

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

Sharh-e Chehel Hadiz

Comentario a cuarenta hadices

Una exposición de tradiciones
éticas y místicas

Volumen IV

Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título original: *Sharh-e Chehel Hadiz*

Autor: Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini

Traductor: Equipo de redacción de la BIAB (P)

Publicación de la presente edición: Marzo 2022

Edita:



Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

www.biab.org

correo@biab.org

Trigésimo primer hadiz:

La indescriptibilidad de Dios, el Profeta y los Imames

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى الشَّيْخِ الْجَلِيلِ أَفْضَلِ الْمُحَدِّثِينَ مُحَمَّدِ بْنِ
يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رَبِيعٍ
عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ
اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَالَ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَمَا
قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ. وَإِنَّ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يُوصَفُ يُوصَفُ عَبْدٌ احْتَجَبَ اللَّهُ
عَنْ وَجَلٍ بِسَبْعٍ وَجَعَلَ طَاعَتَهُ فِي الْأَرْضِ كَطَاعَتِهِ فِي السَّمَاءِ
(فَقَالَ): ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وَمَنْ أَطَاعَ
هَذَا فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَاهُ فَقَدْ عَصَانِي، وَفَوَّضَ إِلَيْهِ. وَإِنَّا لَا
نُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ قَوْمٌ رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرِّجْسَ، وَهُوَ الشَّلْتُ.
وَالْمُؤْمِنُ لَا يُوصَفُ وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَلْقَى أَخَاهُ فَيُصَافِحُهُ فَلَا يَرَالُ
اللَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا وَالذُّنُوبُ تَتَخَاتُ عَنْ وُجُوهِهِمَا كَمَا يَتَخَاتُ الْوَرَقُ
عَنِ الشَّجَرِ

*Con mi cadena de transmisión continua que llega hasta el
agosto Shaij, el mejor de los tradicionalistas, Muhammad
ibn Ishaq al-Kulaini, de 'Ali ibn Ibrahim, de su padre, de
Hammed, de Rib'i, de Çurara, de Abu Ya'far (P), (Çurara)
dice: Le oí decir: "Ciertamente, Dios, el Todopoderoso*

y el Glorioso, no puede ser descrito, y cómo podría ser descrito cuando declara en Su Libro **«Y no valoran a Dios como Él debe ser valorado»**¹. Por lo tanto, Él no puede ser descrito con ninguna medida, y si se le describiera la trascendería. Y, ciertamente, el Profeta (PBd) no puede ser descrito, y cómo podría ser descrito un siervo a quien Dios, el Todopoderoso y el Glorioso, ha ocultado con siete velos y ha hecho que la obediencia a él en la tierra sea como la obediencia a él en los cielos, declarando: **«Y lo que el Mensajero os de tomadlo y absteneos de lo que os prohíba»**². Y (ha declarado) ‘Quien le obedece, ciertamente Me obedece a Mí, y quien le desobedece Me desobedece a Mí’³. Por lo tanto, le ha delegado autoridad. Y nosotros (los Imames de los Ahlul Bait) no podemos ser descritos, y cómo podría ser descrito un pueblo al que Dios ha mantenido libre de la impureza, que es la duda. Y tampoco se puede describir al creyente. Y ciertamente, cuando el creyente toma a su hermano con la mano al encontrarse con él, Dios los mira y los pecados se desprenden de sus rostros como caen las hojas de un árbol”⁴.

Exposición

Para retomar la explicación de la frase... ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ...﴾ [y no valoran a Dios...], al-Yauhari dice al respecto: “Qadr significa ‘medida’. Y قدر tanto con *fatha* en el *dal* (es decir, *qadar*) como con *sukun* en él (es decir, *qadr*) tiene el mismo significado. Es un sustantivo verbal [*masdar*]. Dios, el Exaltado, dice: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [no valoran a Dios como Él debe ser valorado] es decir, no alaban a Dios solo para glorificarlo”.

1 Corán, 6:91; 22:74; 39:68.

2 Corán, 59:7.

3 Esto es una referencia a la aleya 4:80 del Corán: **«Quien obedece al Mensajero, ciertamente, obedece a Dios»**.

4 Al-Maylisi, “Mir’at al-’uqul”, t. IX, p. 71, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab al mussfahah*, hadiz 16.

En opinión de este escritor, *qadr* significa aparentemente ‘medida’, y se ha utilizado de forma figurada para indicar la incapacidad de describir y venerar adecuadamente. La descripción [*tausif*] en sí misma es una especie de medida del objeto descrito en el aparato de la caracterización, y esto -como se señalará más adelante, si Dios quiere- no es posible ni permisible para nadie más en relación con ese Ser Sagrado.

En cuanto a la frase فلا يوصف بقدر [no puede ser descrito] figura بِقُدْرَةٍ, con una *ta’*, en la versión del *marhum* al-Maylisi (m) y ha considerado que significa comparación. Además, opina que el hecho de destacar el Poder [*qudrah*] entre los Atributos se debe a que está más cerca del entendimiento. Luego, afirmando la posibilidad de un error en el manuscrito, dice: “Posiblemente, puede leerse con *fatha* (es decir, *qadar*), como en algunas otras tradiciones”.

La versión de “*Al-Uafi*” concuerda con su conjetura¹ y quizás pueda ser فَرَّه con *ha’*, en algunos manuscritos. Pero es probable, o más bien seguro, que بِقُدْرَةٍ con *ta’*, sea un error del manuscrito, pues no es elocuente desde el punto de vista del significado ni adecuado en base a la redacción, ya que se remite a un pronombre masculino, y explicarlo será contrario a la norma.

El contexto ofrecía poco espacio para una maniobra y de ahí esta explicación del *marhum* al-Maylisi, aunque no hay ninguna razón para afirmar que mientras es posible concebir el atributo de Poder es imposible concebir otros Atributos, distinguiéndolo así de otros Atributos. En consecuencia, esta explicación tuvo mucho peso en su propia y bendita opinión.

En cuanto a la palabra تَنَحَّأْتُ como dice al-Yauhari en el “*Sih-ah*”: حَكَ الْوَرَقُ مِنَ الْغَصْنِ: الحَتَّ: es decir *hatt* significa la caída de las hojas de la rama de un árbol. Dice además: تَنَاضَّرَ: تَنَاضَّرَ: que (es decir, *tanazur*) también da el significado de caída y dispersión. Ahora explicaremos los puntos relevantes de la noble tradición en varias secciones.

1 Al-Faid al-Kashani, “*Al-Uafi*”, t., t. V, p. 613.

La indescriptibilidad de Dios

Debe saberse que la indescriptibilidad de Dios, el Exaltado, mencionada en esta tradición se refiere a las características de Dios dadas por algunas víctimas de la ignorancia y la disputa de entre los teólogos [*mutakallimun*] y otros, cuyas afirmaciones implicaban finitud [*tahdid*] y antropomorfismo [*tashbih*] o más bien la negación misma de los Atributos Divinos [*tatil*]. Que tal es el caso lo indica esta frase de la noble tradición, ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾

Algunas tradiciones del noble “*Al-Kafi*”, en el capítulo relativo a la prohibición de la caracterización [*nahy ‘an at-tausif*], también lo afirman:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَيْتَانَ الْقَصِيرِ قَالَ: كَتَبْتُ عَلَى يَدَيَّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاقِ يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَةِ وَبِالتَّخْطِيطِ، فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ- أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: سَأَلْتِ، رَحِمَكَ اللَّهُ، عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قِبَالِكَ فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ، فَاعْلَمْ، رَحِمَكَ اللَّهُ، أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ فَانْفِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ. فَلَا نَفْيَ وَلَا تَشْبِيهَ. هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تَعْدُوا الْقُرْآنَ فَتَضِلُّوا بَعْدَ النِّبْيَانِ

En “*Al-Kafi*” (*al-Kulaini informa*) con su *isnad* de ‘*Abd ar-rahim ibn ‘Atik ail-Qasir* que dijo: “Escribí una carta a Abu ‘Abd Allah (P) que envié a través de ‘Abd al-Malik ibn A‘ian, informándole que hay algunas personas en Iraq que caracterizan a Dios con forma y rasgos [*tajtit*]. Escribí: ‘Que Dios me haga tu rescate, si lo consideras oportuno, escíbeme la doctrina correcta de la Unidad Divina’. Me respondió: ‘Que Dios se apiade de ti, me has interrogado sobre el tauhid y la creencia que tiene un grupo de gente

de allí. Exaltado es Dios, y no hay nada como Él, y Él es el que todo lo oye y el que todo lo ve. Él está por encima de las descripciones de los antropomorfistas [mushabbih-ah] que comparan a Dios con Su creación y Le atribuyen falsedades. Que Dios se apiade de vosotros, sabed que la doctrina correcta del tauhid es la que ha sido revelada en el Corán sobre los Atributos de Dios, el Todopoderoso y el Glorioso. Niega el ta'til [la negación de los Atributos] así como el tashbih en relación con Dios, el Exaltado. Por lo tanto, ni los Atributos deben ser negados, ni Dios debe ser comparado con nada. Él es Dios, el que subsiste por sí mismo [az-zabit] y el que existe [al-mauyud], exaltado sea por encima de lo que le atribuyen los descriptores. No vayas más allá del Corán, o te extraviarás después de la exposición clara (de la verdad)”.¹

Si se reflexiona adecuadamente sobre el contenido de esta noble tradición y sus partes anteriores y posteriores, se llega a saber que la prohibición relativa a la caracterización de Dios no significa, como afirman algunos eminentes tradicionistas², que uno deba abstenerse absolutamente de reflexionar sobre los Atributos o de describir los Atributos de Dios, porque esta tradición, al igual que otras³, dirige a uno a negar el *ta'til* y el *tashbih*, algo que no es posible sin reflexionar sobre los Atributos y un conocimiento completo de los mismos. Lo que el Imam quiere decir es que no se debe atribuir a Dios, el Exaltado, nada que no sea digno de Su sagrada Esencia, como la atribución de forma, rasgos y otras características de las criaturas, que conllevan imperfección y contingencia [*imkan*], y Dios está por encima de éstas.

Sin embargo, en cuanto a la descripción de Dios, el Exaltado,

1 “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 100, *Kitab at-tauhid*, *Bab an-nahy ‘an as-sifah bi gayr ma uasafah bihi nafsahu ta’ala*, hadiz 1.

2 Véase al-Maylisi, “*Mir’at al-‘uqul*”, t. I, p. 346, *Kitab at-tauhid*, *Bab nahy ‘an al tausif*, hadiz 1.

3 Ash-Shaij as-Saduq, “*Kitab at-tauhid*”, p. 31 y siguientes, *bab 2*, en particular el hadiz 37.

mediante atributos que Le convienen, tiene una sólida base discursiva en las ciencias trascendentales [*'ulum al-'aliia*]. Por lo tanto, es algo deseable, y el Libro de Dios, la *sunna* del Mensajero (PBd) y las tradiciones de los Ahlul Bait están repletas de ello. El propio Imam ha hecho una breve referencia en esta noble tradición a ese correcto enfoque discursivo, aunque cualquier elaboración del mismo queda fuera del ámbito de nuestra discusión.

En cuanto a la afirmación del Imam as-Sadiq (P) de que no se debe ir más allá de la Escritura Divina en las descripciones de Dios, es una prescripción para aquellos que ignoran el criterio relativo a (la especulación metafísica sobre) los Atributos. No significa que sea inadmisibles atribuir un atributo que no se menciona en el Libro de Dios. En consecuencia, ese maestro, a pesar de prescribir esto para su destinatario, menciona dos Atributos y Nombres de Dios, 'Autosubsistente' [*az-zabit*] y 'Existente' [*al-mauyud*], que como tales no aparecen en la Escritura Divina.

Es cierto que si alguien con un intelecto poco desarrollado, lleno de conjeturas e imaginaciones y no iluminado con la luz de la gnosis [*ma'rifa*] y la asistencia divina oculta, describiera a Dios con algún atributo, caería inevitablemente en el error del *ta'til* y la negación (de los Atributos) o en la perdición del *tashbih*. De ahí que sea esencial para personas como nosotros, cuyos corazones están cubiertos por gruesos velos de ignorancia y amor propio y hábitos y disposiciones perversas, abstenerse de tender la mano hacia el mundo de lo oculto y abstenerse de esculpir deidades para nosotros mismos, pues todo lo que podamos concebir en nuestra imaginación no sería más que nuestra propia creación.

Sin embargo, no debe quedar sin decir que cuando decimos que tales personas no deben extender su mano hacia el mundo de lo Oculto no queremos recomendar que sigan permaneciendo en la ignorancia y el egoísmo, ni, *na'udhubillah*, les llamamos a blasfemar Sus nombres, respecto a lo cual se ha dicho:

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾

«Y apártate de quienes hacen mal uso de Sus nombres»

(7:180)

Tampoco les impedimos aprender las enseñanzas trascendentales [*ma'arif*] que son la niña de los ojos de los *auliia* ' de Dios y la base y el fundamento de la religión. Más bien, esto es en sí mismo una llamada a la eliminación de estas cortinas oscuras, y una advertencia de que mientras el hombre siga siendo víctima de la auto-atención y del amor al mundo, cautivo de la ambición mundana, del amor a la riqueza y al yo, y, como este autor, prisionero entre los muros de la nesciencia, el error, el egoísmo y el narcisismo, que son los velos más espesos que oscurecen, permanecerá privado de conocer las verdaderas enseñanzas [*ma'arif*] y de alcanzar su verdadera meta.

Si, Dios no lo quiera, no existiera el socorro oculto de Dios, el Exaltado, y de Sus perfectos *auliia* ', uno no sabría dónde terminaría finalmente su asunto y a qué destino le conducirían su movimiento y su viaje.

اللَّهُمَّ إِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ

*Dios mío, te dirijo mi queja y busco tu ayuda.*¹

¡Nosotros, vagabundos del reino de la ignorancia, perdidos en el desierto del error, y de las diversiones egoístas y egocéntricas, que llegamos al oscuro mundo del *mulk* y de la naturaleza y, como los murciélagos, no abrimos el ojo de la visión real para contemplar el justo reflejo de Tu Belleza en el espejo de las cosas, grandes y pequeñas, ni las manifestaciones de Tu Luz a través de los niveles de los cielos y de las tierras! Ciegos de ojos e insensibles de corazón, hemos pasado nuestros días y pasado una vida en la ignorancia y el olvido de nosotros mismos.

Si Tu gracia ilimitada y Tu misericordia infinita y refulgente no nos asistieran encendiendo una chispa en el corazón e infundiendo una pasión en el alma, languideceríamos para siempre en esta per-

¹ Ash-Shaij at-Tusi, "*Misbah al-mutahayyid*", *Du'a Kumail*, p. 587.

plejidad nuestra y no llegaríamos a ninguna parte. Pero مَا هَكَذَا الظَّنُّ بِكَ; no es eso lo que esperamos de Ti! Tus favores precedieron a cualquier mérito (en nuestro favor) y Tu misericordia es (siempre) innmerecida. ¡Oh Dios, por Tu bondad socórrenos y guíanos hacia las luces de Tu Belleza y Majestad e ilumina nuestros corazones con el resplandor de Tus Nombres y Atributos!.

Imposibilidad de conocer la realidad de los nombres y los atributos

Hay que señalar que el conocimiento de la realidad de los Atributos Divinos y su englobamiento, así como su naturaleza, es algo cuyas cumbres están fuera del alcance de la prueba metafísica [*burhan*] y cuyo núcleo está fuera del acceso al anhelo de los gnósticos. Lo que se ha dicho desde el punto de vista de la prueba metafísica en el pensamiento especulativo de los estudiosos de la metafísica formal o en las discusiones de los adeptos a la terminología de la gnosis sobre los Nombres y los Atributos es correcto y está bien razonado de acuerdo con su enfoque.

Sin embargo, el aprendizaje [*ilm*] en sí mismo es un velo espeso, y mientras no sea traspasado con el socorro del Todoglorioso y a la sombra de la piedad perfecta, la mortificación intensa, la dedicación completa y las súplicas sinceras al Señor, las luces de la Belleza y la Gloria Divinas no aparecen en el corazón del caminante, y el corazón del emigrante hacia Allah no logra alcanzar el testimonio de lo Invisible [*mushahedeh-ye gaibiieh*] y la presencia manifiesta [*hudur-e 'ayani*] de la manifestación de los Nombres y los Atributos, por no hablar de las manifestaciones de la Esencia.

Estas afirmaciones no deben disuadirle a uno de la investigación y el estudio, que son en sí mismos recordatorios de la Verdad, ya que sólo en raras ocasiones la planta sagrada de la *ma 'rifa* crece y llega a fructificar en el corazón sin la semilla de las verdaderas ciencias y sus condiciones habituales. De ahí que uno no deba abstenerse al principio de la búsqueda de las ciencias con la debida observancia de todos sus prerequisites y auxiliares, pues se ha dicho:

الْعُلُومُ بِذُرِّ الْمَشَاهِدَاتِ

Las ciencias son la semilla de las revelaciones (gnósticas).¹

Y si las ciencias no produjeran para uno un resultado completo en este mundo a causa de ciertos obstáculos, traerían inevitablemente los frutos deseados en los otros mundos. Pero lo principal es la observancia de sus requisitos y condiciones previas, algunas de las cuales fueron discutidas en la exposición de ciertas tradiciones anteriores.

El conocimiento de la realidad espiritual de los Profetas y los *auliia*' es inalcanzable mediante el pensamiento racional

Debe saberse que el conocimiento de la espiritualidad y la estación de perfección de las principales figuras proféticas y de los infalibles *auliia*' (P) en general, y de los del Sello de los Profetas (PBd) en particular, no es alcanzable mediante el pensamiento o el viaje a través de los 'horizontes y las almas' (*afaq ua anfus*; 41:53).

Eso, porque esos venerables personajes pertenecen a las luces Divinas de lo Invisible y son la manifestación completa y los signos manifiestos de la gloria y la belleza Divinas, habiendo alcanzado, en el viaje espiritual hacia Dios, el extremo último de la autoaniquilación [*fana' adh-dhati*] y la ultimidad de la ascensión, hasta el punto de 'dos arcos de longitud o más cerca' (*qaba qausain au adna*; 53:9), aunque esta última estación pertenece [específicamente] al Sello de los Profetas y otros caminantes en su ascensión son seguidores de su ser sagrado.

Aquí no pretendemos describir la naturaleza del viaje de ese sagrado personaje y la diferencia entre su ascenso espiritual [*mi'ray*]

¹ Sadr al-Muta'allihin, "*Al-Asfar al-arba'a*", t. IX, p. 123; véase también su "*Tafsir al-Quran*", la exégesis de 87:17.

y los ascensos de otros Profetas y *auliia*’ (P). En aras del presente discurso nos limitaremos a mencionar una tradición relativa a su luminosidad, pues la percepción de su luminosidad requiere también una luz interior y una gravitación divina:

الْكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالِمِ فَقَالَ لِي: يَا جَابِرُ، إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ: رُوحَ الْقُدُسِ وَرُوحَ الْإِيمَانِ الْحَيَاةَ وَرُوحَ الْقُوَّةِ وَرُوحَ الشَّهَوَةِ. فَبَرُّوحِ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى. ثُمَّ قَالَ: يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يُصَيِّبُهَا الْجَدْنَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُو وَلَا تَلْعَبُ

*En “Al-Kafi” (al-Kulaini informa) con su isnad de Yabir, de Abu Ya’far (P). Yabir dice: “Le pregunté sobre el conocimiento del Conocedor (al-’alim, es decir, un Imam). Me respondió diciendo: ‘Oh Yabir, ciertamente, hay cinco espíritus en los Profetas y los ausiia’; el Espíritu Santo, el Espíritu de la Fe, el Espíritu de la Vida, el Espíritu del Poder y el Espíritu del Apetito. Por medio del Espíritu Santo, oh Yabir, conocen todo desde el Trono hasta debajo de la tierra’. Luego añadió: ‘Oh Yabir, los cuatro espíritus están sujetos a vicisitudes, pero no el Espíritu Santo, que no se dedica a la diversión ni al juego’”.*¹

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ قَالَ: خَلَقَ مِنْ خُلُقِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْظَمَ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ، كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُخْبِرُهُ وَيُسَدِّدُهُ. وَهُوَ مَعَ الْأَيِّمَةِ مِنْ بَعْدِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ

En “Al-Kafi”, al-Kulaini informa con su isnad de Abu Basir que dijo: “Le pregunté a Abu ‘Abd Allah (P) sobre la afirmación de Dios, el Bendito y el Exaltado, «Así es como

¹ Al-Kulaini, “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 272, Kitab al-huyyah, Bab fihi dhikr al-aruah al-lati fi al-A’immah, hadiz 2.

te hemos revelado un Espíritu por orden Nuestra. Tú no sabías lo que era la Escritura ni la fe¹. Él respondió: *‘(El Espíritu mencionado en el versículo) es una de las criaturas de Dios, el Bendito y el Exaltado, más grande que Gabriel y Miguel, que estaba con el Mensajero de Dios (PBd) y que solía informarle y guiarle, y después de él está con los Imames (P)’*².

De la primera tradición se desprende que los Profetas y los *ausiia*’ (P) poseen una sublime posición espiritual que se denomina *ruh al-qudus* [lit, ‘el Espíritu de Santidad’]. Por medio de ese estado abarcan todas las partículas del universo epistémica y ontológicamente [*ihateh-ye ‘ilmi qaiiumi*]. En ese espíritu, no existe la negligencia, el sueño, el error, el olvido y otras vicisitudes asociadas a la contingencia ni ninguno de los cambios y deficiencias pertenecientes al reino del *mulk*.

Más bien, pertenece al mundo del Invisible inmaterial y del *yabarut* mayor. De la segunda tradición se desprende que ese espíritu es perfectamente inmaterial y mayor que Gabriel y Miguel, que son los mayores habitantes del sitio de proximidad del *yabarut*.

Sí, los *auliia*’, cuya forma natural [*tinah*] ha sido modelada por Dios, el Exaltado, con las poderosas manos de Su propia Belleza y Majestad, y se ha manifestado, en la primera manifestación de la Esencia [*tajalliye dhati-ye auuali*], con todos los Nombres, Atributos y la estación omnímota de la Unidad [*maqam al-ahadiyat-a yam*’] en su espejo perfecto, y los inició en la realidad de los Nombres y los Atributos en la intimidad Invisible [*jaluatgah al-gaib*] de la Ipseidad Divina, la majestuosidad de su gloria y belleza está más allá del alcance de las aspiraciones de los gnósticos, y la cumbre de su perfección está más allá del acceso a los esfuerzos gnósticos de la gente del corazón. Y se menciona en una tradición del Profeta (PBd):

1 Corá, 42:52.

2 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 273, *Kitab al-huyyah, Bab ar-ruh al-lati yusaddidu Allah biha al A’immah*, hadiz 1.

عَلَيْ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ

*'Ali está inmerso en la Esencia de Dios, el Exaltado.'*¹

En días anteriores, este autor, como un murciélago que describe el sol que ilumina el mundo, ha descrito una pizca del *maqam* de la profecía y la *uilaia* en un tratado separado llamado "*Misbah al-hidaiah*".²

La espera de 'los siete *huyub*' mencionados en relación con el Profeta

Se han sugerido varios significados probables para estas palabras de la noble tradición: كَيْفَ يُوصَفُ عَبْدٌ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْ وَجَلٍ يَسْتَعِ y aquí mencionaremos algunos de ellos.

La primera es la sugerida por el perfecto gnóstico y tradicionalista, el *marhum* Faid (m). Se narra en una tradición que hay setenta mil velos de luz y oscuridad para Dios, el Exaltado; si los quitara, las luces de la Belleza Divina quemarían todo aquello sobre lo que cayera Su vista. En consecuencia, es probable que كَيْفَ يُوصَفُ عَبْدٌ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْ وَجَلٍ يَسْتَعِ signifique que (para el Profeta, la mayoría de) todos esos velos han sido retirados, de modo que de los setenta mil sólo quedan siete³. Según esta interpretación, la frase implica una elipsis y significa احتجب الله عنه بسبع con Dios, el Glorioso, como sujeto activo (del verbo احتجب).

Aunque esta interpretación es quizás más apropiada que los otros significados probables, no es indiscutible. Desde el punto de vista de la redacción, una expresión más adecuada para que la descripción transmita ese sentido sería: ما احتجب الله عنه إلا بسبع

1 Al-Maylisi, "*Bihar al-anuar*", t. xxxix, p. 313, "*Ta'rij Amir al-Mu'minin*", bab 88, hadiz 5.

2 "*Misbah al-hidaiah ila al-Jilafa ua al-uilaia*", escrito en 1349 H.

3 Al-Faid al-Kashani, "*Al-Uafi*", t. V, p. 614, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab al-musafahah*, hadiz 16.

احتجب عن الله إلا بسبع. Como de acuerdo con esta interpretación, la perfección del Mensajero y la impermisibilidad de describirlo se relaciona no con la presencia de los siete velos sino con la ausencia de los otros velos, hubiera sido más apropiado mencionarlos.

Además, desde el punto de vista del significado, ya que, aparentemente, estos velos de luz y oscuridad que pertenecen a Dios, el Exaltado, pertenecen a la creación y no a los Nombres y los Atributos, implica que hay una criatura más cercana (a la Esencia Divina) que la luz sagrada del Noble Mensajero (PBd) mientras que se ha establecido que su ser es el velo más cercano y la primera criatura y ni siquiera hay velos de Nombres y Atributos para ese maestro, como se ha demostrado en su propio lugar, y las siete estaciones y misterios de ese maestro tampoco son un velo para él.

Una segunda interpretación es la ofrecida por el erudito tradicionalista, el *marhum* al-Maylisi, que Dios eleve su estación en el reino de la santidad, que también narra de algunos otros. Según esta interpretación, esta frase se menciona a modo de introducción y pretende describir al Profeta a través de frases posteriores.¹

Es decir, significa: “Cómo podría describirse a un siervo, para quien Dios, que está oculto a las criaturas con siete velos, ha hecho que la obediencia en la Tierra sea como la obediencia a Él en el Cielo, como un rey que está situado más allá de siete cortinas para sus súbditos, que no pueden tener acceso a Él sino por la mediación de un visir designado para ellos, y que envía un decreto declarando que su mandato es mío”.

Y lo que se quiere decir con los siete velos son los siete cielos desde los que nos llegan las revelaciones de Dios a través del Mensajero. También ha mencionado otra posible interpretación cercana a ésta en la que los siete velos se identifican con los velos luminosos de los Nombres². Aunque esta interpretación, al igual que

1 Al-Maylisi, “*Mir’at al-’uqul*”, t. IX, p. 71, *Kitab al-iman ua al-kufr* “*bab al musafahah*” hadiz 16.

2 Al-Maylisi, “*Mir’at al-’uqul*”, t. IX, p. 71, *Kitab al-iman ua al-kufr*, *Bab al musafahah*, hadiz 16.

la anterior, no es discutible desde el punto de vista del significado, es inadecuada o más bien rebuscada desde el punto de vista de la redacción y la descripción.

Hay otra interpretación probable que es mucho más sólida y convincente y más apropiada para la ocasión. Sin embargo, la corrección de esta interpretación depende de una de dos cosas: o bien que **احتجب** se haya utilizado en sentido transitivo en el sentido de **حَجَبَ** o bien que sea permisible hacerlo transitivo con un *ba*; y en ambos casos que haya una elipsis que implique el objeto [*maf'ul*].

Asumiendo la propiedad de uno de estos dos asuntos mencionados, esto es lo que se quiere decir de acuerdo con esta interpretación: ¿Cómo podría describirse una criatura a la que Dios, el Exaltado, ha ocultado con siete velos, y a cuya belleza y espiritualidad, que están a la par de la voluntad divina [*mashiia*], ha asignado siete velos que se extienden desde el plano de la naturaleza corpórea hasta el plano de la *mashiia* absoluta, o desde el plano del reino corpóreo del *mulk* de ese amo hasta el lugar Invisible [*maqam al-gaib*] de su ipseidad [*huuuiia*]? No he podido encontrar ningún caso en el léxico y el uso para el significado transitivo de aunque algunos eruditos afirman que no hay impedimento para hacerlo transitivo con un *ba*'.

وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ، وَلَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

Y todo el conocimiento está con Dios, y tal vez Él haga que se produzca algo en el futuro.

El significado de delegar el asunto al Mensajero (PBd)

La delegación [*tafuid*] del asunto al Mensajero de Dios (PBd), como lo indican esta y muchas otras tradiciones

Hay que saber que el término *tafuid* se utiliza en un sentido especial en las discusiones sobre *yabr* y *tafuid* (predestinación y

libertad humana total).

Según este sentido de *tafuid*, significa que Dios, el Exaltado, se ha *na'udhubillah*, disociado en algún aspecto de hacer cualquier tipo de disposiciones en el mundo, desde el extremo más remoto de la creación perteneciente a las esferas inmateriales Invisibles hasta el otro extremo del reino de la creación y de la existencia (corpórea) y delegó su administración en un ser que, o bien es un ser perfecta y completamente espiritual e inmaterial que posee voluntad y libertad de acción, o bien es un existente físico desprovisto de voluntad y conciencia, que tiene una completa libertad de acción independiente en él.

El *tafuid* en este sentido de delegación de funciones divinas a alguien, ya sea en materia de creación [*takuin*] o de legislación [*tashri'*] o en el plano de la administración de los asuntos de las criaturas y su instrucción [*ta'dib*], es imposible, e implica la afirmación de la deficiencia y la contingencia en relación con el Ser Necesario y la negación de la contingencia y la necesidad en relación con el ser contingente.

A ella se opone el *yabr*, que significa la negación de la eficacia causal en relación con los diversos planos de la existencia y la negación absoluta de todo el sistema de causas y efectos. Esta noción es también absolutamente falsa y contraria a las pruebas metafísicas firmes. Esto no se limita a los actos de las personas jurídicamente responsables [*mukallafun*], como es generalmente conocido. Más bien, la negación del *yabr* y del *tafuid* en este sentido es la *sunna* operante de Dios en todos los planos del ser y en todas las esferas de lo Visto y lo Invisible. Sin embargo, la prueba de este asunto queda fuera del alcance de estas páginas.

Las tradiciones que niegan el *yabr* y el *tayuid* deben aplicarse a estos significados de los términos. El término *tafuid* tiene otro significado en aquellas tradiciones que sí afirman el *tafuid* (como la siguiente tradición de “*Al-Kafi*” del Imam al-Baqir sobre la legislación de ciertas leyes por el propio Profeta), o las que mencionan la

delegación de todos los asuntos de las criaturas (al Profeta), como la (segunda) tradición de “*Al-Kafi*” que se da a continuación.

En la primera noble tradición de “*Al-Kafi*” se narra con *isnad* del Imam al-Baqir (P) que dijo: “El Mensajero de Dios (PBd) prescribió los daños [*diia*] por la pérdida de un ojo y de la vida, y prohibió el *nabidh* y todo intoxicante”. Alguien le preguntó: “¿Eso fue sin que se le revelara nada?”. El Imam respondió: “Sí. Eso fue para (que Dios pueda) conocer a los que obedecen al Mensajero de Dios (PBd) y a los que lo desobedecen”¹.

En otros casos, el Profeta (PBd) añadió un número de *rak'at* a las oraciones diarias² e hizo que el ayuno durante el mes de Sha'ban y en tres días de cada mes fuera *mustahab*³.

La segunda tradición es la siguiente:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولَانِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتْهُمْ. ثُمَّ تَلَا: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾

(*Al-Kulaini informa*) con su *isnad* de Çurara que dijo: “Escuché a Abu Ya'far y a Abu 'Abd Allah (P) decir: ‘Ciertamente, Dios, el Todopoderoso y el Glorioso, ha delegado el asunto de Sus criaturas en Su Profeta, para ver cómo le obedecen’. Luego recitó este versículo: «**Y lo que el Mensajero os de tomadlo y absteneos de lo que os**

1 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, *Kitab al-huyyah, Bab at-tafuid ila rasulillah* (PBd) ua *ila al-A'immah fi amr ad-din*, hadiz 7.

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دِيَةَ الْعَيْنِ وَدِيَةَ النَّفْسِ وَحَرَّمَ النَّبِيدَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، لِيُعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعْصِيهِ.

2 “*Uasa'il ash-Shi'a*”, t. III, *Kitab as-salat, Abuab a'dad al-farid, bab 13*, hadiz 12, 14.

3 “*Uasa'il ash-Shi'a*”, t. VII, p. 361, *Abuab as-saum al-mandub, bab 28*, hadiz 5:

وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِي الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ.

*prohíba»*¹”².

Eminentes eruditos han mencionado ciertos significados e interpretaciones probables. Una de ellas es la que el erudito tradicionista al-Maylisi (m), relata de Ziqat al-Islam al-Kulaini y de la mayoría de los tradicionistas y que él mismo favorece. La esencia de la misma es que Dios, el Exaltado, después de que hizo al Mensajero tan perfecto que no optaría por nada que no esté en conformidad con lo que es verdadero y correcto y nada entraría en su bendita mente que se oponga a la voluntad de Dios, delegó en él la determinación de algunos asuntos, como la adición al número de *rak'at* en las oraciones obligatorias, la determinación de asuntos supererogatorios relacionados con la oración y el ayuno, etc.

Esta delegación [*tafuid*] era para poner de manifiesto la dignidad y majestuosidad de la posición de ese Maestro cerca de Dios, el Glorioso. Sin embargo, sus determinaciones y elecciones no están exentas de inspiración y revelación, y después de que ese Maestro prescribiera algo, el asunto fue afirmado por la revelación³. *Marhum* al-Maylisi, que Dios eleve su lugar, también menciona otros asuntos similares a éste, como el de enseñar, instruir y administrar a las criaturas, que le ha sido delegado, o el de proclamar y exponer el *ahkam*, o abstenerse de ello, de acuerdo con las exigencias del tiempo -como mientras se observa la *taqiia*- que le han sido delegadas a él y a los demás *Ma'sumun*⁴.

Sin embargo, en ninguna de las dos interpretaciones ofrecidas por estos venerados eruditos se ha explicado el alcance del *tafuid* como un principio racional coherente con los principios establecidos. Además, la distinción entre este *tafuid* y el *tafuid* imposible sigue sin explicarse. Más bien, lo que implican sus declaraciones

1 Corán, 59:7.

2 “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 266, *Kitab al-huyyah, Bab at-tafuid ila rasulillah ua al-a'immah fi amr ad-din*, hadiz 3.

3 “*Mir'at al-uqul*”, t. III, p. 144, *Kitab al-huyyah, Bab at-tafuid ila rasulillah*, hadiz 1.

4 “*Mir'at al-uqul*”, t. III, p. 144, *Kitab al-huyyah, Bab at-tafuid ila rasulillah*, hadiz 1.

-especialmente las del *marhum* al-Maylisi (m)- es que sería *tafuid* [afirmación de lo no permitido] creer que alguien que no sea Dios, el Exaltado, puede crear, causar la muerte, proveer el sustento y dar la vida, que quien sostiene tal creencia es un incrédulo [*kafir*] y ninguna persona racional dudaría de que equivale a la apostasía.

Además, han considerado que el asunto de los milagros [*mu'yaṣat*] y las hazañas milagrosas [*karamat*] son totalmente el resultado de una oración respondida, en la que Dios es el agente de los sucesos. Sin embargo, el *tafuid* de la enseñanza e instrucción de las criaturas y el otorgamiento y retención de *anfāl* y *jums* y el establecimiento de ciertas leyes se considera correcto y adecuado. Este tema es uno de los que rara vez se ha aclarado y casi nunca se ha puesto bajo un criterio correcto.

La mayoría de las veces lo que se ha hecho es tomar un aspecto del asunto y discutirlo. También este autor, con su insuficiente capacidad e ineptitud y la pobreza de su equipo y medios, no puede entrar en este desconcertante valle partiendo de los preliminares. Sin embargo, se ve obligado a hacer una breve alusión a modo de conclusión metafísica, pues la revelación de la verdad es inevitable.

Breve alusión al significado del *tafuid*

Debe saberse que no hay diferencia alguna entre los asuntos grandes y pequeños en lo que respecta al imposible *tafuid*, en el sentido de la suspensión total de la Actividad Divina [*maghluliāt al-iaddullah*] y la independencia de la eficacia de la voluntad y el poder de cualquier criatura. De la misma manera que el dar la vida, el causar la muerte, la creación, la aniquilación y la transformación de un elemento en otro no pueden ser delegados en ningún ser, así también la delegación del movimiento de un trozo de paja en cualquier criatura es imposible, aunque sea un arcángel, un apóstol o cualquier otro ser desde los intelectos no materiales y los habitantes del más alto *yabarut* hasta el reino de la materia primigenia. Todas las partículas del universo están sometidas a la perfecta voluntad divina y no tienen independencia propia en ningún aspecto.

Todas ellas son necesitadas y pobres en su ser, así como en sus perfecciones ónticas, movimientos y pausas, poder y voluntad, y todas sus funciones. Más bien, son pura pobreza y necesidad absoluta. Del mismo modo, no hay distinción entre asuntos importantes e insignificantes con respecto al poder sustentador de Dios sobre el ser y la negación de la independencia de las criaturas y la manifestación e influencia de la voluntad divina y su omnipresencia. De la misma manera que criaturas tan débiles como nosotros tienen el poder de realizar acciones débiles, como nuestros movimientos y pausas (corporales) y todas las demás actividades, los elegidos de Dios y los ángeles no materiales son capaces de realizar actos tan grandes como dar la vida, causar la muerte, proporcionar el sustento, la creación y la aniquilación.

El Ángel de la Muerte está encargado de quitar la vida y su toma de vida no es algo como el cumplimiento de la oración, e Israfil está encargado de dar la vida, que no es de la naturaleza de una oración respondida, y estas acciones no caen bajo *tafuid* inválido. Del mismo modo, si un *uali* perfecto y un alma potente y pura -como son los espíritus de los Profetas y los *auliia* '- tuvieran el poder de aniquilar y crear, de causar la muerte y dar la vida, poder que les ha sido otorgado por Dios, el Exaltado, no sería un caso de *tafuid* imposible y no debería considerarse inválido. La delegación de los asuntos de las criaturas en un espíritu perfecto cuya intención se aniquila en la intención Divina y cuya voluntad es una imagen de la voluntad Divina, y que no quiere nada excepto lo que Dios quiere y no hace ningún movimiento excepto lo que está de acuerdo con el mejor sistema [*nitham al-aslah*], ya sea en la creación y el engendramiento o en la legislación y la instrucción, eso no sólo no es imposible sino que es bastante apropiado. De hecho, esto no es *tafuid*, como se señala en la tradición narrada por Ibn Sinan que se citará en la siguiente sección.

En fin, el *tafuid* en el primer sentido no es permisible en ningún asunto y es contradictorio con la prueba metafísica firme. En su segundo sentido, es permisible en todos los asuntos. Más bien,

el sistema del universo no se realiza sin el orden de las causas y los efectos:

أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا

*Dios no hace que las cosas sucedan sino a través de sus medios y causas.*¹

Debe saberse que lo que aquí se ha dicho brevemente es racional y está de acuerdo con las sólidas pruebas metafísicas y las enseñanzas místicas, así como en conformidad con la tradición. Y Dios es el guía.

El *maqam* de los Imames (P)

Sabed que los puros e infalibles Ahlul Bait (P) tienen ciertas posiciones espirituales elevadas en el viaje espiritual hacia Allah cuya aprehensión epistémica está más allá de la capacidad humana y por encima de los intelectos de la gente de la razón y de las intuiciones [*shuhud*] de los gnósticos. Como se desprende de las nobles tradiciones, comparten la estación espiritual del Noble Mensajero (PBd) y sus luces inmaculadas se dedicaron a la glorificación y alabanza de la Esencia Sagrada antes de la creación de los mundos.

الْكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ. فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَقَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ، ثُمَّ خَلَقَ وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ، فَمَكَّنَا أَلْفَ دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَفَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ. فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاؤُونَ وَيَحَرِّمُونَ مَا يَشَاؤُونَ. وَلَنْ يَشَاؤُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَن تَقَدَّمَهَا مَرَقَ

1 "Usul Al-Kafi", t. I, p: 183, *Kitab al-huyyah, Bab ma'rifat Imam ua ar-radd ilaih:*

أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ.

Véase también "Al-'Saffar", *Basa'irad-dara'iat*, p. 26, *yuç'* 1, *bab* 4, *hadiz* 2.

وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مُحِقَّ وَمَنْ لَزِمَهَا لَحَقَّ. خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ

En “Al-Kafi” [al-Kulaini informa] con su isnad de Muhammad ibn Sinan que dijo: “Estaba con Abu Ya’far, el Segundo (P) cuando mencioné ante él el desacuerdo entre los shi’as. Entonces dijo: ‘Oh Muhammad, ciertamente Dios, el Bendito y el Exaltado, es siempre único en Su Unidad. Entonces Él creó a Muhammad, ‘Ali y Fátima. Ellos permanecieron durante mil eones¹, luego, Él creó todas las cosas y les hizo ser testigos de su creación y decretó que les obedecieran, delegando sus asuntos (es decir, de las criaturas) en ellos. De ahí que permitan lo que quieran y prohíban lo que quieran y no hagan nada más que lo que Dios, el Exaltado, quiere’. Luego dijo: ‘Oh Muhammad, quien se sale de este credo transgrede los límites de la recta doctrina y quien se queda atrás perece, y quien se adhiere a él alcanza la verdad. ¡Así que aférrate a él, oh Muhammad!’”²

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأَظْلَةِ؟ فَقَالَ: يَا مُفَضَّلُ، كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا، لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا، فِي ظِلِّ خَضِرَاءَ نُسَبِّحُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُهَلِّلُهُ وَنُمَجِّدُهُ، وَمَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ وَلَا ذِي رُوحٍ غَيْرُنَا حَتَّى بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ. فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهِمْ. ثُمَّ أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا

En “Al-Kafi”, al-Kulaini informa con su isnad de al-Mufaddal que dijo: “Le dije a Abu ‘Abd Allah (P): ‘¿Cómo era tu estado cuando estabas en las Sombras?’. Respondió: ‘Oh Mufaddal, estábamos con nuestro Señor y no había

1 En el gnosticismo se entiende como eón, cada uno de los seres eternos emanados de la unidad divina que colman el intervalo entre la divinidad y la materia, formando el mundo espiritual. En filosofía eón se entiende como el periodo de tiempo indefinido e incomputable.

2 “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 441, *Kitab al-huyyah, Bab maulid an-nabi ua uafatuh*, hadiz 5.

*nadie más que nosotros en la Sombra Verde: Le glorificábamos, Le llamábamos Santo y Único y Le ensalzábamos. Además de nosotros, no había ningún arcángel ni ningún espíritu, hasta que se le apareció a Dios para originar la creación. Entonces, creó lo que quiso y como quiso de los ángeles y de las demás criaturas. Luego nos dio el conocimiento de ello’’’.*¹

Las tradiciones relacionadas con la naturaleza [*tinah*] de sus cuerpos y la creación de sus espíritus y corazones, y las que hablan de que se les dio (el conocimiento del) Más Grande Nombre [*ism al-a ‘tham*] y las ciencias -que se les otorgaron de los almacenes divinos Invisibles- de los Profetas y los ángeles y lo que está por encima de eso y lo que no entra en la imaginación de ustedes ni de mí, y lo que se menciona de sus otras excelencias en los diversos capítulos de las obras fidedignas de nuestros asociados, especialmente en el “*Usul Al-Kafi*”, son tales como para confundir el intelecto.

Nadie puede comprender sus misterios y realidades sino sus propios seres sagrados. En esta noble tradición en cuya exposición nos encontramos, se hace referencia a una de sus excelencias, que es el Verso de la Purificación [*al-aiat at-tathir*]², el cual, de acuerdo con las tradiciones *mutawatir* narradas a través de las cadenas de transmisión sunnis y shi’as, fue revelado sobre los infalibles Ahlul Bait.

Aquellos a los que se refiere el noble versículo con Ahlul Bait, tal y como afirman el consenso de la Shi’a y las abundantes o *mutawatir* tradiciones narradas a través de cadenas de transmisión no shi’a [‘*amma*], son la Casa de la infalibilidad [‘*isma*] y la pureza [*tahara*]. Este es un punto cuya elaboración sería la explicación de lo que es evidente.

1 “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 441, *Kitab al-huyyah, Bab maulid an-nabi ua uafatuh*, hadiz 7.

2 Corán, 33:33.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

«Ciertamente, Dios quiere apartar de vosotros la impureza ¡Gente de la Casa! y purificaos absolutamente»

La realidad del *'isma*

En esta, así como en otras nobles tradiciones, *riys* (en la aleya 33:33) se ha interpretado como duda [*shakk*], y en algunas tradiciones, se interpreta como libertad de todos los defectos. Un estudio de la exposición de algunas de las tradiciones anteriores muestra que la negación de la duda implica la negación de todos los defectos internos y externos y, de hecho, implica la infalibilidad [*'isma*]. Esto se debe a que la infalibilidad no es algo contrario al libre albedrío, como en el caso de los asuntos relacionados con la naturaleza y el instinto.

Más bien es un estado espiritual y una luz adquirida por medio de la luz perfecta de la certeza [*iaqin*] y la tranquilidad total [*itminan*]. Los errores y pecados que cometen los seres humanos se deben a una convicción y una fe inadecuadas. Los grados de convicción y fe son tan variados que resultan indescriptibles. La perfecta certeza de los Profetas y su completa tranquilidad, adquirida a través del conocimiento sin intermediarios [*mushahedeh-ye hudariia*], los hace inmunes al error. La convicción de 'Ali ibn Abi Talib (P) lo llevó a la estación que declaró: “Aunque me dieran el mundo entero para privar injustamente a una hormiga de un grano, no lo haría”¹.

En cualquier caso, por designio preeterno de Dios, han sido limpiados del *shirk* y de la duda, purificados de las impurezas y contaminaciones del mundo de la naturaleza física [*'alam at-tabiāt*] y de la oscuridad del apego a otro que no sea Dios, el Exaltado, liberados de las ofuscaciones del ego y de las gruesas envolturas del egoísmo y de la atención a otro (que no sea Dios), convirtiéndose en sagradas luces divinas y signos completos del Señor, que los ha hecho pura y puramente Suyos. De ahí que sus estaciones sean tales que no pueden describirse ni explicarse adecuadamente y, como el fénix del *gaib* de la Ipseidad Divina, las cimas de su gloria están más allá del alcance de las aspiraciones (gnósticas):

1 “*Nahy al-balaga*”, jutba 215.

وَاللّٰهُ لَوْ أَغْطَيْتُ الْأَقَالِيمَ السَّعْبَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاحِهَا عَلَى أَنْ أَغْصِيَّ اللَّهَ فِي أَنْفَلَةٍ أَسْأَلُهَا جُلُوبَ
شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهَا

عشقاً شکار کسی نشود و امام باز گیر

*Quita tu red porque nadie puede atrapar al fénix.*¹

La indescriptibilidad de la fe

Hay que saber que el *iman* [la fe] es también una de las perfecciones espirituales cuya realidad radiante raramente puede ser conocida por nadie. Incluso los fieles, mientras permanecen en el mundo y en la oscuridad de la naturaleza, no son conscientes del resplandor de su fe y de la dignidad que tienen ante Dios.

Mientras el hombre permanece en este mundo, se acostumbra tanto a sus condiciones y hábitos que cuando oye algo sobre las noblezas y bondades del otro mundo y sus castigos y decepciones, las compara inmediatamente con una forma similar en el reino del *mulk*. Por ejemplo, compara las noblezas prometidas por Dios, el Exaltado, a los fieles y las recompensas que les ha preparado, y cuyas noticias han sido transmitidas por los Profetas (P) con los regalos y honores que reciben los hombres de los príncipes y los soberanos o algo mejor y más elevado. Supone que las bondades de ese mundo son como las de este mundo, aunque algo más refinadas y superiores.

Tal comparación es totalmente inválida. Las bondades de ese mundo, sus delicias y su fragancia no pueden ser verdaderamente imaginadas por nosotros, y nada parecido entra en nuestra mente. No podemos concebir cómo un trago del agua del Paraíso puede poseer todos los placeres imaginables y posibles, cada uno de los cuales es distinto del otro, pues la calidad de cualquier deleite (de ese mundo) no tiene ninguna similitud con los placeres de este mundo.

En esta noble tradición, se menciona una de las noblezas de los fieles que, a la vista de la gente de la gnosis y de la gente del corazón, son incomparables con nada y no pueden medirse con

1 Hafiz:

عشقاً شکار کسی نشود و امام باز گیر کجای همیشه باد به وسعت است و امام را

ninguna medida, y es la afirmación de la tradición en la que se dice: “En efecto, cuando el creyente toma a su hermano con la mano al encontrarse con él, Dios los mira y los pecados se desprenden de sus rostros de la manera en que caen las hojas de un árbol”. El mismo tema se repite en muchas otras tradiciones, como la siguiente:

الكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا
التَّقِيَا فَتَصَافَحَا أَقْبَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا بِوَجْهِهِ وَتَسَاقَطَتْ عَنْهُمَا
الدُّنُوبُ كَمَا يَتَسَاقَطُ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ

En “Al-Kafi”, al-Kulaini informa con su isnad de Abu Ya'far (P) que dijo: “Cuando los fieles se reúnen y se toman de la mano, Dios, el Exaltado, se vuelve hacia ellos con Su rostro, y sus pecados caen de ellos de la manera en que las hojas caen de un árbol”.¹

Sólo Dios sabe qué luminosidad y nobleza interior se asocia a esta mirada de Dios, el Exaltado, y a esta atención suya con Su noble rostro, y qué velos se quitan de entre el siervo fiel y las luces de la Belleza de la Sagrada Esencia y qué socorro proporciona a los fieles. Sin embargo, hay que conocer la realidad y el verdadero secreto que hay detrás de estas noblezas y no hay que desatenderlo.

La atención del corazón debe dirigirse a que el acto alcance su perfecta luminosidad y a que un aliento divino sea soplado en el cuerpo del acto. Esa realidad y verdad secreta radica en el fortalecimiento del vínculo de amor y cordialidad y la renovación de la alianza de amor y hermandad por la causa de Dios. A este punto se le atribuye una gran importancia en las nobles tradiciones y también se insinúa en las tradiciones relacionadas con este tema:

الكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا
التَّقِيَا وَتَصَافَحَا أَدْخَلَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمَا فَصَافَحَ أَشَدَّهُمَا حُبًّا
لِصَاحِبِهِ

En “Al-Kafi” (al-Kulaini informa) con su isnad de Abu

¹ “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 180, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab al-musafahah*, hadiz 4.

Ya'far (P) que dijo: “Cuando los fieles se encuentran y se toman de la mano, Dios pone Su mano entre sus manos y estrecha la mano del que tiene mayor amor por su compañero”.¹

Se dice en otra tradición que cuando los fieles se encuentran y se dan la mano, Dios, el Exaltado, hace descender Su misericordia sobre ellos; nueve décimas partes de ella pertenecen al que tiene mayor amor por su compañero, y si son iguales [en amor], la misericordia los envuelve². Hay muchas tradiciones sobre este tema y las que se han citado serán suficientes.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

1 “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 441, *Kitab al-huyyah Bab, maulid an-nabi ua uafatuh* p. 179, hadiz 2.

2 “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 441, *Kitab al-huyyah Bab, maulid an-nabi ua uafatuh* p. 181, hadiz 14:

أَوْ مَا عَلِمْتُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا فَقَصَافَحَا أَنْزَلَ اللَّهُ غَرًّا وَجَلَ الرَّحْمَةَ عَلَيْهِمَا؟ فَكَانَتْ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ لِأَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ. فَإِذَا تَوَافَقَا غَمَزَتْهُمَا الرَّحْمَةُ.

Trigésimo segundo hadiz:

La convicción en la fe

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مِنْ صِحَّةِ يَقِينِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ أَنْ لَا يُرْضِيَ النَّاسَ بِسَخَطِ اللَّهِ وَلَا يَلُومَهُمْ عَلَى مَا لَمْ يُؤْتِهِ اللَّهُ. فَإِنَّ الرِّزْقَ لَا يَسُوفُهُ حَرِصٌ وَلَا يَرُدُّهُ كَرَاهِيَّةُ كَارِهِ. وَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ فَرَّ مِنْ رِزْقِهِ كَمَا يَفِرُّ مِنَ الْمَوْتِ لَأَدْرَكَهُ رِزْقُهُ كَمَا يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ بَعْدَلِهِ وَقَسْطُهُ جَعَلَ الرُّوحَ وَالرَّاحَةَ فِي الْيَقِينِ وَالرِّضَا، وَجَعَلَ الْهَمَّ وَالْحُزْنَ فِي الشَّكِّ وَالسَّخَطِ

Con mi cadena de transmisión continua que llega hasta Muhammad ibn Ishaq al-Kulaini, de al-Husain ibn Muhammad, de al-Mu'alla ibn Muhammad, de al-Hasan ibn 'Ali al-Uashsha', de 'Abd Allah ibn Sinan, de Abu 'Abd Allah (P) que dijo: "Entre las cosas que pertenecen a la solidez de la certeza (en la fe) de un musulmán es que no complacerá a la gente mientras desagrade a Dios, ni los culpará por algo que Dios no le ha dado. Porque, en verdad, el riqq [provisión, sustento] de Dios no es provocado por la codicia de nadie, ni es retenido por la desaprobación de nadie, y si alguno de vosotros huyera de su riqq como

la mentira huye de la muerte, su riçq lo alcanzaría de la misma manera que es alcanzado por la muerte”. Luego añadió: “Ciertamente, Dios, con Su justicia y equidad, ha puesto la alegría y el consuelo en la certeza [iaqin] y la satisfacción [ar-rida] y ha puesto la tristeza y la pena en la duda y la insatisfacción.”¹

Exposición

Al-Yauhari dice que *sajal* (vocalizado como *faras*) y *sujt* (vocalizado como *qufl*) son lo contrario de la satisfacción [*rida*]. Por lo tanto, *sajita* significa *gadiba* [es decir, ‘se enfadó’ o ‘se indignó’] y tal persona es *sakil* [enfadada]. *Al-qist*, con *kasra* del *qaf*, significa justicia [*‘adl*]; de ahí que su mención junto con ‘*adl*’ sea para aclararlo.

Ar-rauh y *ar-rahah* son sinónimos y significan comodidad, como menciona al-Yauhari. De ahí que su mención junto a ‘*adl*’ sea para aclararlo. O que *rauh* significa la paz del corazón y *rahah* significa la facilidad del cuerpo, como afirma al-Maylisi².

En cuanto a *al-hamm* y *al-huçn*, al-Yauhari los considera sinónimos, por lo que su mención conjunta sería aclaratoria. Y al-Maylisi dice que *hamm* probablemente significa la agitación que siente el alma en el momento de experimentar (la duda y la insatisfacción), y *huçn* es la pena y la ansiedad que se siente después de su fallecimiento³.

Explicación de “ni los culpará por algo que Dios no le ha dado”

- 1 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. II, p. 57, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.
- 2 Al-Maylisi, “*Mir’at al-uqul*”, t. VII, p. 359, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.
- 3 Al-Maylisi, “*Mir’at al-uqul*”, t. VII, p. 359, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.

En cuanto a la declaración *وَلَا يُلَومُهُمْ عَلَىٰ مَا لَمْ يُؤْتِهِ اللَّهُ* [ni los culpará por algo que Dios no le ha dado] se ha considerado que tiene dos interpretaciones probables. La primera, que no culparía a la gente ni se quejaría por su abstención de darle algo, ya que es un asunto sujeto al poder y la providencia divina, y Dios, el Exaltado, no ha decretado ese regalo como parte de su provisión, y quien es un hombre de convicciones sabe que es un acto de la providencia divina y por eso no culparía a nadie. Esta interpretación ha sido sugerida por el *muhaqqiq* Faïd (m)¹, y el erudito tradicionista, al-Maylisi, también la ha afirmado².

El augusto Faïd (m) también ha sugerido otra interpretación, que es que uno no los culparía por algo que Dios, el Exaltado, no les ha dado, pues Dios, el Exaltado, ha dotado a la gente de manera diferente y nadie debe ser culpado por ello [es decir, por no poseer algo]. Y esto es como la tradición que afirma que “Si la gente supiera cómo ha creado Dios a los hombres, nadie culparía a otro”³. El venerable tradicionista al-Maylisi (m) ha dicho: “La improbabilidad de esta interpretación no se oculta, especialmente al considerar la siguiente frase explicativa:

فَإِنَّ الرِّزْقَ لَا يَسُوْقُهُ...

*Pues, ciertamente, la provisión (de Dios) no se facilita con...*⁴

En opinión de este autor, la segunda interpretación es más adecuada que la primera, sobre todo teniendo en cuenta la frase explicativa mencionada. Esto se debe a que sólo se puede culpar a las personas en estado de necesidad y de estrechez de medios de vida si su sustento [*riḡq*] está bajo su propio control y el esfuerzo y el empeño de uno son los medios (eficaces) para su aumento. Entonces uno puede decir (a otro): “Yo me he esforzado y me he

1 Al-Faïd al-Kashani, “*Al-Uafi*”, t. IV, p. 269.

2 “*Mir’at al-’uqul*”, t. VII, p. 356, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.

3 “*Al-Uafi*”, t. IV, p. 270.

4 “*Mir’at al-’uqul*”, t. VII, p. 357, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.

esforzado, mientras que tú no lo has hecho, y por eso estás afligido por la estrechez de tu sustento”. Sin embargo, la gente de la certeza sabe que el sustento no se obtiene por la avaricia y el esfuerzo de uno, y por eso no culpa a los demás.

Conciliación de las tradiciones sobre el reparto de los medios de subsistencia y las tradiciones que exhortan al esfuerzo

Hay que saber que estas nobles tradiciones cuyo significado literal es que el *riçq* está repartido y predeterminado -algo que también indican los nobles versos del Corán- no contradicen las tradiciones que ordenan buscar el sustento y exhortan a esforzarse en la ocupación y el oficio, e incluso consideran la falta de esfuerzo como reprobable y censurable. Así, consideran que quien no se esfuerza en buscar el sustento es alguien cuyas oraciones no son atendidas y a quien Dios no le proporciona el sustento. Hay muchas tradiciones sobre este tema y aquí bastará con citar un hadiz:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ شَيْخِ الطَّائِفَةِ قُدَّسَ سِرُّهُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا فَعَلَ عُمَرُ بْنُ مُسْلِمٍ؟ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَقْبَلَ عَلَى الْعِبَادَةِ وَتَرَكَ التِّجَارَةَ. فَقَالَ: زَوَّيْحَهُ! أَمَا عَلِمَ أَنَّ تَارِكَ الطَّلَبِ لَا يُسْتَجَابُ لَهُ؟ إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ أَغْلَقُوا الْأَبْوَابَ وَأَقْبَلُوا عَلَى الْعِبَادَةِ وَقَالُوا: قَدْ كُفِينَا. فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: مَا حَمَلَكُمُ عَلَى مَا صَنَعْتُمْ؟ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، تُكْفَلُ لَنَا بِأَرْزَاقِنَا فَأَقْبَلْنَا عَلَى الْعِبَادَةِ. فَقَالَ: إِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ لَمْ يُسْتَجَبْ لَهُ. عَلَيْكُمْ بِالطَّلَبِ

De Muhammad ibn al-Hasan, el Shaij at-Ta'ifa at-Tusi (q) que narra con su isnad de 'Ali ibn 'Abd al-'Açiq que dijo: Abu 'Abd Allah (P) me preguntó: “¿Qué hace 'Umar ibn Muslim?”. Le dije: “Que me hagan su rescate, se ha dedicado a la adoración y ha abandonado su oficio”. Dijo: “¿Ay de él! ¿Acaso no sabe que la oración de quien aban-

dona la búsqueda (del sustento) no es aceptada? Ciertamente, un grupo de los Compañeros del Mensajero de Allah (PBd) cerraron sus puertas y se volvieron a adorar cuando se reveló este versículo: «Ya quien sea temeroso de Dios Él le dará una salida y hará que le llegue la provisión por donde menos lo espera»¹. Cuando el Profeta (PBd) se enteró de ello, los convocó y les preguntó: ‘¿Qué os ha impulsado a hacer lo que habéis hecho?’. Ellos dijeron: ‘Oh, Mensajero de Allah, Dios ha garantizado nuestro sustento y por eso nos hemos volcado a la adoración’. Él les dijo: ‘La oración de quien hace eso no será aceptada. Debéis buscar el sustento’².

La razón de la ausencia de contradicción entre las tradiciones es que el sustento, y todos los asuntos para ello, están sujetos al poder de Dios incluso después del esfuerzo de uno. Nuestro esfuerzo no es un agente independiente en la adquisición del sustento. Más bien, esforzarse es un deber de las criaturas, y la ordenación de los asuntos y todos los medios aparentes y no aparentes, la mayoría de los cuales están fuera del control de las criaturas, es por determinación del Exaltado Creador.

Por lo tanto, un ser humano de sana convicción e informado de los cursos de los asuntos -mientras no se abstiene de esforzarse y realiza sus deberes según lo prescrito por la razón y la ley revelada, y sin cerrar la puerta del esfuerzo con falsas excusas- sigue considerando que todo se deriva del sagrado Ser Divino y no considera que nada tenga ninguna eficacia en el plano del ser y sus perfecciones. El buscador, el que busca y el buscado derivan de Él. Lo que dice esta noble tradición, que el hombre de sana convicción no culpa a nadie por la falta de aumento de los medios de vida de la gente, significa que si hacen la cantidad habitual de esfuerzo no deben ser culpados. Además, es preferible culpar a los que no se esfuerzan para

1 Corán, 65:2-3.

2 Al-Hurr al-Amili, “Uasail ash-Shia”, t. XII, 15, *Kitab at-tiyarah*, Abuab muqiddimat at-tiyarah, hadiz 7.

inducirlos a esforzarse, algo que se afirma en las nobles tradiciones.

En fin, este tema es una de las ramificaciones de *yabr* y *tafuid* [predestinación y libre albedrío] y quien haya estudiado esa cuestión puede descubrir el hecho subyacente del asunto, cuya elaboración está fuera del alcance de nuestra discusión.

Los signos de la solidez de la convicción

En esta noble tradición, dos cosas se consideran los signos de la solidez de la convicción de uno. Primero, que uno no debe buscar el placer de la gente a costa del desagrado y la ira de Dios. Segundo, que uno no debe culpar a la gente por lo que Dios no le ha dado. Estos dos son los frutos de una convicción perfecta, y sus cualidades opuestas se deben a la debilidad de la convicción y a una fe enferma. En estas páginas, siempre que ha sido oportuno, hemos explicado la fe, y la convicción, y sus frutos. Aquí también mencionaremos brevemente estas dos cualidades en su estado de solidez y salud, así como su condición opuesta.

Hay que saber que un hombre busca el placer y la satisfacción de la gente y trata de ganarse su corazón y estar en su gracia porque los considera eficaces en los asuntos que le interesan. Por ejemplo, el que ama el dinero y la riqueza se siente humilde ante los ricos; los adula y es obsequioso ante ellos.

Los que buscan la posición y el honor exterior, adulan a los subordinados y buscan servilmente ganarse sus corazones de una u otra manera. Lo mismo ocurre en un círculo; los subordinados adulan a los hombres de posición y los buscadores de posición adulan a los subordinados mezquinos, excepto aquellos que, en el otro lado del asunto, se han entrenado a través de la disciplina espiritual y buscan el placer de Dios. El mundo y sus adornos no los sacuden, y buscan el placer de Dios al dirigir, y buscan a Dios y la verdad al seguir.

Las dos clases de personas

Las personas del mundo se pueden dividir brevemente en dos clases. Son aquellos a quienes la certeza ha llevado al punto de ver todos los medios externos y agentes aparentes como sujetos a la perfecta y eterna voluntad del Ser Necesario. No ven ni buscan nada más que a Dios, y creen que Él es el único Maestro y Agente en el mundo y en el Más Allá. Encontrando una certeza no manchada por la deficiencia, la duda y la vacilación, tienen verdadera fe en uno de los nobles versos del Corán, que dice:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾

«Di: “¡Oh Dios, Soberano de todo gobierno! Tú das el gobierno a quien quieres y se lo quitas a quien quieres”»

(3:26)

Consideran que Dios, el Exaltado, es el Amo del reino del ser y que todos los dones provienen de ese Ser Sagrado. Consideran que todos los flujos y reflujos del ser y todas las perfecciones existenciales provienen del Ser Sagrado de acuerdo con el (mejor) orden (de la existencia) y el bien (universal). Por supuesto, las puertas de la gnosis se abren para tales personas y sus corazones se vuelven divinos. No conceden ningún valor al placer y al disgusto de la gente y no buscan nada más que la buena voluntad de Dios. Sus ojos ávidos no buscan nada más que a Dios y en sus corazones y con todo su ser murmuran la melodía: “Dios mío, cuando Tú nos concedes, ¿quién puede interceptar Tu favor? Y si nos privas (de algo), ¿quién podrá devolvérselo?”.

De ahí que cierran sus ojos a la gente, a sus favores y a su mundo, abriendo los ojos de su necesidad en Dios, gloriosa es Su Majestad. Tales personas nunca intercambiarían el desagrado de Dios, el Exaltado, con el placer de todo el orden de los seres, tal como declaró el Comandante de los Creyentes (P). Aunque no le dan importancia a nada excepto a Dios, el Exaltado, y consideran que todos los seres necesitan de Allah, sin embargo, ven todo con los ojos del asombro, la misericordia y la compasión, y no culpan a nadie de ningún asunto excepto para reformarlo y educarlo.

Así eran los Profetas (P) que veían todo como perteneciente a Dios y como manifestaciones de Su Belleza y Gloria. No veían a las criaturas de Dios más que con amor y compasión, sin culpar a nadie en su corazón por cualquier insuficiencia y debilidad, aunque sí lo hacían exteriormente en aras del bien general y la reforma de la familia humana. Este fue uno de los frutos del árbol inmaculado de la certeza y la fe y de su comprensión de las Leyes Divinas.

Sin embargo, en cuanto al segundo grupo, se trata de aquellos que son ajenos a Dios, y si acaso atienden, es una atención inadecuada y una fe incompleta. Como resultado, ya que la atención a la multiplicidad y a las causas y medios externos les ha hecho descuidar la Causa de todas las causas, buscan el placer de las criaturas.

A veces, son tales que buscan adquirir la buena voluntad de las criaturas más débiles mientras preparan los medios del disgusto y la ira de Dios. Así, se acomodan a los pecadores, o descuidan el deber de *amr bi'l-ma'rufua'l-nahi 'an al-munkar* cuando las condiciones exigen su cumplimiento, o dan decretos [*fatua*] permitiendo lo que es ilícito, o son culpables de falso testimonio, o difaman y calumnian a los fieles para complacer a la gente del mundo y a los hombres de estatus y posición exterior. Toda esta conducta se debe a la debilidad de la fe, o más bien constituye un grado de adoración de ídolos [*shirk*]. Tal visión hace que el hombre sea propenso a muchos rasgos fatales, incluyendo los mencionados en esta noble tradición. Tal persona tiene una mala opinión de los siervos de Dios y los trata con enemistad y hostilidad, culpándolos y vilipendiándolos en asuntos, etc.

Los puntos de vista de la Mu'taṣila y la Asha'ira y la posición correcta

Maylisi, el tradicionista (m) en “*Mir'at al-Uqul*”, tiene una discusión bajo esta noble tradición sobre si el *riṣq* repartido por Dios, el Exaltado, se limita a lo que es lícito y si incluye también

lo ilícito. Ha citado las opiniones contradictorias de los ash‘aritas y los mu‘taçilitas sobre esta cuestión y el recurso de ambas partes a las tradiciones y textos narrados. Considera que la posición de los Imames está de acuerdo con la opinión de los mu‘taçilitas de que el sustento repartido [*riçq al-maqsum*] no incluye lo ilícito y se limita a lo lícito. También cita los argumentos de los mu‘taçilíes que recurren al significado literal de algunos versículos y tradiciones y se basan en el significado literal de *riçq* -como es la práctica de los ash‘aritas y los mu‘taçilíes¹-.

Ha aprobado los argumentos de la Mu‘taçila y, aparentemente, considera que sus afirmaciones están de acuerdo con la opinión dominante de la Imaamiia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta cuestión es uno de los corolarios del problema del *yabr* y el *tafuid*, y la posición imamí a este respecto no se ajusta ni a la de la Asha‘ira ni a la de la Mu‘taçila. Más bien, la posición mu‘taçilí es más inútil y degenerada que la de los ash‘aritas, y si algunos teólogos imamíes (i) se han inclinado por ella, ha sido debido al descuido de la verdad del asunto.

Como se ha mencionado anteriormente, la cuestión del *yabr* y el *tafuid* ha permanecido muy vaga en las discusiones de la mayoría de los eruditos de las dos escuelas, y la controversia no se ha resuelto sobre la base de criterios correctos. Por lo tanto, la relación de esta cuestión con el problema del *yabr* y el *tafuid* ha pasado casi desapercibida, aunque es una de sus principales ramificaciones.

Brevemente, la creencia ash‘arita de que lo lícito y lo ilícito forman parte del sustento repartido implica *yabr*, y la creencia mu‘taçilita de que lo ilícito no forma parte del sustento repartido implica *tafuid*. Ambos (*yabr* y *tafuid*) son inválidos y su falsedad se ha puesto de manifiesto en su lugar apropiado.

Nosotros, de acuerdo con los principios establecidos y demostrables, consideramos lo lícito y lo ilícito como distribuido por Dios, de la misma manera que consideramos que los pecados son

1 Fajr ad-Din ar-Radhi, “*At-Tafsir al-kabir*”, t. II, p. 30.

por determinación [*taqdir*] y decreto [*qada'*] divinos, aunque no conlleva *yabr* ni invalidez. Estas páginas no son apropiadas para exponer la prueba y me he impuesto la condición de no discutir asuntos técnicos, siendo yo mismo ignorante de su realidad esencial¹. En consecuencia, nos limitaremos a esta referencia pasajera, y Dios es el Guía.

Marhum al-Maylisi ha abierto otra discusión bajo esta noble tradición, en cuanto a si es absolutamente obligatorio para Dios, el Exaltado, proveer el sustento de Sus criaturas o sólo en el caso de esfuerzo por parte de ellas².

Este es un tema más propio de los principios de los teólogos y se debe proceder en estas discusiones, en general, con otro enfoque basado en criterios metafísicos y principios definidos. Lo que es preferible es abstenerse enseguida de este tipo de discusiones, que no son del todo fructíferas, y ya hemos señalado antes que la distribución de los sustentos de acuerdo con la ordenación divina no está en contradicción con la realización de esfuerzos y empeños en su búsqueda.

Descansa en la certeza, preocúpate en la duda

Esta sección se refiere a la explicación de la afirmación de que Dios, el Exaltado, ha colocado la alegría y el consuelo en la certeza y la satisfacción, y la pena y el dolor en la duda y el desagrado, y que esto está de acuerdo con la justicia divina. Debemos saber que la alegría y el consuelo [*rauh* y *rahaḥ*] que se mencionan en esta noble tradición, así como la pena y el dolor que se mencionan en ella,

1 **Nota del autor:** Sin embargo, como la mano está sujeta a Su poder, hemos ofrecido brevemente un estudio de este problema en la exposición de la trigésima novena tradición. (Según lo expuesto por el Imam 'Ali, que la paz sea con él):

عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَتْحِ الْغَزَائِمِ وَتَقْضِ الْهَمَمِ

Conocí a Dios (es decir, su omnipotencia) a través de la anulación de decisiones y la ruptura de resoluciones.

2 "Mir'at al-'uqul", t. VII, p. 358. *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab fadl al-iaqin*, hadiz 2.

ya que se mencionan en relación con la determinación y el reparto del sustento, pertenecen a los asuntos mundanos y a la búsqueda y adquisición del sustento, aunque de acuerdo con cierta interpretación su relación con los asuntos del Más Allá también es correcta.

Aquí pretendemos exponer esta (parte de la) noble tradición. Hay que saber que un ser humano que posea una fe convencida en Dios y en Sus disposiciones y que se apoye en el firme pilar del Absolutamente Omnipotente, que determina todos los asuntos de acuerdo con lo que es mejor para las criaturas [*masalih*] y que posee una misericordia absoluta y perfecta y es absolutamente omnipresente y omnipotente, encontrará, por supuesto, que todas las dificultades le resultan fáciles en virtud de tal convicción y que todas las dificultades le resultan fáciles de soportar. Su esfuerzo en la búsqueda del sustento es muy diferente de la búsqueda de la gente mundana y de aquellos que están afligidos por la duda y el *shirk*. Aquellos que confían en las causas y los medios aparentes están continuamente temblorosos y ansiosos en sus búsquedas. Y si se enfrentan a alguna adversidad la encuentran muy desagradable, pues no consideran que vaya acompañada de beneficios ocultos.

Además, quien considera que su felicidad radica en la consecución del mundo se ve afligido por el dolor y la miseria en su búsqueda, perdiendo el confort y la felicidad. Toda su atención y cuidado se gasta en esa búsqueda. Así, vemos que las personas mundanas están perpetuamente en un estado de angustia y no poseen la paz de la mente o del cuerpo. Del mismo modo, si el mundo y sus ornamentos les son arrebatados, se ven sometidos a una pena y un dolor interminables. Si una aflicción los visita, pierden toda la paciencia y la fuerza y no tienen fortaleza ante los acontecimientos. La razón de ello no es otra que su duda y su vacilante creencia en la ordenación divina y su justicia, y sus frutos son asuntos como éstos. Ya hemos ofrecido una explicación a este respecto, por lo que será inapropiado repetirla.

En cuanto a la explicación de la dependencia de estos efectos de la certeza y la satisfacción, y de aquellos efectos de la duda y la

ira, de que sean así por ordenación divina, y de que esta ordenación sea justa, eso depende de la explicación del influjo de la eficiencia [fa'iliia] de Dios, el Exaltado, en todos los planos del ser, sin que conduzca a *yabr*, lo cual es inválido además de imposible. También depende de la explicación causal de la perfección del orden del ser, y ambas tesis quedan fuera del ámbito de estas páginas.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

Trigésimo tercer hadiz:

Uilaia y las obras

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى الشَّيْخِ الْأَقْدَمِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ رِضْوَانُ
اللَّهِ عَلَيْهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ
عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ: حَدِيثُ رُؤْيٍ لَنَا أَنَّكَ قُلْتَ ”إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ؟“
فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَوْا أَوْ سَرَقُوا أَوْ
شَرَبُوا الْخَمْرَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِي: (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) وَاللَّهِ
مَا أَنْصَفُونَا أَنْ نَكُونَ أَخَذْنَا بِالْعَمَلِ وَوَضَعَ عَنْهُمْ. إِنَّمَا قُلْتُ إِذَا
عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ قَلِيلِ الْخَيْرِ وَكَثِيرِهِ فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْكَ

Con una cadena de transmisores que llega hasta el Shaij pionero, Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini (r) de Ahmad ibn Muhammad, de al-Husain ibn Said, de alguien que lo narró de 'Ubaid ibn Çurara, de Muhammad ibn Marid que dijo: “Le dije a Abu 'Abd Allah (P): ‘Se nos ha narrado un hadiz tuyo que dice: Cuando hayas adquirido la ma'rifa, es decir, de los derechos del Imam (P), entonces haz lo que quieras. Me contestó: En efecto, he dicho eso. Le dije: ¿Incluso si uno cometiera adulterio y robo y bebiera vino?. Dijo: Inna lillahi ua inna ilayhi raji'un! [«En verdad, pertenecemos a Dios y, en verdad, a Él

retornamos!»¹] Por Dios, ellos (es decir, los que han interpretado nuestras declaraciones de esa manera) no han sido justos con nosotros. ¿Es justo que crean que se saldrán con la suya en todo lo que hagan mientras que nosotros mismos responderemos por nuestros actos? Lo que he dicho es que cuando hayáis adquirido ma'rifá realicéis las obras que queráis, sean grandes o pequeñas, porque os serán aceptadas'''².

Exposición

(En la frase '*hadizun ruuuii...*'), *hadiz* es *mubtada* y *ruuuii* es su *jabar*. *Annaka*, con *fatha* (en el *alif*) es el *jabar* de una *mubtada* elíptica (أي هو أنك). En la afirmación إذا عرفت la *ma'rifá* [conocimiento] a la que se refiere esta tradición es la *ma'rifá* del Imam (P). En la expresión... قال قلت، قال قلت puede ser tanto en primera como en tercera persona. En وإن زئوا، la إن es *uasliia*, y la frase significa, 'si adquieren *ma'rifá*, pueden hacer lo que quieran, aunque sea un pecado mayor'.

La frase (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) es una expresión de *istirya'* y se dice en el momento de una grave y gran calamidad, y como esta calumnia o malentendido era una gran calamidad, el Hadhrat la pronunció para desvincularse y absolverse totalmente de ella.

La frase في أن تكون significa أن تكون, es decir, 'no han sido justos con nosotros al creer que se librarían de toda responsabilidad por sus actos debido a su creencia en nosotros (es decir, nuestro *imamato*) mientras que nosotros mismos seríamos responsables y rendiríamos cuentas (por nuestros actos)'. El Imam aclara entonces lo que había querido decir, que (la creencia en) la *uilaia* es un prerequisite para la aceptabilidad de las obras (ante Dios), como se discutirá más adelante, si Dios quiere.

1 Corán, 2:156.

2 Al-Kulaini, "*Usul Al-Kafi*", t. II, p. 464, *Kitab al-iman ua al-kufr*, *Bab anna al-iman la iadurru ma'ahu sai'a*, *hadiz 5*.

**Explicación de la ausencia de contradicción
entre las tradiciones que exhortan a realizar
la ‘ibada y abstenerse de pecados y otras
tradiciones que aparentemente entran en
conflicto con ellas**

Hay que saber que si uno se refiere a las tradiciones que se han narrado sobre los estados del Mensajero más noble (PBd) y los Imames (P) de la guía, y estudia el carácter de su devoción [*‘ubudiia*], su esmerada diligencia, sus lamentos y súplicas, su humildad y sentido de la indignancia, su temor y dolor ante la sagrada posición del Señor de la Majestad, y si uno estudiara el carácter de sus íntimas súplicas ante el Colmador de las Necesidades -tradiciones cuyo número excede con mucho lo que se requiere para establecer el *tauat*- y de manera similar, si uno se refiriera a los consejos dados por el Noble Mensajero (PBd) al Comandante de los Creyentes (P) y también a los consejos dados por los Imames entre sí, así como a los elegidos de la Shi‘a y a sus seguidores sinceros, las exhortaciones tan elocuentes y enfáticas que harían advirtiéndoles contra la desobediencia a Dios el Exaltado- un tema con el que están repletos los libros de la tradición y los capítulos relativos a los deberes doctrinales y legales-estaría convencido de que algunas otras tradiciones cuyo significado aparente y literal contradice a estas tradiciones no deben tomarse literalmente.

Por lo tanto, si es posible, deben interpretarse de manera que no entren en conflicto con esas tradiciones explícitas y definitivas, que constituyen lo esencial de la fe, o deben conciliarse. En caso contrario, hay que remitirlas a sus autores. En estas páginas no podemos conciliar todas las tradiciones relevantes ni mencionar ni una centésima parte de ellas y explicarlas. Sin embargo, es inevitable que mencionemos algunas de estas narraciones para que se revele la verdad.

الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: شيعتنا (هم)
الشاجبون الدابلون الناجون الذين إذا جئهم الليل استقبلوه بحزن

*Al-Kulaini informa en “Al-Kafi” con su isnad de Abu ‘Abd Allah-Imam as-Sadiq (P), que dijo: “Nuestros shi’as [seguidores] son los dolientes, los demacrados, los ajados, los extenuados (por el dolor) aquellos que cuando les envuelve la noche la reciben con tristeza”.*¹

Hay muchas narraciones sobre este tema que describen las características de los shi’as.

وَعَنْهُ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكَ وَالسَّفَلَةَ، فَإِنَّمَا شِيعَةُ جَعْفَرٍ مَنِ عَفَّ بَطْنُهُ وَفَرَجَهُ وَاشْتَدَّ جَهَادُهُ وَعَمِلَ لِخَالِقِهِ وَرَجَا ثَوَابَهُ وَخَافَ عِقَابَهُ. فَإِذَا رَأَيْتَ أَوْلِيكَ، فَأَوْلِيكَ شِيعَةَ جَعْفَرٍ

*De él, de al-Mufaddal, que narra de Abu ‘Abd Allah Ya’far ibn Muhammad as-Sadiq (P), que dijo: “Tened cuidado con esta gente vil que dice ser shi’a. Ciertamente, el shi’a de ‘Ali (P) no es otro que aquel que es casto en su forma de ganarse la vida y en su conducta sexual. Es aquel cuya diligencia es intensa, que trabaja para su Creador, esperando Su recompensa y temiendo Su castigo. Cuando veas a esa gente, sabrás que son los seguidores [shia’] de Ya’far”.*²

وَعَنِ الْأَمَالِيِّ لِلْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيِّ شَيْخِ الطَّائِفَةِ رَجَمَهُ اللَّهُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لِحَیْثَمَةَ: أُبَلِّغُ شِيعَتَنَا أَنَّا لَا نُغْنِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا. وَأُبَلِّغُ شِيعَتَنَا أَنَّهُ لَا يُنَالُ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِالْعَمَلِ وَأُبَلِّغُ شِيعَتَنَا أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ حَسْرَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَصَفَ عَدْلًا ثُمَّ خَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ. وَأُبَلِّغُ شِيعَتَنَا أَنَّهُمْ إِذَا قَامُوا بِمَا أُمِرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Al-Hasan ibn Muhammad at-Tusi, el Shaij at-Ta’ifa (m) narra con una cadena de transmisores del Imam ar-Ridha (P), de su padre, de su abuelo de Abu Ya’far -Imam al-

1 Al-Kulaini, “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 233, Kitab-al-iman ua al-kufr, Bab al-mu’min ua ‘alamatuh, hadiz 7.

2 Al-Kulaini, “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 233, hadiz 9.

*Baqir (P)- que le dijo a Yaizama: “Transmite este mensaje a nuestros seguidores [shia’] que no les servimos contra Dios es decir; que no descuiden las obras por confiar en nosotros. Diles que lo que está con Dios no se puede alcanzar sino con obras. Diles que, de toda la gente, el mayor arrepentimiento en el Día de la Resurrección será el de aquellos que hablan de algún aspecto de la justicia pero lo violan en la práctica para hacer otra cosa. Di a nuestros seguidores que si observan lo que se les ha pedido, saldrán triunfantes el Día de la Resurrección”.*¹

الكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا تَذْهَبْ بِكُمْ الْمَذَاهِبَ. فَوَاللَّهِ، مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ

*En “Al-Kafi”, al-Kulaini narra con una cadena de transmisores, de Abu Ya’far (P) que dijo: “No os dejéis llevar por falsas doctrinas. Por Dios, Nuestro seguidor [shi’a] no es otro que el que obedece a Dios”.*²

Esto significa: “No inventéis excusas (doctrinales) para justificar la desobediencia a Dios y no adoptéis ninguna noción falsa de que ‘Somos shi’as y nuestro apego a los Ahlul Bait es el medio de nuestra salvación’. Por Dios, nuestro shi’a no es otro que el que obedece a Dios, el Exaltado”.

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا جَابِرُ، أَيَكْتَفِي مَنْ انْتَحَلَ التَّشْيِيعَ أَنْ يَقُولَ بِحُبِّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؟! فَوَاللَّهِ مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مَنْ أَتَقَى اللَّهَ وَأَطَاعَهُ. إِلَى أَنْ قَالَ: فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْمَلُوا لِمَا عِنْدَ اللَّهِ. لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ. أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَأَكْرَمُهُمْ عَلَيْهِ أَتْقَاهُمْ وَأَعْلَمُهُمْ بِطَاعَتِهِ. يَا جَابِرُ، وَاللَّهِ مَا يُنْقَرِبُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ. مَا مَعَنَا بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ، وَلَا عَلَى اللَّهِ لِأَحَدٍ مِنْ حُجَّةٍ، مَنْ كَانَ لِلَّهِ مُطِيعًا فَهُوَ لَنَا وَلِيِّ، وَمَنْ كَانَ لِلَّهِ عَاصِيًا فَهُوَ لَنَا عَدُوٌّ، وَمَا نُنَالُ وَلَا يَنْتَالُ إِلَّا بِالْعَمَلِ وَالْوَرَعِ“

1 “Al-Amali”, p. 380, yuṣṣ’ 13.

2 “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 73, Kitab al-iman ua al-kufr, Bab at-ta’ah ua at-taqua, hadiz 1.

En “Al-Kafi”, al-Kulaini informa con una cadena de transmisores de Yabir, de Abu Ya’far (P) que Yabir dijo: “Me dijo: ‘Oh, Yabir, ¿es suficiente para quien sigue el shi’ismo afirmar que nos ama a nosotros, los Ahlul Bait? Por Dios, nuestro seguidor [shi’a] no es nadie más que aquel que es cauteloso con Dios y le obedece... Así que temed a Dios y trabajad por el bien de lo que está con Dios. No hay parentesco entre Dios y nadie. Las criaturas preferidas y más honradas ante Dios, el Exaltado, son aquellas que son más precavidas con Dios entre ellas y más obedientes a Sus órdenes en su conducta.

Oh Yabir, por Dios, uno no puede alcanzar la cercanía a Dios sino a través de la obediencia. No poseemos ninguna garantía de bara’a [absolución] del fuego del Infierno y nadie tiene un argumento contra Dios. Quien es obediente a Dios es nuestro amigo [uali] y quien es desobediente a Dios es nuestro enemigo, Nuestra uilaia no puede ser alcanzada sino a través de las obras y la piedad”.¹

También, en el noble “Al-Kafi” se reporta con una cadena de transmisores del Imam al-Baqir, Baqir al-Ulum, (P) que dijo:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ شَيْعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ،
كُونُوا النَّمْرِقَةَ الْوُسْطَى يَرْجِعُ إِلَيْكُمْ الْعَالِي وَيَلْحَقُ بِكُمْ التَّالِي.
فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، يُقَالُ لَهُ سَعْدٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا الْعَالِي؟
قَالَ: قَوْمٌ يَقُولُونَ فِينَا مَا لَا نَقُولُهُ فِي أَنْفُسِنَا، فَلَيْسَ أَوْلِيَاكَ مِنَّا وَلَسْنَا
مِنْهُمْ. قَالَ: فَمَا التَّالِي؟ قَالَ: الْمُرْتَادُ يُرِيدُ الْخَيْرَ، يُبَلِّغُهُ الْخَيْرَ
يُوجِرُ عَلَيْهِ. ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا مَعَنَا مِنَ اللَّهِ بَرَاءَةٌ وَلَا
بَيْنَنَا وَبَيْنَ اللَّهِ قَرَابَةٌ وَلَا لَنَا عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ وَلَا تَنْتَقِرُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا
بِالطَّاعَةِ. فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُطِيعاً لِلَّهِ تَنَفَّعَهُ وَلَا يَنْتَنَّا، وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
غَاصِيّاً لِلَّهِ لَمْ تَنَفَّعَهُ وَلَا يَنْتَنَّا. وَيَحْكُمُ لَا تَعْتَرُوا، وَيَحْكُمُ لَا تَعْتَرُوا

“;Oh comunidad de los seguidores de la Casa de Muham-

1 “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 74, hadiz 3.

mad (PBd)! Vosotros debéis ser los que representáis el medio dorado, al que deben volver los extremistas [gali] y al que deben alcanzar los rezagados [tali]”.

Un hombre llamado Sa’d, perteneciente a los Ansar, le dijo: “Yo soy tu rescate, ¿qué es un extremista [gali]?”. El Imam respondió: “Son un grupo que dice cosas de nosotros que no reivindicamos. Por lo tanto, no nos pertenecen y nosotros no les pertenecemos”.

Luego preguntó: “¿Qué es un tali?”. El Imam respondió: “Es aquel que busca la guía pero no conoce su camino, aunque quiere trabajar y alcanzar el bien”. Entonces el Imam, dirigiéndose a sus seguidores [shia’] dijo: “Por Dios, no tenemos ninguna garantía [bara’a] para salvaros de la (ira y el castigo) de Dios y no hay ningún parentesco entre Dios y nosotros. No tenemos ningún argumento ante Dios y no alcanzamos la cercanía a Él sino a través de la obediencia y el cumplimiento (de sus mandatos). Cualquiera de vosotros que obedezca a Dios se beneficiará de nuestra uilaia y de nuestra amistad, pero nuestra uilaia no servirá de nada para cualquiera de vosotros que sea desobediente a Dios. ¡Ay de vosotros, si sois engreídos!. ¡Ay de vosotros, si os envanecéis!”¹

También se narra en el noble “*Al-Kafi*” que el Imam al-Baqir (P) dijo:

El Mensajero de Allah (PBd) una vez se paró en la roca de Safa y dirigiéndose a sus parientes dijo: “¡Oh descendientes de Hashim! ¡Oh hijos de ‘Abd al-Muttalib! Soy el Apóstol de Allah enviado a vosotros, y me preocupo amorosamente por vosotros. En verdad, mis obras me pertenecen y las obras de cada uno de vosotros le pertenecen. No digáis que ‘Muhammad es nuestro pariente y pronto

¹ “*Usul Al-Kafi*”, t. II, p. 75, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab at-ta’ah ua at-taqua*, hadiz 6.

*nos dejarán entrar donde él entre'. No, por Dios, ¡oh hijos de 'Abd al-Muttalib! Mis amigos, de entre vosotros y los demás, no son más que los piadosos. Que sepáis que no os reconoceré el Día de la Resurrección (como uno de mi umma) cuando vengáis cargando el mundo (es decir, las obras realizadas por vosotros por amor al mundo) sobre vuestras espaldas mientras que otras personas vienen cargando el Más Allá (es decir, las obras realizadas por ellos en la fe y para la vida del Más Allá)''.*¹

Y también se menciona en la narración anterior de Yabir que el Imam al-Baqir (P) dijo:

*“Oh Yabir, no dejes que las falsas doctrinas y opiniones te engañen imaginando que el amor de 'Ali (P) es suficiente para ti. ¿Puede ser suficiente para un hombre declarar: 'Soy amigo de 'Ali (P) y soy un adherente de su uilaia', sin ser diligente y sin trabajar muchas obras (buenas)? En verdad, si dijera que amo al Mensajero de Allah (y el Mensajero de Allah era mejor que 'Ali) mientras descuida seguirlo en su conducta [sirah] y no actúa de acuerdo con su sunna, su amor no le serviría de nada''.*²

Hay un famoso episodio en el que Tauus (un compañero del cuarto Imam) oyó a alguien llorar, lamentarse y suplicar. Los gritos continuaron hasta que cesaron y parecía que el que se lamentaba había caído inconsciente. Al acercarse, vio que era el Imam 'Ali ibn al-Husain (P). Tomó la cabeza del Imam en sus brazos y le dijo “Eres el hijo del Mensajero de Allah y el amado de Fátima Çahra”. Después de todo el Paraíso te pertenece”. Dijo estas palabras para consolar al Imam. El maestro respondió: “Dios ha creado el Paraíso para quien le adora y le obedece, aunque sea un esclavo etíope, y ha creado el Infierno para quien le desobedece, aunque sea un qu-

1 “*Raudat Al-Kafi*”, t. VIII, p. 182, hadiz 205.

2 “*Usul Al-Kafi*”, t. II, p. 74, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab at-ta'ah ua at-taqua*, hadiz 3.

raishita” (o el jefe de los quraish).¹

Éstas son algunas de las tradiciones sagradas, claras y explícitas, que sugieren la falsedad y el error de nuestras ilusorias esperanzas, como pecadores y amantes del mundo, que provienen de anhelos satánicos y son contrarios a la razón y a la revelación [naql].

Añade a esto los nobles versos del Corán, como estas declaraciones de Dios, el Exaltado:

﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾

«Cada alma es responsable de lo que hizo»

(74:38)

Y tales declaraciones de Dios, el Exaltado, como:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

«Así pues, quien haga el peso de un átomo de bien, lo verá y quien haga el peso de un átomo de mal, lo verá»

(99:7-8)

Y otras afirmaciones como:

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

«El bien que haya realizado (el alma) será para su propio bien y el mal que haya cometido será para su propio perjuicio»

(2:286)

Y hay otros nobles versos además, presentes en cada página de la Escritura Divina, y explicarlos o entrometerse en su significado es contrario a la necesidad (lógica).

Frente a ellos, hay otras tradiciones que también están recogidas en libros auténticos pero que, por regla general, son susceptibles de conciliación (con las tradiciones mencionadas). E incluso si la conciliación pareciera insatisfactoria y no fueran susceptibles de

1 “Bihar al-anuar”, t. 46. pp. 81-82, Ta’rikh ‘Ali ibn al-Husain, bab 5, hadiz 75.

reinterpretación [*ta'uil*], no está de acuerdo con la sana razón ni con el interés [*darurah*] de los musulmanes ir en contra de todas estas tradiciones auténticas [*sahih*], explícitas y *mutauatir* que están confirmadas por los significados literales del Corán y los textos inequívocos del Furqan (el Corán).

Entre estas tradiciones está la que ha sido narrada por el Ziqat al-Islam al-Kulaini con una cadena de transmisores de Iusuf ibn Zabit ibn Abi Said de Abu 'Abd Allah (P) que dijo:

الإِيمَانُ لَا يَضُرُّ مَعَهُ عَمَلٌ وَكَذَلِكَ الْكُفْرُ لَا يَنْفَعُ مَعَهُ عَمَلٌ

Nada puede perjudicar a uno por el lado de la fe, y nada puede beneficiar a uno por el lado de la incredulidad [kufir].¹

Hay varias tradiciones más con este tema². El honrado tradicionista al-Maylisi (m) ha interpretado este grupo de tradiciones con la sugerencia de que el 'daño' (en la tradición anterior) significa 'entrada en el fuego del Infierno' o 'permanecer en el Infierno para siempre'.³

Esta interpretación -que lo que se entiende por 'daño' es la entrada en el Infierno- no excluye (que pueda ir acompañada de) otros tormentos en el *barçaj* [Purgatorio] y en las paradas del Día de la Resurrección.

Este escritor piensa que estas tradiciones pueden interpretarse como que la fe ilumina el corazón de tal manera que si supuestamente el hombre comete un error o un pecado se compensa, por medio de la luz y la facultad de la fe, con el arrepentimiento y el retorno penitente a Dios, y la persona que posee fe en Dios y en el Más Allá no deja sus obras sin atender hasta el Día del Juicio Final.

1 "Usul Al-Kafi", t. II, p. 464, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab anna al-iman la iadurru ma'ahu sail'a*, hadiz 4.

2 "Usul Al-Kafi", hadiz 3, pp. 5-6.

3 Al-Maylisi, "Mir'at al-Uqul", t. XI, p. 396, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab anna al-iman la iadurru ma'ahu sail'a*, hadiz 2.

Sobre esta base, estas tradiciones, de hecho, exhortan a aferrarse a la fe y a permanecer en el estado de fe, como una tradición similar narrada en el noble “*Al-Kafi*” del Imam as-Sadiq (P):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ مُوسَى لِلْخَضِرِ عَلَيْهِمَا
السَّلَامُ: قَدْ تَحَرَّمْتُ بِصُحْبَتِكَ فَأَوْصِنِي. قَالَ لَهُ: إِلْزَمْ مَا لَا يَضُرُّكَ
مَعَهُ شَيْءٌ كَمَا لَا يَنْفَعُكَ مَعَ غَيْرِهِ شَيْءٌ

“Moisés (P) dijo a al-Jidr (P) ‘He sido honrado por tu compañía. Dame un consejo’. Al-Jidr le dijo: ‘Aférrate a aquello con lo que nada te perjudicaría y sin lo que nada te beneficiaría’”.¹

Y entre ellas está esta tradición:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَثِيرًا مَا يَقُولُ
فِي خُطْبَتِهِ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، دِينَكُمْ دِينَكُمْ! فَإِنَّ السَّيِّئَةَ فِيهِ خَيْرٌ مِنَ
الْحَسَنَةِ فِي غَيْرِهِ، وَالسَّيِّئَةُ تُغْفَرُ وَالْحَسَنَةُ فِي غَيْرِهِ لَا تُقْبَلُ

*Al-Kulaini informa con una cadena de transmisores de Muhammad ibn al Raiian ibn as-Salt, quien narra en una tradición marfu’ de Abu ‘Abd Allah (P) que dijo: “El Comandante de los Creyentes (P) solía decir en sus sermones: ‘¡Oh, gente! ¡Cuidad de vuestro credo [din]! ¡Cuidad de vuestro credo! Porque un vicio cometido en él es mejor que una virtud realizada fuera de él. El vicio cometido en él se perdona, y la virtud realizada sin él no se acepta’”.*²

Esta noble tradición y otras similares, cuyo objetivo es exhortar a la gente a seguir la religión correcta, implican que los vicios de los fieles y los seguidores de la verdadera religión son perdonados en última instancia, como dice Dios:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾

1 “*Usul Al-Kafi*”, t. II, p. 464, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab anna al-iman la iadurru ma’ahu sali’a*, hadiz 2.

2 “*Usul Al-Kafi*”, t. II, p. 464, hadiz 6.

«¡En verdad, Dios perdona todos los pecados!»

(39:53)

Sobre esta base se puede decir que sus vicios son mejores que las virtudes de los demás, que nunca son aceptadas (por Dios). Quizás, los actos de virtud que carecen de las condiciones de aceptación, como la fe [*iman*] y la *uilaia*, poseen una mayor oscuridad. En resumen, esta tradición no implica que los fieles estén libres de sus vicios.

Una de ellas es la famosa tradición que se dice que es bien conocida [*mashhur*] entre ambos grupos (es decir, los shi'as y los sunnis):

حُبُّ عَلِيٍّ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ وَبُغْضُهُ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ

*El amor de 'Ali es una virtud a cuyo lado ningún pecado es perjudicial, y su enemistad es un vicio con el que ninguna virtud es de provecho.*¹

Esta noble tradición es similar al hadiz mencionado anteriormente sobre la fe [*iman*]. Su significado está de acuerdo con la probabilidad sugerida por el *marhum* al-Maylisi, de que el significado de 'daño' sea el confinamiento eterno en el Infierno o la entrada en él.

Es decir, que el amor a ese maestro es la esencia de la fe, su perfección y culminación, lo que resulta en que uno sea rescatado del Infierno a través de la mediación de los intercesores. Esta interpretación, como hemos señalado anteriormente, no excluye que uno tenga que sufrir los diversos tormentos del Purgatorio [*barqaj*], como se afirma en un hadiz en el que (el Imam) ha dicho: "Intercederemos por vosotros el Día de la Resurrección, pero el cuidado de vuestra vida en el Purgatorio depende de vosotros mismos".²

O bien significa lo que hemos mencionado, que el amor a ese maestro da lugar a la aparición de una luminosidad y una facultad (de

1 "Al-Manaqib", t. III, p. 197.

2 "Al-Manaqib", hadiz 4, nota al pie de página 33.

fe) en el corazón que le impulsan a uno a abstenerse de los pecados. Y si uno se viera afligido por el pecado en alguna ocasión, lo remediaría mediante el arrepentimiento y la penitencia, no permitiendo que el asunto se le fuera de las manos y no permitiendo que el yo carnal soltara sus riendas.

Además, hay un grupo de tradiciones que se citan bajo el siguiente noble verso del Surat al-Furqan:

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

«Y quien haga tales cosas se encontrará con su castigo. Les será doblado el castigo el Día del Levantamiento y en él permanecerán eternamente humillados. Excepto quienes se arrepientan y tengan fe y realicen buenas acciones, pues a ellos Dios les cambiará el mal por bien. Dios es perdonador, misericordiosísimo»

(25:68-70)

Son numerosas las tradiciones que se citan (en las exégesis) bajo este versículo y nos limitaremos a citar sólo una de ellas, pues son bastante cercanas entre sí en su significado y contenido:

عَنْ الشَّيْخِ فِي أَمَالِيهِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ النَّقْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُؤْتَى بِالْمُؤْمِنِ الْمُذْنِبِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُقَامَ بِمَوْقِفِ الْحِسَابِ، فَيَكُونُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي يَتَوَلَّى حِسَابَهُ لَا يُطْلَعُ عَلَى حِسَابِهِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ. فَيُعَرِّفُهُ ذُنُوبَهُ حَتَّى إِذَا أَقْرَأَ بِسَيِّئَاتِهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْكَتَبَةِ: بَدِّلُوها حَسَنَاتٍ وَأَظْهَرُوهَا لِلنَّاسِ. فَيَقُولُ النَّاسُ جَبْنٌ: أَمَا كَانَ لِهَذَا الْعَبْدِ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ؟ ثُمَّ يَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ. فَهَذَا تَأْوِيلُ الْآيَةِ. وَهِيَ فِي الْمُذْنِبِينَ مِنْ شِبَعَتِنَا خَاصَّةً

*El Shaij at-Tusi, en su “Amali”, informa con una cadena de transmisores del muy reconocido tradicionista Muhammad ibn Muslim az-Zaqafi (r) que narró: Le pregunté a Abu Ya’far, Muhammad ibn ‘Ali (P) sobre la declaración de Dios, Todopoderoso y Glorioso, «**A ellos Dios les cambiará el mal por bien. Dios es perdonador, misericordiosísimo**»¹. Él respondió: “El creyente pecador será llevado en el Día de la Resurrección hasta que se le haga el cómputo de la cuenta. El propio Dios, el Exaltado, se hará cargo de su recuento y nadie de la humanidad llegará a conocer su cuenta de hechos. Entonces Él informará al creyente de sus pecados para que pueda confesarlos. Dios, el Todopoderoso y el Glorioso, dirá a los escribas, los ángeles que escriben las obras de los hombres: ‘Cambiadlas por obras buenas y reveladlas a la gente’. Entonces la gente dirá: ‘¡Este siervo no ha perpetrado ni un solo pecado!’ . Entonces Dios ordenará que se le acompañe al Paraíso. Esta es la interpretación [ta’uil] del verso, y que se refiere particularmente a los pecadores de entre nuestros seguidores [shia’]”².*

La razón para citar completamente el noble versículo anterior y prolongar la discusión es que el tema es de gran importancia y muchos de los sermoneadores [*ahl al-minbar*] interpretan tales tradiciones de manera engañosa para la gente. Su conexión con el noble verso no se habría revelado sin la cita del noble verso. Sobre esta base, me veo obligado a prolongar la discusión, aunque resulte pesada.

Si se estudiara la última parte del versículo, se sabría que todas las personas son absolutamente responsables de sus actos y rinden cuentas de sus actos feos, a excepción de aquellos que alcanzan la fe y se arrepienten de sus pecados y realizan obras rectas. Así es como el Imam al-Baqir (P) ha explicado el verso, describiendo el

1 Corán, 25:70.

2 “Al-Amali”, p. 70, *yuç’* 3.

carácter del ajuste de cuentas de tales personas, que, sin embargo, es especial para los seguidores de los Ahlul Bait y otras personas no participan de él.

Esto se debe a que la fe (verdadera) no se realiza sino con la *uilaia* de ‘Ali y sus sucesores infalibles y puros, *ausiia*’ (P). Más bien, la fe en Dios y en el Mensajero no sería aceptada sin la *uilaia*, como se mencionará en la próxima sección, si Dios quiere. Por lo tanto, este noble verso y las tradiciones relacionadas con su interpretación deben considerarse como pertenecientes a las pruebas primarias, ya que implican que si una persona poseyera fe y compensara sus pecados con arrepentimiento y acciones rectas, no estaría cubierta por este verso.

Por lo tanto, querido, no dejes que Satanás te engañe y que los apetitos carnales no te engañen. Por supuesto, un perezoso afligido por la lujuria y el amor al mundo, la propiedad y la posición -como este autor- siempre busca algún pretexto para justificar su pereza. Recurre a cualquier cosa que esté de acuerdo con sus apetitos y afirme sus lujurias carnales y sus imaginaciones satánicas, abriendo los ojos y los oídos a ello sin profundizar en su verdadero significado y sin considerar lo que lo contradice y se opone a él.

Pobre hombre, se imagina que le está permitido, Dios no lo quiera, todo acto ilícito y que no es tocado por la pluma de la responsabilidad, *na’udubillah*, ante la mera pretensión de ser un shi‘a y adscrito a la Casa de la Pureza y la Infalibilidad. Desgraciado, no sabe que Satanás lo ha dejado ciego. Siempre existe el peligro de que este amor hueco y fútil también se le escape de las manos al final de su vida y resucite con las manos vacías entre las filas de los enemigos [*nauasib*] de la Ahlul Bait. La afirmación de amor no es aceptable de alguien que no tiene pruebas para fundamentarla. No es posible que te ame y esté sinceramente unido a ti mientras mi conducta es contraria a todas tus metas y objetivos. El fruto del verdadero amor son las acciones que están en armonía con ese amor. Y si carece de este fruto, uno debe saber que no era amor (real) sino sólo una fantasía imaginaria.

El Noble Mensajero y su honorable Casa (P) dedicaron toda su vida a difundir la ley, la moral y las doctrinas (del Islam) y su único objetivo era comunicar los mandatos de Dios y reformar y refinar a los seres humanos. Soportaron de buen grado las dificultades cuando fueron asesinados, saqueados e insultados en el camino de estos objetivos y no se acobardaron de seguir adelante. De ahí que su seguidor [*shi'a*] y amante [*mu'hibb*] sea aquel que comparte sus objetivos, se mueve tras sus pasos y sigue sus tradiciones.

El hecho de que la confesión verbal y la acción práctica hayan sido consideradas como elementos esenciales [*muqauumat*] de la fe en las nobles tradiciones es un secreto natural y una ley imperante de Dios, porque la realidad de la fe está esencialmente asociada a la expresión y la acción. Es intrínseco a la naturaleza del amante expresar su amor y su anhelo apasionado [*tagaççul*] por el Amado, y actuar como exige la fe y el amor a Dios y a Sus *auliia*'. Si alguien no actúa, no tiene fe ni amor. Y su fe aparente y su amor hueco y sin alma se borrarían por algún pequeño accidente, incluyendo las presiones (del lecho de muerte y la tumba) y uno entraría en la morada de la retribución con las manos vacías.

La *uilaia* de los Ahlul Bait, la condición para la aceptación de las obras

Lo que implica la última parte de la noble tradición (que se expone) -que la *uilaia* y la *ma'rifa* son requisitos previos para la aceptación de las obras- es un asunto que constituye una de las doctrinas definitivas, o más bien necesarias, de la sagrada observancia shi'a. Las tradiciones sobre este tema son demasiado numerosas para ser citadas en estas breves exposiciones y su número excede los límites del *tauat*ur. Sin embargo, citaremos algunas de ellas en estas páginas por el bien del *tabarruk*:

الكافي بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: ذرّوه الأمر

وَسَنَامُهُ وَمِفْتَاحُهُ وَبَابُ الْأَشْيَاءِ وَرِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ
مَغْرَفَتِهِ... أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ
مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ ذَهْرِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيَوَالِيَهُ وَيَكُونَ
جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَقٌّ فِي
تَوَاتِيهِ وَلَا كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ

*Al-Kulaini en “Al-Kafi” informa con su isnad de Abu Ya‘far (P) que dijo: “El quid de la cuestión, y su clave, la puerta de las cosas y el placer del Benefactor, todo reside en la obediencia al Imam después de haberlo conocido... Tened en cuenta que el hombre que pasa sus noches en la oración y sus días en el ayuno y da toda su propiedad como caridad [sadaqa] y realiza el hayy durante toda su vida sin conocer la uilaia del uali de Dios y sin seguirlo, y sin conducirse, en todas sus acciones, de acuerdo con su guía, tal persona no tiene derecho a ninguna recompensa de Dios y no es uno de los fieles”.*¹

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ لَمْ يَأْتِ اللَّهَ عَزَّ
وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِمَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ حَسَنَةٌ وَلَمْ يُتَجَاوَزْ
عَنْهُ سَيِّئَةٌ

*En “Uasa’il ash-Shi‘a” se registra con una cadena de transmisores de Abu ‘Abd Allah (P) que dijo: “Quien no venga a Dios, el Todopoderoso y el Glorioso, el Día de la Resurrección con un credo que sigas, no se aceptará ninguna virtud suya ni se pasará por alto ningún pecado suyo”.*²

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ - قَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ
إِبْلِيسَ سَجَدَ لِلَّهِ بَعْدَ الْمَعْصِيَةِ وَالتَّكْبُرِ عُمَرُ الدُّنْيَا مَا نَفَعَهُ ذَلِكَ وَلَا
قَبِلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا لَمْ يَسْجُدْ لِأَدَمَ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَسْجُدَ

1 “Usul Al-Kafi”, t. II, p. 19, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab da‘aim al-Islam*, hadiz 5.

2 “Uasa’il ash-Shi‘a”, t. I, p. 91, *Kitab at-tahara, Abuab muqaddimat al-‘ibadat*, hadiz 3.

لَهُ. وَكَذَلِكَ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْعَاصِيَةُ الْمَفْتُونَةُ بَعْدَ تَرْكِهِمُ الْإِمَامَ الَّذِي نَصَبَهُ نَبِيُّهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَهُمْ: فَلَنْ يَقْبَلَ اللَّهُ لَهُمْ عَمَلًا وَلَنْ يَرْفَعَ لَهُمْ حَسَنَةً حَتَّى يَأْتُوا اللَّهَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ وَيَتَوَلَّوْا الْإِمَامَ الَّذِي أَمَرُوا بِوِلَايَتِهِ وَيَدْخُلُوا مِنَ الْبَابِ الَّذِي فَتَحَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَهُمْ

En “Uasa’il ash-Shi’a” se relata, en un hadiz, con una cadena de transmisores de Abu ‘Abd Allah (P) que dijo: “Por Dios, si Iblis -que Dios lo condene- se postrara ante Dios durante todo el tiempo que dure el mundo después de su desobediencia y soberbia, eso no le beneficiaría, y Dios no lo aceptaría mientras no se postrara ante Adán como lo ordenó Dios, el Todopoderoso y el Glorioso. Lo mismo se aplica a esta desobediente y descarriada umma después de su abandono del Imam designado para ellos por su Profeta. Por lo tanto, Dios no aceptará ninguno de sus actos ni elevará ninguna de sus buenas obras a menos que lleven a cabo lo que Dios les ha ordenado y sigan al Imam, a cuya autoridad [uilaia] les ha ordenado Dios que se sometan, y entren por la puerta que Dios y Su Mensajero han abierto para ellos...”¹

Hay muchas tradiciones sobre este tema y de todas ellas se puede deducir que el reconocimiento de la *uilaia* es una condición para la aceptabilidad de las obras, o, mejor dicho, que es la condición para la aceptabilidad de la fe en Dios y la profecía del honrado Profeta (PbD). Sin embargo, en cuanto a que sea una condición para la validez de las obras, como afirman algunos eruditos, eso no es seguro. Más bien, lo que es evidente es que no es una condición, como lo sugieren muchas tradiciones, como la tradición relativa a la no necesidad de la repetición [*qada’*] de sus actos de adoración por parte de un converso al shi’ismo [*mustabsir*].

Exceptuando el *çakat*, que había dado durante el período de su error a quienes no lo merecían, no está obligado a realizar la *qada*

¹ “Uasa’il ash-Shi’a”, t. I, p. 91, *Kitab at-tahara, Abuab muqaddimat al-’ibadat*, hadiz 5.

de sus otros actos de adoración y Dios le recompensaría por ellos¹. Se menciona en otra tradición que “otros actos como la oración, los ayunos, el *hayy* y el *sadaqa* se unirían a vosotros y os seguirían, excepto el *çakat*, que se pagó antes a quienes no tenían derecho a recibirlo y tiene que pagarse a sus merecedores”². Y se menciona en algunas tradiciones que los actos (de la *umma*) se presentan al Mensajero de Dios (PBd) los jueves, y Dios, el Exaltado, los revisa el Día de ‘Arafa y los convierte a todos en polvo esparcido. Se le preguntó al Imam quiénes son las personas cuyos actos son tratados así. El Imam respondió que son los actos de aquellos que son hostiles a ellos (los Imames) y hostiles a sus seguidores³.

Y esta tradición, como es evidente, implica la validez (legal) y la no aceptabilidad de los actos. En cualquier caso, el seguimiento de este asunto está más allá de nuestro propósito actual.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

1 “*Uasa’il ash-Shi’a*”, t. I, p. 91, *Kitab at-tahara, Abuab muqaddimat al-’ibadat*, bab 31, hadiz 1.

2 “*Uasa’il ash-Shi’a*”, t. I, p. 91, *Kitab at-tahara, Abuab muqaddimat al-’ibadat*:
أَمَّا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ وَالصَّدَقَةُ فَإِنَّ اللَّهَ يَتَّبِعُكُمْ ذَلِكَ وَيَلْحَقُ بِكُمْ. وَأَمَّا الزَّكَاةُ فَلَا، لِأَنَّكُمْ
أَبْعَدْتُمْ عَنْ أَمْرِ مُسْلِمٍ وَأَعْطَيْتُمَاهُ غَيْرَهُ.

3 “*Bihar al-anuar*”, t. XXIII, p. 345, *Kitab Imamah, bab 20*, hadiz 37.

... إِنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ تُعْرَضُ كُلُّ حَمِيسٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ
عَرَفَةَ هَبَّطَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَقَدْ مَنَّا عَلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ
فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ فَقُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ؛ أَعْمَالُ مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أَعْمَالُ مُبْغِضِينَ وَمُبْغِضِي
شَيْعَتِنَا.

Trigésimo cuarto hadiz:

La posición de los fieles ante Dios

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى ثِقَةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدَ بْنَ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ قُدَّسَ
سِرُّهُ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ
إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبِيَّ عَنْ ثَعْلَبٍ عَنْ
أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
قَالَ: يَا رَبِّ، مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي
وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي.
وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ
الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ. وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا
الْغِنَى، وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ. وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ
مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ. وَمَا
يَتَّقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ.
وَأَنَّهُ لَيَتَّقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُجِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ
الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ
الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ

Con una cadena de transmisores que llega hasta el Ziqat al-Islam Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini (q) de varios de nuestros compañeros, de Ahmad ibn Muhammad ibn Jalid, de Isma'il ibn Mihran, de Abu Said al-Qummat, de Aban ibn Taglib, de Abu Ya'far (P) que dijo: “Cuando

el Profeta (PBd) fue llevado a su viaje (celestial), dijo a Dios: 'Mi Señor, ¿cuál es el estado del creyente ante Ti?' Él respondió: 'Oh, Muhammad, ciertamente quien humilla a un amigo mío me declara la guerra y Yo soy el más rápido de todos en la ayuda a Mis amigos. Y no vacilo en nada de lo que hago como cuando quito la vida al fiel que odia la muerte, y odio vejarle. Y, en efecto, hay entre Mis fieles siervos aquellos a quienes nada puede reformar, salvo la riqueza, y si los orientara hacia algo distinto de eso perecerían. Y, en efecto, hay entre mis siervos fieles quienes nada podría reformar, salvo la pobreza, y si yo cambiara su estado de lo que es, perecerían. Y no hay nada más querido entre las cosas que acercan a un siervo Mío a Mí que las obligaciones que le he asignado. Y, en efecto, él se acerca a Mí gradualmente a través de actos supererogatorios hasta que le amo, y cuando le amo, me convierto en el oído con el que oye, la vista con la que ve, la lengua con la que habla y la mano con la que sostiene, y si me llama, le respondo, y si me pide, se lo concedo'".¹

Exposición

El verbo أُسْرِيَ está en sentido pasivo y significa ser llevado en una noche de viaje. Al-Yauhari dice:

سَرَيْتُ سُرًى وَمَسْرًى وَأَسْرَيْتُ بِمَعْنَى إِذَا سِرْتُ لَيْلاً، وَبِالْأَلْفِ
لُغَةً أَهْلُ الْحِجَازِ

Viajé de noche² marchando, transnochando con el sentido de pasé la noche de viaje y en las mil lenguas (dialectos) del Hiyaz.

De ahí que un viaje nocturno se llame إِسْرَاءُ [isra']. La descrip-

¹ Al-Kulaini, "Usul Al-Kafi", t. II, p. 352, Kitab al-iman ua al-kufr, Bab man adha al-muslimin ua ahtaqarahum, hadiz 8.

² El concepto 'viajar de noche' en árabe tiene un verbo específico (يَسْرِي) el cual no cuenta con equivalente alguno en español.

tiva expresión ‘por la noche’, *lailan*, utilizada con el verbo *asra* en el noble verso:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾

«Glorificado sea Quien hizo viajar una noche a Su siervo»

(17:1)

es, como afirma el Shaij Bahai¹, con el propósito de indicar el corto período del viaje nocturno por medio del *lailan* indefinido [*tankir*], porque el viaje entre la Masyid al-Haram y la Masyid al-Aqsa dura cuarenta noches. O se basa en una abstracción [*tayri*] con el propósito de transmitir el mismo sentido. En la frase لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ [cuando el Profeta fue llevado en el viaje nocturno] las frases explicativas relacionadas -“hacia la posición de proximidad divina, por ejemplo”- se han omitido debido a que se entienden.

La expresión ما حال المؤمن significa, ‘¿qué lugar y valor tiene el creyente ante Ti?’. En la expresión من أهان لي ولياً transmite el sentido de despreciar, hacer de menos, despreciar, vilipendiar:

أَهَانَهُ: أَيِ اسْتَحَفَّ بِهِ وَاسْتَهَانَ بِهِ. وَتَهَاوَنَ بِهِ أَيِ اسْتَحَقَّرَهُ. يُقَالُ:
رَجُلٌ فِيهِ مَهَانَةٌ

Lo humilló: es decir, lo despreció y lo subestimó. Y subestimó cualquier su derecho. Se dice: un hombre de humillado.

Aparentemente, el prefijo لـ en (لي) se refiere al verbo, en cuyo caso significaría hacer que un creyente se sienta menospreciado por su fe en Dios y por la causa de Dios, el Exaltado. También es posible que se refiera a *uali*; en cuyo caso, lo que se quiere decir es ‘ridiculizar en sentido absoluto, por cualquier motivo’. *Uali* significa aquí amigo e íntimo.

En la expresión بارزني بارز، significa salir:

بَرَزَ الرَّجُلُ يَبْرُزُ بُرُوزًا، أَيِ خَرَجَ

¹ Ash-Shaij al-Bahai, “*Arba’in*”, hadiz 35, p. 296.

Surgió el hombre, hizo su aparición, es decir salió.

Y aquí significa comenzar la hostilidad e ir a la guerra o declarar la.

La expresión مساءته es el sustantivo verbal [*masdar mimi*] de ساء, que significa causar angustia y vejación.

Con respecto a la afirmación:

إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى: أَي دُلُّ وَضَعُفٌ

Ciertamente de entre mis siervos creyentes hay a quien solo le es válida (o adecuada) la riqueza, es decir: la bajeza y la debilidad.

el autorizado Shaij Bahai (m) dice: “Las reglas de la gramática exigen que el pronombre relativo [*mausul*, es decir, مَنْ] sea el sujeto [*ism*] y la proposición genitiva y la cláusula genitiva [*yarr ua mayrur*, es decir, مِنْ عِبَادِي] su predicado [*jabar*]; pero es obvio que la intención no es decir que aquellos a quienes nada más que la pobreza puede reformar son algunos de los siervos, sino más bien lo contrario.

Por lo tanto, es mejor considerar la cláusula adverbial como el sujeto y el pronombre relativo como el predicado. Y aunque esto es contrario al uso general, lo mismo ha sido considerado permisible por algunos, como en la declaración de Dios, el Exaltado:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمَ الْآخِرِ...﴾

«Y entre la gente hay algunos que dicen: “¡Creemos en Dios y en el Último Día!”...»

(2:8)

(aquí termina su declaración)”¹.

Quizás en estos casos el sujeto [*mubtada*] es elíptico y la proposición genitiva es indicativa de la elisión. En tal caso tampoco

1 Ash-Shaij al-Bahai, “*Arba'in*”, hadiz 35, p. 296.

sería contrario a las reglas de la gramática. Y se narra del autor de “*Al-Kashshaf*” (es decir, aç-Çamajshari)¹ que (en tales casos) el pronombre genitivo y la cláusula en caso genitivo se interpretan como el sujeto. Sobre la base de lo que se ha dicho, tampoco hay necesidad de ninguna interpretación.

Debemos saber que esta afirmación, aquí, está destinada a disipar una duda y responder a una pregunta que podría surgir en la mente de algunas personas que no tienen la comprensión del perfecto orden divino (de la creación) y la oculta providencia divina. Esa (duda y pregunta) es que, si los fieles tienen tal valor y posición ante Dios, el Exaltado, ¿por qué caen en la pobreza y la indigencia? Y si el mundo no tiene ningún valor, por qué algunos de ellos se vuelven ricos y adinerados. Responde diciendo que los estados de Mis siervos y las condiciones de sus corazones son diferentes.

Hay algunos a los que nada, excepto la pobreza, reformaría, y Yo le hago pobre para reformar su estado. Y hay algunos a los que nada reformaría excepto la riqueza y la autosuficiencia, y entonces los hago ricos. Ambos estados significan la nobleza, el honor y la dignidad que el hombre de fe tiene en la sagrada presencia de Dios, el Bendito y el Exaltado.

La frase وَمَا يَنْقَرُّ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي... [y no hay nada más querido entre las cosas que acercan a un siervo Mío a Mí...] y la siguiente frase describen la posición de cercanía del Perfecto en la fe.

Es como si este hadiz, en el que se describe el estado de los fieles para el Noble Mensajero (PBd), comenzara dando una breve descripción del estado de los fieles en general, que quien los desprecia declara la guerra contra Dios. Luego, divide a los fieles en dos clases, o más bien en tres, de acuerdo con la manera de los gnósticos.

Una de ellas se refiere a la generalidad de los fieles, desde la frase “Y no soy tan vacilante...”, hasta donde dice: “Y no hay nada más querido entre las cosas...”. Eso es porque detestan la muerte,

1 Aç-Çamajshari, “*Tafsir al-kashaf*”, t. I, p. 167, exégesis de 2:8.

y la riqueza y la pobreza hace que sus corazones se desvíen. Estas dos no son las características de los Perfectos [*kummal*] sino que se refieren a lo ordinario entre los fieles.

En consecuencia, el significado literal de la tradición no plantea ningún problema y no entra en conflicto con otras nobles tradiciones que afirman que los sinceros entre los fieles no sienten aversión por la muerte. Por lo tanto, no es necesaria la respuesta citada por el Shaij Bahai del Shaij ash-Shahid (r). Quien esté interesado en ella debe remitirse al “*Arba'in*” del Shaij Bahai¹.

En segundo lugar, la tradición describe el estado del Perfecto de donde dice: “No hay nada entre las cosas que acercan a un siervo Mío a Mí...” [وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي...], hasta el final del hadiz. En opinión de los gnósticos, estas sentencias se refieren a dos grupos diferentes. Uno de ellos consiste en aquellos que obtienen la cercanía relacionada con los deberes obligatorios [*fara'idh*] y el otro consiste en aquellos que obtienen la cercanía asociada a los actos de adoración supererogatorios [*nauafil*]², y la parte final de la tradición se refiere a su lugar y al resultado de su cercanía. Más adelante, si Dios quiere, nos referiremos brevemente a cada una de estas dos estaciones.

En cuanto a la palabra بيطش al-Yauhari dice que *batsha* significa dominación y toma por la fuerza:

الْبَطْشَةُ، السَّطْوَةُ وَالْأَخْذُ بِالْعُنْفِ، وَقَدْ بَطَشَ بِهِ بِيَطَشٍ وَيَبْطِشُ
بِطْشاً

Aquí, sin embargo, lo que se quiere decir es agarrar [*ajdh*], en general, y, aparentemente, el sentido general de ‘agarrar’ es el que tiene la palabra en el uso común.

Un punto digno de mención

1 Ash-Shaij al-Bahai, “*Arba'in*”, hadiz 35.

2 **Nota del autor:** Shaij Bahai (r) dice: “El (término) *nauafil* se refiere a las obras no obligatorias que se realizan por la buena voluntad de Dios. Su uso específico para referirse a las oraciones se hizo habitual más tarde”, p. 490.

El erudito Shaij Bahai (m) dice: “La cadena de autoridades de este hadiz es *sahih* [auténtica], y es una tradición ‘bien conocida’ [*mashhur*] entre los shi’as [*jassah*] así como la generalidad *amma* (es decir, los sunníes), que la han narrado en su “*Sihah*” con una ligera variación”. A continuación, cita la tradición con una ligera diferencia (de redacción) respecto a su “*Sihah*”. En la glosa del “*Arba’in*”, señala: “Uno de los ‘varios’ mencionados en la cadena de autoridades de la tradición es ‘Ali ibn Ibrahim, y por ello, esta narración es *sahih*. Los ‘*amma* también la han transmitido a través de una cadena de transmisores *sahih*, y esta es una tradición que es *mashhur* y considerada auténtica por el consenso [*muttafaq ‘alaih*] de todos los seguidores del Islam”.¹

Interpretación de la ‘vacilación’ atribuida a Dios

Ya hemos explicado lo relativo al desprecio de los fieles anteriormente al exponer una de las tradiciones², y no es necesario repetirlo aquí. Aquí explicaremos algunas otras expresiones relacionadas con la tradición.

Hay que saber que lo que se menciona en esta noble tradición sobre la atribución de la vacilación [*tardid*, *tarddud*] a Dios, el Exaltado, y otros asuntos similares que se mencionan en las tradiciones *sahih*, o más bien incluso en la sabia escritura divina -como la atribución del cambio de intención [*bada*] o la prueba [*imtihan*] a Dios, el Exaltado- han sido interpretados por los ulemas de acuerdo con su propio enfoque y pensamiento. El respetable Shaij Bahai (r) ha dado tres interpretaciones al respecto en su libro “*Arba’in*”, a las que nos referiremos brevemente.

En primer lugar, que hay una condición oculta [*idmar*] en la afirmación, que significa ‘si me fuera posible dudar’. En segundo

1 Ash-Shaij al-Bahai, “*Arba’in*”, hadiz 35, p. 295. Cf. Al-Bujari, “*As-Sahih*”, t. 23, p. 22, *Kitab ar-ruqaq*, y Ahmad ibn Hanbal, “*Musnad*”, t. VI, p. 256.

2 Véase la exposición del decimonoveno hadiz.

lugar, dado que es común entre la gente dudar en ofender a aquellos a quienes respetan, una vacilación que no muestran para otros, es válido mencionar la vacilación como un sustituto metafórico del respeto. Lo que se quiere decir es: ‘Ninguna de las criaturas tiene tanto valor y respeto ante Mí como el que tiene una persona fiel’.

La tercera interpretación es que Dios, el Exaltado, como se menciona en las tradiciones, revela los favores y las buenas noticias al siervo fiel en el momento de la muerte para eliminar su aversión hacia la muerte y despertar en él el deseo de la morada de la permanencia. De ahí que haya comparado este estado con el de quien quiere someter a su amigo a un dolor al que sigue un gran beneficio. Tal persona vacila en cómo infligir este dolor para que el amigo sufra lo menos posible. De este modo, sigue apelando y seduciendo hasta obtener la aceptación¹.

Una explicación de ‘*irfani*’

El camino de los filósofos y los gnósticos en este y otros temas similares es diferente. Nos abstendremos de elaborarla debido a que está alejada de la comprensión (ordinaria) y no discutiremos sus premisas (metafísicas). Sólo mencionaremos lo que pueda ser educativo y esté de acuerdo con la espiritualidad.

Debe saberse que todos los planos de la existencia, desde las últimas alturas del *malakut* y las últimas cumbres del *yabarut* hasta las más bajas profundidades del mundo de las tinieblas y de la materia prima, son manifestaciones de la Belleza y la Gloria Divinas [*yamal ua yalal*] y los grados de las manifestaciones del Señorío de Dios. Ningún ser tiene independencia propia y todo es pura dependencia, relación, pobreza y apego al ser sagrado de lo Real Absoluto. Todos están absolutamente sometidos a la soberanía de Dios y sumisos a los mandatos divinos. En consecuencia, hay muchas referencias a este asunto en los versos del Corán. Dios, el Exaltado, ha dicho:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾

1 Ash-Shaij al-Bahai, “*Arba’in*”, hadiz 35, p. 3110.

**«Y no eras tú quien lanzaba cuando lanzabas, sino Dios
Quien lanzaba»**

(8:17)

Esta afirmación y negación se refiere a la posición de *amr bain al-amrain*¹. Significa que, efectivamente, has arrojado (la lanza), pero al mismo tiempo no fue tu ego el que realizó el acto de arrojar de forma independiente. Más bien, fue con la manifestación del poder de Dios en el espejo de tu existencia y a través de la influencia de Su Poder en el *mulk* y el *malakut* de tu ser que se produjo el lanzamiento.

Por lo tanto, tú eres el lanzador, y al mismo tiempo es Dios, Glorioso y Exaltado, Quien es el lanzador. Un ejemplo de ello son los nobles versos del bendito Surat al-Kahf, en la historia de Moisés y Jidr (P) donde Hadhrat Jidr explica el misterio que hay detrás de sus acciones. En un caso que implica un defecto (es decir, cuando Jidr hace un agujero en el barco), se lo atribuye a sí mismo.

En un caso, que implicaba la perfección, lo atribuye a Dios. En otro caso, atribuye el acto tanto a sí mismo como a Dios. En un lugar dice أردت [Yo deseaba], en otro lugar أراد ربك [Tu Señor deseaba], y en otro lugar أردنا [Nosotros deseábamos], y todas estas (adscripciones) eran correctas².

Del mismo tipo es la declaración de Dios, el Exaltado:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾

«Dios recoge las almas cuando les llega la muerte»

(39:42)

Aunque es el Ángel de la Muerte el encargado, según otro verso coránico, de llevarse las almas.

1 Esta frase se refiere a la posición doctrinal de los Imames de Ahlul Bait (P) con respecto a la cuestión del jabr [predestinación] y el tafuid. La frase, que significa "el asunto entre los dos asuntos", implica que ni el jabr es verdadero ni el tafuid; la verdad se encuentra entre estas dos posiciones extremas.

2 Corán, 18:79-82.

﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾

«(Dios) extravía a quien Él quiere y guía a quien Él quiere»

(16:93)

es Dios, el Exaltado, quien es el guía [*al-hadi*] y es Él quien extravía [*al-mudill*], aunque los guías son Gabriel [Yibra'il] y el Noble Mensajero (PBd):

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾

«En verdad, tú eres un amonestador y para todo pueblo hay un guía»

(13:7)

y es Satanás quien engaña.

Del mismo modo, es el aliento Divino el que hace sonar la trompeta de Hadhrat Israfil a través del soplo de Israfil.

Desde un punto de vista, ¿qué son Israfil, 'Içra'il y Yibra'il y Muhammad (PBd) así como otros Profetas y todo el reino del ser en comparación con el reino del Soberano Absoluto y la irresistible voluntad Divina de que cualquier cosa pueda ser atribuida a ellos? Todos ellos son manifestaciones del Poder y la Voluntad Divina:

﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾

«Él es Aquel que es un dios en los cielos y un dios en la Tierra»

(43:84)

Desde otro punto de vista, es decir, desde el aspecto de la multiplicidad y el orden de las causas y los medios, todos los medios son apropiados en su propio lugar y el orden perfecto de la creación se regula mediante un sistema y una jerarquía de medios, causas y efectos.

Y si se impide que la más pequeña de las causas y medios haga su trabajo, toda la rueda de la existencia se detendrá. Y si no fuera

por la relación de lo temporal con lo eterno, a través de los medios e intermediarios determinados, el camino de la efusión divina [*faid*] sería interceptado y la corriente de la misericordia divina se cortarí.

Si alguien alcanzara esta refrescante fuente de la fe a través del estudio de los fundamentos y los preliminares, establecidos en su propio lugar, especialmente en los libros '*irfani* de los eminentes [*'urafa*] y los libros del jefe de los filósofos y el mejor de los filósofos islámicos (*sadr al-hukama 'ua al-falasifah ua afdal al-hukama' al-Islamiia*, es decir, Sadr al-Muta'allihin, conocido como Mullah Sadra), y si esta enseñanza entrara en su corazón, estas puertas se abrirían para él y encontraría que en el plano del descubrimiento gnóstico todas estas adscripciones son válidas y no hay el menor rastro de lo metafórico en ellas.

Ya que algunos de los ángeles, encargados de las almas de los fieles y de la toma de sus almas sagradas, contemplan las posiciones que poseen los fieles en la sagrada presencia de Dios, el Exaltado, y, por otra parte, cuando observan la aversión de los fieles (hacia la muerte), entran en un estado de vacilación e indecisión. Es este mismo estado el que Dios, el Exaltado, se ha atribuido a Sí mismo, del mismo modo que se ha atribuido a Sí mismo la toma de almas, la guía y el extravío.

De la misma manera que aquellos son correctos sobre la base del credo místico, éste también es válido. Sin embargo, para llegar a esta fuente se requiere una equidad de talento y un gusto sano y sutil. Y Dios es el Omnisciente y Él es el Guía.

No hay que dejar de mencionar que, puesto que la realidad de la existencia es la realidad misma de la perfección y la terminación, lo que es defectuoso y feo no es atribuible a Dios, el Exaltado, y no es objeto de la creación [*maj'ul*], como se establece en su propio lugar. De ahí que cuanto más cerca esté la efusión [*faid*] del horizonte de la perfección y más desprovista esté de debilidad y deficiencia, su relación con Dios es más completa y su adscripción al Ser Sagrado más verdadera.

Por el contrario, cuanto más predomina la oscuridad de la finitud y la inexistencia, y cuanto más numerosos son los límites y las insuficiencias, más débil es la relación de una cosa con Dios y más remota su atribución. Por eso, en el lenguaje de la *shari'a*, los actos de origen y creación se han atribuido más a menudo a Dios, y los actos transitorios de *mulki*, menos. Si un ojo abierto y un corazón despierto fueran capaces de distinguir la insuficiencia de la perfección, lo feo de lo bello y lo bueno de lo malo, entonces comprendería que, aunque todo el reino del ser es la manifestación de la eficacia divina y está relacionado con Dios, todos los actos divinos son perfectos y bellos y ninguno de los defectos y males es atribuible a Su Sagrado Ser.

Lo que se llama ‘atribución por accidente’ [*intisab bi al-arad*] en la jerga de los filósofos [*hukama'*] (r) es un rumor en el plano de la enseñanza preliminar y la filosofía. Esta noción, en el presente contexto, contiene ciertas falacias, y es mejor abstenerse de discutir las aquí.

Nuestro principal propósito al discutir este punto era, en primer lugar, disipar ciertas falsas dudas que pueden surgir en la mente del ignorante desprovisto del conocimiento de la enseñanza superior.

En segundo lugar, el objetivo era explicar que la vacilación y los motivos conflictivos (mencionados en la tradición), tal y como les ocurre a algunos seres de la *malakut*, son más válidos atribuidos a Dios, que los acontecimientos que ocurren en este mundo (corpóreo).

En tercer lugar, el objetivo era que una persona que poseyera la gnosis de las realidades volviera a distinguir entre el aspecto de la perfección y el de la deficiencia en esta vacilación y vacilación de los motivos, y atribuyera el aspecto de la perfección a Dios y negara el aspecto de la deficiencia en relación con Él.

Otra interpretación de la tradición de la ‘vacilación’

Hay otra interpretación de la noble tradición relevante en este

contexto, que se le ha ocurrido a este autor incapaz. Y es que los siervos de Dios son los gnósticos y los *auliia'* que están comprometidos en el viaje hacia Dios y en el camino de la gente del corazón. Este grupo de siervos está absorto en lo Divino y enamorado de la única Belleza Divina. La Sagrada Esencia de Dios es la *qibla* de su atención y anhelo, y aparte de Él no contemplan ninguno de los mundos, ni siquiera a ellos mismos y su propia perfección.

O son aquellos que están inmersos en los adornos del mundo y hundidos en la oscuridad del amor a la gloria y a la riqueza, y los rostros de sus corazones están vueltos hacia su propio yo y egolatría, sin prestar ninguna atención al mundo de lo sagrado y a la compañía celestial de la intimidad y el amor. Estos son los que se han alejado de los Nombres de Dios (وهم الملحدون في أسماء الله).

Y el tercer grupo son los creyentes que atienden al mundo de lo sagrado de acuerdo con la luz de su fe y aborrecen la muerte en proporción a su atención a este mundo. Dios se ha referido a estas atracciones opuestas hacia el *mulk* y el *malakut*, hacia la Divinidad y la creación, hacia el Más Allá y el mundo, como vacilación, ya que la atracción hacia dos lados opuestos está presente en la vacilación. Es como si Él dijera que esta atracción hacia el *mulk* y el *malakuti* no está presente en ningún existente de la forma en que está presente en el siervo fiel.

Por un lado, él es reacto a la muerte debido a su atención hacia el reino de *mulk*, y por otro lado la gravedad Divina lo atrae hacia Sí mismo para llevarlo a, su perfección. Por lo tanto, Dios, el Exaltado, es reacto a hacerle una ofensa que equivale a su permanencia en el mundo de *mulk*, y él mismo es reacto a la muerte. Sin embargo, otras personas no son así, porque los *auliia'* no tienen ninguna atracción *mulki*, y los que están inmersos en el mundo no poseen ninguna atracción *malakuti*.

El significado de la atribución de estas atracciones opuestas a Dios es el mismo que el mencionado en la interpretación anterior. En este contexto, el gran investigador y majestuoso Saied, Mir Da-

mad¹, y su honrado discípulo han hecho ciertas revelaciones cuya mención prolongará este discurso.

La reforma de Dios del estado de los fieles mediante la pobreza y la riqueza

De lo que se afirma en esta noble tradición, que “nada reformará a algunos de Mis siervos excepto la pobreza y que si Yo los privara de ella perecerían, y de igual manera hay algunos que serán reformados por la riqueza y la suficiencia y perecerán sin ella”, se sabe que todo lo que Dios, el Exaltado, concede a los fieles, ya sea riqueza o pobreza, salud o enfermedad, seguridad o inquietud, y otras cosas semejantes, es para la reforma del estado de los fieles y la purificación del estado de sus corazones.

Y esta noble tradición no es contraria a las muchas tradiciones que se han narrado relativas a la intensidad de las aflicciones de los fieles por las enfermedades y los dolores, la pobreza, la indigencia y otras tribulaciones. Pues Dios, el Exaltado, con Su misericordia expansiva y su gracia omnímoda, es como un médico y una enfermera amable que hace que todos se abstengan del mundo de alguna manera particular.

A veces, Él da riqueza a alguien y al mismo tiempo lo envuelve en otras aflicciones de acuerdo con la fuerza y la debilidad, la perfección y la insuficiencia de su fe. Más bien, Él rodea la riqueza con aflicciones de tal manera que lo aleja del mundo y del amor por él. El temperamento de esta persona es tal que, si se le hiciera pobre, tal vez debido a que ve la felicidad en la riqueza y la propiedad y considera a la gente del mundo como su felicidad, se volvería al mundo y perecería para siempre en su búsqueda. Pero cuando se le hace accesible y, para evitar que se enamore de él, se le rodea de problemas y angustias interiores y exteriores, se apartaría del mundo.

1 Mir Damad, “*Al-Qabasat*”, pp. 469-420; Mulla Sadra, “*Al-Asfar*”, pp. 395. ss., “*safar*” 3, “*mauqif*” 4, “*fas*” 13.

Uno de nuestros grandes maestros (d) solía decir con respecto a tener varias esposas que uno se imagina que es por el bien del mundo y la atención hacia él; pero cuando uno está afligido por él, descubre que es una de las grandes obras maestras (de la legislación), que hace que uno deje el mundo y lo abandone en el mismo curso de la entrada en él.

Así, Dios, el Exaltado, aflige a los fieles a veces con la pobreza, reformándolos y apartando sus corazones del mundo y dándoles consuelo. A veces los aflige con el patrimonio y las riquezas, y mientras uno se imagina que están disfrutando de las bondades del mundo y pasándolo bien, en realidad están afligidos por la angustia, la tensión, las visitas y las tribulaciones. Al mismo tiempo, la tradición no contradice el hecho de que los pobres entre los fieles tienen un gran mérito ante Dios, el Exaltado, como se sabe por las tradiciones. Hemos explicado algunas cosas relativas a este tema en una de las tradiciones anteriores¹.

La cercanía relacionada con los actos obligatorios y supererogatorios y su resultado, de acuerdo con el acercamiento de los caminantes

Debe saberse que para el caminante en el sendero de Dios y el emigrante de la casa oscura del yo a la verdadera *ka'ba*, existe un viaje espiritual y una travesía gnóstica cuyo origen es el hábitat del yo y el egoísmo y cuyas etapas son los planos de finitud pertenecientes a 'los horizontes y las almas' y el *mulk* y el *malakut*, a los que se ha hecho referencia como 'los velos de la oscuridad y las luces'.

إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ

*En verdad, para Dios hay setenta mil velos de luz y oscuridad.*²

1 Véase la exposición del decimoquinto hadiz.

2 Al-Maylisi, "Bihar al-anuar", t. 55, p. 25, *Kitab as-sama'ua al-alam*, bab 5, hadiz

Son las luces del ser y las tinieblas de la finitud, o las luces de *malakut* y las tinieblas de *mulk*, o las contaminaciones oscurecedoras de los apegos carnales y las luces puras del apego del corazón. Estos setenta mil velos de luz y oscuridad son a veces denominados sumariamente como los siete velos, como se narra en relación con el *takbirat* de apertura de los Imames Puros, que quitan un velo con cada *takbirah*¹, y como también se narra en relación con el tema de la postración en la tierra del santuario de al-Husain, que mi alma sea rescatada por él, que la postración en ella quita los siete velos².

Y un famoso gnóstico dice:

ففتت شهر عشق را عطار گشت
ما فنوز اندر خم یکی کوچه ایم

*Attar ha vagado por la séptuple ciudad del amor,
mientras todavía estamos en el recodo de
un camino.*³

En el Hombre microcósmico se ha hablado de las siete sutilezas [*lata'if*]⁴ y a veces su número se reduce a tres velos inclusivos, denominados los ‘reinos triples’ de ‘los horizontes’ [*afaq*] y ‘los

13.

1 Al-Hurr al-'Amili, “*Uasa'il ash-Shi'a*”, t. 4, p. 772, *Kitab as-salat, Abuab takbirat al-ihram, bab 7*, hadiz 5:

هُشَامُ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ رُوِيَ لِدَيْكَ عِلَّةٌ أُخْرَى، وَهِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ قَطَعَ سَبْعَ حُجُبٍ فَكَبَّرَ عِنْدَ كُلِّ حُجَابٍ تَكْبِيرَةً، فَأَوْصَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِذَلِكَ إِلَى مُنْتَهَى الْكَرَامَةِ

2 Al-Hurr al-'Amili, “*Uasa'il ash-Shi'a*”, t. III. p. 608, *Kitab as-salat, Abuab ma iusyad 'alaih, bab 16*, hadiz 3:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، فِي الْمَصْنُوحِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: كَانَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَرِيطةٌ دِيْبَانَجٍ صَفْرَاءُ فِيهَا تَرْبِيعَةُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَكَانَ إِذَا خَضَعَتْهُ الصَّلَاةُ صَبَّهَ عَلَى سَجَادَتِهِ وَسَجَدَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ السُّجُودَ عَلَى تَرْبِيعَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَحْرِقُ الْحُجُبَ السَّبْعَ

3 Atribuido a Rumi: algunos lo atribuyen a Ahd ar-rahman Jami.

4 Shahabadi (r) menciona siete sutilezas [*latifah*] del cuelgue humano como sigue: nafs [ego], 'aql [intelecto], qalb [corazón], ruh [espíritu], sirr [secreto, alma], jafi [oculto] y ajfa [más oculto]; véase “*Rashahat al-bihar*”, *Kitab al-insan ua al-fitra*, p. 177.

planos triples' de las almas [*anfus*]¹, y a veces a los mil estadios conocidos entre los caminantes. A veces se han dividido, en una consideración, en cien y, en otra, en diez etapas.

El perfecto 'arif Shaij Shahabadi (d) solía asignar diez niveles para cada etapa de entre las etapas de los caminantes, y en esta nueva y original división habría en total mil miveles. Y Hadhrat Ibrahim, el Amigo del Benéfico (P) ha expresado su viaje espiritual, según lo reportado por Dios, el Exaltado, (en el Corán) como si consistiera en tres etapas, una de las cuales es llamada 'la Estrella', otra 'la Luna', y la tercera 'el Sol'².

En fin, el origen del viaje espiritual es la casa oscura del yo, y sus etapas son los planos y niveles de los horizontes y las almas. Su destino es el sagrado Ser de Dios con todos los Nombres y Atributos, en un primer momento, para el Hombre Perfecto, y por último como aquello en lo que todos los Nombres y Atributos se disuelven, y cada nombre, atributo y definición pertenece a otra cosa.

Después, el ser humano caminante supera su ego y su egoísmo y abandona la casa del ego y pasa por las etapas y planos de la finitud en su búsqueda de la meta real y su búsqueda de lo Divino, trascendiendo cada una de ellas y atravesando los velos de la oscuridad y de la luz, desgarrando su corazón de todos los seres y existencias, y purgando la *ka'ba* del corazón de sus ídolos con su mano en forma de muro, y, cuando todas las estrellas y las lunas y los soles se ponen y desaparecen del horizonte de su corazón y la orientación de su corazón, no perturbada por el apego a ningún otro, se vuelve sublime, unificada y divina, y el estado de su corazón (como el de Abraham, como se describe en este verso):

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾

1 Los tres reinos son el reino de la naturaleza física [*tabi'ah*], el reino imaginal [*mizal*] y el reino del intelecto [*'aql*], considerados por Mulla Sadra como correspondientes a los sentidos, la imaginación y el intelecto. Véase "*Shauhid ar-rubiiuh*", p. 320.

2 Corán, 6:77-79.

**«He vuelto mi rostro hacia Quien ha creado los cielos
y la tierra»**

(6:79)

aniquilarse en los Nombres, la Esencia y los Hechos, entonces, en este estado, se perdería para sí mismo, alcanzando la obliteración total y el desmayo absoluto. Entonces la Divinidad se hace cargo de su ser, y él oye con el oído Divino, ve a través de la visión Divina, sostiene con la mano del poder Divino, y habla con la lengua Divina. Contempla a través de lo Divino y no ve nada más que a Dios. Habla a través de lo Divino y no dice nada más que la Verdad, volviéndose ciego, sordo y mudo a lo no Divino, su ojo y su oído están abiertos a nada más que la Verdad.

Esta estación no se alcanza sino a través de la gravedad de la Divinidad y la chispa del fuego del amor, la llama del amor eterno, que lo acerca al umbral de la proximidad a la Divinidad. A través de ese pulso de la atracción Divina, que se desprende del amor propio (Divino), es ayudado para no tropezar en este valle de desconcierto y para no caer víctima de la *shath* y similares, que son restos del egoísmo. Y en esta tradición hay una referencia a estos dos, en Sus palabras:

وَإِنَّهُ لَيَنْقَرِبُ إِلَيَّ بِالْغَفْلَةِ حَتَّى أُحِبُّهُ

*Y poco a poco se va acercando a Mí a través del nauafil,
hasta que le amo.*

El acercamiento del siervo es a través de la chispa del anhelo [‘*ishq*], y el pulso de la gravedad divina del amor [*hubb*]:

تا که از جانب معشوق نباشد کششی
کوشش عاشق بیچاره بجایی نرسد

*Hasta que no haya una atracción de parte del
Amado,
los esfuerzos del pobre amante no llegan a*

*ninguna parte.*¹

De ahí que lo último de la cercanía a través del *nauafil* sea la *fana'* total, la disolución absoluta y la obliteración completa, y su resultado es 'Me convierto en el oído con el que oye...'. Y después de este *fana'* total, borrado total, aniquilación absoluta y desvanecimiento completo [*sa'q*], a veces la gracia eterna viene en su ayuda, trayéndolo a sí mismo y devolviéndolo al dominio de su propio ser, donde se encuentra en el estado de despertar [*sahu*] y el estado de intimidad [*uns*] y serenidad [*tumaninah*] viene sobre él, donde las glorias de la Belleza y la Majestad amanecen sobre él.

En este estado de conciencia, se le revelan los Atributos en el espejo de la Esencia [*dhat*], y en ellos los arquetipos fijos [*a'ian zabitah*] y sus requisitos. El estado de las personas de la vía de la gnosis en esta estación es también como su primera estación, en el sentido de que su arquetipo fijo está sujeto a un determinado Nombre. Su aniquilación está en el mismo Nombre, así como su supervivencia. En el estado de *sahu* también se le revela el mismo Nombre y obtiene la revelación del arquetipo fijo sujeto al mismo Nombre.

El secreto de la diferencia entre los Profetas con respecto a la profecía

Por lo tanto, para el Hombre Perfecto [*insan al-kamil*], que está sujeto al Más Grande Nombre Todo Incluido, se obtiene la revelación absoluta de los arquetipos fijos y de los requisitos que los acompañan desde la eternidad hasta la eternidad. También se le revelan los estados y potencialidades de todas las existencias y el carácter de su camino, así como el patrón de su cumplimiento [*uusu*l].

Los ropajes del sello de la profecía y la profecía final, que es la consecuencia de la revelación absoluta, se ajustan a su justa y recta medida. Cada uno de los otros Profetas, de acuerdo con el Nombre que manifiestan y en proporción a la capacidad y vastedad de su

1 Dehjudá, "Amthal ua hikam", t. I, p. 537.

dominio, obtienen la revelación del arquetipo sujeto a ese Nombre. El grado de perfección y deficiencia de su ministerio, su grado de nobleza, y su vastedad y estrechez, se derivan de ello y están sujetos a sus respectivos Nombres Divinos, tal y como lo tratamos en detalle en el tratado “*Misbah al-hidaiah*”¹.

En fin, después de que se produce el estado de recuperación tras la obliteración, su ser se vuelve divino y Dios, el Exaltado, observa a los demás existentes en el espejo de su belleza, o, mejor dicho, ocupa el mismo plano que el de la Voluntad Divina [*mashiia*]. Pues el Hombre Perfecto, se encuentra en el mismo plano que la Voluntad Absoluta [*mashiia*] y su espiritualidad se convierte en la misma manifestación de la eficacia Divina.

En tal estado, Dios, el Exaltado, ve a través de él, oye a través de él y sostiene por sus medios, y él mismo es la irresistible Voluntad Divina, la intención perfecta y el conocimiento en acto [*ilm fili*]. De ahí que Dios oiga por él, vea por él... y así sucesivamente hasta el final del hadiz. (El mismo asunto se refiere en la siguiente tradición) y otras similares:

عَلَيَّ عَيْنُ اللَّهِ وَسَمْعُ اللَّهِ وَجَنْبُ اللَّهِ

*‘Ali es el ojo de Dios, el oído de Dios y la proximidad divina.*²

De ahí que la proximidad de las obligaciones del *sahu* sea consecuente a la obliteración, y su resultado es lo que has oído. El *sahu* consecuente a la obliteración es un estado distinto a este estado de negligencia nuestro. Esa pluralidad, consecuente a la *fana*’ absoluta, es diferente de la pluralidad en la que estamos inmersos. Esto es así porque la pluralidad es para nosotros un velo que oculta el Rostro Divino, mientras que para ellos es un espejo de epifanía, (como afirma ‘Ali):

مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ وَفِيهِ وَقَبْلَهُ وَبَعْدَهُ

1 “*Misbah al-hidaiah*”, pp. 192-195.

2 Ash-Shaij as-Saduq, “*Kitab at-tauhid*”, p. 164, bab 22, hadiz 1.

*No veía una cosa sin contemplar a Dios con ella, en ella, antes y después de ella.*¹

La cercanía del *nauqfil* puede considerarse como obliteración en los Nombres [*fana' asma'i*] y la cercanía del *fara'id*, como obliteración en la Esencia. En consecuencia, el resultado de la cercanía del *fara'id* se convierte en una obliteración absoluta, y su elaboración posterior no es apropiada en este lugar. Incluso esto estaba más allá del alcance de estas páginas.

Algunas citas de maestros

Una cita del augusto Shaij Bahai

El honorable Shaij y gnóstico, Bahai (r) al comentar esta noble tradición en su “*Arba'in*”, afirma:

A este respecto, hay ciertas declaraciones sublimes hechas por la gente del corazón, que contienen puntos sutiles e insinuaciones espirituales que llenan el sentido olfativo del espíritu con su aroma y avivan los huesos descompuestos de los espectros.

*Nadie es guiado a su significado y conoce su realidad, excepto quien ha renunciado a sus comodidades a través de austeridades hasta llegar a saborearlas y alcanzar su significado. Pero quien ignora sus secretos y está privado del tesoro de sus enseñanzas, debido a su inmersión en los bajos goces carnales y a que está ahogado en los placeres físicos, se expone a un gran peligro al escuchar estas palabras, y se teme que caiga en la blasfemia y llegue a creer en la encarnación [*hulul e ittihad*], y تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ غُلُوبًا [Exaltado sea Dios muy por encima de eso].*

Aquí, en este punto, expondremos el asunto de forma sen-

1 “*Al-Asfar*”, t. I, pp. 117; “*Ilm al-iaqin*”, t. I, p. 49; *Kalimat maknunah*, p. 3.

cilla y accesible para que esté cerca de la comprensión. De ahí que podamos decir que estas palabras representan el extremo en la cercanía, describiendo el dominio del Soberano del amor sobre el ser exterior e interior del siervo. Por lo tanto, lo que se quiere decir -y Dios lo sabe mejor- es esto:

Cuando amo a un siervo, lo atraigo al punto de intimidad y lo vuelvo hacia el mundo de la santidad, sumergiendo su mente en los misterios del malakut y confinando sus sentidos a percibir las luces del yabarut. En este estado sus pies permanecen firmes en la estación de la proximidad, y el amor se mezcla de tal manera con su carne y su sangre que se vuelve inconsciente de sí mismo. Allí, todo lo demás desaparece de su vista hasta que me vuelvo como su vista y su oído, como se ha dicho:

جُنُونِي فِيكَ لَا يَخْفَى
وَنَارِي مِنْكَ لَا يَجْبُو
فَأَنْتَ السَّمْعُ وَالْأَبْصَارُ
وَالْأَرْكَانُ وَالْقَلْبُ

*Que estoy loco por Ti, no es un secreto,
mi fuego, encendido por Ti, no se apaga.*

*Así Tú eres mi oído y mi vista,
mi cuerpo, y mi corazón?.*¹

Aquí terminan sus palabras, que Dios eleve su posición.

Una cita de Juaya Tusi

Su Excelencia, el mejor de los eruditos posteriores y el más perfecto entre los predecesores, Juaya Nasir Tusi (q) dice:

Cuando el gnóstico se desprende de sí mismo y se une a

¹ “Arba’in”, hadiz 35, p. 299.

*Dios, ve todos los poderes como si se desvanecieran en el poder divino y todas las ciencias como si se ahogaran en el conocimiento divino y todas las voluntades como si se desvanecieran en Su voluntad. Entonces ve todos los existentes y sus perfecciones como originados y emanados de Él. En este momento Dios, el Exaltado, se convierte en su oído y vista, poder, conocimiento y existencia.*¹

Aquí terminan sus palabras, que Dios aumente la sublimidad de su posición.

Una cita de ‘Allamah al-Maylisi

El venerable al-Maylisi también ha hecho ciertas observaciones sobre la cuestión. Su resumen es que si el hombre emplea sus facultades y energías en el camino de Satanás y de los apetitos carnales, no queda de ellos más que el arrepentimiento y la vergüenza. Pero si las gasta en el camino de la obediencia a Dios, Él las transforma en facultades espirituales. Entonces su oído y su vista se convierten en oído y visión espirituales.

*Con ese oído oye el discurso de los ángeles, y esta vista y visión no se debilitan ni siquiera con la muerte. Es con este oído y visión espirituales que se enfrenta a la interrogación de la tumba. Por el contrario, los que no poseen esta vista y este oído se levantan ciegos y sordos de entre los muertos. Es en relación con este don que Dios, el Exaltado, ha dicho: “Me convierto en el oído con el que oye...”*²

Estas palabras, viniendo como vienen de Él, no dejan de sorprender.

Nota final

El agosto Shaij, Bahai, dice:

1 “Sharh al-Isharat”, t. III, p. 389, namat 9, fasl 19.

2 Al-Maylisi, “Mir’at al-‘uqul”, t. X, p. 312, Kitab al-iman ua al-kufr, Bab man adha al-muslimin, hadiz 8.

“Esta noble tradición indica explícitamente que los deberes obligatorios [uayibat] tienen un mayor mérito que los supererogatorios [mustahabbat] y que hay una mayor recompensa por su cumplimiento. Y el Shaij ash-Shahid (m) y algunos otros eruditos han considerado ciertos casos como excepciones a esto en los que lo supererogatorio [sunna] es superior a lo obligatorio.

Uno de ellos es renunciar a la deuda por completo, lo que es superior a dar tiempo al deudor en una condición de dificultad, aunque el primero es supererogatorio mientras que el segundo es obligatorio.

Otro caso es ser el primero en saludar a alguien, que es superior a responder al saludo de otro [salam].

Un tercer caso es repetir una oración ofrecida individualmente con yama’a (que según las tradiciones es superior a una oración ofrecida individualmente por veintisiete grados, mientras que la repetición es supererogatoria), y otros casos similares)”.¹

Algunos han discutido cada una de estas excepciones, cuya mención no es tan necesaria.

Hay que saber que el significado literal de la noble tradición es que las obligaciones son superiores a los actos supererogatorios aunque no sean del mismo tipo. Por ejemplo, la devolución del *salam*, que es obligatoria, es superior al *hayy* supererogatorio y a la fundación de una gran escuela o a la *çiiara* del Mensajero de Dios, aunque esto pueda parecer algo improbable. En consecuencia, el *marhum* al-Maylisi (m) ha dicho² que posiblemente eso se limite a actos de la misma categoría.

Sin embargo, en presencia de una prueba no se puede decir tal cosa por mera improbabilidad. Y posiblemente la superioridad de

1 “*Arba’in*”, hadiz 35, p. 302.

2 “*Mir’at al-’uqul*”, t. X, p. 381, *Kitab al-iman ua al-kufr, Bab man adha al-muslimin*, hadiz 7.

Comentario a cuarenta hadices

las obligaciones debe considerarse aplicable a los rituales prescritos, como la oración, el ayuno, el *hayy*, el *çakat*, y similares, y no a otras obligaciones, como dar tiempo a un deudor en apuros, devolver el *salam*, etc., aunque esta posibilidad tampoco está libre de duda.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

Trigésimo quinto hadiz:

Dios y el hombre, el bien y el mal

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى عِمَادِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ رَضُوهُ اللهُ عَلَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ اللهُ: يَا ابْنَ آدَمَ، بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ، وَبِقُوَّتِي أَدْبَيْتَ فَرَائِضِي، وَبِنِعْمَتِي قَوَّيْتُ عَلَى مَعْصِيَتِي. جَعَلْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً قَوِيّاً. مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. وَذَلِكَ أَنِّي أُولَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ، وَأَنْتَ أُولَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي. وَذَلِكَ أَنَّنِي لَا أَسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

Con una cadena continua de transmisores que llega hasta el Pilar del Islam y los musulmanes, Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini (r), de Muhammad ibn Iahia, de Ahmad ibn Muhammad, de Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Nasr, que dijo: "Abu al-Hasan ar-Ridha (P) dijo, Dios ha dicho: 'Oh hijo de Adán, es con Mi voluntad que eres un ser tal que quieres para ti lo que quieras, y es con Mi poder que llevas a cabo los deberes que te he prescrito, y es con Mi generosidad que encontraste la fuerza para desobedecerme. Yo te hice oír, ver y ser fuerte. Todo lo bueno que te visita viene de Dios, y todo lo malo que te golpea viene de ti mismo. Eso, porque Yo tengo más derecho a tus virtudes que tú mismo,

y tú eres más digno de tus vicios que Yo. De ahí que no se me pregunte por lo que hago y se les pregunte a ellos¹'''.²

Exposición

Hay en esta noble tradición ciertos temas sublimes e importantes pertenecientes a la ciencia metafísica superior, que si se mencionaran con sus elaborados preliminares nos llevarían más allá del alcance de estas páginas y prolongarían desmesuradamente este discurso. Por eso, inevitablemente, tomando un camino intermedio, los trataremos con brevedad, mencionando, en el curso de algunas secciones, algunos de estos temas como conclusiones establecidas. Y nuestra confianza está en Dios.

Dos categorías de los nombres divinos

Hay que saber que hay dos planos para la Voluntad [*mashíia*] de Dios, el Exaltado -más majestuosa es Su gloria- o, más bien, para todos los demás Nombres y Atributos, como el Conocimiento, la Vida, el Poder y el resto de ellos.

Uno de ellos es la clase de los Nombres y Atributos de la Esencia [*asma' ua sifāt adh-dhatiia*]. Está establecido por pruebas metafísicas que la Sagrada Esencia [*dhat*] del Ser Necesario combina en Sí misma todas las perfecciones y todos los Nombres y Atributos, y eso de un modo único y desde un aspecto que es absolutamente simple. Todas las perfecciones y los Nombres y Atributos de la Belleza y la Gloria derivan de su modo existencial simple, y lo que está más allá del ser es la deficiencia, el defecto y la inexistencia. Y como Su Sagrada Esencia es el ser puro y la existencia absoluta, es la perfección pura y absoluta [*kamal as-sirfua sirfal-kamal*]. (Él es) عَلَّمَ كُلَّهُ فُتْرَهُ كُلَّهُ حَيَاتَهُ كُلَّهُ la totalidad del conocimiento, la totalidad

1 Alusión a Corán, 21:23.

2 Al-Kulaini, "*Usul Al-Kaff*", t. I, p. 152, *Kitab at-tauhid, Bab al-mashíia ua al-iradah*, hadiz 6.

del Poder y la totalidad de la Vida.

La otra clase es la de los Nombres y Atributos de los Actos Divinos [*asma'ua sifat al-fi'liia*], el plano de manifestación de los Nombres y Atributos de la Esencia, que es el plano de manifestación de los Atributos de la Gloria y la Belleza. Y ésta es la estación de *ma'iiat al-qaiiumiia* [contigüidad del Sustentador y los existentes sostenidos], (a la que se refiere el verso coránico):

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾

«Él está con vosotros donde quiera que estéis»

(57:4)

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

«No hay conversación secreta entre tres sin que Él sea el cuarto, ni entre cinco sin que Él sea el sexto, ni de menos que esto ni de más sin que Él esté con ellos donde quiera que estén»

(58:7)

Y es el plano del Rostro de Allah [*uaih allah*]:

﴿فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

«Por tanto, a donde quiera que os giréis, encontraréis el rostro de Dios»

(2:115)

Y es el plano de la refulgencia divina [*nuriiat*]:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

«Dios es la Luz de los cielos y la tierra»

(24:35)

Y es el plano de la Voluntad Absoluta [*mashiiat al-mutalaqah*]:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

«Pero no lo querréis a menos que lo quiera Dios»

(81:29)

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ

Dios creó todas las cosas con su voluntad, y creó la voluntad por sí misma.¹

Y todavía hay otros términos y descripciones para ella en el lenguaje del Pueblo de Dios, y a ambos planos se refiere este noble verso de la Divina Escritura:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

«Él es el Primero y el Último y el Manifiesto y el Oculto»

(57:3)

El plano de la Voluntad absoluta y activa tiene un ámbito de sustentación [*ihateh-ye qaiiumiia*] sobre todos los existentes de los reinos de *mulk* y *malakut*, y todos los existentes son, desde un aspecto, sus modificaciones particulares [*ta'aiiunat*], y frente a otro aspecto sus manifestaciones [*maçahir*].

Es con respecto a este lugar de la Voluntad activa [*mashiiat al-fi'liia*] y el carácter manifestante [*mathhariiat*] de las voluntades de las criaturas y su disolución [*fana'*] en ella -o, más bien, el hecho de que las criaturas mismas, con todos sus aspectos, la manifiestan y reflejan- que la noble tradición dice “Oh Hijo del Hombre, es con Mi Voluntad que eres uno que quiere. Tu ser [*dhat*] y sus perfecciones son por Mi voluntad misma, y, más bien, tú mismo y tus perfecciones son expresiones particulares [*ta'aiiunat*] de mi voluntad”:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾

«Y no eras tú quien lanzaba cuando lanzabas»

(8:17)

1 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 110, *Bab iradah annaha min sifat al-fil*, hadiz 4.

Y son tan numerosas las afirmaciones en tradiciones y versos coránicos en apoyo de este asunto que su mención no es imprescindible.

El augusto Shaïj al-Ishraq Suhrauwardi (q) considera que el conocimiento detallado [*ilm tafsili*] de Dios sobre las cosas es igual a este plano de conocimiento activo, y el *muhaqqiq* (Juaya Nasir ad-Din) Tusi (q) le ha seguido en esta opinión. Hadhrat Sadr al-Muta‘alihin (q) considera que el conocimiento detallado (de Dios) es lo mismo que el plano de la simple Esencia Divina. Para él, las afirmaciones de estas dos figuras no son absolutamente satisfactorias, pero este autor considera que las opiniones de cada una de ellas implican esencialmente la misma posición, siendo el desacuerdo entre ellas meramente verbal, aunque no procede aquí una elucidación de este asunto.

A partir de esta explicación, se sabe que todo lo que llega a la existencia, ya sean las sustancias sagradas del reino divino, o las sustancias naturales del reino del *mulk*, o los accidentes, ya sean las esencias, o los atributos, o los actos, todos ellos llegan a la existencia con el sustento, el dominio y la omnipresencia del Poder Divino. Por lo tanto, el significado de la afirmación es claro:

وَبِقَوِّي أَدَيْتَ فَرَائِضِي

Es con Mi Poder que llevas a cabo las obligaciones prescritas por Mí.

Además, la posición de la Voluntad absoluta es la misma que la de la Misericordia [*rahma*] que todo lo abarca y la de la Generosidad que todo lo incluye. De ahí que Él haya dicho:

وَبِنِعْمَتِي قَوَّيْتُ عَلَى مَعْصِيَّتِي

Y es con Mi munificencia que obtuvisteis la fuerza para desobedecerme.

Una alusión al tema del *yabr* y el *tafuid*

Hay una clara alusión en esta noble tradición al problema del *yabr* y el *tafuid*, y enuncia el credo correcto a este respecto, el de *amr bain al-amrain* o *mañilah bain al-mañilatain*, que está de acuerdo con la vía de los gnósticos y el camino de la Gente el corazón. Esto se debe a que afirma tanto la Voluntad Divina [*mashiia*] como el poder y el papel de las criaturas, que además se consideran derivadas de la Voluntad Divina. (Significa decir): “Tú ejerces tu voluntad, y es por Mi Voluntad que tu voluntad se ha manifestado. Tú realizas los deberes, y tu poder es una manifestación de Mi poder. Y es con Mi generosidad, que es la mesa expansiva de Mi misericordia omnímota, que tu poder de desobedecer fue adquirido. Por lo tanto, todos los actos y atributos y existencias (que se relacionan contigo) no son capaces de negación absoluta en relación a ti, de la misma manera que éstos no pueden ser afirmados de ti absolutamente. Tú ejerces tu voluntad, y tu querer está subsumido en Mi Voluntad y es su manifestación y una expresión condicionada [*ta'aiiun*] de ella. Es con tu propio poder que tienes la capacidad de obedecerme o desobedecerme y, al mismo tiempo, tu poder y tu fuerza son manifestaciones de Mi poder”.

A continuación, una probable objeción -que, sobre esta base, los defectos, vicios y pecados (de las criaturas) se atribuyan a Dios- es disipada por una réplica metafísica y discursiva, así como mística y gnóstica, de que, puesto que Dios, el Exaltado, es pura perfección, bondad, belleza y gloria, todo lo que se deriva de Su cuarto sagrado es perfección y bondad. Más bien, el orden de la existencia y la realidad del ser, lo visible y lo invisible, es concurrente con la perfección, la terminación y la belleza. Y lo que es deficiente, vicioso, malvado y malo deriva de la inexistencia y la finitud y está asociado a la esencia [*mahiia*], que no es el objeto de la creación [*ya'l*] y la emanación divina.

Más bien, los males presentes en el reino de la naturaleza y en el estrecho reino del *mulk* pertenecen a las contradicciones entre

los existentes. Y la estrechez del mundo y las contradicciones entre ellos no son el objeto de la creación. Por lo tanto, todo el bien, la perfección y la virtud se derivan de Dios, y toda la deficiencia, el mal y el pecado se derivan de las criaturas, como se afirma (en el verso del Corán):

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾

«Lo bueno que te sucede proviene de Dios y lo malo que te sucede proviene de ti mismo»

(4:79)

Por lo tanto, todas las felicidades del mundo y del Más Allá, y todo el bien perteneciente a los reinos del *mulk* y del *malakut* emanan de la Fuente de la bondad, y todo el mal y la miseria de este mundo y del Más Allá derivan de la deficiencia y la carencia esenciales de los propios existentes. Y lo que comúnmente se dice, que la felicidad y la desdicha no derivan de la creación del Creador sino de las esencias [*dhat*] de las cosas, carece de fundamento en relación con la felicidad [*sa'adat*].

Porque la felicidad es el objeto de la Creación Divina; y la emanación, y la felicidad no deriva de ninguna esencia o quiddidad. Más bien, la pura extinción y la completa desdicha derivan de la esencia. Sin embargo, es correcto (decir eso) en relación a la desdicha [*shaqaua*], pues deriva de la esencia [*mahiia*] y no es objeto de la creación [*gair maj'ul*], siendo inferior al plano de la creación. Y en cuanto a la famosa tradición:

السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

El feliz es feliz en el vientre de su madre, y el desgraciado es desgraciado en el vientre de su madre,

tiene un significado diferente relacionado con la ciencia de los Nombres y los Atributos, y su mención no es pertinente aquí.

Y como tras la explicación de esta verdad basada en la prueba metafísica, quedaba la posibilidad de una duda de que la negación

de cualquier papel para los existentes en relación con todo lo que es bueno, y la negación de los males en relación con el poder eterno y necesario de Dios, implica *yabr* y *tafu'id*, que son contrarios a la verdad establecida, de acuerdo con la vía de la gnosis y el camino del razonamiento metafísico- se encontró con la afirmación, revestida del lenguaje del argumento metafísico anterior y que lo fundamenta, de que Dios, el Exaltado, es más digno que las criaturas en cuanto a la atribución de las virtudes y que éstas son más dignas que la Sagrada Esencia Divina en relación con la atribución de los vicios. En esta afirmación, hay una afirmación de la valía de la atribución en relación con cada una de las dos partes.

En cuanto a que Dios es más digno que las criaturas en relación con todo lo que es bueno, y el principio de su atribución a las criaturas, es porque la relación del bien con la Fuente de todas las fuentes es la relación de existencia [*uuyud*] e intrínseca [*bi adh-dhat*], porque el bien es intrínseco a la existencia, siendo idéntico a la Esencia en el Ser Necesario y, en lo contingente, mediante la creación [*ya 'l*] y la emanación [*ifadah*].

De ahí que el principio emanante del bien derive del Existente Necesario, el Exaltado, y que el contingente sea el espejo para su manifestación y su manifestante [*muçhir*], y que la relación de manifestación (activa) [*thahiri'at*] y emanación sea más completa que esta relación de receptividad y manifestación (pasiva) [*mathhari'at*].

Sin embargo, este caso es el inverso con respecto a los males y los vicios, pero cada una de las dos relaciones se afirma. Esto se debe a que lo emanado por Dios es bueno y este bien va acompañado de los males asociados de manera subordinada. De ahí que sean atribuibles a Él accidentalmente [*bi al-'arad*], y atribuibles y esenciales a la deficiencia e insuficiencia de las esencias [*mahii'at*]. En consecuencia, estos dos puntos de vista también se mencionan en los nobles versos. Allí, donde la soberanía de la Unidad prevalece y eclipsa la pluralidad y la deficiencia, Él dice:

﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾

«Di: “Todo viene de Dios”»

(4:78)

y allí donde se tiene en cuenta la intervención de la pluralidad accidental y se consideran los medios mediadores, Él declara:

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾

«Lo bueno que te sucede proviene de Dios y lo malo que te sucede proviene de ti mismo»

(4:79)

**Respecto a la declaración de Dios Todopoderoso,
«Él no será interrogado por lo que hace, pero ellos
sí serán interrogados»¹**

Hay que saber que las autoridades entre los filósofos dicen que no hay ningún fin o propósito para el acto Divino excepto la Sagrada Esencia y Sus manifestaciones esenciales, y que no es posible para la Sagrada Esencia tener ningún fin para la creación de cosas más allá de sí misma y Su manifestación. Esto se debe a que todo agente que crea algo con un fin más allá de su esencia, sea cual sea, aunque sea para procurarse un beneficio a sí mismo, o para otorgar una recompensa a otro que no sea él mismo, o para la adoración, o el conocimiento [*ma 'rifa*], la alabanza y la glorificación lo necesita para su propia perfección, y su existencia es preferible a su no existencia, y esto implica deficiencia, insuficiencia, y obtener beneficio de otra cosa.

Esto es imposible para la Esencia Divina absolutamente perfecta que es autosuficiente y necesaria en todos los aspectos. Por lo tanto, no hay un fundamento teleológico, ni una cuestión de por qué, en Sus actos, y no se le pregunta sobre lo que hace. Sin embargo, otras existencias tienen fines y propósitos en sus actos que están más allá de su esencia. Así, el fin de los actos de los amantes de la

¹ Corán, 21:23.

Belleza Divina y de los bendecidos con la cercanía [*muqarrabin*], y la extinción en la Divinidad [*maydhubin*] es alcanzar la puerta de Allah, el encuentro con la Divinidad [*liqa allah*], y llegar al umbral de la santidad Divina. Y así los demás seres tienen fines adicionales a sus esencias, de acuerdo con su perfección y deficiencia, intensidad y debilidad.

Además, Aquello que es la Perfección Absoluta y necesaria-en-sí-misma, es necesario en todos los aspectos, y de la misma manera que Su sagrada esencia está desprovista de motivos teleológicos, Sus actos también están desprovistos de cualquier motivo teleológico más allá de la Esencia, al contrario que todos los demás existentes.

Del mismo modo, puesto que Su sagrada Esencia es la Belleza y la Perfección últimas, es la *ka'ba* de aspiración de todos los existentes y el fin último de toda la cadena del ser, pero la *ka'ba* de aspiración y el fin último no tienen un fin más allá de sí mismos, ya que los demás existentes son esencialmente deficientes y toda cosa deficiente es, por naturaleza, objeto de repulsión, del mismo modo que toda cosa perfecta es objeto de atracción y persecución. Por lo tanto, el fin de todos los movimientos y actos es la Esencia Sagrada, y para la Esencia Sagrada misma no hay fin más allá de Ella misma.

﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾

«Él no será interrogado por lo que hace, pero ellos sí serán interrogados»

(21:23)

Además, puesto que la Esencia Sagrada es la Belleza y la Perfección últimas, el orden de la existencia, que es la sombra de la Esencia Hermosa, es la máxima perfección y el orden universal es el más perfecto de todos los órdenes concebibles. Por lo tanto, la cuestión relativa a la teleología, el fin, el propósito y el beneficio surge debido a la ignorancia y la deficiencia. En consecuencia, el maldito Iblis planteó las conocidas siete preguntas y Dios, el Exaltado, respondió a todas ellas, de forma concisa y a la manera de una justa disputa, con una única respuesta. Por lo tanto, Dios no debe ser

cuestionado en lo que respecta a Sus actos debido a Su perfección final, y los demás existentes son susceptibles de ser cuestionados debido a su deficiencia, tanto en esencia como en acciones.

Además, puesto que Dios, el Exaltado, es la sabiduría absoluta, cada uno de los actos que se derivan de Él posee la solidez última, por lo que es incuestionable, al contrario que los de otros existentes.

Del mismo modo, puesto que cada acto de Dios, el Exaltado, se deriva de la Realidad de Su Esencia y la verdad misma y la absolutez de Su Ser, y los otros existentes no son tales, por lo tanto, Él es agente-por-esencia, y una cuestión relativa a Sus fines es inválida, al contrario que el caso de los otros existentes. Y puesto que Su Voluntad y Su Poder son lo mismo que Su Sagrada Esencia, la eficacia por esencia en esa Sagrada Esencia es lo mismo que la eficacia por voluntad y poder, y no cabe ninguna objeción relativa a la eficacia por naturaleza [*fa'iliat bi at-tab'*]. Este es uno de los temas nobles que se establece en su propio lugar, y a través de él se resuelven muchas de las dudas planteadas por los teólogos [*mutakallimun*] sobre diversos temas relacionados con las ciencias divinas.

A partir de esta explicación, llegamos a conocer la interrelación causal entre las sentencias de esta noble tradición. Así, puesto que los Actos Divinos son la perfección consumada y el orden perfecto, Él no es cuestionado respecto a lo que hace, y otros son cuestionados, porque no son tales. Esta es la causa de que Él sea más digno de las virtudes y de que las criaturas sean más dignas en relación con la atribuibilidad de los vicios. Y ésta es la causa de la atribución de todo vicio a la criatura y de toda virtud a Dios. Esta relación también puede establecerse mediante otras explicaciones, que no se han mencionado aquí.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

Trigésimo sexto hadiz:

Los atributos de Dios

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى ثِقَةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مَسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ. فَلَمَّا أَحَدَّثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ. قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ: فَقَالَ: تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، إِنَّ الْحَرَكََةَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ بِالْفِعْلِ. قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزْلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمٌ

Con una cadena continua de transmisores que llega hasta el Ziqat al-Islam Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini, de 'Ali ibn Ibrahim, de Muhammad ibn Jalid at-Taialisi, de Safuan ibn Iahia, de Ibn Muskan, de Abu Basir que dijo: "Oí a Abu 'Abd Allah (P) decir: 'Dios, el Todopoderoso y el Glorioso, era nuestro Señor incluso en un momento en que el Conocimiento era Su Esencia y no había nada conocible, el Oír era Su Esencia y no había nada audible, el Ver era Su Esencia y no había nada visible, y el Poder

era Su esencia y no había nada sujeto al poder. Así, cuando Él creó las cosas y lo conocible llegó a existir, Su Conocimiento pertenecía a lo conocido, Su Oído a lo audible, y Su Vista a lo visible, y Su Poder a lo sujeto a poder''' . Abu Basir dice: "Le pregunté: '¿Acaso Dios no ha sido siempre móvil?' . Respondió: '¡Exaltado sea Dios por encima de eso! Ciertamente el movimiento es una cualidad que llega a la existencia [muhdaz] por la acción' ". Abu Basir dice: "Le pregunté: '¿No había estado Dios siempre hablando (en la preeternidad)?' . Respondió: 'El habla es una cualidad que llega a la existencia [sifatun mahdazah] y no es eterna [açal]. Dios, Todopoderoso y Glorioso, existía y no era hablador' ".¹

Exposición

En el enunciado *لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا*, رَبَّنَا es aparentemente el predicado [jabar] de زال, y la frase *والعلم ذاته* es el adverbio de condición [hall] para ello. Sin embargo (tal suposición) no da un significado manejable [salis], ni logra el propósito. Porque el propósito no es afirmar la eternidad del Señorío (de Dios), sino afirmar la preeternidad de Su Conocimiento y su precedencia sobre lo conocible. Puede decirse que la frase رَبَّنَا está en caso nominativo [marfu'] y es apositiva al sustantivo [ism] de زال omitiendo el predicado [jabar] [mahdhuf], como indica la frase *والعلم ذاته*. Suponiendo la elipsis, la frase quedaría así: *لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ*. Y es posible que زال sea un verbo perfecto [tamma], suficiente con el caso nominativo, en base a lo cual sería زال يزول no زال ي زال pues el tiempo pasado de زال es siempre defectuoso [naqis], al contrario que يزول que es siempre perfecto.

Y en la frase *وكان المعلوم*, كان es aquí completo, lo que significa que 'cuando Él creó las cosas y lo conocible llegó a existir'.

En la frase *محدثه بالفعل* es probable que la expresión بالفعل se oponga a بالقوة y tal vez en el sentido de sustantivo verbal, signifi-

1 "Usul Al-Kafi", t. I, p. 107, Kitab at-tauhid, Bab sifat adh-dhat, hadiz 1.

cando que un Atributo que se realiza con la creación no puede ser Atributo de Dios. Hay algunos temas nobles a los que se ha hecho referencia en este hadiz, y discutiremos algunos de ellos en una medida apropiada para este discurso.

La Identidad de los Atributos de Dios con Su Esencia

Hay que saber que en esta noble tradición se hace referencia a que la Sagrada Esencia de Dios es idéntica a Sus verdaderos Atributos de perfección, como el Conocimiento, el Poder, el Oído y la Vista. Este es uno de los temas importantes (de la filosofía y el *kalam*) cuyo tratamiento elaborado está, sin embargo, fuera del alcance de este tratado. Aquí nos referiremos a la verdadera posición a este respecto de acuerdo con las pruebas metafísicas firmes' de los filósofos [*hukama'*] y el camino de la gente de la gnosis [*ahl al-ma'rifat*].

Debe saberse que se ha establecido claramente en su lugar apropiado que lo que pertenece a las categorías de la perfección y la belleza deriva de la fuente principal de la existencia y la raíz de la realidad del ser, y que en el reino de la existencia no hay más que un principio noble, que es la fuente principal de todas las perfecciones y la fuente de toda bondad, y que es la Realidad del Ser [*haqiqat al-uyud*]. Y si la totalidad de las perfecciones no fuera lo mismo que la Realidad del Ser, y hubiera algún tipo de dualidad en el contexto de la realidad concreta; de cualquier forma, o separación de Ella, eso, 'implicaría que hay dos principios en el dominio del Ser, lo que a su vez implica muchas conclusiones inadmisibles. Por lo tanto, todo lo que es la perfección, no es tal sobre la base del significado y la esencia, sino en virtud de su actualización y realización en el contexto de la realidad concreta, y lo que es real en el contexto de la realidad concreta es un principio, que es la existencia. Por lo tanto, toda perfección deriva de un principio, que es la realidad de

la existencia.

También se ha establecido claramente que la realidad de la existencia es pura simplicidad en todos los aspectos, y la composición está absolutamente excluida de sus recintos sagrados, mientras conserve su esencial y original pureza y la pureza de su propia realidad. Sin embargo, cuando desciende de su realidad original, asume la composición de manera accidental, tanto en el plano del intelecto como en el de la realidad externa, de acuerdo con sus planos y estaciones [*mashahid ua manaçil*]. Pero con respecto a su esencia [*dhat*], sigue siendo única, y la composición es algo ajeno a ella y accidental.

De estas explicaciones se deducen dos principios sublimes:

Primero, lo que es simple en todos los aspectos es la totalidad de las perfecciones en un solo y único aspecto. Y en el mismo aspecto en que es existente, es también Conocedor, Poderoso, Viviente y Dispuesto, y todos los demás nombres y Atributos de belleza y gloria son verdaderos en Él. Es Conocedor en el (mismo) aspecto que es Poderoso, y Poderoso en el (mismo) aspecto que es Conocedor, sin que haya ninguna diferencia de consideración [*i'tibar*] ni siquiera en el plano del intelecto. Y en cuanto a la diferencia de los conceptos de los Nombres y las palabras que se utilizan para representarlos, que son conceptos intelectuales incondicionados [*la bi shart*], no corresponde a una diferencia en la realidad concreta, y se ha establecido claramente que numerosos conceptos de perfección se abstraen de una cosa.

Más bien, lo que implica la explicación anterior es que todos los conceptos de perfección se abstraen de un solo aspecto [*hai-ziiat al-uahidah*]. Y si los conceptos de perfección se abstraen de diferentes aspectos, como en el caso de algunos contingentes, esto es accidental, y se debe al descenso [*tanaççul*] de la realidad de la existencia y su mezcla accidental con las no existencias.

El segundo principio es que lo que es perfecto en todos los aspectos y es la perfección y la bondad absolutas debe ser simple

en todos los aspectos. Y de estos dos, se infiere otro principio, que lo que es compuesto, de cualquier manera, no es perfecto en todos los aspectos y está sujeto a la deficiencia y a la inexistencia también, y lo que es deficiente no es absolutamente simple.

Por lo tanto, como Dios, el Exaltado, es completamente simple, y la composición, que implica contingencia, pobreza y dependencia de otro, no Le afecta absolutamente, Él es perfecto en todos los aspectos y posee todos los Nombres y Atributos, y Él es la base misma de la realidad y la esencia del ser, sin que Su existencia tenga ninguna mancha de inexistencia, y sin que Sus perfecciones tengan ninguna mancha de imperfección. Por lo tanto, Él es el puro ser, porque si la no existencia se abriera camino en Él, el mal de las cosas compuestas, que consiste en la composición de la existencia y la no existencia, se abriría camino en Él. Por lo tanto, Él es la integridad del Conocimiento, la integridad de la Vida, la integridad del Poder, la integridad ‘de la Vista’, del Oído y todas las demás perfecciones. Esto explica la afirmación del Imam Sadiq (P) de que:

وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَالْقُدْرَةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ

*Y el Conocimiento es Su Esencia, y también lo son el Poder,
el Oído y la Vista.*

Las declaraciones de los filósofos sobre la división de los atributos divinos

Hay que saber que los filósofos estudiosos de la divinidad han dividido los Atributos de Dios, el Exaltado, en tres clases:

En primer lugar, los Atributos verdaderos [*sifat haqiqiia*], y éstos se han dividido en dos clases: los Atributos verdaderos absolutos [*sifat haqiqiia mahdah*], como la Vida, la Subsistencia, la eternidad y otros similares, y los Atributos verdaderos relacionales [*sifat haqiqiia dhat al-idhafa*], como el Conocimiento, el Poder y la Voluntad, que implican una relación con los objetos del Conocimiento, el Poder y la Voluntad [*ma'lum, maqdur y murad*]. Estos dos tipos de Atributos son considerados por ellos como lo mismo

que la Esencia [*dhat*].

En segundo lugar, los Atributos absolutamente relativos [*sifat idafii mahdah*], como (los Atributos de) ser el Originador, el Proveedor, el Misericordioso, el Omnisciente, el Omnipotente, y otros similares.

En tercer lugar, los Atributos absolutamente negativos [*sifat salbiia mahdah*], como la Incongruencia (con las criaturas) [*quddusiia*], la Unicidad [*fardiia*], la Trascendencia [*subbuhiiia*] y otros similares.

Estos dos (últimos) tipos de Atributos son considerados por ellos como adicionales a la Esencia Sagrada, y se considera que todas las negaciones derivan de una única negación, que es la negación de la contingencia [*salb al-imkan*]. Del mismo modo, todas las relaciones se remiten a una única relación, que es la relación de la acción de crear [*muuayyidiia*¹], y la fuente de las relaciones se remite a la relación iluminativa y emanativa [*idhafa-ye ishraqiia ua idhafa-ye i fadiia*]².

Este autor no considera válidas estas divisiones, junto con la identificación de los ‘Atributos verdaderos’ (con la Esencia) y la consideración de los Atributos relativos y negativos como adicionales, tal como los mencionan con sus pruebas, y no las considera ni conformes con las pruebas metafísicas firmes ni con las concepciones correctas de la gnosis. Esto se debe a que ninguno de los Atributos debe ser considerado como idéntico a la Esencia, al tratar los conceptos de los Nombres y los Atributos desde el punto de vista de la multiplicidad conceptual. Y si consideramos que la Esencia es idéntica a los Atributos relativos o negativos, eso implicaría que Dios, el Exaltado, es pura relación e idéntico al aspecto negativo.

Del mismo modo, si se considera que Él es idéntico a los Atributos verdaderos, eso implica que Dios, el Exaltado, es lo mismo

1 *Muuayyidiia* se refiere literalmente a ‘la acción de crear’. Atributo divino de acción, de crear de la no existencia algo para que exista.

2 “*Al-Asfar al-arba’a*”, t. VI, p. 118, *safar* 3, *mauqif* 2.

Sobre la discusión del *Sifat*. Véase también la glosa de Sabzauaris en este lugar.

que las concepciones derivadas [*mafahim i'tibariia*] y las ideas racionales [*ma'ani* 'aqliia], y está exaltado por encima de eso. Y si consideramos las realidades de los Atributos y las instancias concretas de los Nombres y los Atributos, entonces todos los Nombres y los Atributos relativos, así como los verdaderos, se encuentra que son lo mismo que la Sagrada Esencia, y la diferencia entre 'conocibilidad' [*'alimiia*] y conocedor [*'alim*] y 'poder' [*qadiriiia*] y poderoso [*qadir*] es sólo de consideración conceptual, y todos los Atributos relacionales derivan de Su Misericordia Esencial [*rahi-miia*] y Beneficencia [*rahmaniia*], incluso los Atributos de ser el Proveedor [*raḥiqiia*] y el Creador [*jaliqiia*], y los demás.

Además, con respecto a su reducción de todas las negaciones a la negación de la contingencia y de todas las relaciones a una sola relación, y su abstención de reducir los verdaderos Atributos a nada, cabe señalar que si consideramos el asunto desde un punto de vista conceptual, ninguno de ellos deriva de otro, ni las negaciones, ni las relaciones, ni los verdaderos Atributos. Pero si se consideran las realidades, todos los Atributos verdaderos se refieren también a la Única Realidad Necesaria.

La identidad de los atributos con la esencia sagrada

La verdadera posición respecto a los Atributos, en el lenguaje de la filosofía teórica [*hikmat an-nathari*], es que los Atributos verdaderos y los relativos son absolutamente diferentes desde el punto de vista conceptual, y ninguno de ellos es igual a la Sagrada Esencia. Desde el punto de vista de la realidad, todos ellos son iguales a la Esencia Sagrada. Sin embargo, hay dos planos de los Atributos: uno es el plano de la Esencia y de los Atributos de la Esencia [*ausaf dhatiia*] del que podemos abstraer el Conocimiento y la Sabiduría, el Poder y la Potencia. El otro es el plano de los Atributos del Acto [*ausaf fi'liia*], del que, también, se pueden abstraer los conceptos de Conocimiento y, de Conocimiento, Poder y Potencia.

En cuanto a los Atributos negativos, como Su Incongruencia con la creación [*quddasiia*] y Su Trascendencia [*subbuhiiat*] y los

Nombres de *tançih* [negación de las características finitas de las criaturas con respecto a Dios], están implicados por la Esencia Sagrada, y la Esencia Sagrada es una instancia accidental [*misdaq bi al-'arad*] en relación con ellos.

Porque Dios, el Exaltado, es la perfección absoluta y la instancia esencial de la perfección absoluta. Eso es porque Él es el principio de la realidad y la negación de la deficiencia está entre sus implicaciones, y la perfección es la instancia accidental de la negación de la deficiencia. Los gnósticos y la gente del corazón consideran la estación de la manifestación [*maqam at-tayalli*] en el plano de la emanación más sagrada [*faid al-aqdas*] como la fuente [*mabda'*] de los Nombres de la Esencia, y la estación de la manifestación en el plano de la emanación sagrada [*faid al-muqaddas*] como la fuente de los Atributos del Acto¹.

No consideran la manifestación en el plano de la emanación sagrada como 'otra' (que la Esencia), del mismo modo que tampoco la consideran igual [*ain*] (que la Esencia). Una discusión en torno a este tema conducirá a una discusión sobre los Nombres y los Atributos de acuerdo con su camino, y eso nos llevará más allá de nuestro propósito actual.

Y algunos han referido los Atributos Divinos a asuntos privados, considerando el 'Conocimiento' como la inexistencia de la ignorancia y el 'Poder' como la inexistencia de la incapacidad. Y entre la gente de *ma'rifa*, alguien a quien he visto insistir en este asunto fue el augusto *marhum* gnóstico Qadi Said Qummi², quien,

1 *"Misbah al-Uns"*, pp. 130-131; *"Naqd an-nusus"*, *fasal* 2, pp 38-39.

2 Muhammad Sa'id ibn Muhammad Mufid Qummi, conocido como Qadi Said, fue un eminente erudito shi'a bien versado en el hadiz, la filosofía y la literatura y muy inclinado hacia el '*irfan*'. Alumno de Mulla Muhsin Fa'id Kashani, Mulla 'Abd ar-razzaq Lahiji y Mulla Rahab 'Ali Tabrizi, ocupó el cargo de juez en Qum, por lo que llegó a ser conocido como 'Qadi'. Murió en 1103 H/1691-1692 en Qum. Entre sus obras se encuentran, "*Al-Arba'un hadiz*", "*Asrar as-salat*", "*Hashiiah Uthululiia*", un *hashiiah* sobre "*Al-Isharat*", "*Haqiqat as-salat*", un *sharh* de "*At-Tauhid*" por ash-Shaij as-Saduq (r), "*Al-Bauariq al-malakutiia*", y "*Kelid al-behesht*".

en el curso de un discurso mencionado en “*Sharh at-Tauhid*”¹ ha seguido aparentemente a su maestro, el *marhum* Mullah Rahab ‘Ali. Anteriormente habíamos dado una respuesta, basada en el razonamiento metafísico, a su argumento, contestando también a sus recursos a los significados literales de algunas tradiciones.

La prioridad del conocimiento respecto a la creación

Entre las cuestiones nobles a las que se refiere esta tradición sagrada está la de que el conocimiento con sus conocibles precede a la creación en la preeternidad, cuestión que en sí misma, así como su carácter -en cuanto a si es detallado o no- son objeto de una gran controversia. También hay una controversia sobre si es adicional a la Esencia [*dhat*] o la misma, si precede a la creación o la acompaña, con todos los detalles relacionados, que están en sus libros... Nos limitaremos a establecer la verdad del asunto y nos abstendremos de criticar o refutar otras opiniones.

Debe saberse que lo que está establecido con la gente del razonamiento metafísico y los compañeros de la gnosis es lo que se ha indicado en esta noble tradición, que el conocimiento de las cosas conocidas precede a la creación en la preeternidad [*aḥal*], y que es lo mismo que la Esencia. Que Su conocimiento es detallado lo indica la afirmación de que Él era el Vidente cuando no había nada visible, y Oyente cuando no había nada audible, porque la vista y el oído implican la observación de lo visible y lo audible de manera detallada, como está suficientemente claro. Además, se refiere a Su conocimiento detallado, donde dice:

فَإِذَا أَحَدَّثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ

Así que cuando Él trajo las cosas a la existencia y lo co-

1 “*Sharh at-tauhid*”, t. III, p. 54; MS. en la Biblioteca Pública Ayatullah Mar’ashi, Qum.

nocido llegó a la existencia, Su conocimiento pertenecía (correspondía) a lo conocido.

Esto es porque Su conocimiento no obtuvo una nueva subsistencia después de la creación, sino que perteneció a lo conocido después de su subsistencia adquirida. Ahora explicaremos el significado del Conocimiento que pertenece a lo conocido.

La explicación de este noble tema relacionado con la fe, sobre la base del enfoque de las autoridades entre los filósofos, es que, como se sabe por la sección anterior, Dios, el Exaltado, es existencia absoluta y perfección absoluta. La existencia absoluta, con su completa simplicidad y unidad, abarca todas las perfecciones y todas las existencias, hasta la máxima perfección.

Lo que está fuera del ámbito de su existencia es el no-ser, la deficiencia y la insuficiencia, y, en una palabra la nada [*la shai 'iia*]. La relación de otros planos de existencia con esa Esencia Sagrada es la de la deficiencia con la perfección. El conocimiento de la perfección absoluta es el conocimiento de la perfección en su absolutez, sin deficiencia ni insuficiencia, y ésta es la revelación más universal, simple y detallada, ya que ni siquiera una pizca de existencia, desde la preeternidad hasta la eternidad, está fuera del ámbito de Su conocimiento y no puede haber en ella ningún rastro de pluralidad y composición¹.

Según el enfoque de los gnósticos, Dios, el Exaltado, abarca todos los Nombres y los Atributos en el plano [*hadhrat*] de la *ua-hiddiia* y la estación de la inclusividad nominal [*yam' asma'i*]. Los arquetipos fijos [*a'ian zabitah*] de todas las existencias están implicados en los Nombres Divinos en el plano de inclusividad anterior a la creación en la preeternidad, y la manifestación absoluta de la Esencia [*tayalli-ye mullaq adh-dhat*] desde el plano de la *ahadiia* y el *gaib* de la ipseidad es la revelación de todos los Nombres y Atributos y todas sus implicaciones, que son los arquetipos fijos de todos los existentes, con una única manifestación y revelación

1 *"Al-Afsar al-arb'ah"*, t. VI, pp. 263-277, *safar* 3, *mauqif* 3, *fasl* 12.

absolutamente simple [*kashf al-basil al-mutlaq*].

Así pues, con la revelación epistémica [*kashf-e 'ilmi*] en el plano de la manifestación de la emanación más sagrada [*faid aqdas*] tiene lugar la revelación de la Esencia, los Nombres, los Atributos y los arquetipos sin que haya multiplicidad ni compostura¹.

Estos dos enfoques poseen la máxima firmeza y sublimidad, pero como son extremadamente sutiles y se basan en múltiples principios, mientras no se aprendan estos preliminares y mientras haya una intimidad completa y consumada y una inmersión profunda, así como una perfecta buena voluntad hacia los que poseen la gnosis divina [*ulema billah*], no se puede sacar nada de la filosofía y la terminología de los hombres de Dios y de la gente del corazón y de estos discursos, que amontonan desconcierto sobre desconcierto.

En consecuencia, es preferible dar una explicación más sencilla y más cercana a la comprensión de la gente común. Y así decimos que la causalidad y la creatividad del Ser Necesario, el Exaltado, no es como la causalidad de los agentes naturales que combinan o disocian las materias existentes, como el carpintero que provoca cambios en un material existente arreglando y separando, o como el albañil que combina los materiales existentes.

Más bien, Dios, el Exaltado, es el Agente Divino que trae las cosas a la existencia, sin, ninguna existencia previa, por Su propia voluntad, y Su voluntad y conocimiento por sí mismos constituyen la causa de la aparición y existencia de las cosas. Por lo tanto, el reino de la realidad está dentro del ámbito de Su Conocimiento y aparecen desde los reinos ocultos de la Ipseidad Divina [*gaib al-huuiiat*] al hacerlos manifestar:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾

«Él posee las Llaves de lo Oculto que nadie conoce más que Él»

(6:59)

1 *"Al-Afsar al-arb'ah"*, pp. 280-290.

Se dice que el reino de las existencias concretas en relación con la Sagrada Esencia de Dios, el Glorioso, es como la relación de la mente con el alma humana, que trae a la existencia (pensamientos, ideas e imágenes) por mera voluntad y manifiesta lo que yace en los reinos ocultos de la ipseidad [*gaib-e- huuiat*]. Por lo tanto, todo el reino de la realidad está dentro de Su conocimiento, desde el cual aparecen y al cual regresan:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

«¡En verdad, pertenecemos a Dios y, en verdad, a Él retornamos!»

(2:156)

Para ofrecer una explicación más clara, el conocimiento de la causa completa de una cosa implica el conocimiento de esa cosa. Por ejemplo, el conocimiento del astrónomo de los tiempos de los eclipses solares y lunares se debe a su conocimiento de sus causas. Al registrar los movimientos del Sol, la Luna y la Tierra, calcula el momento en que la Tierra se situará entre el Sol y la Luna, o la Luna entre la Tierra y el Sol. Y si sus registros son correctos, su previsión no fallará ni un solo segundo. Y puesto que toda la cadena de causas y efectos termina en la Sagrada Esencia, la Fuente de todas las fuentes, y puesto que Dios, el Exaltado, tiene el conocimiento de Su propia Esencia, que es la causa de todas las existencias, siendo la causa tiene también el conocimiento de los efectos.

De entre las explicaciones mencionadas, cada uno adopta la que corresponde a su plano, y algunas de ellas son más firmes y adecuadas para cumplir el propósito que otras.

El significado del oído y la vista en relación con Dios

Uno de los temas discutidos por los principales filósofos en relación con los Nombres y Atributos de Dios, el Glorioso y el

Exaltado, es la afirmación del Oído y la Vista en relación con Él. La mayoría de los metafísicos y teólogos reducen la Vista y el Oído al Conocimiento, y el augusto Shaij al-Ishraq ha reducido el Conocimiento a la Vista y el Oído¹.

Cada uno de ellos ha ofrecido una explicación a este respecto cuya mención nos llevará más allá de las exigencias de la brevedad. Explicaremos el punto de vista y el enfoque predominantes con una explicación que aclarará la verdad con respecto a los Nombres y los Atributos en general.

Hay que saber que la mayoría de los filósofos y los principales pensadores, para prescindir de algunos aspectos, han reducido algunos de los Nombres y Atributos a otros. Como es bien sabido y establecido entre ellos, la Voluntad de Dios, el Exaltado, consiste en Su Conocimiento de lo que es apropiado [*salah*] y del perfecto orden, como la controversia en relación con el Oído, la Vista y el Conocimiento y la reducción de cada uno de ellos al otro, como se ha mencionado; este asunto es contrario a la verdad y equivale a ignorar estos aspectos. Porque, si lo que se quiere decir al reducir la Voluntad al Conocimiento de lo que es apropiado, o al reducir el Conocimiento a la Audición, o la Audición al Conocimiento, es que Dios, el Exaltado, no posee una voluntad o que no posee la audición o la vista y que el Conocimiento es considerado por ellos como incluyendo la Voluntad, la Audición y la Vista, es una posición inválida y una afirmación indecorosa.

Esto es porque implica que Dios, el Exaltado, es la Fuente de la existencia sin poseer una voluntad o el poder de elección. Además, el criterio en cuanto a la atribución de los Atributos de perfección a Dios es que el atributo debe ser un atributo de perfección para el existente qua existente, y que debe ser un atributo de la realidad misma de la existencia y de entre las perfecciones de la esencia misma de la existencia. Y no hay duda de que la voluntad es uno de los atributos de perfección de la realidad absoluta del ser.

1 “*Sharh Hikmat al-ishraq*”, pp. 358-366; “*Al-Asfar*”, t. VI, p. 423, *safar* 3, *mauqif* 6.

Por consiguiente, cuanto más desciende la existencia a los planos inferiores, más débil es respecto a la voluntad, hasta que llega al punto de quedar totalmente desprovista de ella, por lo que es considerada por todos como carente de voluntad, al igual que las naturalezas, como los minerales y las plantas. Y cuanto más se eleva hacia la perfección y el horizonte superior, la voluntad se hace más manifiesta en ella y más fuerte.

En consecuencia, observamos que en la cadena de los existentes naturales, cuando atraviesan las etapas de materia primera, cuerpo, elemento, mineral y planta, la voluntad y el conocimiento se manifiestan en ellos, y cuanto más se elevan más se perfecciona esta noble facultad, de modo que el Hombre Perfecto posee una voluntad tan perfecta que por su sola voluntad transforma un elemento en otro y el mundo de la naturaleza se somete a su voluntad. Así encontramos que la voluntad es un atributo de la perfección de la existencia qua existencia, y este significado se afirma respecto a la Sagrada Esencia de Dios sin que se refiera a otro significado.

Del mismo modo, el oído y la vista se encuentran, de acuerdo con la verdad confirmada, entre las perfecciones del existente absoluto, y la realidad del oído y la vista no es una que dependa de órganos físicos y no constituyen modos de cognición limitados a órganos y medios instrumentales. Más bien, la necesidad de órganos es para la manifestación del oído y la vista del alma en el reino de la naturaleza y el *mulk* del cuerpo, así como también necesita la piamadre para que el conocimiento se manifieste en el reino de la naturaleza física.

Y esta deficiencia se refiere al mundo de la naturaleza y del *mulk*, no al conocimiento, el oído y la vista como tales, que observan las realidades del mundo de lo Invisible [*gaib*] y oyen el discurso *malakuti* de los ángeles y de los espíritus superiores, como en el caso de Moisés, el Kalimullah [interlocutor de Dios], que oía el discurso de Dios en sus súplicas íntimas [*munayat*], y del Noble Profeta Último, que hablaba con los ángeles y veía a Gabriel en su forma *malakuti* cuando ningún otro oído oía lo que él oía ni ningún

ojo veía lo que él veía, aunque estuvieran en la misma reunión con el Mensajero en el momento del descenso de las revelaciones [*uahi*].

Además, el oído y la vista se encuentran entre los modos de cognición que son adicionales al principio del conocimiento y son distintos a la realidad del conocimiento, y se encuentran entre las perfecciones de la existencia absoluta. De ahí que sea necesaria su afirmación en relación con Dios, el Exaltado, que es la realidad misma de la existencia y la fuente principal de la perfección del ser.

Y si el propósito de quienes reducen la Voluntad, el Oído y la Vista al Conocimiento, o el Conocimiento a ellos, es que el Conocimiento y la Voluntad se postulan de Dios en un solo aspecto [*haiziiat al-uahidah*] y que el Oído, la Vista y el Conocimiento no tienen aspectos diferentes en la Sagrada Esencia Divina, esto es cierto y está de acuerdo con la prueba metafísica. Sin embargo, no hay razón para limitar el asunto a estos Atributos, pues todos los Atributos se reducen a la realidad de la pura existencia, y este asunto no es contrario a plantear diferentes Atributos múltiples para la Esencia Divina, o más bien lo corrobora.

Esto es así porque, como se ha establecido claramente, cuanto más cerca está un existente de la unidad y más lejos está del horizonte de la multiplicidad y más libre, es más inclusivo en relación con los nombres y atributos, de modo que Aquello que es la pura existencia, la Realidad simple y necesaria, gloriosa es Su majestad y majestuoso es Su poder, es la unidad y simplicidad última e inclusiva de todas las perfecciones y poseedora de todos los Nombres y Atributos, y a Él se aplican literalmente todos los conceptos de perfección, gloria y belleza, y su aplicabilidad a la Sagrada Divinidad es más digna y previa, con todos los grados de valía y prioridad.

En resumen, cuanto más fuerte y completa es la unidad [*uahdah*] (de un existente), la aplicabilidad de los conceptos de perfección a él es mayor, y mayor es el número de (sus) nombres y atributos. A la inversa, cuanto más se acerca un ser al horizonte de la multiplicidad, menos se le aplican los conceptos de perfección, y esta aplicabili-

dad también se debilita y se acerca a la metáfora [*mayaç*]. Y esto se debe a que la unidad [*uahdah*] es concomitante [*musauiq*] con la existencia y es una perfección del ser qua ser. El significado de la concomitancia aquí es que aunque la unidad y la existencia son conceptualmente diferentes, pero en la realidad externa la realidad de la existencia es la misma que la realidad de la unidad.

Dondequiera que haya multiplicidad, se encuentra también la deficiencia, el no-ser, el mal, la debilidad y la incapacidad, y esto es por la razón de que cuanto más baja es la existencia a través de los planos de la deficiencia, la multiplicidad es mayor que en todos los demás planos de la existencia. El *maqam* del Señor y del Sagrado Ser Divino, Glorioso y Exaltado, que es la pura existencia, es la unidad y la simplicidad absolutas, y no hay manera de que la multiplicidad y la compostura encuentren camino en Él.

Hemos señalado anteriormente que la existencia es la realidad principal de la perfección y el resorte principal de la gloria y la belleza. Por lo tanto, la pura existencia es la pura unidad y la pura perfección, y, por lo tanto, la pura unidad es la pura perfección. Así pues, todos los Nombres, Atributos y perfecciones son verdaderos para Aquello que se encuentra en el plano más elevado de la unidad, y la aplicabilidad de cada uno de ellos a Él es más justificada y previa. Por el contrario, lo que está más cerca de la multiplicidad tiene más deficiencia en ella, y la aplicabilidad de los conceptos de perfección y de los nombres y atributos es deficiente en su caso y la calidad de su aplicabilidad es también débil. Por lo tanto, Dios, el Exaltado y el Glorioso, posee todas las perfecciones y abarca todos los Nombres y Atributos sin que ninguno de ellos sea reducible a otro. Más bien, cada uno de ellos es verdadero de Su Sagrada Esencia en el sentido literal, Su Oído, Vista, Voluntad y Conocimiento, todos están en su verdadero sentido literal sin implicar multiplicidad en la Sagrada Esencia en ningún aspecto.

فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَالْأَمْتَالُ الْعُلْيَا وَالْكَبَرِيَاءُ وَالْأَلَاءُ

A Él pertenecen todos los Bellos Nombres y las más altas

metáforas, y toda la majestad y las bondades.

Carácter de la relación del conocimiento de Dios con los conocibles

Hay que saber, como se ha señalado anteriormente, que todos los existentes, como existentes, con sus aspectos de perfección ontológica, como aspectos de perfección, son conocidos y revelados a la Sagrada Esencia de Dios, el Exaltado, con Su simple conocimiento esencial [‘ilm al-basil adh-dhati] y una única revelación preeterna [kashfal-uahid al-açali]. Esta revelación, con su misma simplicidad y completa unidad, está detallada de manera que ni una pizca de los cielos de los espíritus ni una partícula de las tierras de la corporeidad queda fuera del ámbito de Su conocimiento desde la preeternidad hasta la eternidad [açalan ua abadan].

Este conocimiento y divulgación está en la preeternidad y es lo mismo que la Esencia Sagrada, y los conocibles con sus condicionamientos y límites [ta’aiiunat ua hududat], que derivan del no ser y de la deficiencia, encuentran un suceso accidental [tahaqquq bi’l-’arad] posterior a la creación y se relacionan con el Conocimiento accidentalmente, y esta relación accidental es posterior a la creación. Y a esto se hace referencia en la noble tradición donde se afirma:

فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ

Y cuando trajo las cosas a la existencia, y lo conocido llegó a la existencia, su conocimiento pertenecía a lo conocido.

Es probable que esta afirmación se refiera al conocimiento activo [‘ilm al-fi’li] que se obtiene por manifestación [tayalli] a través de la emanación sagrada [faid muqaddas], y lo que se entiende por los ‘conocibles’ son los conocibles por la esencia [ma’lum bi’l-dhat], que son entidades existenciales [huuiat uuydiia] relacionadas con la emanación sagrada y la luz de la manifestación.

Por lo tanto, de acuerdo con la primera probabilidad, el significado de la primera afirmación sería el siguiente:

فَلَمَّا تَجَلَّى بِفَيْضِهِ الْمُقَدَّسَ وَظَهَرَ الْكَوْنُ بِالْعَرَضِ وَقَعَ الْعِلْمُ عَلَى الْمَعْلُومِ: أَيَّ ظَهَرَ الْفَيْضُ فِي مِرْآةِ الْمُسْتَفِيزِ بِالْعَرَضِ

Cuando se manifestó a través de su emanación sagrada y apareció el ser accidental, el conocimiento pertenecía a lo conocido; es decir, la emanación apareció en el espejo del receptor por accidente de la emanación.

De acuerdo con la segunda probabilidad, significaría:

فَلَمَّا تَجَلَّى بِفَيْضِهِ الْمُقَدَّسَ وَظَهَرَ وُجُودُ الْكَوْنِ بِالذَّاتِ: أَيَّ بِلَا حَيْثِيَّةٍ تَقْيِيدِيَّةٍ وَقَعَ الْفَيْضُ عَلَى الْمُسْتَفِيزِ بِالذَّاتِ

Cuando Él se manifestó a través de su emanación sagrada y la existencia de los existentes-por-esencia se manifestó -es decir, sin el aspecto limitante- la emanación pertenecía al receptor-por-esencia de la emanación.

Sobre la base de ambas interpretaciones, esta manifestación a través de la emanación sagrada no está sujeta a los acontecimientos y cambios temporales, y la creación de Dios, el Exaltado; está libre y por encima de cualquier rastro de temporalidad y cambio, o, más bien, de todo condicionamiento y limitación. Y puesto que el Conocimiento esencial [*ilm adh-dhati*] es simple en todos los aspectos y abarca todos los aspectos, el Conocimiento activo [*ilm al-fi'li*], que es el verdadero signo de Dios y la manifestación del Conocimiento esencial y su espejo, es completamente simple y absolutamente uno, abarcando todo el círculo de la existencia sin que haya en él ningún condicionamiento, cambio o composición.

A lo sumo, está sostenida en su esencia [*mutaqauuam bi adh-dhat*] por la Sagrada Esencia Divina y es la propia escabrosidad de la dependencia, y, en este sentido, está aniquilada [*fani*] en la Majestad Divina y es la propia presencia ante el Señor de la Gloria, por lo que se considera conocimiento de Dios, del mismo modo que

la propia creación por el alma racional de las realidades inteligibles en el ámbito del intelecto y de las imágenes imaginarias en la tabla de la imaginación, son el conocimiento activo [*'ilm al-fi'li*] del alma y aniquilado [*fani*] en su esencia [*dhat*].

Los metafísicos han dicho que la relación de la tabla de la realidad con Dios es como la relación de las formas de los conocibles con el alma. Debido a este alcance, simplicidad e influencia, han dicho que Dios, el Exaltado, conoce lo particular con Su conocimiento universal [*'ilm al-kulli*]; es decir, lo particular, la limitación y el estar contenido de lo conocido no causa limitación en el conocimiento (Divino).

Por lo tanto, el conocimiento (Divino) es abarcador, preeterno [*qadim ua aqali*] e inmutable, mientras que lo conocido es contenido, limitado, temporal y cambiante. Aquellos que no están familiarizados con la manera de hablar han sido llevados a imaginar que han negado el conocimiento de Dios de los particulares, tomando [*ku-llia*] y particularmente [*yuç'ia*] en el sentido corriente en la jerga de los lógicos y lexicógrafos, ignorando el hecho de que estos términos tienen otro significado en la terminología de la gente de la gnosis [*ma'rifa*] y a veces los filósofos especulativos [*ahl an-nathar*] los han seguido en este sentido. Más bien, esta concepción relativa al tema del conocimiento del Ser Necesario, glorioso es Su Nombre y exaltada es Su estación, ha sido tomada por los metafísicos de los gnósticos.

El criterio relativo a los atributos positivos y negativos

El criterio relativo a los Atributos positivos y negativos de la Sagrada Esencia del Ser Necesario, glorioso es Su Nombre, es que todo atributo perteneciente a los atributos de la perfección y a las excelencias de la belleza que se aplica al Principio de la realidad del ser y a la esencia absoluta de la existencia, sin ningún vestido de

condicionamiento o cambio de un reino a otro, y que se refiere a la haecceidad¹ real y a la esencia luminosa del ser, se encuentra entre los Atributos que son necesariamente subsistentes y necesariamente realizados para la Sagrada Esencia, exaltada es Su estación.

Esto es así porque si no subsistiera, implicaría o bien que la Sagrada Esencia no es pura existencia y ser absoluto, o bien que la pura existencia no es pura perfección y belleza absoluta. Ambas son conclusiones falsas desde el punto de vista de la vía de la gnosis, así como de la vía del razonamiento metafísico, tal como se establece en su propio lugar.

Y ningún atributo y excelencia se establece para un existente sino después de su descenso a uno de los estadios de condicionamiento y su ascensión de una de las formas de limitaciones y su abrazo a uno de los planos de deficiencia con sus límites de finitud y debilidad que lo acompañan, y, en resumen, lo que no pertenece a la esencia [*dhat*] del ser y deriva de límites y esencias [*mahiíat*] es de atributos cuya negación es necesaria y cuya realización es imposible respecto a la Esencia absolutamente perfecta. Esto es así porque, del mismo modo que la Esencia absolutamente perfecta y el Ser Absoluto es el caso de la pura perfección, también es el caso de la negación de la deficiencia, los límites, las inexistencias y las esencias [*mahiíat*].

Y lo que es conocido entre las autoridades, que los Atributos negativos se reducen, a una sola negación, que es la negación de la contingencia, no le parece correcto a este autor. Más bien, del mismo modo que la Sagrada Esencia es la instancia esencial [*misdaq dhati*] de todos los atributos de perfección, y ninguno de ellos se reduce a otro; como se aclaró, más arriba, así también es la instancia accidental de la negación de cada una de las deficiencias.

Y no se puede decir que las inexistencias ‘y los defectos hacen’ un solo aspecto y que no hay distinción entre las inexistencias [*la*

1 En filosofía se transcribe usualmente de este modo el vocablo latino *haecceitas* en referencia al principio de individuación.

maiça fi al a 'dam]; porque si se considerara el asunto en el contexto de la realidad actual, de la misma manera que la inexistencia absoluta es un solo aspecto mientras representa todas las inexistencias, así también la existencia absoluta tiene un solo aspecto y es poseedora de todas las perfecciones.

Por lo tanto, desde este punto de vista, que es la consideración de la *ahadiia* y de lo Invisible de lo Invisible [*gaib al-guiub*], no se puede plantear ningún atributo, ni los atributos positivos reales, ni el atributo negativo Divino.

Pero desde otro punto de vista, que es la consideración de la estación de la *uahidiia* y la inclusión de los Nombres y Atributos, al existir una multiplicidad de atributos positivos de perfección, todo atributo de perfección implica una negación de la deficiencia opuesta a él. Y en el mismo aspecto que la Esencia Sagrada es la instancia esencial del Conocedor. Es la instancia accidental de 'no ignorante', y como es 'Poderosa', es 'no impotente'. Y como está establecido en la ciencia de los Nombres que entre los Nombres y los Atributos positivos existe una relación en virtud de la cual algunos de ellos abarcan y dominan a otros, que son abarcados y pasados por alto por ellos por implicación estos conceptos también se aplican a los Nombres y Atributos negativos.

Ahora que conocemos el criterio de los Atributos positivos y negativos, podemos comprender que el movimiento -que subsiste a través de la potencialidad y la materia prima, y la temporalidad y la renovación están en su misma esencia- no se aplica a la Sagrada Esencia Divina, la Gloriosa y la Exaltada.

Y el 'habla' [*takallum*] en el sentido ordinario, sobre el que el narrador plantea la pregunta, es un atributo que está limitado por el tiempo y sujeto a la renovación, por lo que no se aplica a la Esencia de Dios, el Exaltado. Pero esto no impide que se plantee el 'discurso esencial' [*takallum dhati*] para Dios, el Exaltado, en el plano de la Esencia, en un sentido que está libre de temporalidad y renovación [*huduz*].

Para resumir este noble tema, la realidad del habla no depende de la vocalización del habla de ciertos órganos. Esta limitación, perteneciente al lenguaje ordinario y al uso general, se deriva del hábito y la familiaridad, así como de los pensamientos e ideas. Por lo demás, no hay ninguna limitación o condicionamiento en el significado (del habla) en sí. El ‘conocimiento’ comprende la pura cognición y la manifestación de una cosa al conocedor y no se limita a ser conocido a través de algún medio material como el cerebro, o a través de medios no materiales como el sentido común [*hiss al-mushtarak*] o la tabla de la imaginación, por ejemplo.

Si, supuestamente, uno adquiriera el conocimiento de algo a través de su mano o su pie, o viera u oyera algo, seguiría siendo conocimiento: oído y vista. Del mismo modo, cuando alguien ve, oye y habla en el mundo de los sueños, todos estos conceptos se aplican a eso (lo que es, oye, ve o habla en los sueños) sin ningún rastro de metáfora, aunque no se emplee ninguno de los órganos sensoriales específicos.

Por lo tanto, el criterio de la cognición como tal depende de la aplicabilidad de estos significados y conceptos. La realidad del habla es la expresión de lo que está en la mente y la conciencia con o sin la mediación de cualquier órgano especial. Incluso si, supuestamente, debe ser metafórico de acuerdo con el lenguaje y el uso, estas limitaciones no existen en los conceptos y significados mismos y son aplicables de acuerdo con la razón. No tenemos ninguna discusión filológica sobre el tema de los Nombres y Atributos, y el propósito aquí es la afirmación de los significados mismos, aunque el lenguaje y el uso no deberían ser útiles para su afirmación.

En consecuencia, decimos que la realidad del habla es la expresión de la propia intención, se produzca o no a través de medios sensibles, e independientemente de que pertenezca a la categoría de sonido, palabras o aspiración. El ‘habla’ en este sentido se encuentra entre los atributos de la perfección de la existencia, pues la (auto) manifestación y la expresión pertenecen a la realidad de la existencia y subsisten a través de la realidad de la existencia, y cuanto

más asciende la existencia hacia la perfección y la fuerza su [auto] manifestación y expresión se hacen más grandes, hasta que alcanza el horizonte más alto y la estación exaltada de la Necesidad, que es la Luz de las luces, y la luz sobre la luz, y la manifestación sobre la manifestación, expresando lo que se encuentra en lo Invisible [gaib] de la estación de *uahidiia* [Unidad, es decir, en el plano de lo sagrado, es decir, en el plano de la emanación sagrada], a través de la emanación sagrada incondicionada [*faid al-muqaddas al-itlaqi*] y la palabra existencial “¡Sé!” y expresando, a través de la emanación más sagrada y la manifestación esencial *ahadi*, el *gaib* absoluto y la estación sin estación de *ahadiia* [Unidad, es decir, en el plano de la emanación más sagrada].

Y en esta manifestación *ahadi*, el orador es la Esencia Sagrada *ahadi*, y el discurso es la emanación más sagrada y la manifestación de la Esencia [*tayalli dhati*], y el oyente los Nombres y los Atributos. Por esa misma manifestación, las expresiones condicionadas [*ta'aiunat*] de los Nombres y los Atributos cumplen y obtienen ocurrencia en el Conocimiento [*tahaqquq al-'ilmi*]. En la manifestación *uahidí*, a través de la emanación sagrada [*faid muqaddas*], el hablante es la Esencia Sagrada *uahidí*, que incluye todos los Nombres y los Atributos, y el discurso es la manifestación misma, y el oyente y el cumplidor en el (plano de) realización son los arquetipos cognitivos [*a'ian 'ilmiia*] implicados en los Nombres y los Atributos, que obtienen realización concreta por la orden “¡Sé!”.

فَإِذَا قَالَ لِكُلِّ عَيْنٍ أَرَادَ إِيجَادَهَا: كُنْ، فَيُطِيعُ الأَمْرَ الإِلَهِيَّ، فَيَكُونُ وَيَتَحَقَّقُ

Así que cuando Él dice “¡Sé!”, todo arquetipo que Él quiere crear, cumple con el mandato divino, es y se actualiza.

Y hay muchas tradiciones, que no hemos mencionado, que pueden ser citadas como evidencia sobre este tema.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

Trigésimo séptimo hadiz:

El conocimiento de Dios

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى مُحَمَّدٍ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ
ذَكَرَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمْرَانَ عَنْ
الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولِي
الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

*Con una cadena continua de transmisores que llega hasta Muhammad ibn Ja'qub al-Kulaini, de 'Ali ibn Muhammad, de alguien que lo informó, de Ahmad ibn Muhammad ibn 'Isa, de Muhammad ibn Humran, de al-Fadl ibn as-Sakn, de Abu 'Abd Allah (P) que dijo: “El Comandante de los Creyentes (P) dijo: ‘Conoce a Dios a través de Dios, al Mensajero a través de la Profecía, y al uali al-amr por su mandato a lo que es correcto [amr bil-ma'ruf], su justicia y bondad’”.*¹

Exposición

Hay una diferencia evidente entre los términos *'irfan* e *'ilm*, reconocimiento y conocimiento. Se dice que el *'ilm* [conocimiento] en su sentido original se refiere específicamente a los universales,

¹ “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 4, Kitab at-tauhid, Bab annahu la yu'arafu illa bih, hadiz 1.

y el *ma'rifa* [reconocimiento, gnosis] es específico para lo que se refiere a los particulares y las personas. Dicen que un *'arif billah* [un gnóstico de Dios] es alguien que conoce a Dios a través del testimonio directo [*mushahada huduriia*] y un *'alim billah* es alguien que alcanza el conocimiento de Dios a través de pruebas filosóficas.

Algunos dicen que el *'ilm* y el *'irfan* difieren en dos aspectos; primero, en lo que respecta al objeto relacionado (de la cognición), como se mencionó anteriormente, y segundo, se asume un estado previo de olvido en la *ma'rifa*. Por lo tanto, cuando algo se convierte en objeto de cognición por primera vez, se dice que se adquiere su *'ilm*, y cuando algo fue conocido y se olvidó de ser conocido por segunda vez, se dice que se obtiene su *ma'rifa*. Y al *'arif* se le llama *'arif* por su recuerdo de su existencia y etapas de la vida anteriores a su existencia natural y *mulki*, y algunas de las personas de la senda del camino afirman haber recordado el mundo del *dharr*¹.

Dicen que si el velo de la naturaleza física, que causa el olvido y la negligencia, se quitara de los ojos del caminante, éste recordaría los mundos anteriores por los que ha pasado. Y alguien de entre la gente de la espiritualidad [*dhauq*] diría que la realidad del ascenso espiritual [*mi'ray*] es el recuerdo de los días pasados. Cuando uno intenta volver al pasado para recordar sus estados anteriores, cada uno de nosotros, de acuerdo con la diferencia entre los individuos, puede recordar cosas cuando tenía siete, cinco o tres años.

Es raro encontrar a alguien que tenga recuerdos de años anteriores. Se dice del Shaij ar-Ra'is (Ibn Sina) que afirmaba tener recuerdos desde los primeros momentos de su nacimiento. Él decía que era posible tener recuerdos que se remontan a épocas anteriores,

1 A esto se refiere el siguiente verso del Corán (7:172):

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

«Y (recuerda) cuando tu Señor tomó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia e hizo que sus almas dieran testimonio: "¿Acaso no soy Yo vuestro Señor?". Dijeron: "Sí, lo atestiguamos". Para que no pudierais decir el Día del Levantamiento: "Ciertamente, lo ignorábamos"»

por ejemplo, cuando uno ha estado en el vientre de su madre o en los lomos de su padre, y recordar todos los desarrollos que ha sufrido en el reino del *mulk*, volviendo a los reinos anteriores hasta el *malakut* superior, el reino del *yabarut*, el *yabarut* superior, culminando en el recuerdo de su estado en el conocimiento Divino, y este recuerdo es la realidad del *mi'ray* y la última altura de la ascensión espiritual. (Aquí terminan sus palabras).

Aunque este asunto puede ser cierto en sí mismo, interpretar la realidad del *mi'ray* como el retorno regresivo al pasado no encaja con la exquisita enseñanza de la gnosis y el credo de la gente del corazón. Más bien, la realidad del ascenso espiritual es el movimiento espiritual curvilíneo con el que se completa el círculo de la existencia, culminando en el retorno a la realidad del *gaib* de todo lo que está en la cadena del *shuhud*.

Esto tiene lugar en forma de un movimiento curvilíneo a lo largo de todo el arco ascendente, mientras que este movimiento regresivo de retorno es contrario a la ley Divina activa en el reino del ser, especialmente con respecto a los Profetas, particularmente su Sello (PBd). Este tipo de recorrido es como la absorción en el amor de la Esencia del Glorioso de una clase de ángeles, que están desconcertados y absortos, y totalmente ajenos a la multiplicidad, sin saber que ningún hombre o mundo ha sido creado.

El perfecto gnóstico Shaij Shahabadi, que mi espíritu sea su rescate, diría que el estado espiritual de Hadhrat Adán, que la paz sea con él, era tal que era inconsciente de su propia naturaleza física [*mulk*] y estaba totalmente absorbido en el mundo del *gaib* y el reino de la Divinidad, y este movimiento de Adán (P) negaba su humanidad [*adamiiat*]. Entonces Dios, el Exaltado, le dio a Satanás poder sobre él para volverlo hacia el árbol de la naturaleza, para desviarlo de la gravedad del *malakut* hacia el reino del *mulk*.

En cuanto a la frase, العدل والإحسان [justicia y bondad], aparentemente estas dos están en conjunción con الأمر بالمعروف [ordenando lo que es correcto] que significa: إعرفوهم بالأمر بالمعروف والعدل

وَالْإِحْسَانِ [conocen a Allah por medio de Allah]. O probablemente sea un conjuntivo de la frase *إعرفوا الله بالله* que significa: *عرفوهم بالأمر بالمعروف والعذر بالإحسان* [se les conoce por ordenar lo correcto y por la justicia y por la bondad].

El significado de la frase ‘Conocer a Dios por Dios’

Debes saber que eminentes eruditos han dado diferentes explicaciones al exponer la frase *المعروف* en la noble tradición, cada uno de acuerdo con el carácter de su erudición y enfoque filosófico. Aquí mencionaremos brevemente algunos de sus puntos de vista en aras de beneficiarnos de la *barçaj* del discurso de los grandes.

La primera es la que ha sido expuesta por el Ziqat al-Islam al-Kulaini (r), que, para decirlo brevemente, es que Dios, el Exaltado, ha creado los cuerpos, los espíritus y las luces, y Él es su único creador, sin que nadie comparta su creación con Él, ni se parezca a ninguno de ellos. Por lo tanto, quien compare a Dios con alguno de ellos, no conoce a Dios; pero si negara la similitud de Dios con ellos, estaría conociendo a Dios por Dios (Aquí terminan sus palabras)¹. Es extraño que Hadhrat Sadr al-Muta‘allihin (q) haya imaginado que estas palabras (de Kulaini) forman parte de la tradición y haya ofrecido elaboradas interpretaciones de ella de acuerdo con su propio enfoque filosófico².

La segunda es la afirmación del Shaij Saduq (r), cuya esencia es que conocer a Dios a través de Dios significa que si conocemos a Dios con nuestros intelectos, Dios, el Exaltado, es quien los ha otorgado. Y si lo conocemos a través de los Profetas y la Prueba de Dios, *huyyay* (P), entonces Dios los ha elevado y los ha convertido en Sus Pruebas. Y si lo conocemos a través de nuestras almas, Dios

1 “Usul Al-Kafi”, t. I, p. 85, *Kitab at-tauhid, Bab annalhu la yurafu illa bih*, hadiz 1.

2 “Sharh Usul Al-Kafi”, pp. 233-234.

es su creador¹.

En tercer lugar está lo indicado por Sadr al-Muta‘allihin, según el cual el camino hacia la *ma‘rifa* de Dios es de dos tipos; una de ellas es a través de la epifanía y la gnosis directa, y la segunda es a través de la negación de Su semejanza con cualquier cosa [*tançih*] y la afirmación de la trascendencia de Ibis [*taqdis*]. Como la primera vía no es posible salvo para los Profetas y los perfectos, la segunda vía ha sido mencionada en la tradición (aquí termina su declaración)². Esta interpretación suya se basa en que toma las palabras del Shaij Kulaini como parte de la noble tradición y como la exposición de las palabras de Hadhrat Amir al-Mu‘minin por parte de Hadhrat Sadiq (P).

La cuarta es la interpretación del *muhaqqiq* Faid (m). Lo esencial es que todo ser tiene una esencia [*mahiia*] y una existencia [*uuyud*]. Las esencias de las cosas consisten en sus delimitaciones particulares y su aspecto esencial, mientras que su existencia consiste en su aspecto divino, en virtud del cual sus entidades subsisten y sus efectos, potencia y eficacia se manifiestan.

Por lo tanto, si uno tuviera en cuenta las esencias de las cosas y sus delimitaciones, y tratara de conocer a Dios a través de su aspecto de contingencia y su dependencia de Dios, estaría conociendo a Dios por las cosas y no por Dios. Además, este conocimiento y gnosis es innato y no adquirido. Pero si uno conociera a Dios a través del aspecto existencial de las cosas, que es su aspecto divino, estaría conociendo a Dios por Dios, y es este aspecto divino de las cosas al que se refieren estos nobles versos:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾

«Él está con vosotros donde quiera que estéis»

(57:4)

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

1 “Tauhid”, p. 290, bab 41.

2 “Sharh Usul Al-Kafi”, pp. 233-234.

«*Todas las cosas perecen excepto Su rostro*»

(28:88)

Quinta es la probabilidad que se le ha ocurrido a este autor, y que se entenderá tras una introducción relativa a la ciencia de los Nombres y Atributos, que es la siguiente. Hay varias consideraciones sobre la Sagrada Esencia de Dios, Todopoderoso y Exaltado, cada una de las cuales ha sido designada por un término.

Una de ellas es la Esencia considerada como tal. De acuerdo con esta consideración, la Esencia Divina es absolutamente incognoscible, más allá de cualquier nombre o descripción, y más allá del alcance de las aspiraciones de los gnósticos y de los anhelos de la gente del corazón y de los *auliia*'. A veces se expresa como el 'fénix inaccesible' [*anqa al-mugrib*] en el lenguaje de los gnósticos:

عَنْقَا شَكَارِ كَسِي نَشُودِ دَامِ بَا زَكِيرِ

*Quita tu red porque nadie puede atrapar al fénix.*¹

y a veces se le llama *ama* o *ama'*:

رُوي أَنَّهُ قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَيَّنَ كَانَ رَبُّكَ قَبْلَ أَنْ
يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: فِي عَمَاءٍ

Se ha narrado que se le preguntó al Profeta (PBd):
“¿Dónde estaba tu Señor antes de crear la creación?”.
Él respondió: “En un *ama* [nube]”.²

Y a veces se le denomina el ‘Oculto de los Ocultos’ [*gaib al-guiub*] o el Oculto Absoluto [*gaib al-mutlaq*], así como con otros términos, aunque todos ellos no logran expresarlo. De acuerdo con el enfoque gnóstico y según una especie de prueba metafísica, los términos ‘*anqa*, *ama*’ y otros términos no se aplican a esta estación.

Otra consideración es la de la Esencia en el plano del condicio-

1 Hafiz:

عَنْقَا شَكَارِ كَسِي نَشُودِ دَامِ بَا زَكِيرِ كَانَتْ عَمِيَّةً بَادَةً دَسْتِ اسْتِ دَامِ رَا

2 “*Auali al-li’ali*”, t. I, p. 54; “*Musnad Ahmad ibn Hanbal*”, t. IV, p. 12, con una pequeña diferencia de redacción.

namiento oculto [*ta' aiun gaibi*] y la inexistencia de la manifestación absoluta [*'adam adh-dhuhur al-mutlaq*], que se llama la estación de *ahadiia* [unidad en el plano de la unidad], y es con esta estación con la que concuerdan la mayoría de esos términos (mencionados).

En esta estación se consideran los Nombres de la Esencia, de acuerdo con la terminología del adepto a la Ciencia de los Nombres, como el Absoluto Interior [*batin al-mutlaq*], el Absoluto Primero [*auual al-mutlaq*], el Más Exaltado [*al-'ali*] y el Más Grande [*al-'athim*], como puede deducirse de la tradición de “*Al-Kafi*” de que los primeros Nombres que Dios asumió para Sí mismo fueron *al-'ali* y *al-'athim*¹.

Otra de las consideraciones de la Esencia está en consonancia con la estación de *uahidiia* [unidad en el plano de la multiplicidad] y la inclusión de los Nombres y los Atributos. A esta estación se la denomina ‘la estación de la *uahidiia*’, ‘la estación de la *ahadiia* de los Nombres’ [*ahadiiat al-yam' al-asma*] y ‘la inclusividad’ [*yam' al-yam'*], etc. Esta estación, en consideración de la *ahadiia* inclusiva [*ahadiiat al-yam'*] se llama la estación del Más Grande

1 Se trata de una referencia a la siguiente tradición de “*Usul Al-Kafi*”, t. I, 113, *Kitab at-tauhid, Bab huduz al-asma'*, hadiz 2:

عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عز وجل غارفاً بنفسه؟
قيل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم. قلت: يراها ويسمعها؟ قال: ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنه لم
يكن يسألها ولا يطلب منها. هو نفسه ونفسه هو. فدرته نافذة فليس يحتاج أن يستمي نفسه،
ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها بها لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف. فأول ما اختار
لنفسه: العلي العظيم، لأنه أعلى الأسماء كلها. فمعتاده: الله، واسمته: العلي العظيم، هو أول
أسمائه؛ علا على كل شيء.

Se narra con la autoridad de Muhammad ibn Sinan que dijo: “Le pregunté a Abu al-Hasan ar-Ridha (P): ‘¿Se conoció Dios, Todopoderoso y Exaltado, antes de crear la creación?’ ‘Sí’, respondió. Dije: ‘¿Lo vio y lo escuchó?’ Dijo: “No tenía necesidad de eso, pues no requería nada de él ni lo buscaba. Él era Su Ser y Su Ser era Él. Su poder era omnipresente, por lo que no tenía necesidad de nombrarse a sí mismo. Pero Él eligió para Sí mismo Nombres para que otros lo llamaran por sus medios, pues si no fuera llamado por Su Nombre no habría sido conocido. Así que el primero que eligió para Sí mismo fue: ‘El Más Exaltado, el Más Grande’ (al ‘Ali al ‘Azim), porque Él es exaltado sobre todas las cosas. Su significado es Allah y su nombre es al ‘Ali al-’athim. Es el primero de Sus nombres, exaltado es Él por encima de todo”.

Nombre [*ism al-a'tham*] y la estación de Allah, el Nombre Divino Todo Incluido [*ism al-yami'allah*].

Otra consideración es la de la Esencia en el plano de la Sagrada Emanación [*faid al-muqaddas*] y la estación de la manifestación de los Nombres y los Atributos en el espejo de los Arquetipos [*a'ian*], ya que la estación de la *uahidiia* es a través de la manifestación de la Más Sagrada Emanación [*faid al-aqdas*]. Esta estación de manifestación de los Nombres se llama también 'la estación de la manifestación absoluta' [*dhuhur itlaqi*] y 'la estación de la divinidad' [*maqam al-uluhiia*] y 'la estación de Allah', de acuerdo con las consideraciones relativas a los Nombres y los Atributos, tal como explica este autor en "*Misbah al-hidaiah*"¹.

Hay que saber que estas consideraciones, que existen en la terminología de los gnósticos y de la gente del corazón, son indicativas del esquema (jerárquico) de manifestación [*taialliiat*] de la Verdad tal como se refleja en sus corazones claros, y esas *taialliiat* de acuerdo con las estaciones y los rangos del camino de los *auliia* y las etapas y fases del viaje de los caminantes hacia Dios, comienzan en el plano de la manifestación [*dhuhur*] de los Nombres y Atributos, que, como se ha dicho, también se llama la estación de la divinidad o 'la estación de Allah', y el verso:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

«Dios es la Luz de los cielos y la tierra»

(24:35)

es considerado por ellos como referido a ella. Y terminan en el plano del *gaib* de la *altadiia* y terminan en el plano de los Nombres de la Esencia [*asma' dhatiia*] y del Nombre Exclusivo [*ism musta'zar*], que es la meta última y el fin del camino. Y puede decirse que el mencionado plano es al que se refieren estas palabras de Dios, el Exaltado:

﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾

1 "*Misbah al-hidaiah*" *ila al-Jilafa ua al-uilaia*, pp. 33-38.

«A una distancia de dos arcos o más cerca»

(53:9)

Ahora bien, después de esta introducción, decimos que mientras el hombre busque la Verdad y viaje hacia Dios con los pies del pensamiento y la argumentación filosófica, su camino es racional y epistémico [‘aqli ‘ilmi], y no es de la gente de la *ma ‘rifa* y la gnosis.

Más bien, su visión está obstruida por el mayor y más grande de los velos, ya sea que busque la Verdad a través de la visión de las esencias [*mahiia*t] de las cosas, que constituyen las cortinas de la oscuridad, o que la busque a través de sus existencias, que constituyen las cortinas de la luz, como se indica en las declaraciones del *marhum* Faid.

La primera condición para la realización del camino hacia Dios es abandonar la morada oscura del yo y la búsqueda de sí mismo. De la misma manera que, en el viaje externo y sensible, mientras uno permanezca en su casa y morada, su viaje no se actualiza por más que uno se imagine viajando y se considere un viajero, en la *shari‘a*, también; uno no se considera un viajero sin dejar su casa y ciudad natal y atravesar una distancia desde la que las huellas de su ciudad se vuelven invisibles.

Del mismo modo, el viaje gnóstico hacia Dios y la migración espiritual no tienen lugar sin salir de la casa oscura del yo y la desaparición, de sus huellas. Mientras los muros de la particularidad sean visibles y se oiga la llamada invitadora [*adhan*] de la multiplicidad, uno no es un viajero, aunque pueda imaginarse que está de viaje y pretenda ser caminante. Dios, el Exaltado, ha dicho:

﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾

«Quien salga de su casa, emigrando hacia Dios y Su Mensajero, y le sorprenda la muerte, recae sobre Dios»

(4:100)

Después de que el caminante hacia Dios sale de su casa con los

pies del ejercicio espiritual [*riia 'dah*] y de la completa envergadura de Dios [*taqua*], sin llevar consigo la carga de los apegos y la particularidad, y se realiza el viaje hacia Dios, la primera manifestación [*tayalli*] de la Verdad Exaltada que aparece en su sagrado corazón es la manifestación en el plano de la Divinidad y en el plano de la manifestación [*dhuhur*] de los Nombres y Atributos.

Este *tayalli* es también en un orden graduado, desde los Nombres parciales hasta los inclusivos, de acuerdo con la fuerza y la debilidad del corazón del caminante y de su camino -cuyos detalles no pueden ser contenidos en este breve discurso- hasta que culmina en el desprendimiento de todas las expresiones finitas [*ta 'iunat*] del mundo de la existencia, ya sea que pertenezcan a él mismo o a otros, que en las etapas y fases subsiguientes también derivan del yo. Y tras el desprendimiento absoluto, se produce el *tayalli* en la estación de la Divinidad y la estación de Allah, que es la estación de *ahadiia* de inclusión de todos los Nombres manifiestos, y aquí el caminante alcanza el grado preliminar e inferior de (gnosis representado por la frase) *إِغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ* [Conocer a Dios por Dios].

Al principio del logro del gnóstico de esta posición y etapa, se aniquila [*fani*] en ese *tayalli*, y si la gracia eterna lo abrazara, obtiene una recuperación [*uns*] y se desecha el trabajo y la foreclusión del viaje. Vuelve a sí mismo y, no contento con esta estación, emprende el viaje con los pies del amor. En este viaje, el amor a la Verdad es el origen y el fin del camino, así como el viaje mismo.

Camina bajo las luces de la *tayalli*at y escucha la llamada de “¡Vamos!” [*taqaddam*]¹, hasta que, en el nivel de la *uahidiia*, los Nombres y Atributos brillan en su corazón en un orden graduado hasta que se manifiesta la estación de la *ahadiia* inclusiva y la estación del Más Grande Nombre que es el Nombre ‘Allah’ y en esta etapa las palabras *إِغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ* se cumplen en un plano exaltado. Y después de esto hay otra estación que ahora está más allá de nuestro propósito actual.

1 ‘*Taqaddam*’, dicho por, Dios al Profeta durante su viaje cósmico, el *mi'ray*.

De acuerdo con lo mencionado, los estados del conocimiento del Mensajero por la Profecía y de (el conocimiento del) *uli al-amr bi amr bil-maruf*, *'adl e ihsan*, tiene una sutil explicación gnóstica que requiere una elaborada discusión de las estaciones de Profecía [*risala*] y santidad [*uilaia*], aunque está fuera del alcance de estas páginas, habiendo sido tratada en el tratado antes mencionado (*"Misbah al-hidaiah"*).

Las tradiciones que tratan de las enseñanzas superiores no deben interpretarse en un sentido prosaico

No debe imaginarse que estas exposiciones nuestras de la noble tradición sobre la base del enfoque de los gnósticos pretenden limitar el significado de la tradición a ellos, o que son conjeturas sobre el ámbito de lo oculto o una interpretación basada en una opinión subjetiva. El propósito, más bien, es disipar la noción de que los significados de las tradiciones relacionadas con el *ma'arif* [las enseñanzas superiores] se limitan a significados plebeyos comunes.

Los que conocen el estilo de discurso de los Imames (P) saben que las tradiciones relativas al *ma'arif* y a la doctrina sagrada no corresponden a la comprensión popular ordinaria de estas enseñanzas y que contienen las concepciones filosóficas más sutiles y las enseñanzas más profundas de la gnosis. Cualquiera que se refiera al *"Usul Al-Kafi"* o al *"Tauhid"* del Shaij Saduq (m) confirmará esta cuestión. Y esto no excluye el hecho de que estos imames de los gnósticos y conocedores de Dios hayan hecho sus nobles declaraciones de una manera tan completa que cada grupo se beneficie de ellas de acuerdo con su propio credo y enfoque, y ninguno de ellos tenga derecho a limitar sus significados a lo que ha entendido de ellos. Por ejemplo, a esta noble tradición se le puede dar una interpretación de sentido común de acuerdo con el lenguaje ordinario y los significados literales.

Por ejemplo, la afirmación *إِغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ* puede decirse que uno debe conocer a Dios a través de los efectos de su artesanía y su perfecto diseño, que son las obras de la Divinidad. Del mismo modo,

puede decirse que el Mensajero debe ser conocido a través de su Profecía y de los efectos consumados de su llamada. El *uli al-amr* debe ser conocido por la calidad de sus acciones, tales como ordenar lo que es correcto y su aplicación de la justicia. Por lo tanto, cada uno de ellos debe ser conocido a través de sus efectos.

Esto no impide que la tradición tenga un significado más sutil que puede decirse que es su sentido interior [*batn*], y más allá de este significado puede haber otra capa más sutil de significado que puede denominarse el interior del interior [*batn al-batn*]. En fin, no se debe comparar el discurso de los *auliia'* con los gustos de uno mismo, del mismo modo que es erróneo e impropio compararse con ellos, y no podemos elaborar aquí este punto que ha sido expuesto concisamente.

Una cosa sorprendente es lo que dicen ciertas personas a modo de objeción y desafío, que las declaraciones de los Imames de la guía (P) fueron hechas para la guía de la gente y que deben estar de acuerdo con el entendimiento de la gente común, y más allá de eso no debe surgir de ellas nada que tenga un significado filosófico o gnóstico profundo. Esta es una calumnia atroz y muy fea cuya causa, además de algunas otras cuestiones, es la falta de reflexión sobre las tradiciones de la Casa Profética (P) y el descuido de su estudio minucioso.

¡Extraño! Si los Profetas y los *auliia'* no enseñan a la gente las sutilezas del *tauhid* y las enseñanzas superiores, ¿quién debe hacerlo? ¿Es que no hay sutilezas en el *tauhid* y en las otras enseñanzas y que todas las personas son iguales en cuanto a su comprensión del *ma'arif*? ¿Es la comprensión del Comandante de los Creyentes (P) la misma que la nuestra y que consiste en las nociones populares ordinarias? ¿O es que es diferente, pero no es necesario, ni siquiera deseable, enseñárselas a los demás? ¿O es que no es necesario ni deseable, y que los Imames (P) no les dieron ninguna importancia? ¿Acaso ellos, que no ignoraron ni omitieron ni siquiera los detalles de la etiqueta y los modales para dormir, cenar e ir al baño, han descuidado las enseñanzas divinas, que son la máxima aspiración

de los *auliia* ”?.

Lo que es más sorprendente es que algunas de estas mismas personas que niegan este asunto recurren a tales discusiones sobre las tradiciones relacionadas con la tradición del *fiqh*, en las que el uso y la comprensión comunes son definitivamente el criterio de significado e interpretación, que incluso la propia Razón es incapaz de entender, por no hablar del sentido común, y sin embargo se adhieren a la espontaneidad del uso normal.

Quien tenga alguna duda al respecto, que se remita a las discusiones (mencionadas en las obras de *fiqh*) relativas al tema del *‘ala al-yad* y a las normas jurídicas generales similares, especialmente las que se refieren a las transacciones [*mu’amat*]¹. Esto fue una digresión del tema y un acto de desafío a la pluma. Y Dios, el Bendito y Exaltado, es testigo de que este autor no tiene en mente ningún propósito con este discurso más que el de familiarizar a sus hermanos de fe con las enseñanzas Divinas.

وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنَ الزَّلَلِ وَالْفَسْلِ وَالْكَسَلِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Pido perdón a Dios por los lapsos y el letargo frontal y la pereza, y todas las alabanzas son de Dios, al principio y al final

1 Se trata de una referencia a una conocida regla *fiqhi* que establece:

عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ

Trigésimo octavo hadiz:

El significado de la creación de Adán a imagen y semejanza de Dios

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى الشَّيْخِ الْجَلِيلِ عِمَادِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ السَّنَدِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَزُوُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، فَقَالَ: هِيَ صُورَةُ مُخَدَّنَةٍ مَخْلُوقَةٍ. وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ: ﴿بَنِي﴾ (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)

Con una cadena de transmisores que llega hasta el augusto shaij, el Pilar del Islam, Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini (r) de un grupo de nuestros Compañeros, de Ahmad ibn Muhammad ibn Jalid, de su padre, de 'Abd Allah ibn Bahr, de Abu Aiiub al-Jaççaç, de Muhammad ibn Muslim, que dijo: "Le pregunté a Abu Ya'far (P) sobre lo que se narra, que Dios creó a Adán (P) en su forma [sura lit. forma, imagen]. Él respondió: 'Es una forma que fue originada y creada. Él la eligió y la escogió por encima de todas las demás formas diferentes y se la atribuyó a Sí mismo, del mismo modo que se ha atribuido a Sí mismo la Ka'ba y

el Espiritu [ruh], diciendo: «Mi Casa»¹, y «sople en él de Mi Espiritu»^{2,3}.

Exposición

La tradición mencionada en la primera parte de esta noble tradición ha sido bien conocida desde los tiempos de los Imames (P) hasta nuestros días, y ha sido citada continuamente en los libros de la Shi'a y la Ahl as-Sunna. Hadhrat Baqir (P) ha confirmado la autenticidad de su origen al explicar su significado.

Sin embargo, hay una tradición reportada por el Shaij Saduq en “*Uiun ajbar ar-Ridha*” con una cadena de transmisores del octavo de los Imames (P) cuyo significado es el siguiente:

*Husain ibn Jalid dice: Le dije a Hadhrat Ridha (P): “Oh hijo del Mensajero de Dios, la gente narra que el Mensajero de Dios (P) dijo: ‘Dios creó a Adán a Su imagen y semejanza’”. El Imam dijo: “¡Que Dios los maldiga! Han omitido la primera parte de la tradición. El Mensajero de Dios (PbD) pasó junto a dos hombres que se estaban insultando. El Profeta oyó que uno de ellos le decía a su compañero: ‘¡Que Dios desfigure tu rostro y el de todo aquel que se parezca a ti!’’. Entonces el Mensajero de Dios (PbD) dijo: ‘¡Oh siervo de Dios! No le digas eso a tu hermano, pues Dios, Todopoderoso y Glorioso, creó a Adán a su imagen (la suya)’”.*⁴

Sobre esta base, *marhum* al-Maylisi ha atribuido la tradición

1 Corán, 2:125 y 22:26.

2 Corán, 15:29 y 38:72.

3 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 134, *Kitab at-tauhid, Bab ar-ruh*, hadiz 4.

4 Ash-Shaij as-Saduq, “*Uiun ajbar ar-Ridha*”, t. I, p. 119, *bab 11*, hadiz 12. El texto de la tradición es el siguiente:

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ النَّاسَ يَزُوْنُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ﴾ فَقَالَ: قَاتِلَهُمُ اللَّهُ! لَقَدْ خَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَاتَبَانِ، فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: قَبِّحْ لِلَّهِ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ. فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

del Imam Baqir (P) a la *taqiia* [disimulo], y también ha sugerido la probabilidad de que esta declaración del Imam pueda basarse en la presunción de aceptación (de la autenticidad o el significado aparente de la tradición)¹. Tal probabilidad es muy remota. Lo que sí es probable es que la tradición de Hadhrat Ridha (P) se refiera a la primera tradición, donde el significado de ‘Adán’ en la última parte de la tradición donde dice:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

En verdad, Dios creó a Adán a su imagen.

puede ser la de la especie humana y el pronombre en *على صورته* se refiere a Dios, el Exaltado. Y Hadhrat Ridha (P) considerando que el narrador era incapaz de entender el significado del hadiz, relató la parte inicial de la tradición para que esa persona se imagine que ‘Adán’ significa el padre de la raza humana, con el pronombre en *على صورته* refiriéndose a ese hombre; así que toma nota.

Y tal vez ambas tradiciones sean genuinas en su origen e importancia, y el Mensajero de Dios (PBd) podría haber enunciado la noble tradición sin ningún antecedente, y esa es la tradición cuya explicación da Hadhrat Baqir (P) y, en otra ocasión, podría haber hecho la declaración con ese antecedente y el Imam Ridha (P) desvió la discusión hacia el otro hadiz con antecedente debido a la incapacidad del narrador para comprender su significado. Una evidencia que apoya esta sugerencia es que en algunas tradiciones aparece la palabra: *على صورة الرحمن* [a imagen del Todopoderoso]² en lugar de *على صورته* y Esto no concuerda con la tradición del “*Uyun*”.

Por otra parte, incluso si se asume que esta noble tradición no es auténtica (en su transmisión), su significado está implícito en las nobles tradiciones, como se explicará, si Dios quiere. Ahora pasaremos a explicar el significado de las palabras de la noble tradición.

1 Al-Maylisi, “*Mir’at al-’uqul*”, t. II, p. 84, *Kitab at-tauhid, Bab ar-ruh*, hadiz 4.

2 Sadr al-Muta’allihin, “*Tafsir al-Qur’an al-Karim*”, t. II, p. 235; Ibn ‘Arabi, “*Futuh al-Makkiia*”, ed. ‘Uzman Iahia, t. I, 78.

En cuanto a la palabra *adam*, el “*Sihah*” afirma: “Originalmente es con dos *hamça*, pues pertenece a la forma *af'al*, y la segunda *hamça* ha sido alterada en un *alif*, y cuando se le va a dar un sonido vocálico se cambia en *uau*, por lo que su plural es *auadim*”.

La razón por la que Adán, el padre de la raza humana [*abu al-bashar*] recibió este nombre es quizás porque tenía una tez morena [*asmar al-laun*], ya que según los léxicos *al-adama min an-nas* significa alguien que es moreno [*al-asmar*]. Y según algunas tradiciones Adán fue llamado así porque procedía del *adim* de la tierra¹ siendo *adim* en el sentido de ‘cara’ y *adim al-ard* significa la superficie de la tierra.

En cuanto a la expresión ‘*ala suratih*, *sura* en el léxico está en el sentido de imagen y forma, y se puede decir que tiene un significado general común a diferentes nociones en el que lo común consiste en la cosa de una cosa y su actualidad [*fi'liat*]. Sin embargo, todo tiene una actualidad respecto a la cual se dice que posee una forma [*dhu as-sura*] y esa actualidad se llama forma [*sura*].

La aplicación del término ‘forma’ en la terminología de los filósofos a asuntos que incluyen la actualidad y la cosa de una cosa no es contraria a su significado léxico, y no es un término técnico o especial. El Shaij Abu ‘Ali Sina, el principal de los filósofos islámicos, en la parte sobre metafísica de su libro “*Ash-shifa*”, dice: “A veces *sura* se aplica a cualquier configuración y acto que está en un recipiente único o compuesto, de modo que sus movimientos y accidentes se llaman *sura*. *Sura* [forma] también se aplica a algo en virtud de lo cual la materia se sostiene en la actualidad; por lo tanto, las sustancias intelectuales [*yauahir 'aqliia*] y los accidentes no pueden ser llamados *suaar* [formas]. Y *sura* se aplica a algo por medio de lo cual la materia se perfecciona, aunque no se sostenga por ella en la actualidad, como la salud y aquello hacia lo que una cosa se mueve por su propia naturaleza [*tab*’]. También, *sura* se

1 Ash-Shaij as-Saduq, “*Ilal ash-Sharai'i*”, t. I, p. 26. El texto de la tradición es el siguiente:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَ آدَمُ لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ

aplica a la especie [*nau*'], al género y a la diferencia de una cosa, o a todos ellos. Y la universalidad de lo universal en lo particular es también *sura*".

La reflexión sobre todos los casos de uso de *sura* muestra que en todos ellos el criterio es la actualidad y se utiliza de forma unívoca en todos los casos de su uso, hasta el punto de que incluso Dios, el Exaltado, es llamado *surat as-suuar* [la actualidad de todas las actualidades].

En cuanto a la palabra *istafaha*, *safua* significa algo puro y purificado de impurezas [*kudurat*] e *istifa'* tiene el sentido de tomar lo que es claro y puro [*safi*] y está implícito en su significado. Sin embargo, al-Yauhari y otros han considerado que significa *ijtiar* [elegir], por lo que también han considerado que *ijtiar* significa *isitifa'* en los léxicos. Sin embargo, esta es una explicación en términos de lo que está implícito, ya que *ijtiar* también significa tomar lo que es bueno [*jair*] y meritorio, y en este sentido coincide con *istifa'* en la realidad externa, aunque no es sinónimo de ella.

En cuanto a la palabra al-Ka'ba, es el nombre de la Casa de Dios. Algunos han dicho que se ha llamado Ka'ba debido a su parecido con un cubo [*muka'ab*] o debido a su forma cuadrada¹, y *muka'ab* en la terminología de los matemáticos es un cuerpo con seis planos iguales perpendiculares entre sí.

En cuanto a la palabra *ar-ruh*, en la terminología de los hombres de la medicina tradicional *ruh* [espíritu] se describe como "un vapor sutil formado en el corazón de un animal debido al calor de la sangre". Afirman que "el corazón tiene dos lados. Uno de ellos es el derecho, en el que la sangre fluye desde el hígado y allí libera un vapor debido al calor del corazón. Esos vapores circulan por el lado izquierdo del corazón refinándose allí debido a las acciones del corazón, y de él se constituye el espíritu animal". Luego fluye a través de los vasos sanguíneos debido a la expansión y contracción del corazón, de la manera mencionada en las obras relacionadas.

1 At-Tabrisi, "*Mayma'al-baian*", exégesis de 5:97; "*Qamus al-lugah*", en k-b, Ka'ba.

Así, la fuente de este espíritu animal es el corazón y sus canales son los vasos sanguíneos.

A veces el término espíritu [*ruh*] se aplica a la sangre centrada en el hígado, y sus canales son las venas yugulares, y eso se llama el ‘espíritu natural’ [*ruh at-tabi'i*]. Así también, en la terminología de los filósofos ‘espíritu’ se aplica a menudo al espíritu psíquico [*ruh an-nafsani*], que se origina en el cerebro y su canal son los nervios, y eso es una manifestación y forma inferior del espíritu inmaterial perteneciente al mando (del reino de la Divinidad) [*amr*], que es un misterio Divino [*sir as-subhani*] y el ‘espíritu de Dios’ [*ruhullah*], al que se refieren Sus palabras:

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾

«Y sople en él (Adán) de Mi Espíritu»

(15:29 y 38:72)

En lo sucesivo, si Dios quiere, explicaremos que este espíritu es el insuflado por el soplo divino y que es el elegido y escogido [*mustafa ua mujtar*] del Real, Glorioso y Exaltado.

Adán es la manifestación completa de Dios y el nombre más grande de Dios

Hay que saber que la gente de la gnosis [*ma'rifa*] y los compañeros del corazón dicen que para cada uno de los Nombres Divinos hay una Forma [*farah*] en el plano de la *uahidiia*, que está sujeta al *tayalli* [revelación] correspondiente a la Efusión Más Sagrada [*al-faid al-aqdas*] en el plano del conocimiento divino [*hadhrat al-'ilmiia*], en virtud del amor propio divino y de la búsqueda de las Claves de lo Oculto, que nadie conoce sino Él¹.

1 Una referencia a la aleya 6:59.

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾

«Él posee las Llaves de lo Oculto que nadie conoce más que Él»

Y esa Forma se llama la esencia preexistente [‘*ain az-zabit*] en la terminología de la Gente de Dios [*ahl allah*]. Y con este *tayalli*, en virtud de la Efusión Más Sagrada se realizan, primero, las *ta ‘aiiunat* [determinaciones] de los Nombres, y, en virtud de esta misma *ta ‘iiun* de los Nombres se realizan las Formas de los Nombres, que son las esencias [*a ‘ian az-zabitah*].

El primer Nombre que se manifiesta con el *tayalli* de la *ahadiia* y la Efusión Más Sagrada en el plano epistémico de la *uahidiia* [*hadhrat al- ‘ilmiia-ye uahidiia*] y que se convierte en el espejo de ese *tayalli*, es el Más Grande Nombre Divino Todo Incluido [*ism al-a ‘tham al-yami ‘ al-ilahi*] y la estación del nombrado de ‘Allah’, que, desde el aspecto de lo Oculto, es el propio *tayalli* a través de la Efusión Más Sagrada, y en el *tayalli* de la manifestación de la perfecta claridad y luminosidad es lo mismo que la estación todo-inclusiva de la *uahidiia* desde un punto de vista, y la pluralidad de los Nombres desde otro punto de vista. El *ta ‘aiiun* del Nombre todo-inclusivo y su Forma consiste en la esencia del Hombre Perfecto y la Realidad de Muhammad, *haqiqat al-muhammadiia* (PBd).

De ahí que la Sagrada Efusión sea la manifestación del *tayalli* objetivador de la Más Sagrada Efusión, y la estación de la Divinidad sea la manifestación del *tayalli* de la estación de la *uahidiia*, y el Más Grande Espíritu [*ruh al-atham*] sea la manifestación del *tayalli* de la esencia ideal del Hombre Perfecto, y todos los demás existentes pertenecientes a los Nombres, al Conocimiento y a la realidad objetiva son las manifestaciones universales y particulares de estas realidades y sutilezas, de acuerdo con una exquisita explicación que no puede contenerse en este breve discurso y cuyos detalles hemos mencionado en el tratado “*Misbah al-hidaiah*”¹.

De aquí se sabe que el Hombre Perfecto es la manifestación del Nombre omnipresente y el espejo del *tayalli* del Más Grande Nombre, y a este respecto hay muchas referencias en el Corán y la *sunna*. Dios, Exaltado sea, ha dicho:

1 Imam Jomeini, “*Misbah al-hidaiah*” *ila al-Jilafa ua al-uilauah*”, pp. 28-42, 54-56.

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

«Y enseñó a Adán los nombres de todos los seres»

(2:31)

Esta instrucción divina tuvo lugar con respecto al ser más íntimo de Adán a través de su formación oculta e inclusiva con las Manos de la Belleza y la Majestad [*yamal ua yala*] en el plano de la *uahidiia*. Del mismo modo, la formación de su forma y apariencia en el mundo visible [*alam ash-shahadat*] tuvo lugar a través de la manifestación de las Manos de la Majestad y la Belleza en el espejo de la naturaleza física [*tabi'at*]. Y Dios, el Exaltado, ha dicho:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾

«Ofrecimos el depósito a los cielos, a la Tierra...»

(33:72)

y la ‘Confianza’ [*amanah*] en el credo de los gnósticos es la *uilaia* absoluta, de la que ningún ser excepto el hombre es digno. Esta *uilaia* absoluta es la misma que la estación de la Sagrada Efusión a la que se hace referencia en la Noble Escritura en su declaración:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

«Todas las cosas perecen excepto Su rostro»

(28:88)

Y en una tradición del noble “*Al-Kafi*”, se cita que el Imam Muhammad Baqir (P) dijo:

نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ

*Somos el rostro de Dios.*¹

Y se menciona es el Du‘a an-Nudbah:

أَيْنَ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي إِلَيْهِ يَتَوَجَّهُ الْأَوْلِيَاءُ؟

¿Dónde está el Rostro de Dios hacia el que se vuelven los

1 As-Saduq, “*Kitab at-tauhid*”, p. 150.

amigos de Dios?

أَيْنَ السَّبَبُ الْمُتَّصِلُ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ؟

*¿Dónde está el vínculo que une a los habitantes de la Tierra con el Cielo?.*¹

Y en el Çiiarat al-Yami'a se refieren a ellos como la *والمثل الأعلى* [la más alta similitud]. Esta similitud y el atributo de ser el Rostro es el mismo que la imagen [*sura*] mencionada en esta Noble tradición:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

*En efecto, Dios creó a Adán a su imagen y semejanza.*²

Es decir, Adán es la más alta similitud [*al-mazal al-a'la*] de Dios, Su mayor signo, y la más completa manifestación y espejo de la *tayalliia*t de los Nombres y los Atributos, el Rostro de Dios [*uaih allah*], el Ojo de Dios [*'ain allah*], la Mano de Dios [*iad allah*] y el costado o proximidad de Dios [*yanb allah*].

هُوَ يَسْمَعُ وَيُنْصِرُ وَيَبْطِشُ بِاللَّهِ؛ وَاللَّهُ يُنْصِرُ وَيَسْمَعُ وَيَبْطِشُ بِهِ

*Él oye, ve y sostiene por Dios, y Dios ve, oye y sostiene por él.*³

Este *uaih allah* es la misma 'Luz' mencionada en el noble verso:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

«Dios es la Luz de los cielos y la tierra»

(24:35)

Y el Imam Baqir (P) dijo a Abu Jalid Kabuli en una tradición del noble "*Al-Kafi*":

هُمْ (أَيُّ الْأَيْمَةِ) وَاللَّهُ نُورُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ، وَهُمْ وَاللَّهُ نُورُ اللَّهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

1 "Zad al-ma'ad", bab 11, p. 399; "Mafatih al-yinan", p. 537.

2 Ash-Shaij as-Saduq, "Man la yahduruh al-faqih", t. II, p. 370, Bab aç-çiiarat al-yami'ah; "Uiun ajbar al Ridha", bab 68, hadiz 1.

3 "Usul Al-Kafi", Kitab al-iman ua al-kufr, Bab man adha al-muslimin, hadiz 7.

Ellos (es decir, los Imames) son, por Dios, la Luz que Él ha enviado¹, y ellos, por Dios, son la Luz de Dios en los cielos y en la tierra^{2,3}.

Y el noble Kafi narra una tradición del Imam Baqir -que mi alma sea sacrificada por el polvo de sus pies- que mientras exponía el noble verso:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾

«¿Acerca de qué se preguntan unos a otros? Acerca de la grandiosa noticia»

(78:1-2)

Dijo:

هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ. كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا لِلَّهِ تَعَالَى آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي وَلَا لَهُ مِنْ نَبَأٍ أَعْظَمُ مِنِّي

Se refiere al Comandante de los Creyentes ('Ali). Y el Comandante de los Creyentes (P) solía decir: “¡No hay mayor signo de Dios que yo, ni mayor marea de Dios que yo!”⁴

Por lo tanto, el Hombre Perfecto, una de cuyas instancias es Adán, el padre de los Hombres, es el mayor signo, manifestación, Nombre y Atributo de lo Real, y es la metáfora y el signo de Dios, el Exaltado. Dios, el Bendito y Exaltado, está por encima de tener un semejante [*mizl*] y un par, pero no hay que negar la existencia de una metáfora de Su sagrada Esencia, como:

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾

«Y a Él pertenecen las más elevadas descripciones [*mazal*]»

(30:27)

1 Referencia a Corán 64:8; 61:8 y 39:69.

2 Referencia a Corán, 24:36.

3 “Usul Al-Kafi”, t. I, 194, *Kitab al-huyyah, Bab anna al-a'immah nur Allah*, hadiz 1.

4 “Usul Al-Kafi”, t. I, 207, *Kitab al-huyyah, Bab anna al-aiat al-lati dhakaraha Allahu fi kitabih...*, hadiz 3.

Todas las partículas del reino del ser son los signos y espejos de las revelaciones [*tayalliiat*] de la Belleza del Hermoso, Todopoderoso y Exaltado, aunque cada una de ellas es tal sólo en la medida de su capacidad existencial. Pero ninguna de ellas es el signo del más grande Nombre omnicomprendido, es decir, ‘Allah’, excepto el ser omnicomprendido [*kaun al-yami*] y la estación sagrada de la más grande mediación [*maqam al-muqaddas al-barçajiiat al-kubra*], gloriosa es su grandeza con la Grandeza de su Hacedor [جَلَّتْ عَظَمَتُهُ بِعَظَمَةِ بَارِيهِ].

فَاللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ وَالْأَدَمَ الْأَوَّلَ عَلَى صُورَتِهِ
الْجَامِعَةِ وَجَعَلَهُ مِرْآةَ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ. قَالَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ: فَظَهَرَ
جَمِيعُ مَا فِي الصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ،
فَحَازَتْ رُتَبَةَ الْإِحَاطَةِ وَالْجَمْعِ بِهَذَا الْوُجُودِ وَبِهِ قَامَتِ الْحُجَّةُ لِلَّهِ
عَلَى الْمَلَائِكَةِ

Por lo tanto, Dios, el Exaltado, creó al Hombre Perfecto y al Primer Hombre a Su Imagen omnimoda, e hizo de él el espejo de Sus Nombres y Atributos. El Gran Shaij (Muhii ad-Din Ibn ‘Arabi) ha dicho: “De ahí que todo lo que estaba en la Forma Divina de los Nombres se manifestó en este existente humano, y así adquirió la estación de la inclusividad [al-ihatah ua al-yam] con esta existencia y con ella se estableció el argumento de Dios contra los ángeles”.

De esta discusión se conoce la razón por la que Dios escogió y eligió la forma humana todo-inclusiva de entre las diversas formas de otras entidades, y el secreto de que Dios diera precedencia a Adán (P) sobre los ángeles y le diera una dignidad sobre todos los demás existentes y le atribuyera su espíritu a Sí mismo, en el Noble verso:

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾

«Y sople en él (Adán) de Mi Espíritu»

(15:29, 38:72)

Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini

Como nuestra intención en estas páginas es la observancia de la brevedad, nos abstendremos de explicar la realidad del aliento divino y su carácter en Adán, y Su señalamiento para él de entre todos los existentes.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y la Alabanza es de Dios, al principio y al final

Trigésimo noveno hadiz:

El bien y el mal

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى رُكْنِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ
رَضُوهُمَا اللَّهُ عَلَيْهِ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ
خَالِدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَعَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ:
سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى
عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا،
خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أُجِبْ. فَطُوبَى
لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ. وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ
الشَّرَّ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أُرِيدُهُ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ

Con una cadena de transmisores que llega hasta el venerable Shaij, el Pilar del Islam, Muhammad ibn Ia'qub al-Kulaini (r) de varios de nuestros Compañeros, de Ahmad ibn Muhammad ibn Jalid, de Ibn Mahbub y 'Ali ibn al-Hakam, de Mu'auia ibn Uahab, que dijo: "Oí a Abu 'Abd Allah (P) decir: 'Ciertamente, entre lo que Dios le reveló a Moisés (P) y le hizo descender en la Torá estaba este pasaje: En verdad, Yo soy Allah y no hay más dios que Yo. Yo originé la creación y creé todo lo que es bueno, haciéndolo por las manos de aquellos a quienes amo. Así que feliz es aquel por cuyas manos lo hago pasar. Yo he creado la creación y he creado todo lo que es malo, y lo

realizo por las manos de los que quiero, así que pobre de aquel por cuya mano lo hago’”.¹

Exposición

En cuanto a la palabra *ilah*, (cuyos derivados relacionados son) *alaha* [con *fatha* en la *hamça* y *lam*, que significa ‘adoró’] e *ilahan*, es en el sentido de ‘*abada*, ‘*ibadatan*, e *ilah*, vocalizado como *fi’al*, está en el sentido del objeto [*maf’ul*; es decir, el objeto de la adoración], como *imam*, que significa alguien a quien se sigue [*man iu’tammu bihi*], *ilah* es la raíz original de ‘Allah’, y tras la adición de *alif* y *lam* (es decir es decir, *al-ilah*), se ha suprimido el *hamça* para facilitar la pronunciación, y algunos han opinado que el *alif* y el *lam* sustituyen al *hamça*. Cada una de estas dos opiniones tiene justificaciones gramaticales² cuya mención no es necesaria.

En la terminología de los sabios divinos [*ahl allah*, es decir, los ‘*urafa*], *ilahiiat* y *uluhiat* se aplican sobre todo a la estación del *tayalli* en el plano del Acto y a la estación de la Sagrada Efusión [*faid al-muqaddas*]. ‘Allah’ es el Nombre del Glorioso, aplicado sobre todo a la estación de la Esencia, que engloba todos los Atributos.

Otras veces, el uso se invierte. En esta noble tradición, es probable que se utilice en su sentido léxico común, es decir, “Yo soy el Adorado, y no hay objeto de adoración excepto Yo”. Y si esto es lo que se quiere decir, la limitación de la adoración implica o bien que ningún otro ser es digno de adoración (además de Dios), aunque sea adorado erróneamente como resultado del error de los hombres, o bien que -en base a la creencia de la gente de corazón y los ‘*urafa*- la adoración de toda manifestación es la adoración del Ser Absolutamente Perfecto y que el hombre es un buscador de la belleza absoluta de acuerdo con su *fitra* [naturaleza innata] dada

1 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. I, 154, *Kitab at-tauhid*, *Bab al-jair ua ash-sharr*, hadiz 1.

2 Para la primera opinión véase al-Maylisi, “*Bihar al-anuar*”, t. IV, p. 187, *Abuab asma’ihi ta’ala ua haqa’iqiha ua sifatihha ua m’aniha*, *bab* 3. Para la segunda, véase At-Tabrisi, “*Mayma’ al-baian*”, comentario sobre *bismillah ar-rahman ar-rahim* (del Surat al-Hamd).

por Dios:

﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾

«La naturaleza esencial en la que Dios ha creado a los seres humanos»

(30:30)

Y esto sigue siendo cierto a pesar de que el hombre se aleja de esta *fitra* y se imagina apegado a la finitud y a las cosas finitas. O, tal vez, el significado que se pretende dar a *ilah* es la estación de la Divinidad misma, de acuerdo con la última parte de la tradición en la que Él se atribuye el bien y el mal. Sobre esta base, se trataría de una referencia a la Unidad Divina en el plano del Acto [*tauhid al-af'ali*], que ha sido expresada en la lengua de los grandes sabios al decir:

لَا مُؤَثَّرٌ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ

Nadie es eficaz en el ámbito de la existencia, excepto Dios.

Más adelante se hará referencia a este asunto, si Dios quiere. En cuanto a *al-jair*, la autoridad de los tradicionistas, al-Maylisi (m) afirma en su comentario bajo esta tradición:

El bien y el mal se aplican a la obediencia y a la desobediencia y a sus causas y motivos, y se aplican también a las criaturas beneficiosas, como los granos y los frutos y los animales comestibles, y a las criaturas perjudiciales, como los venenos, las serpientes y los escorpiones, y a las bendiciones y los azotes. Los ash'aritas dicen que todo esto es obra de Dios. Los mu'ta'ila y los imaamiya los contradicen en relación a las obras de los hombres y han reinterpretado los textos que afirman que Dios, el Exaltado, es el Creador del bien y del mal como si se aplicaran a cosas distintas de las obras de la gente”.

Después de eso, dice:

En cuanto a los filósofos, la mayoría de ellos dicen que

“Nada, excepto Dios, tiene eficacia en el reino del ser [لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ], y que la voluntad de las criaturas es la causa preparatoria para que Dios, el Exaltado, cree las obras a sus manos”. Esto está de acuerdo con el credo de los filósofos y los ash‘aritas. Y estas tradiciones también pueden atribuirse posiblemente a la taqiia.¹

(Aquí terminan sus comentarios, que Dios eleve su posición).

La realidad del bien y del mal

Los atributos ‘bueno’ y ‘malo’ se aplican, en todos los casos, a la perfección y a la deficiencia [respectivamente] en la esencia o los atributos de las cosas o a su existencia y perfecciones de la existencia. Todo lo que es esencialmente bueno deriva de la Realidad del Ser, y cuando se atribuye a otros bichos es en consideración a su modo de existencia. Asimismo, lo que es esencialmente malo [*sharr bi adh-dhat*], deriva del no-ser [*‘adam al-uuyud*] o de la ausencia de la perfección de la existencia. Su aplicación a otros perjudiciales, como los animales dañinos y los insectos molestos, es accidental. Esto, considerando todas las partes, debería considerarse como evidente, aunque también hay fuertes argumentos a su favor.

Retomemos la afirmación de al-Maylisi de que la posición de la Imaamiia y la Mu‘ta‘ila sobre la creación de los actos de la gente es opuesta a la de los Ash‘aritas, y su explicación de los versos y tradiciones que atribuyen el bien y el mal a Dios. En cuanto a la mencionada oposición al punto de vista de los ash‘aritas -que se adhieren a un credo basado en el *yabr* [compulsión], que es contrario a la razón, las pruebas filosóficas y la intuición- es correcto. Pero los versos y las tradiciones no afirman el credo de los mu‘ta‘ilistas, que creen en el *tafuid* [delegación] y su credo es más inválido, vergonzoso y escandaloso que el credo de los ash‘aritas.

¹ Al-Maylisi, “*Mir‘at al-Uqul*”, t. II, pp. 171-172, *Kitab at-tauhid, Bab al-jair ua ash-sharr*, hadiz 1.

En cuanto a los imaamiia (r) han adoptado el verdadero credo a la luz de la guía de los grandes Imames de la familia del Profeta y con las bendiciones de la Casa de la Revelación y la infalibilidad (P). También está de acuerdo con los nobles versos y las sólidas pruebas metafísicas, además de estar en consonancia con el credo de los ilustres *'urafa* y la gnosis de la gente del corazón. De ahí que no tengan necesidad de hacer *ta'uul* de las muchas tradiciones y versos que no pueden ser interpretados en el sentido que entiende dicho tradicionista (m). De hecho, la Imaamiia y sus Imames no consideran que la voluntad de Dios sea inoperante en ninguno de los actos de las criaturas y no consideran que el asunto de cualquier cosa haya sido delegado [*mufauuad*] a las criaturas.

En cuanto a su afirmación en la última parte de sus comentarios, de que la mayoría de los filósofos creen que “Nada, excepto Dios, tiene eficacia en el reino del ser” [لا مُؤَثِّرٌ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ] y que esta creencia está en consonancia con su propio credo así como con el de los ash'aritas, eso es en parte cierto y en parte falso. En cuanto a la afirmación de que las palabras “Nada excepto Dios tiene eficacia en el reino del ‘ser’” constituyen el credo de la mayoría de los filósofos y la gente de la gnosis, eso es cierto. De hecho, dicen que si algún filósofo no afirma este asunto, significa que la luz de la sabiduría no ha entrado en su Corazón y la gnosis no ha tocado su ser interior.

Pero esto no implica que la voluntad de la criatura sea una causa preparatoria de la creación de Dios, como es evidente para los que conocen el asunto. Que esta afirmación esté en consonancia con el credo de los ash'aritas tampoco es válido, ¡y lo que es más sorprendente es que ponga el credo ash'arita en el mismo cesto que el de los filósofos! Esto, a pesar de la gran distancia que existe entre ellos, y de que rara vez ha habido un auténtico filósofo que no se haya opuesto al credo de los ash'aritas y lo haya considerado inválido.

En cuanto a su afirmación de que estas tradiciones podrían atribuirse a la *taqiia*, en primer lugar no hay justificación para tal atribución, porque el significado literal de estas tradiciones está en consonancia con el verdadero credo y de acuerdo con la prueba

metafísica. En segundo lugar, estas tradiciones están de acuerdo con muchos de los versos de la noble escritura.

Por lo tanto, no tiene sentido atribuir la *taqiia* a los versos e igualmente a las tradiciones que están en consonancia con ellos. En tercer lugar, estas tradiciones no se contradicen con otras como para que uno se vea inducido por la contradicción a atribuir las a la *taqiia*, que es uno de los motivos para preferir un grupo de tradiciones a otro, y pueden conciliarse con las que indican que el hombre es el hacedor del bien y del mal.

En cuarto lugar, según sus propias declaraciones, estas tradiciones concuerdan con el credo de los ash'aritas que, aparentemente, no era el credo predominante en ese período, y en tal circunstancia no hay motivos para atribuir las a la *taqiia*. En quinto lugar, este tema y otros similares se refieren a cuestiones de doctrina, que no están sujetas a las reglas de preferencia aplicables a las tradiciones contradictorias (en el ámbito del *ahkam*), como es evidente.

En cuanto a la palabra *tuba*, al-Yauhari dice: “*Tuba*, vocalizada como *fu'la*, deriva de *taiib* y su ya ha sido cambiada por *uau* debido a la *dhamma* en la letra anterior (es decir, *ta*)”. Según la “*Mayma*”, *tuba lahum* significa ‘hay buena [*taiib*] vida para ellos’. Y se ha dicho que *tuba* significa *summum bonum* y el último (objeto de) deseo; y algunos han dicho que *tuba* es el nombre de un árbol en el Paraíso. También se ha dicho que *tuba* también significa ‘paraíso’ en la lengua de los indios. Y *tuba laka* y *tubaka* se utilizan como frases que implican una construcción genitiva [*idhafa*]. Se menciona en una tradición del Noble Mensajero (PbD) que “*Tuba* es un árbol en el Paraíso. Su tronco [*asl*] está en mi casa y su rama es la casa de ‘Alí’”¹.

En cuanto a la expresión *uailun*, al-Yauhari dice: “*Uaih* es una

1 “*Mayma' al-baian*”, comentario al versículo 29 de la sura ar-ra'd. El texto de la tradición es el siguiente:

وَرَوَى الْحَاكِمُ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَسَنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
أَبَانِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ طَوْبَى فَقَالَ: شَجَرَةٌ أَصْلُهَا فِي دَارِي وَفَرْعُهَا
عَلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ سَمِعْتُ عَنْهَا أُخْرَى فَقَالَ: فِي دَارِ عَلِيٍّ

expresión de misericordia y *uail* expresa desaprobación, y Yazidi afirma que tienen el mismo significado. *Uailun li çaidin ua uaihun li çaidin* puede pronunciarse con *rafen* en el supuesto de que *uail* y *uaih* formen sujetos de una oración nominativa, y también con *nasb*, en el supuesto de un verbo elíptico, asumiendo la forma subyacente: *alçamahu allahu al-uail*. Y algunos dicen que *uail* es un valle en el Infierno (tan intensamente caliente) que si una montaña fuera arrojada en él se derretiría debido a la intensidad de su calor¹. Y algunos dicen que es el nombre de un pozo en el Infierno².

Los ordenamientos divinos [*qada*]

Debe saberse que se ha establecido claramente en las ciencias superiores que el orden del ser posee el más alto grado de perfección y bondad y el último grado de belleza. Esto es demostrable, sumariamente, de acuerdo con un tipo de argumento que infiere el efecto de la causa así como de acuerdo con una exposición detallada, aunque el conocimiento de su detalle es exclusivo del Ser de su Originador, santificados sean Sus Nombres, o disponible a través de la revelación y la enseñanza Divina.

Lo que corresponde a estas páginas en esta etapa, como ya se mencionó, es que todo lo que pertenece a las categorías de perfección, belleza y bondad no deriva sino de la Realidad de la Existencia, porque no hay nada que tenga realidad sino Ella y, obviamente; lo que se opone a la Realidad de la Existencia es o bien la existencia de la nota o la esencia [*mahiia*], que no son en sí mismas nada y no tienen ningún valor, siendo pura vacuidad o pura fantasía, y básicamente no tienen ninguna subsistencia hasta que se iluminan con la luz del Ser o se manifiestan a través de su manifestación, ni

1 Véanse "*Mayma' al-bahrain*" y "*Lisan al-Arab*", u-i-h.

2 El "*Qamus al-muhit*" cita esta tradición profética en u-i-l.

إِنَّهُ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ يَهْوِي فِيهِ الْكَافِرُ أَرْبَعِينَ خَرِيفًا قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ قَعْرَهُ

"Es (el Uail) un valle en el Infierno por el que la caída del infiel durará cuarenta años antes de llegar a su fondo".

una subsistencia con respecto a la esencia [*dhat*] ni con respecto a los atributos y efectos.

Cada una de ellas (es decir, las esencias) llegan a poseer manifestación, propiedades y efectos sólo en la sombra de la existencia y sólo cuando son tocadas por la mano de la misericordia expansiva De ahí que todas las perfecciones sean rayos de la belleza de la Belleza Absoluta y reflejos de la luz sagrada del Absolutamente Perfecto. Los otros existentes no son nada en sí mismos, siendo pobreza de novillos y la nada absoluta. De ahí que todas las perfecciones deriven de Él y le pertenezcan¹.

Además, se establece en su propio lugar que lo que emana de ese Ser Sagrado es la sustancia real del ser y el contenido puro de la existencia sin que esté limitado por los límites pertenecientes al no-ser y a la esencia, porque el no-ser y la esencia no derivan de la Fuente del Ser y la limitación en la gracia [*faid*]) deriva de las limitaciones del receptor de la gracia. Cualquiera que comprenda el carácter de la efusión y de la gracia tal como lo explican los gnósticos, afirmará que no es concebible ningún tipo de limitación o restricción en la efusión divina de la gracia.

Por lo tanto, del mismo modo que la Sagrada Esencia Divina [*dhat*] debe considerarse libre de deficiencia, contingencia y limitación, así también Su Sagrada Efusión [*faid al-muqaddas*] debe considerarse desprovista y libre de todo límite de contingencia; así como de los aspectos contingentes que derivan de la esencia y de las limitaciones que derivan de la finitud y la deficiencia. De ahí que la efusión de Su gracia, que es el reflejo del Absolutamente Bello, sea la belleza y la perfección absolutas y completas. Por lo tanto, Él es bello en Su Esencia [*dhat*], en Sus Atributos y en Sus Actos, y nada, excepto lo que es puro ser, pertenece a Su hechura y creación².

También se establece en su propio lugar que todos los males, las catástrofes, la muerte, la enfermedad y los sucesos destructivos

1 "Al-Asfar al-arba'a", t. II, p. 292 ss. Véase también ibíd., t. I, la discusión sobre la fundamentalidad de la existencia [*asalat al-uuyud*].

2 "Al-Asfar al-arba'a", t. II, p. 292, *fasl* 25-29.

y las criaturas problemáticas y otras cosas semejantes que hay en este mundo de la naturaleza y en este estrecho pozo de oscuridad surgen de las interferencias y los conflictos entre los existentes, no de los aspectos pertenecientes al Ser, sino a causa de la deficiencia de su ambiente y la estrechez de su morada. Y estos derivan de las limitaciones y deficiencias que están totalmente fuera del ámbito de la luz de la creación y están en realidad por debajo del hacer [ya 'l]. La verdadera realidad es la Luz que está fuera de todo mal, defecto y deficiencia.

Sin embargo, estos defectos y males y las cosas dañinas y molestas, con respecto a su defectuosidad y nocividad, no son objetos esenciales de la creación, sino que son objetos accidentales de la creación de acuerdo con el punto de vista metafísico. Porque, si el mundo de la naturaleza en sí no existiera y no poseyera los aspectos existenciales relativos a la creación (sus defectos y males habrían sido inexistentes) e igualmente su beneficio y su bien no se habrían realizado en él, porque no pertenecen a la categoría de inexistencia absoluta sino que son inexistencias relativas que tienen una existencia accidental subordinada a la disposición de las cosas. La proposición que se deriva de ello es una proposición modificada [qadiia ma'dula] o una proposición afirmativa con predicado negativo [muyiba saliba al-mahmul], no una proposición existencial negativa [saliba muhassla]¹.

En conclusión, lo que se deriva esencialmente de la creación y el hacer divino es el bien y la excelencia, y la presencia del mal, el daño y otras cosas en relación con la providencia divina leas la posición de algo que está subordinado y es un subproducto. A la primera posición se refiere la declaración de Dios en el noble verso:

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾

«Lo bueno que te sucede proviene de Dios y lo malo que te sucede proviene de ti mismo»

(4:79)

1 "Al-Asfar al-arba'a", t. VII, pp. 58-62, safar 3, muqif 8, fasl 2.

Y a la segunda posición se refiere la noble aleya:

﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾

«Di: *“Todo viene de Dios”*»

(4:78)

Y a estas dos consideraciones, hay muchas referencias en las tradiciones de los infalibles Ahlul Bait (P), incluyendo la tradición sagrada aquí citada que afirma que tanto el bien como el mal provienen de la creación de Dios.

La realización de actos buenos y malos por parte de Dios en manos de los siervos

La reflexión sobre los puntos mencionados nos lleva a comprender el carácter de la realización de actos buenos y malos por parte de Dios en manos de las criaturas sin que ello conlleve los peligros de la compulsión [yabr]. Investigar este asunto de forma que quede claro y se despejen las dudas requiere un estudio detallado de varios credos teológicos con sus múltiples preliminares cuya mención no es posible en estas páginas. Sin embargo, es inevitable hacer una breve referencia, en la medida en que sea apropiado para esta discusión.

Debe saberse que no es posible que ningún existente sea independiente en ninguna de sus acciones, a menos que el agente o la causa pueda bloquear todos los caminos a la no existencia frente a un efecto, de modo que si hubiera cien condiciones para que un existente llegue a existir y la causa bloquea noventa y nueve caminos a la no existencia frente al efecto y una de las condiciones queda sin cumplir, no es posible que la causa sea independiente al producir su efecto. Por lo tanto, la independencia en la causalidad depende de la capacidad de la causa para bloquear todos los caminos posibles hacia el no-ser frente al efecto, de modo que éste pueda alcanzar las fronteras de la necesidad y llegar a la existencia.

Se sabe, sobre la base de la necesidad lógica, que todos los seres de los reinos contingentes, desde los seres del más alto *yabarut* y del más alto *malakut* hasta los internos del mundo de la naturaleza y del *mulk*, con todos sus poderes exteriores e interiores, carecen de tal estación. Porque el primer no-ser que se enfrenta a un efecto es el no-ser que surge de la ausencia de la causa eficiente, y no hay ningún existente en el reino del ser que pueda superar el no-ser que se enfrenta al efecto en este sentido, pues ello implicaría una transformación de lo que es contingente por esencia en lo que es necesario por esencia y la salida de lo contingente de los límites del reino de la contingencia y esto es imposible sobre la base de la autoevidencia racional.

De ahí que se sepa que la independencia en la causalidad requiere la independencia en la existencia y ésta está ausente entre los contingentes. Esta explicación revela que la delegación de la creación a cualquier existencia en cualquiera de los aspectos pertenecientes a la existencia es imposible. Esto no se limita a aquellos que son religiosamente responsables de sus acciones [*mukallaf*] y sus actos, aunque tal limitación pueda ser sugerida por las declaraciones habituales de los teólogos [*mutakallim*].

Sin embargo, la generalidad de la cuestión que se debate puede entenderse a partir de una variedad de temas. Pero debido a la importancia de la discusión relativa a los actos de los *mukallaf*, el debate se limita a este contexto en las discusiones de los teólogos. En cualquier caso, los debates de los teólogos no nos conciernen y nuestro propósito es buscar y establecer la verdad, y la imposibilidad de *tafiid* a y, de las criaturas en cualquier asunto es obvia y conocida.

La refutación de la compulsión [*yabr*]

La invalidez del credo del *yabr* también se conoce al estudiarlo. Consiste en la creencia de que ninguno de los intermediarios ontológicos tiene un papel en la creación de las existencias, aunque uno se imagine que poseen tal papel. Significa, por ejemplo, que el fuego no tiene ningún papel en la producción de calor y que ha

sido un hábito de Dios crear calor después de la creación de la forma del fuego sin que la forma del fuego posea ningún papel en la producción de calor. Si el hábito de Dios hubiera sido crear frío tras la creación del fuego, éste no habría tenido una forma diferente a la actual en la que se produce.

En resumen, afirman que la Sagrada Esencia es el agente directo de los actos de todos los *mukallaf* sin la intervención de ningún medio intermedio¹. En su propia fantasía han adoptado este credo en aras de santificar a Dios negando las limitaciones con respecto a Él y para no considerar sus manos atadas. «¡*Que sus manos sean atadas!*»² y malditos sean por este tipo de santificación, que implica deficiencia y semejanza con las criaturas [*tashbih*] desde el punto de vista de la metafísica y el credo de la gnosis.

Como se ha indicado en la sección anterior, Dios, el Exaltado, es la perfección absoluta y la pura existencia, y los límites y la deficiencia son inconcebibles en Su Esencia y Atributos. Lo que se deriva de la creación y fabricación divinas es el ser absoluto y la absolutez de la Emisión Sagrada, y no es posible que de esa Esencia Sagrada emane un existente deficiente y limitado. No hay ningún tipo de deficiencia en la creación, como imaginan los teólogos, y todas las limitaciones y deficiencias derivan de la deficiencia del receptor de la fusión divina y del efecto, y esto se demuestra en su propio lugar³.

Por lo tanto, lo que se relaciona directamente con la Sagrada Esencia de Dios, el Exaltado, es el ser absoluto y la pura existencia, y eso es, o bien la Sagrada Efusión según la vía de los gnósticos, o bien el Primer Intelecto Inmaterial y la Primera Luz Noble, según el credo de los metafísicos.

Para explicar esto en otras palabras, no hay duda de que los

1 “*Kashfal-murad*”, pp. 239-240; “*Fi ‘ilm al-kalam*”, t. II, pp. 62, 78 y 79.

2 Corán, 5:64.

3 “*Al-Asfar al-arba’a*”, t. II, p. 127 ss, *safar* 2, *maqalah* 6, la discusión sobre la causa y el efecto [*‘illat ua ma’lul*], *fasl* 2, 13, 14, 25, 26, 26, 29. Véase también t. VI, p. 320 ss, *safar* 3, *muqif* 4, *fasl* 3.

existentes son diferentes en su receptividad a la existencia. Hay algunos existentes que reciben la existencia de forma directa e independiente; como las sustancias, por ejemplo, y algunos existentes no reciben la existencia sin la existencia de otra cosa y sin subordinación a otro existente, como los accidentes y las cosas que poseen una existencia débil.

Por ejemplo, el discurso de *Çaid* es algo que para existir no recibe existencia sino en subordinación [a la existencia de *Çaid*], y los accidentes y atributos no pueden tener existencia sin la existencia de las sustancias y los objetos de los que son atributos, y no pueden existir sin ellos. Esta deficiencia es esencial para estos existentes y su insuficiencia existencial; no se debe a la deficiencia en la agencia y creatividad de Dios, Exaltada sea Su estación. De ahí que se sepa que el *yabr* y la negación de los intermediarios existenciales en el reino del ser son imposibles.

Entre los argumentos firmes relativos a este tema está el de que las esencias [*mahiiat*] están en sí mismas desprovistas de la capacidad de producir o recibir eficiencia, y la creación no se relaciona con ellas por esencia [*bil-dhat*], ya que es la Realidad del Ser la que es la fuente de la eficiencia por esencia y la negación de la eficiencia en relación con Ella implica que una cosa no sea lo que es. Por tanto, la creación de los planos de existencia desprovistos de eficiencia y efecto es absolutamente imposible e implica la negación de la identidad de una cosa consigo misma.

En conclusión, se sabe que tanto el *tafuid* como el *yabr* son inválidos e imposibles sobre la base del razonamiento metafísico y los criterios racionales. El credo de la posición intermedia [*amr bain al-amrain*] es el que afirman tanto la vía de la gente de la gnosis como la filosofía trascendental. Sin embargo, existe una gran divergencia de opiniones entre los ulemas (r) respecto a su significado.

El que es el más sólido de los puntos de vista y más seguro de la controversia y más en consonancia con la religión del *tauhid* es el credo de los ilustres gnósticos y la gente del corazón. Sin embar-

go, este credo, en todos los temas relacionados con las enseñanzas divinas, se encuentra en la categoría de ‘simple e imposible’ [*sahl ua mumtani*] cuya comprensión no es posible a través de la argumentación y el estudio metafísico y es inalcanzable sin una completa piedad del corazón, así como la ayuda divina.

En consecuencia, lo dejaremos para aquellos que son dignos de ello, es decir, los *auliia*’ de Dios, y entraremos en este valle por el camino de los perseguidores del pensamiento racional. Y eso es rechazar tanto el *tafu'id* -que significa la independencia de los existentes en la eficiencia- como el *yabr* -que es la negación de su eficiencia- y afirmar la posición media [*mançilah bain mançilatin*], que consiste en afirmar su eficiencia y negar su independencia y afirmar que la posición de la creación es como el Ser y los atributos del Ser.

De la misma manera que los existentes existen, sin ser independientes en su existencia, y tienen atributos, que se postulan de ellos sin que sean independientes, tienen acciones. y efectos que se postulan de ellos y que emanan de ellos pero no son independientes en su existencia y arcan agentes y causas creativas que no son independientes en su eficiencia y creatividad.

Y debe saberse -como revelará la reflexión sobre los puntos mencionados en la sección anterior- que el bien y el mal son atribuibles tanto a Dios como a las criaturas y que ambas atribuciones son correctas, y es por la misma razón que se ha afirmado en esta tradición que es Dios quien hace surgir el bien y el mal a través de las manos de Sus siervos. Sin embargo, todo lo que es bueno se relaciona con el Bien esencialmente [*bi adh-dhat*] mientras que su relación con los siervos y las criaturas es accidental [*bi al-'arad*]. Los males, por el contrario; se relacionan con otras existencias esencialmente y su relación con Dios, el Exaltado, es accidental. Y a este asunto se refiere el hadiz *qudsi* que declara:

¡Oh hijo de Adán! Yo soy más digno de tus virtudes que tú

Comentario a cuarenta hadices

*mismo y tú eres más digno de tus vicios que Yo.*¹

Se hizo referencia a esta tradición anteriormente y aquí nos abstendremos de repetir lo que ya se ha mencionado.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

Y la Alabanza es de Dios, al principio y al final

1 “Al-Yauahir as-saniia”, p. 279. El texto de la tradición es el siguiente:

عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ... قَالَ اللَّهُ: يَا بَنَ آدَمَ، أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي

De ar-Ridha (P)... Dijo: “Dios dijo: ¡Oh hijo de Adán! Yo soy más digno de tus virtudes que tú mismo y tú eres más digno de tus vicios que Yo”.

Cuadragésimo hadiz:

**Exégesis de Surat at-Tauhid y algunos
versos de Surat al-Hadid**

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى الشَّيْخِ الْأَقْدَمِ وَالرُّكْنِ الْأَعْظَمِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ
الْكَلْبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ
عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ
قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ
عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ
اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ

Con una cadena de transmisores que llega hasta el Shaij más importante y el pilar más grande, Muhammad ibn la'qub al-Kulaini (r) de Muhammad ibn Iahia, de Ahmad ibn Muhammad, de al-Husain ibn Said, de an-Nadr ibn Suuaid, de 'Asim ibn Humaid que dijo: “‘Ali ibn al-Husain (P) fue preguntado sobre el tauhid. Él respondió: ‘Ciertamente, Dios Todopoderoso y Glorioso, sabía que en la última era habría gente de pensamiento profundo, y por eso Dios, el Exaltado, hizo descender, Qul huua allahu ahad [«Di: Él es Dios, uno...»]¹ y los versos de Surat al-Hadid hasta sus palabras, «...y Él conoce muy bien lo que hay

1 Corán, 112:1.

en el fondo de los pechos»¹. Por lo tanto, quien pretenda ir más allá perecerá’’².

Exposición

Hadhrat Sadr al-Muta‘allihin (q) dice: “Asim ibn Humaid no era contemporáneo del Imam Sayyad y por lo tanto la tradición es *marfu’*”³. La repetición de la palabra *qala* [dijo] se debe quizás a una fragmentación en el hadiz, o, quizás, es un error de los copistas, o el tema [*fa’il*] fue mencionado pero fue omitido debido a un lapsus de la pluma. O bien se ha omitido el fallo, caso en el que dicha omisión es permisible. O el primer *fail* es el pronombre que se refiere a an-Nadr ibn Suuaid, y esta posibilidad es muy remota.

En cuanto a *at-tauhid*, *tauhid* pertenece a la forma *tafil*, y eso es debido a la repetición significada por el verbo, en el sentido de un énfasis extremo en la unidad y la simplicidad, o es en el sentido de la calificación del objeto [*ma’ful*] sobre la base del verbo, como en *takfir* y *tafsiq*. Uno de los eruditos ha sostenido que la forma *tafil* no se utiliza en el sentido de calificar el objeto [*ma’ful*] y que también es erróneo impartir tal sentido a *takfir* y *tafsiq*, porque más bien significan llamar a alguien a *fisq* y *kufir*, y que (en el sentido de calificar el objeto) se debe utilizar *ikfar* en lugar de *takfir*. De ahí que también el “*Qamus*”, en la entrada sobre *k-f-r*, no mencione *takfir* en el sentido de atribución de *kufir*.

Este autor dice: “Aunque tampoco he visto en el “*Qamus*” que *takfir* signifique atribución de *kufir*, e incluso al-Yauhari, el más erudito de los lexicógrafos, no ha mencionado este sentido para *takfir* y, en consonancia con la afirmación del erudito antes mencionado, ha considerado que *ikfar* es la palabra adecuada para este sentido, pero los libros de gramática han considerado uno de los significados de la forma *taf’il* como la calificación del objeto [*ma’ful*] con la cualidad implícita en el verbo, y han citado *tafsiq*

1 Corán, 57:6.

2 Al-Kulaini, “*Usul Al-Kafi*”, t. I, p. 93, *Kitab at-tauhid*, *Bab an-niia*, hadiz 3.

3 “*Sharh Usul Al-Kafi*”, p. 246, *Kitab at-tauhid*, *Bab an-niia*, hadiz 3.

como ejemplo. En cualquier caso, el significado de *tauhid* es la atribución de unidad [*uahdaniia*]”.

En cuanto a la palabra *mut’ammiquun*, ‘*amq* y ‘*umq* (con *fatha* o *dhamma* en el ‘*ain*) significa el fondo de un pozo y una fosa. Por la misma razón los matemáticos utilizan el término ‘*umq* [altura] en el sentido de la tercera dimensión de los cuerpos que comienza en su superficie superior y termina en la superficie inferior, de la misma manera que utilizan la longitud como la primera dimensión y la anchura como la segunda. También por la misma razón una persona que posee una visión penetrante se llama *muta’ammiq* y una visión perspicaz se llama ‘*amiq* [profunda] y una visión que no tiene profundidad se llama superficial [*sathi*]. Es como si los asuntos relacionados con el conocimiento tuvieran una profundidad y un fondo, y la persona *muta’ammiq* es aquella que va a su profundidad [‘*umq*] de donde extrae las verdades, y alguien con una visión superficial se queda en la superficie y no llega a la profundidad de ningún asunto.

En cuanto a la expresión *fa man rama*, *rama* y *iarumu* son en el sentido de buscar, y *maram* es lo que se busca.

En cuanto a la expresión *uara’a dhalika*, *uara’* está en el sentido de ‘detrás’ [*jlaf*], y a veces, se utiliza en el sentido de ‘delante de’ [*quddam*]. Por lo tanto, tiene significados contrarios y su uso en el primer sentido es apropiado para casos como el presente.

Una breve referencia a la interpretación de la bendita Surat at-Tauhid

Debe saberse que el *tafsir* [exégesis] de esta bendita sura y el de los versos iniciales de Surat al-Hadid está más allá de la capacidad de personas como nosotros y, de hecho, está fuera del alcance del presente discurso. Para ser justos, ¿cómo podría ser permisible para gente como yo embarcarse en la exégesis de algo que Dios,

el Exaltado, ha enviado para personas de pensamiento profundo y para los verdaderos ulemas? Y Hadhrat Baqir al-'Ulum (P) (como se menciona en el "*Tafsir al-Burhan*") después de divulgar algunos de los secretos relacionados con las letras de la bendita palabra *as-samad*, dijo: "Si hubiera encontrado a alguien que pudiera soportar el conocimiento que Dios me ha otorgado, habría propagado el *tauhid*, el Islam, el *iman*, el *din* y el *sharaii* 'a través de *as-samad*"¹.

El gran filósofo Sadr al-Muta'allihin dice con respecto a los versos de Surat at-Tauhid: "Debes saber que cada uno de estos seis versos a los que se refiere el hadiz constituye una gran puerta al conocimiento del *tauhid* y la Divinidad, y comprende un asunto bien establecido de entre los principios de *samadiyat* y *rububiyat* [señoría]. Y si el tiempo diera la oportunidad y la ayuda a un gnóstico o sabio divino que ha adquirido su conocimiento del nicho de la profecía de Muhammad (PbD) y que ha derivado su sabiduría de las tradiciones de la Casa de la Infalibilidad y la Pureza (P) verdaderamente, le correspondería a él, y a estos versos, llenar un gran volumen, o varios de ellos, con la exégesis de cada uno de ellos"².

Pero como no es razonable abandonar lo factible por lo inviable, mencionaremos brevemente algunas pistas de lo que hemos aprendido de nuestros grandes maestros, de los libros de la gente de la gnosis y del nicho radiante de la guía de la Casa de la Infalibilidad, y toda guía viene de Dios.

Una nota acerca del *bismillah*

Debe saberse que, de acuerdo con la opinión de la gente de la gnosis, el *bismillah* [en Nombre de Allah] en cada sura pertenece a esa sura en sí misma y no a 'busco ayuda' ni nada por el estilo, porque *ismullah* [Nombre de Allah] es la totalidad de la *mashiia*

1 Véase "*Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*", t. IV, p. 526. El texto árabe de la tradición es el siguiente:

ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ وَجَدْتُ لِعَلَمِي الَّذِي أَتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ
وَالْإِسْلَامَ وَالْإِيمَانَ وَالذِّينَ وَالشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ...

2 "*Sharh Usul Al-Kafi*", p. 248.

[voluntad Divina] en el plano de la manifestación [*maqdam adh-dhuhuri*], la estación de la Efusión Más Sagrada [*faid al-aqdas*] en el plano de la revelación [*tayalli*] de la *ahadiia*, la estación de la inclusividad de los Nombres Divinos [*yam' al-ahadi-ye asma'*] en el plano de la *uahidiia*, y el cosmos entero [*kaun*] en el plano de la unidad inclusiva [*ahadiiat-a yam'*], que es el objeto cósmico inclusivo [*kaun al-yami*] y los niveles de existencia en el orden vertical ascendente y descendente y cada una de las entidades objetivas [*huuiiat al-'ainiia*] en el plano horizontal.

El significado de 'Allah' difiere de acuerdo con cada una de estas consideraciones, ya que es el referente de esos Nombres, y el significado del *bismillah* varía de acuerdo con cada sura del Noble Corán con el que se asocia el *bismillah* con respecto al texto y que es manifestación del mismo con respecto al significado. Más bien, el significado del *bismillah* varía de acuerdo con cada acción que se inicia con el *bismillah* y se relaciona con esa misma acción.

Quien tiene la gnosis de las manifestaciones de los Nombres Divinos observa que todas las obras y acciones y todos los objetos y accidentes se manifiestan y realizan en virtud del sagrado Más Grande Nombre [*ism al-atham*] y la estación de la voluntad absoluta [*mashiiat al-mutlaqa*]. Por lo tanto, mientras realiza esa acción y la trae a la existencia, recuerda este asunto en su corazón y lo extiende al plano del reino natural y al *mulk* perteneciente a sí mismo y dice: “*jismillah!*”.

Esto significa que como o bebo, o escribo y hago tal o cual cosa por la estación de la voluntad absoluta del Poseedor de la estación de la beneficencia que todo lo abarca [*rahmaniia*], que es la extensión de la existencia, y la estación de la misericordia que todo lo abarca [*rahimiia*], que es la extensión de la estación de la perfección de la existencia, o el Poseedor de la estación de la beneficencia que todo lo abarca, que es la estación de la revelación [*tayalli*] a través de la manifestación exotérica [*tayalli bi dhuhur*] y la expansión de la existencia [*bast al-uuyud*], y la estación de la misericordia total, que es la estación de la revelación a través de la

manifestación esotérica [*tayalli bi batiniiat*] y la contracción de la existencia [*qabd al-uuyud*].

Así pues, desde un punto de vista, el caminante hacia Dios y el gnóstico de Dios ve todas las acciones y existencias como manifestaciones de la voluntad absoluta y como aniquiladas en ella. El aspecto de la unidad predomina en este punto de vista y considera que la *bismillah* en todas las suras del Corán y en todas las acciones y obras posee un único sentido. Y desde otro punto de vista, que se orienta hacia el mundo de la separación y la diferenciación, ve un significado diferente en la *bismillah* que encabeza cada sura y al comienzo de cada acción.

En esta etapa en la que nos encontramos, que es la de la exégesis de la noble Surat at-Tauhid, podemos tomar su *bismillah* como relativa a la noble palabra *qul* [¡di!], en cuyo caso el significado del *bismillah* en el ropaje de la singularidad [*tayrid*] y bajo el predominio del *tauhid* será la estación de la voluntad absoluta, y en el ropaje de la multiplicidad y en la estación de la atención a las pluralidades será sus determinaciones [*ta'aiiunat*]. Y en la estación de la unión de las dos estaciones, que es la estación del mayor *barçaj* [*maqam al-barçajjiat al-kubra*], significará la voluntad en la estación de la unidad junto a la pluralidad y el aspecto exotérico [*dhuhur*] junto al esotérico [*butun*], y *rahmaniit* y *rahimiit* en el segundo sentido.

Y como en el noble verso «*qul huua allahu ahad*», en el que se funden *ahadiiat al-gaibiia* [la unidad trascendente] y *uluhiit al-asma'ia* [la Divinidad en el plano de los Nombres], lo que se quiere decir es el Nombre Allah de acuerdo con la tercera estación, es decir, la estación del *barçajjiat*. De ahí que desde la estación trascendente [*gaibi*] de *ahadiiat* se dirija al piadoso e inmaculado, al corazón *ahadi* y *ahmadi* de Muhammad que: “Di de acuerdo con este reino del mayor *barçaj* a través de la manifestación del Nombre Allah, que es la estación de la voluntad absoluta y la poseedora de la manifestación y determinación de *rahmaniit* junto con *rahimiit*, y de la expansión junto con la contracción”.

La noble palabra *huua* se refiere a la estación de la ipseidad divina absoluta [*huuiiat al-mutlaqa*] como tal, sin que esté determinada por Atributos y sin revelación a través de Nombres, incluso los Nombres de la Esencia que se consideran en el plano de *ahadiiat*. Y esta referencia no es posible sino por el poseedor de ese corazón y estación, y si no se le hubiera asignado la divulgación de esta relación con el *haqq* no habría pronunciado nunca esta noble palabra. Sin embargo, fue una orden divina irresistible que el Sello de la Profecía (PBd) revelara esta referencia.

Y como no se quedó en el abrazo del absolutismo y poseía la estación del *barçajiiat*, dijo: “*allahu ahad*”. Y Allah es el Nombre más grande e inclusivo y el Señor absoluto y último, y desde el punto de vista *barçaji* de la multiplicidad de Nombres manifestados en el plano de *uahidiia*, es lo mismo que la revelación trascendente y *gaibi* [*tayalli*] en la estación de *ahadiiat*. Ni el aspecto de *ahadiiat* es predominante sobre el aspecto de *uahidiiat* en el corazón de tal caminante ni *uahidiiat* sobre *ahadiiat*.

La aparición de Allah antes de *ahad* -a pesar de que los Nombres de la Esencia tienen precedencia con respecto a la concepción- es quizás una referencia a la estación de revelación al corazón del caminante, pues las revelaciones de la Esencia en los corazones de los *auliia*’ son primero a través de la revelación de los Nombres atributivos [*asma ’sifatiiia*] en el plano de la *uahidiia* y más tarde a través de los Nombres de la Esencia *ahadi*.

Y la mención de Allah y el señalamiento de éste entre los Nombres -a pesar de que de acuerdo con el carácter de la búsqueda y el orden de la revelación, la revelación ocurre primero, de acuerdo con el estado del corazón del caminante, a través de las manifestaciones del Nombre Allah, que comprende los otros Nombres, y sólo entonces, al concluir la búsqueda en los Nombres atributivos, ocurre la revelación a través del Nombre Allah- es por una de dos razones: o bien indica que la revelación a través de cualquier Nombre es la revelación a través del Nombre Allah, de acuerdo con la unidad de las manifestaciones y lo que manifiestan, especialmente en el plano

de la Divinidad, o bien indica el destino de la travesía *uahidi*, y a menos que se realice el caminante no emprende la travesía *ahadi*.

También, sobre la base de esta exposición, *huua* [Él] se refiere a la estación que trasciende toda referencia y se encuentra más allá de las aspiraciones de los gnósticos, y más allá de todos los nombres y descripciones y por encima de la revelación y la manifestación. *Ahad* se refiere a la revelación a través de los Nombres Ocultos esotéricos [*asma' al-batiniia-ye gaibiia*] y Allah se refiere a la revelación a través de los Nombres exotéricos, y a través de estos tres se obtienen todas las concepciones primarias del Señorío.

Los otros cuatro Nombres, que se incluyen en el *samadiiat*, son, de acuerdo con algunas tradiciones¹, Nombres negativos de *tançih* (negación de la semejanza con las criaturas) que se conciben en subordinación a los Nombres positivos de la belleza divina [*asma' az-zubutiia-ye yamaliia*], como se ha señalado anteriormente en una de las tradiciones.

Lo que se ha dicho hasta este punto se aplica en el caso de que se considere que *bismillah* se relaciona con la noble palabra *qul*, y sin embargo puede relacionarse con cada una de las partes de esta noble sura. De acuerdo con cada una de estas posibilidades la exégesis de la sura y su *bismillah* será diferente, y como su discusión causará prolijidad nos abstendremos de ella.

Nuestro Shaij, el perfecto gnóstico Shahabadi, que mi alma sea su rescate, diría: “*Huua* se refiere a otros seis Nombres y perfecciones que se mencionan en la bendita Surat at-Tauhid después de esta bendita palabra, porque como la Esencia sagrada es la *huua* absoluta, que se refiere a la pura existencia, abarca todas las perfecciones de los Nombres [*kamalat asma' iia*]; de ahí que sea Allah. Y como la

1 Ash-Shaij as-Saduq, “*Kitab at-tauhid*”, p. 91, bab 4, hadiz 3; “*Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*”, t. IV, p. 525, del Imam Baqir (P):

فَقَالَ: «اللَّهُ أَحَدٌ الصَّمَدُ» ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»

Dijo: «**Él es Dios, uno. Dios, eterno.**» Luego lo explicó y dijo: «**No ha engendrado ni ha sido engendrado y no hay otro semejante a Él.**»

pura existencia con su simple realidad posee todos los Atributos y Nombres y esta pluralidad de Nombres no compromete la unidad de la Esencia sagrada, es *ahad*. Y como la pura existencia no tiene esencia [*mahiia*] es *samad*. Y como la pura existencia no tiene deficiencia, y no se deriva de ninguna otra, y como la repetición es imposible para ella, no es ni engendradora [*ualid*] ni engendada [*maulud*] y no tiene igual [*kufu*]”.

Hay que saber que en las tradiciones sagradas se mencionan muchos significados y puntos sutiles relativos al *samad* cuya discusión va más allá del alcance de estas páginas y requiere un tratado aparte. Aquí mencionaremos sólo un punto que es que si el *samad* se refiere a la esencia misma, de acuerdo con algunas consideraciones, el significado de Allah en *allah us-samad* pertenecerá a la estación de *uahidiiat* y a la estación de la unidad inclusiva de los Nombres [*ahadiiat al-yami' asma'*]. Y si se refiriera a un atributo relativo, como se infiere de ciertas tradiciones, se referiría a la unidad inclusiva de los Nombres en el plano de la revelación a través de la efusión sagrada y su significado estaría en consonancia con «**Dios es la Luz de los cielos**»¹.

Una breve nota sobre la exégesis de los nobles versos de Surat al-Hadid hasta las palabras '*alimun bi bhatish-budur*'

En cuanto a la primera aleya², implica la *tasbih* de todos los seres vivos, incluso de las plantas y los objetos ‘inanimados’ [*yamadat*]. Su limitación a los seres inteligentes (como sugieren algunos eruditos) se debe a los intelectos velados de los inteligentes. Y en

1 Corán, 24:35.

2 El verso es:

«سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

«**Glorifica a Dios lo que hay en los cielos y la tierra y Él es el Todopoderoso, el Sabio**» (57:1)

caso de que este noble verso sea susceptible de reinterpretación [ta'uil], otros nobles versos no pueden ser interpretados de esta manera, como la declaración de Dios, el Exaltado:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾

«¿Acaso no habéis visto que para Dios se prosternan quienes están en los cielos y en la tierra y el Sol y la Luna y las estrellas y las montañas y los árboles y los animales y muchos de los seres humanos?»

(22:18)

Además, la interpretación del *tasbih* como algo innato [*fitri*] e incorporado [*takuini*] es una interpretación inane, que no concuerda con las tradiciones y los versículos coránicos, además de ser contraria a las pruebas metafísicas firmes y al enfoque gnóstico. Lo que resulta extraño es que el gran filósofo y erudito Sadr al-Muta'allihin (q) no considera que el *tasbih* de estas criaturas constituya el habla. Considera que el 'habla' de algunos objetos 'inanimados' como los guijarros son sonidos creados en ellos, de acuerdo con sus estados, por el espíritu santo del *uali*.

Ha considerado que las afirmaciones de algunos gnósticos que consideran que todos los existentes poseen vida lingüística [*haiat nutqi*] son contrarias al razonamiento metafísico y que implican la suspensión de su naturaleza [*ta'til*] y la perpetuación de la compulsión [*dauam al-qasr*]¹, aunque tal postura es contraria a sus propios principios. Sin embargo, esta posición, que está avalada por versículos coránicos explícitos y es la esencia de la gnos, no conduce a ninguna incoherencia, y si no fuera por el temor a la prolijidad nos habríamos explayado sobre este asunto junto con sus necesarios preliminares. Sin embargo, aquí nos limitaremos a una insinuación de pasada.

Ya se ha indicado anteriormente que la realidad de la existencia

1 "Sharh Usul Al-Kafi", p. 248, *Kitab at-tauhid, Bab an-niia* hadiz 3.

es idéntica a la conciencia, el conocimiento, la voluntad, el poder, la vida y otros aspectos de la vida, hasta el punto de que si alguna cosa no poseyera conocimiento y vida, no tendría existencia. Y cualquiera que aprehenda, con un entendimiento gnóstico, el significado de la fundamentalidad de la existencia y su ser unívoco, afirmará, en base a la gnosis o conocimiento, la vida que impregna todos los existentes junto con todos los demás aspectos de la vida como la conciencia, la voluntad, el habla, etc. Si uno poseyera la estación de la visión de la realidad, adquirida a través de las austeridades espirituales, sería testigo directo del coro del *tasbih* y del *taqdis* de todos los existentes.

Ahora bien, el estupor causado por la naturaleza ha oscurecido nuestra vista, embotado nuestro oído y todos los demás sentidos, no permitiéndonos ser conscientes de las realidades de la existencia y de las entidades objetivas, de la misma manera que hay cortinas de oscuridad y de luz que nos separan de Dios, y cortinas que nos ocultan otros existentes, e incluso nuestras propias almas, ocultando su vida, su conciencia y otros aspectos a nuestra vista.

Pero la más impenetrable de todas las cortinas es la cortina de la negación que surge de los pensamientos confinados, que impiden al hombre alcanzar nada. Lo mejor para nosotros, a quienes los velos circundantes nos impiden la visión, es someternos y afirmar los signos y tradiciones de los *auliia'* de Dios y abstenernos de interpretaciones basadas en la opinión subjetiva y de los esfuerzos por conciliarlos con los juicios de intelectos débiles.

Si supuestamente fuera posible interpretar los versos relativos a la *tasbih* de los existentes como algo incorporado o innato, ¿qué hemos de hacer con el noble verso?:

﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ
وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾

«Una hormiga dijo: “¡Oh, hormigas! ¡Entrad en vuestros hogares, no sea que Salomón y sus tropas os aplasten sin

darse cuenta!”»

(27:18)

O el bendito verso:

﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَقِينُ إِنَّي وَجَدْتُ امْرَأَةً
مَمْلُوكَهُمْ وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾

«Y dijo: “He tenido conocimiento de algo que tú desconoces y te traigo de Saba una información segura. En verdad, he encontrado a una mujer gobernándoles y le ha sido dado de todas las cosas y posee un trono grandioso”»

(27:22-23)

Y ¿qué hemos de hacer con las tradiciones que se han narrado sobre diversos temas de la Casa de la Pureza y la Infalibilidad, que no se prestan en absoluto a tales interpretaciones?.

En consecuencia, la impregnación de todas las cosas con la vida y el *tasbih* basado en la conciencia y el conocimiento debe considerarse como uno de los principios necesarios de la filosofía superior y como uno de los principios definitivos de los maestros de la religión y la gnosis. Sin embargo, el carácter del *tasbih* de cada existente y el *dhikr* particular que le corresponde, y que el hombre es el poseedor del *tasbih* todo-inclusivo y que los otros existentes tienen *dhikr* en consonancia con su propio modo de existencia-una visión global de eso se basa en un criterio científico y gnóstico relacionado con la ciencia de los Nombres, y sus detalles pertenecen a las ciencias que derivan del testimonio directo de la realidad que son exclusivas de los perfectos *auliia*’.

Como se mencionó en la sección anterior, la *bismillah* de cada sura se relaciona con esa misma sura y aquí también se relaciona con la *sabbaha lillah*. De ella se puede deducir el credo del grupo ortodoxo en lo que respecta al problema del *yabr* y el *tafuid*, pues se refiere, de manera sutil, como lo revela en última instancia la experiencia mística de los gnósticos, a cada una de las dos relaciones, es decir, la relación con el *ismullah* [Nombre de Allah], que es la

estación de la voluntad divina que pertenece al Acto [*mashiia fi 'liia*], junto con la relación con las cosas existentes en los cielos y la tierra.

La voluntad divina se ha antepuesto (a la referencia a la creación) para subrayar el papel sustentador de Dios y para dar prioridad al aspecto relacionado con Dios sobre el aspecto relacionado con la creación. Y si no fuera por el temor a la prolijidad habríamos descrito la realidad del *tasbih* y su implicación de *tahmid*, y que todo *tasbih* y *tahmid* por todos se refiere a Dios, y también habríamos explicado el significado de *tasbih* y *tahmid* para *ismullah* y por *ismullah*, la razón de la mención especial de los dos benditos Nombres al-‘Açîç [el Poderoso] y al-Hakim [el Sabio] y su relación con ‘Allah’, La diferencia entre el ‘Allah’ mencionado en el *bismillah* y el ‘Allah’ mencionado en el noble verso *sabbaha lillah*, y la explicación de los ‘cielos’ y la ‘tierra’ y lo que hay en los cielos y la tierra, de acuerdo con los diferentes puntos de vista de los gnósticos y los filósofos, así como la discusión de la *huua* en este bendito verso y la diferencia entre ella y la *huua* en el noble verso *qul huua 'llahu ahad* de acuerdo con el dulce enfoque de ‘*irfan*. Sin embargo, en estas páginas tenemos que limitarnos a, una insinuación de pasada.

En cuanto a la segunda noble aleya¹, se refiere a la propiedad de Dios, el Glorioso, en relación con los reinos de los cielos y la tierra. Subordinados a esta propiedad [*malikiiat*], la soberanía, el poder y el control omnímodos tienen lugar el dar la vida y el causar la muerte, la manifestación y el retorno, la expansión y la contracción. Desde este punto de vista, todas las regulaciones y planes se aniquilan en la regulación y planificación de Dios, que es el *tauhid* último en el plano del Acto [*tauhid al-fi 'li*], y por tanto el dar la vida y hacer morir -que son una de las principales manifestaciones de las disposiciones *malakuti* o se refieren a la totalidad de la expansión y la contracción- se han relacionado con la propiedad de la propia

1 El verso es:

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

«A Él pertenece el reino de los cielos y la tierra. Da la vida y da la muerte y Él tiene poder sobre toda cosa» (57:2-3)

Esencia sagrada.

Aunque el dar la vida es uno de los aspectos de la *rahmaniiat* y el hacer morir uno de los aspectos de la propiedad, ambos han sido relacionados con la propiedad Divina, y esto puede ser sobre la base de un principio gnóstico mayor según el cual cada Nombre incluye todos los Nombres en su aspecto *ahadi* y *gaibi*, y este punto no puede ser elaborado aquí. El comienzo y las partes siguientes del verso pueden ser una referencia a la unidad en la pluralidad y a la pluralidad en la unidad en la estación de la revelación [*tayalli*] a través de la efusión sagrada [*faid al-muqaddas*], como está claro para quienes están familiarizados con estos principios.

El pronombre en *lahu* [a él pertenecen], aparentemente, puede referirse a Allah y también puede referirse a 'aқиç y Hakim, y el significado del noble verso será diferente en cada caso, como la reflexión mostrará a los que están familiarizados con estos principios.

Cuestiones como la explicación del carácter de la propiedad divina, la razón del tiempo imperfecto de los verbos *iuhit* [da vida] y *iumitu* [hace morir], que indica continuidad y repetición, el referente del pronombre *huua*, y los diferentes significados que se derivan como resultado de los diferentes referentes, la explicación de si *muhii*, *mumit* y *qadir* son Nombres de Esencia o los de Atributos o Actos, estas cuestiones tienen que ser consignadas a su ocasión y lugar adecuados, al igual que la explicación del carácter de dar la vida y causar la muerte, la realidad de la trompeta de Israfil y los dos sonidos correspondientes a dar la vida y causar la muerte, las funciones de Hadhrat Israil y Hadhrat Aқа'ıl y sus estaciones y el carácter de su causar la vida y la muerte, cada uno de los cuales tiene descripciones gnósticas bastante elaboradas y pruebas metafísicas.

En cuanto a la tercera noble aleya, es la siguiente:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

«Él es el Primero y el Último y el Manifiesto y el Oculto
y Él conoce toda cosa»

(57:3)

Quien tiene conocimiento de las verdaderas enseñanzas la gente de *ma 'rifa* y convicción y es un caminante de la vía de la gente del corazón y de la caminería, sabe que la meta última de la caminería de los caminantes y la aspiración última de los gnósticos es la comprensión de este claro y noble verso. ¡Por la Vida del Amado! no hay mejor declaración de la realidad del *tauhid* de la Esencia y los Nombres que este verso, y sería conveniente que todos los gnósticos cayeran al suelo y se inclinaran ante esta gnosis consumada de Muhammad (PbD) esta comprensión inclusiva de Ahmad, y este firme signo Divino.

¡Por la realidad de la gnosis y el amor! cuando el gnóstico perdido en el esplendor Divino y el amante perdido en la belleza de su Amado escuchan este noble verso, son sobrecogidos por un éxtasis tan celestial y un deleite Divino que es inexpresable en cualquier lenguaje e insoportable por cualquier criatura.

فَسُبْحَانَ اللَّهِ، مَا أَعْظَمَ شَأْنَهُ وَأَجَلَّ سُلْطَانَهُ وَأَكْرَمَ قَدْرَهُ وَأَمْنَعَ عِزَّهُ
وَأَعَزَّ جَنَابَهُ

Así pues, ¡gloria a Dios, qué elevada es Su estación, qué espléndida es Su soberanía, qué grande es Su valor; qué inaccesible Su majestad y qué elevado Su umbral!.

Aquellos que encuentran faltas en las afirmaciones de los augustos '*urafa*' y los conocedores de Dios y los *auliia*' del Todo-benéfico harían bien en ver si algún gnóstico y caminante Divino ha dicho algo más de lo que está contenido en este noble verso o si alguien ha introducido alguna nueva mercancía en el mercado de las enseñanzas Divinas. Aquí está este noble verso Divino y ahí están los libros de los '*urafa*' rebosantes de '*irfan*' para ver y juzgar.

Aunque el bendito Surat al-Hadid y especialmente sus primeros nobles versos contienen enseñanzas que están fuera del alcance de los aspirantes, pero es la creencia de este autor que hay una cualidad especial en este noble verso que está ausente en otros versos. La

prioridad [*auualiia*] y la posterioridad [*ajiriia*] de *al-haqq* y *Sus thahiriia* y *batiniia* son cosas que están más allá del discurso y la escritura. Así que pasemos y dejémoslas para los corazones de los amantes y los *auliia*'.

En cuanto al cuarto noble verso¹, se refiere a la creación de los cielos y la tierra en seis días y a la *istiua* [lit. sentada] en el Trono [*'arsh*]. Los intelectos están desconcertados en la exégesis de este noble versículo y cada uno lo ha interpretado de acuerdo con su enfoque en las ciencias y la gnosis. Los literalistas entre los eruditos afirman que lo que se quiere decir con la creación en seis días es que el período de la creación si se mide sería igual a seis días ordinarios.

El gran filósofo Sadr al-Muta'allihin (q) ha considerado que implican los días divinos, cada uno de los cuales equivale a mil años, haciendo así que los seis días correspondan al período desde el descenso de Adán hasta la salida del sol de Muhammad, que son seis mil años. Considera el comienzo del amanecer del viernes [*iaum al-yumu'a*] y el día de la reunión [*iaum al-yam*], como el séptimo día y el comienzo del día de la Resurrección y el comienzo de la *istaua* del Todobenéfico en el Trono. Lo ha mencionado brevemente en "*Sharh Usul Al-Kafi*" y de forma elaborada en su exégesis². Algunos gnósticos han interpretado los seis días como etapas en el viaje de la luz del sol de la existencia en el espejo de descenso y ascenso.

Según el credo de la gnosis, los niveles descendentes de la existencia hasta el punto más bajo -que es el plano de la ocultación del sol de la existencia por las cortinas de la finitud y la diferenciación

1 El verso es:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجِعُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»

«Él es Quien creó los cielos y la tierra en siete días. Luego, se estableció sobre el Trono. Él conoce lo que se introduce en la tierra y lo que sale de ella y lo que desciende del cielo y lo que asciende a él y Él está con vosotros donde quiera que estéis y ve lo que hacéis» (57:4)

2 "*Sharh Usul Al-Kafi*", p. 249-250; Sadr al-Muta'allihin, "*Tafsir al-Qur'an*", t. 6, pp. 160-164, exégesis de Surat al-Hadid.

[*ta'aiiunat*]- constituyen la realidad de la noche de la ordenación [*lailat al-qadr*] y el comienzo del día de la resurrección es desde la primera etapa del retorno del *mulk* al *malakut* y la retirada de las cortinas de *ta'aiiunat* hasta los niveles últimos de la manifestación y el retorno, que es la aparición completa de la mayor resurrección [*qiiamat al-kubra*].

Los seis días en los que se completó la creación de los cielos y la tierra, que culminan en el Trono de Dios, el Trono del Todobenéfico, que es el fin último de la *istaua*, el poder y el dominio divinos, son los seis planos ascendentes en el cosmos mayor [*'alam al-kabir*]; y el Trono de Dios, que es la manifestación del dominio y la propiedad perfectos, es el plano de la voluntad y la efusión sagrada que todo lo beneficia [*faid al-muqaddas ar-rahmani*], que es su manifestación completa tras la eliminación de las *ta'aiiunat* y la finalización de la creación de los cielos y las tierras.

Y hasta que no perdure la existencia de los cielos y la tierra, su creación no está terminada desde el punto de vista de la gente de la gnosis, de acuerdo con las palabras **«Él cada día está ocupado en una nueva actividad»**¹ y como implica la ausencia de repetición en la revelación [*tayalli*]. En el Hombre Mayor [*insan al-kabir*] y en el cosmos mayor los planos séxtuples y su séptima sutileza [*latifa*] es el Trono del Todobenéfico, que es el plano del corazón real, y si no fuera por el temor a la prolijidad, habríamos explicado minuciosamente la mayor verosimilitud de esta interpretación en comparación con otras interpretaciones, aunque el conocimiento de la escritura divina es de Dios, el Exaltado, y de aquellos que son sus destinatarios especiales. Hablamos en base a probabilidades y verosimilitudes siguiendo la inviabilidad del sentido literal.

En este lugar hay otra probabilidad que no es contraria a esta descripción mística, y que está de acuerdo con la astronomía actual que ha sustituido a la astronomía ptolemaica. Aparte de nuestro sistema solar hay otros innumerables sistemas planetarios de acuerdo

¹ Corán, 55:29.

con los detalles dados por los libros de astronomía contemporánea. Lo que se quiere decir con cielos y tierra puede ser el sistema solar actual junto con sus planetas y sus órbitas y la descripción de su duración como seis días puede estar de acuerdo con otro sistema planetario. Esta probabilidad está más cerca del sentido literal que otras, mientras que no contradice la interpretación gnóstica, porque está de acuerdo con uno de los significados esotéricos del Corán.

La siguiente parte del noble versículo, en Sus palabras, «**Él conoce lo que se introduce en la tierra y lo que sale de ella y lo que descende del Cielo y lo que asciende a él**» se refiere al conocimiento de Dios de los detalles particulares de los planos de existencia a través de las jerarquías de lo Oculto y lo manifiesto [*gaib ua shuhud*], el ascenso y el descenso. Y en Sus palabras, «**Él está con vosotros donde quiera que estéis y ve lo que hacéis**», hay una referencia a la contigüidad sustentadora de Dios [*ma'iat al-qaiiumia-ye haqq*] y al carácter del conocimiento de Dios de los detalles particulares a través del englobamiento existencial y el sostenimiento universal. Nadie, excepto los elegidos de entre los *aulia*' de Dios, puede percibir la realidad de este sostenimiento divino.

En cuanto a la quinta noble aleya¹, se refiere a la propiedad de Dios y a la devolución de todo el reino de la existencia a Dios e indica que esto está relacionado con el Nombre *malik* [Dueño, Amo], como se menciona en la frase del bendito Surat al-Hamd: el Amo del Día del Juicio [*maliki iaumi 'd-din*], y la exégesis y elaboración de cada uno de estos asuntos debe dejarse para otra ocasión y lugar.

En cuanto a la sexta aleya², se refiere a la alternancia del día y la

1 El verso es:

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾

«A Él pertenece el reino de los cielos y de la Tierra y a Dios regresan todos los asuntos» (57:5)

2 La aleya es:

﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ۚ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

«Hace que la noche entre en el día y que el día entre en la noche y Él conoce muy bien lo que hay en el fondo de los pechos» (57:6)

noche y a que cada uno de ellos crece mientras el otro se desvanece y viceversa. En esta alternancia hay muchos beneficios cuya mención está fuera del alcance de nuestra discusión y hay otra interpretación gnóstica para el noble verso que nos abstendremos de mencionar.

Conclusión

Lo que se afirma en la parte final de la noble tradición, que “quien busque ir más allá perecerá”, indica que las enseñanzas que se han mencionado en estos nobles versos y en el bendito Surat at-Tauhid constituyen los límites del conocimiento humano y la última frontera de la gnosis, y si alguien imagina que hay algo más allá está en un error. Y como estos versos imparten las más altas enseñanzas a la humanidad, su negligencia también conduce a la destrucción y la perdición y a la ignorancia de la estación del Señor.

Por supuesto, esta noble tradición está destinada a alentar e inspirar un pensamiento profundo sobre estos nobles versos. Pero cada ciencia es para su gente y cada campo tiene sus propios campeones. Uno no debe imaginar que puede entender los versos del *tauhid* -ya sean los del bendito Surat at-Tauhid o los presentes nobles versos u otros versos del Corán y, de manera similar, las nobles tradiciones, sermones, súplicas y oraciones de los Imames (P), todos ellos repletos de enseñanzas superiores- con la ayuda de las propias ideas y sobre la base de significados literales comunes.

Esa es una noción inmadura y una insinuación satánica y una trampa tendida por ese salteador de caminos de la humanidad para impedir que el hombre alcance las enseñanzas superiores y para prohibirle las puertas de la sabiduría y la *ma'rifa* y arrojarlo al valle del error y la confusión. Dios es testigo -y Su testimonio es suficiente¹- de que no pretendo promover el mercado de la filosofía formal o el *'irfan* formal. Más bien, mi propósito es que mis hermanos en la fe, especialmente los eruditos de entre ellos, presten cierta atención a las enseñanzas de los Ahlul Bait (P) y a las del Corán

1 Una referencia a Corán, 4:79.

y no las descuiden, pues el propósito principal de las misiones de los apóstoles y de la revelación de las escrituras ha sido el noble objetivo de la gnosís de Dios, a cuya sombra se realizan todas las felicidades del mundo y del Más Allá.

Pero, ¡ay! mientras el hombre esté en este mundo y asediado por toda clase de velos no puede identificar el camino de su propia felicidad. Por mucho que le exhorten los Profetas, los santos y los eruditos, no despierta del sueño de la negligencia y no se quita los tapones de la negligencia de sus oídos. Despierta del sueño de la negligencia cuando ha perdido los medios para adquirir la felicidad y cuando no le queda nada más que el arrepentimiento y la vergüenza.

Oración y Epílogo

Oh Dios, que has iluminado los corazones de los *auliia*’ con la luz del amor y has limpiado las lenguas de los amantes de Tu belleza de las manchas del egoísmo, y has colocado Tu majestuosidad fuera del alcance de los miserables egoístas.

Despiértanos de la embriaguez del engaño mundano y libranos del pesado sueño de la naturaleza, y retira con mi gesto las gruesas cortinas y los velos obstrutores del egoísmo y el egoísmo. Déjanos entrar en la asamblea de los santos de Tu umbral y en la santa compañía de los sinceros buscadores de Dios. Aparta de nosotros estas cualidades diabólicas, feas y groseras nuestras y nuestras pretensiones y extravíos. Orienta con sinceridad y amor nuestros movimientos y pausas, nuestras acciones y obras, nuestro principio y fin, y nuestro ser exterior e interior.

¡Oh Dios! Tus bendiciones se conceden sin previo merecimiento (la merced no es una condición para los dones del Señor)¹ y Tus dones son ilimitados. La puerta de tu misericordia y tu favor está abierta de par en par y la mesa de tus ilimitadas bondades está extendida. Danos un corazón ferviente y una pasión ardiente, un corazón afligido y un ojo lloroso, una mente inquieta y apasionada y un pecho sin aliento y ardiente. Que el final de nuestra vida sea en un estado de sincera devoción a Ti y con el amor de los elegidos de Tu umbral, es decir, aquellos que representan el prólogo del

1 Se trata de una referencia a los siguientes versos del “*Mathnawi*” de Rumi (*daftar* 5, *bait* 1537).

چهاره آن دل عطاری مبر نیست داد اورا قائلیت شرط نیست

Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini

libro del ser y el epílogo de los pergaminos de lo manifiesto y lo oculto, Muhammad y su inmaculada parentela y progenie, que las bendiciones de Dios sean para todos ellos.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا

Y a Dios le pertenecen todas las alabanzas, al principio
y al final, interna y externamente

*Concluido por la mano mortal de este indigente escritor
el viernes por la tarde del cuarto del mes de Muharram
al-Haram del año 1358 H (1939) y en Dios está mi
confianza y seguridad, en cada comienzo y conclusión*

Índice Volumen I	189
Índice Volumen II	195
Índice Volumen III	199
Índice Volumen IV	203

Índice Volumen I

Preámbulo del editor.....	3
Sobre el autor	7
Infancia y educación temprana	8
Los años de formación espiritual e intelectual en Qom, 1923-1962	13
Los años de lucha y exilio, 1962-1978	20
La Revolución Islámica, 1978-1979	31
1979-1989: Primera década de la República Islámica, última década de la vida del Imam	38
Introducción.....	51
Primer hadiz: La <i>yihad</i> del yo.....	53
Exposición	53
Primer grado.....	54
Refiriéndose a la primera posición del yo	55
Contemplación	55
Voluntad y resolución	57
Esfuerzo y lucha (espiritual).....	59
Autoexamen y estipulación [<i>musharata</i>]	60
La protección contra el mal [<i>muraqabah</i>]	60
El recuerdo [<i>tadhakkur</i>]	61
La segunda etapa.....	64
La lucha de los soldados del Misericordioso con los soldados de Satán; la psicología esotérica	64
Poderes ocultos o internos [<i>quuat al-batini</i>]	67

Cómo regular los instintos humanos.....	70
Cómo dominar la fantasía y la imaginación	71
Estimación y valoración.....	73
Cómo curar los males morales.....	81
Conclusión.....	84
Segundo hadiz: La ostentación [<i>riia</i>'].....	87
Exposición	87
El primer grado de la <i>riia</i> '	89
Sobre los fundamentos de las creencias y el conoci-	
miento divino	89
Diferencia entre conocimiento y creencia	91
Efectos peligrosos de la <i>riia</i> '.....	93
Un consejo para deshacerse de la maldición de la <i>riia</i> '...	94
Sinceridad en acción.....	98
El segundo grado de la <i>riia</i> '	102
La <i>riia</i> ' de la acción.....	102
El valor de la existencia humana como depositario del	
honor divino.....	104
El tercer grado de la <i>riia</i> '	106
<i>Riia</i> ' en la adoración.....	106
¿Cómo combatir la <i>riia</i> '?	107
<i>Riia</i> ' en las oraciones en congregación.....	110
¿Cómo se infiltra la <i>riia</i> ' en las filas de la congrega-	
ción?.....	111
Una invitación a la sinceridad.....	112
Una Tradición del Imam 'Ali (P).....	118
Variación de los grados y de las cualidades entre los	
diferentes individuos.....	120
¿Qué es el <i>sum'a</i> ?	122
Tercer hadiz: El engreimiento ['<i>uyb</i>'].....	123
Exposición	124
El ' <i>uyb</i> de los fieles.....	125
El ' <i>uyb</i> de los infieles	128
Trampas y astucias del diablo	130

Los efectos malignos del ‘uyb	132
Desprecio a los demás	134
La tentación de la <i>riia</i> ’	135
El factor del orgullo.....	135
El amor propio como fuente del ‘uyb.....	138
Cuarto hadiz: El orgullo [<i>kibr</i>]	147
Exposición	147
Tipos y grados de <i>kibr</i>	148
Las causas de el <i>kibr</i>	152
Daños espirituales y sociales del orgullo	157
Otras causas del orgullo.....	163
¿Cómo curar el orgullo?.....	169
El castigo en el Más Allá	173
Humildad y modestia del Profeta (PBd)	174
Para curar el orgullo, hay que actuar contra sus dicta- dos.....	174
Una reminiscencia de un maestro.....	176
<i>laqadha</i> [despertar] es el primer paso.....	177
Las sutilezas viciosas del yo	180
Quinto hadiz: La envidia [<i>hasad</i>]	183
Exposición	183
Tipos de <i>hasad</i>	184
Las causas y los motivos del <i>hasad</i>	185
Algunos efectos malignos de la envidia	187
El castigo de la tumba	190
El origen de la corrupción moral.....	193
El remedio práctico para la envidia	196
La tradición sobre la remisión de la envidia	197
Sexto hadiz: El amor al mundo	201
Exposición	202
Maulana al-Maylisi sobre la realidad del mundo	202
La opinión del autor.....	203
Factores que promueven la mundanidad.....	206

Efecto de los signos mundanos en el corazón y su corrupción	208
El hombre por naturaleza ama la perfección absoluta	214
Séptimo hadiz: La ira [<i>gadhab</i>]	219
Exposición	219
Ventajas de <i>al-quuat al-gadabiia</i> [el poder de la ira]	220
El vicio de la inmoderación en la ira	222
Peligros morales de la ira	227
Sus peligros de comportamiento	227
Cómo controlar la ira	229
Cómo erradicar las raíces de la ira	232
Octavo hadiz: El prejuicio [<i>‘asabiia</i>]	237
Exposición	237
Los males de la <i>‘asabiia</i>	239
Una tradición profética	242
La forma extraterrenal de la <i>‘asabiia</i>	242
Un coloquio con el yo	244
Sobre las <i>‘asabiiat</i> de los intelectuales	246
Noveno hadiz: La hipocresía [<i>nifaa</i>]	251
Exposición	251
Grados de <i>nifaa</i>	252
Efectos del <i>nifaa</i>	254
Curación de la enfermedad de <i>nifaa</i>	256
Algunas formas de <i>nifaa</i>	258
Décimo hadiz: El deseo y la esperanza	265
Exposición	265
Sobre el mal de seguir los propios deseos	266
Los propios deseos	266
El Corán y los hadices sobre el mal de la sumisión a los deseos	269
Sobre la multiplicidad de los deseos	273
Sobre el mal de las esperanzas infinitas	275
Sobre la infinidad de esperanzas	275

Provisiones para el largo viaje que se avecina276

Índice Volumen II

Undécimo hadiz: La naturaleza del hombre que busca a Dios	3
Exposición	3
El significado de la <i>fitra</i>	4
Leyes de la naturaleza humana	5
El carácter innato de las verdades religiosas	7
El amor del hombre por la perfección	8
El carácter innato de los atributos divinos	12
El carácter innato de la creencia en la Resurrección	14
Duodécimo hadiz: Contemplación [<i>tafakkur</i>]	17
Exposición	17
Méritos de la contemplación	19
La contemplación deseable y prohibida sobre la Esencia Divina	22
Contemplación de la creación	28
La Tierra y el Sol: Dos obras maestras de la creación	29
Contemplación de los estados del alma	32
Una prueba concluyente	35
Virtudes de la oración de medianoche	37
¿Qué es la <i>taqua</i> ?	44
<i>Taqua</i> para la gente común	45
Decimotercer hadiz: La confianza en Dios [<i>tauakkul</i>]	53
Exposición	54
El <i>tauakkul</i> y sus grados	54

Diferencia entre <i>tauakkul</i> y <i>rida</i>	59
<i>Tafuid</i> , <i>tauakkul</i> y <i>ziqa</i>	60
Decimocuarto hadiz: El temor a Dios	65
Exposición	66
Entre la esperanza y el miedo	66
Etapas y grados de temor	69
Esperanza y oración.....	73
Contemplación, miedo y esperanza	74
La diferencia entre la esperanza y el engaño	75
La equiparación del miedo y la esperanza.....	79
La opinión de al-Maylisi.....	80
Decimoquinto hadiz: Las pruebas y tribulaciones del creyente.....	83
Exposición	84
El significado del juicio	86
Los Profetas y el juicio divino	90
El recuerdo de Dios.....	93
El sufrimiento de los Profetas.....	95
El mundo no es un lugar de recompensa ni de castigo	99
La intensidad del sufrimiento espiritual es equivalente a la anormalidad de la cognición	101
Decimosexto hadiz: La paciencia [<i>sabr</i>]	103
Exposición	104
El deseo, fuente de toda esclavitud	105
La lujuria base de la aflicción	110
<i>Sabr</i> , el resultado de la libertad de la lujuria	113
Resultados del <i>sabr</i>	116
Los grados y niveles del <i>sabr</i>	121
Los grados de <i>sabr</i> de los ' <i>urafa</i>	124
Decimoséptimo hadiz: El arrepentimiento [<i>tauba</i>].....	127
Exposición	128
<i>Tauba</i> y aplazamiento	129
Un punto importante.....	131

Lo esencial de la <i>tauba</i>	132
Las condiciones de la <i>tauba</i>	136
El resultado del <i>istigfar</i>	141
Sobre la interpretación de la <i>tauba nasuh</i>	143
Todos los seres están dotados de vida y conocimiento .	144
Decimoctavo hadiz: El recuerdo de Dios	147
Exposición	148
Características del recuerdo de Dios Todopoderoso	151
La diferencia entre <i>tafakkur</i> y <i>tadhakkur</i>	153
El <i>dhikr</i> completo	155
Algunas tradiciones relacionadas con el <i>dhikr</i>	158
Decimonoveno hadiz: La murmuración [<i>giba</i>]	161
Exposición	162
La definición de <i>giba</i>	163
La <i>giba</i> y sus desventajas	167
Los daños sociales de la <i>giba</i>	176
La cura de este mal	179
La prioridad de la abstinencia de la <i>giba</i> permitida	182
Sobre la prohibición de escuchar la <i>giba</i>	185
La disertación de ash-Shahid az-Zani	187
Vigésimo hadiz: La intención pura [<i>ijlas</i>]	191
Exposición	192
El significado de ‘probar’ en relación con Dios	193
Miedo, intención sincera y rectitud de la acción	196
La definición de <i>ijlas</i>	202
La <i>ijlas</i> es posterior a la acción	204

Índice Volumen III

Vigésimo primer hadiz: El agradecimiento [<i>shukr</i>]	3
Exposición	4
Una interpretación mística.....	11
La realidad del <i>shukr</i>	15
Ignorancia e ingratitud	17
Los diferentes niveles de <i>shukr</i>	20
La posición del <i>shukr</i> en los hadices.....	22
Conclusión.....	25
La interpretación de la palabra <i>taha</i> y la explicación de cómo el Mensajero llamó a la gente a Dios	26
Vigésimo segundo hadiz: La aversión por la muerte	31
Exposición	33
La realidad del Cielo y el Infierno	38
Satanás y el <i>nafs</i> exponen al hombre a la destrucción	40
Vigésimo tercer hadiz: Los buscadores del conocimiento ..	43
Exposición	45
Cómo obtener el conocimiento correcto.....	49
Los males de la discusión y la controversia	54
Sobre los niveles manifiestos y no manifiestos de la duda y sus efectos	59
Signos de la gente de la jurisprudencia y la filosofía	63
Vigésimo cuarto hadiz: La clasificación de las ciencias	65
Exposición	66
Las ciencias beneficionas.....	67

Explicación de los signos firmes, el deber justo y la <i>sun-na</i> establecida	73
<i>Aiat</i> firmes	76
Ciencias mundanas y del Más Allá.....	81
Ciencias según lo mencionado en el noble hadiz sobre del Mensajero de Dios.....	83
Vigésimo quinto hadiz: Insinuación satánica.....	85
Exposición	86
Una explicación más sencilla del carácter del <i>uasuas</i>	89
El remedio para el <i>uasuas</i>	95
Vigésimo sexto hadiz: La búsqueda del conocimiento	101
Exposición	102
El camino del conocimiento y la vía del Paraíso	102
Un punto importante.....	104
Los ángeles extendiendo sus alas para los buscadores del conocimiento	105
Los habitantes del cielo y la tierra pidiendo perdón por el buscador del conocimiento.....	109
La superioridad del ' <i>alim</i> sobre el ' <i>abid</i>	113
Los ulemas son los herederos de los Profetas (P).....	117
Vigésimo séptimo hadiz: La oración y la concentración ...	119
Exposición	120
El significado de la adoración.....	120
Los distintos niveles de atención al corazón	130
Atención al corazón.....	131
Atención al Adorado	133
La encarnación de las obras en el Más Allá.....	137
La adoración y la libertad de la necesidad	148
Atención	152
Vigésimo octavo hadiz: El encuentro con Dios.....	153
Exposición	154
<i>Liqa' allah</i> y su carácter.....	156
La muerte: el momento de la verdad.....	165

El significado del ‘amor’ y el ‘odio’ cuando se atribuyen a Dios	172
Vigésimo noveno hadiz: El consejo del Profeta a ‘Ali	175
Exposición	177
Preámbulo	178
Los males de la mentira	180
El significado de <i>uara’</i> y sus niveles.....	184
Los males de la traición y el significado de la confiabilidad.....	188
Sobre algunos depósitos divinos	194
El temor a Dios Todopoderoso	197
La disparidad de las personas en la observación de la presencia divina	199
Las virtudes del llanto.....	200
Dudas sobre la recompensa desproporcionada.....	201
Sobre el número de los <i>nauafil</i>	205
Sobre el <i>istihbab</i> de ayunar tres días de cada mes	207
Sobre el mérito de la <i>sadaqa</i>	209
Otro punto	213
Uno de los secretos de la <i>sadaqa</i>	214
Una nota complementaria	215
Conclusión.....	216
Sobre el mérito de la oración nocturna	217
Con respecto al <i>salat al-uusta</i>	218
Sobre los méritos de la recitación del Corán.....	221
Sobre el efecto de la adoración en la juventud	225
Sobre la etiqueta de la <i>qira’a</i>	226
Sobre la sinceridad en la lectura del Corán	228
Sobre el significado de <i>tartil</i>	231
Sobre levantar las manos en oración y volverlas	233
El secreto detrás de la elevación de las manos	235
Una advertencia sobre una de las artimañas satánicas	238
El mérito de cepillarse los dientes.....	238
Virtudes y vicios morales.....	240

Trigésimo hadiz: Las clases de corazones	249
Exposición	250
Preámbulo: Reformar el corazón	251
La base de la clasificación de los corazones	253
La razón por la que los tipos de corazones se limitan a los cuatro mencionados en la narración.....	255
Los estados de los corazones	256
La luminosidad del corazón del creyente	257
Explicación de que el creyente está en el camino recto	257
Algunas estratagemas de Satanás	259
El corazón del hipócrita y la diferencia con el corazón del creyente.....	263
La negligencia de la verdad resulta en la inversión del corazón.....	265

Índice Volumen IV

Trigésimo primer hadiz: La indescriptibilidad de Dios, el Profeta y los Imames.....	3
Exposición	4
La indescriptibilidad de Dios.....	6
Imposibilidad de conocer la realidad de los nombres y los atributos	10
El conocimiento de la realidad espiritual de los Profetas y los <i>auliia'</i> es inalcanzable mediante el pensamiento racional	11
La espera de 'los siete <i>huyub'</i> mencionados en relación con el Profeta	14
El significado de delegar el asunto al Mensajero (PBd).....	16
Breve alusión al significado del <i>tafuid</i>	20
El <i>maqam</i> de los Imames (P)	22
La realidad del <i>'isma</i>	25
La indescriptibilidad de la fe	26
Trigésimo segundo hadiz: La convicción en la fe.....	29
Exposición	30
Explicación de "ni los culpará por algo que Dios no le ha dado"	30
Conciliación de las tradiciones sobre el reparto de los medios de subsistencia y las tradiciones que exhortan al esfuerzo	32
Los signos de la solidez de la convicción.....	34
Las dos clases de personas.....	34
Los puntos de vista de la Mu'ta'ila y la Asha'ira y la posi-	

ción correcta	36
Descansa en la certeza, preocúpate en la duda	38
Trigésimo tercer hadiz: <i>Uilaia</i> y las obras.....	41
Exposición	42
Explicación de la ausencia de contradicción entre las tradiciones que exhortan a realizar la <i>'ibada</i> y abstenerse de pecados y otras tradiciones que aparentemente entran en conflicto con ellas	43
La <i>uilaia</i> de los Ahlul Bait, la condición para la aceptación de las obras	56
Trigésimo cuarto hadiz: La posición de los fieles ante Dios61	
Exposición	62
Un punto digno de mención	66
Interpretación de la 'vacilación' atribuida a Dios	67
Una explicación de <i>'irfani</i>	68
Otra interpretación de la tradición de la 'vacilación'	72
La reforma de Dios del estado de los fieles mediante la pobreza y la riqueza	74
La cercanía relacionada con los actos obligatorios y supererogatorios y su resultado, de acuerdo con el acercamiento de los caminantes.....	75
El secreto de la diferencia entre los Profetas con respecto a la profecía.....	79
Algunas citas de maestros	81
Una cita del augusto Shaij Bahai	81
Una cita de Juaya Tusi	82
Una cita de 'Allamah al-Maylisi	83
Nota final	83
Trigésimo quinto hadiz: Dios y el hombre, el bien y el mal.. 87	
Exposición	88
Dos categorías de los nombres divinos	88
Una alusión al tema del <i>yabr</i> y el <i>tafuid</i>	92
Respecto a la declaración de Dios Todopoderoso, « Él no será interrogado por lo que hace, pero ellos sí serán	

<i>interrogados»</i>	95
Trigésimo sexto hadiz: Los atributos de Dios	99
Exposición	100
La Identidad de los Atributos de Dios con Su Esencia	101
Las declaraciones de los filósofos sobre la división de los atributos divinos.....	103
La identidad de los atributos con la esencia sagrada	105
La prioridad del conocimiento respecto a la creación	107
El significado del oído y la vista en relación con Dios	110
Carácter de la relación del conocimiento de Dios con los conocibles	115
El criterio relativo a los atributos positivos y negativos	117
Trigésimo séptimo hadiz: El conocimiento de Dios	123
Exposición	123
El significado de la frase ‘Conocer a Dios por Dios’	126
Las tradiciones que tratan de las enseñanzas supe- riores no deben interpretarse en un sentido prosaico	133
Trigésimo octavo hadiz: El significado de la creación de Adán a imagen y semejanza de Dios	137
Exposición	138
Adán es la manifestación completa de Dios y el nombre más grande de Dios	142
Trigésimo noveno hadiz: El bien y el mal	149
Exposición	150
La realidad del bien y del mal.....	152
Los ordenamientos divinos [<i>qada</i>].....	155
La realización de actos buenos y malos por parte de Dios en manos de los siervos	158
La refutación de la compulsión [<i>yabr</i>].....	159
Cuadragésimo hadiz: Exégesis de Surat at-Tauhid y algunos versos de Surat al-Hadid	165
Exposición	166
Una breve referencia a la interpretación de la bendita	

Surat at-Tauhid	167
Una nota acerca del <i>bismillah</i>	168
Una breve nota sobre la exégesis de los nobles versos de Surat al-Hadid hasta las palabras ' <i>alimun bi bhatish-</i> <i>budur</i>	173
Conclusión.....	183
Oración y Epílogo.....	185

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

www.biab.org
correo@biab.org

Sharh-e Chehel Hadiz - Comentario a cuarenta hadices

Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini

Volumen IV

Sharh-e Chehel Hadiz

Comentario a cuarenta hadices

Volumen IV

Imam Ruhullah Musaui al-Jomeini