

FAYD KASHANI Y LA TRADICIÓN IMAMIYYA

Yibril ibn al-Waqt

I. Biografía del autor

Mullâ Muhsin Muhammad Fayd al-Kâshânî ibn Shâh Murtadâ ibn Shâh Mahmûd fue uno de los discípulos más brillantes de Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî y una de las figuras más importantes entre los sabios persas de la *imamiyya* del siglo XI de la hégira lunar (siglo de nuestra era). Nació en Kâshân, y comenzó su educación con su padre Mullâ Shâh Murtadâ ibn Shâh Mahmûd que ya era un hombre de reconocido prestigio por su sabiduría y su rica biblioteca personal. A la edad de veinte años fue a Isfahán para proseguir sus estudios, luego de un año se mudó a Shîrâz para estudiar *hadith* (narración)¹ y *fiqh* (derecho)² con el famoso teólogo Sayyid Mâ'yid al-Bahrânî quien era uno de los principales representantes de la escuela *Akhbari* (tradicional)³.

Cuando el Sayyid al-Bahrânî murió pocos meses después de su llegada, volvió a Isfahán, donde se unió al círculo del gran erudito Shayj Bahâ' ud-Dîn al-'Âmilî, asistiendo también a las clases del gran Mîr Dâmâd en filosofía. Esta segunda estancia en Isfahán tampoco duró mucho tiempo, ya que en 1,620 de nuestra era, partió a la peregrinación hacia la Meca y, después de realizar el *hayy* (peregrinación)⁴, se quedó allí para estudiar *hadith* y *akhbar* (tradicción) con el Shayj Muhammad ibn Hasan ibn Zaynud-Dîn al-'Âmilî. A su regreso a Persia, Muhsin Fayd al-Kâshânî comenzó la búsqueda de un nuevo maestro con quien estudiar y al poco tiempo encontró en Qom al eminente pensador Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî, que estaba destinado a ser su principal maestro en varias disciplinas islámicas. Fayd al-Kâshânî cuenta que, como resultado de los ocho años de estudios y participando en los ejercicios ascéticos bajo la supervisión de su maestro Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî, alcanzó el significado más profundo de todas las ciencias islámicas.

La influencia de la filosofía de Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî, junto con sus tres componentes principales: Las enseñanzas de los Imames de *Ahlul-Bayt* (la gente de la casa), el pensamiento *ishrâqî* (lumínico) del Shayj al-Ishrâq Yahya al-Suhrawardî y la metafísica del *tasawwuf* (sufismo) del Shayj al-Akbar Ibn al-'Arabî, fue lo que marcó su pensamiento. Así Muhsin Fayd al-Kâshânî, prolífico y versátil pensador profundamente shiíta, fue a su vez un filósofo y un célebre *mutasawwuf* (sufi), admirador profundo de la dimensión gnóstica del Islam. Su bibliografía consta de unos 120 títulos de obras, escritas en persa y árabe y relativas a todas las ciencias islámicas tradicionales. También fue poeta, su *diwân* (poemario)⁵ contiene unos cuantos miles de versos. Ridâqulî Jan al-Hidayat comentó acerca de su *diwân*, que contiene algunas líneas en prosa de 6,000 versos, que están «*llenos de verdades sublimes y sutilezas preciosas*». Y es por eso que Mullâ Sadrâ fue quien le dio el *maklas* (reconocimiento) poético a Fayd al-Kâshânî, por el cual llegó a ser conocido en el

mundo islámico. Luego Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî le ofreció en matrimonio a una de sus hijas, convirtiéndolo así en su yerno. De esta unión Fayd al-Kâshânî tuvo un hijo llamado Muhammad 'Alam al-Huda, que siguió los pasos de su padre.

En el año de 1,632 de nuestra era, Fayd al-Kâshânî acompañó a su suegro Mullâ Sadrâ a la ciudad de Shîrâz y tres años más tarde regresó a su ciudad natal de Kâshân. Declinó por ese entonces a una invitación del gobernante safávida Shâh Safî para ubicarse en Isfahán, pero tiempo después respondió de manera positiva a un requerimiento similar de su sucesor, Shâh 'Abbâs II. Aparte de enseñar en la *madrassa* (escuela) «Mullâ 'Abdullâh», Fayd al-Kâshânî también era el guía de la oración colectiva de los viernes en Isfahán, un honor que le fue otorgado por el gobernante como muestra de su estima, pues el Shâh 'Abbâs II también se acostumbró a rezar en público detrás de él en una serie de ocasiones. En el año de 1,658 de nuestra era, tuvo un *takya* (centro) construida para él en Isfahan. Fayd al-Kâshânî correspondiendo a esta ofrenda describe al monarca safávida como «*un gobernante adornado por las perfecciones internas y externas*». Procura ayudar al Shâh 'Abbâs II en lo que percibe como los esfuerzos para proporcionar al estado safávida un proyecto con base religiosa. Fayd al-Kâshânî le dedicó al Shâh cinco obras. La más importante de ellas es *Â'îna-yi Shâhî* (el espejo real), un opúsculo que expone la esencia del gobierno en términos de filosofía y de *Shari'ah* (ley religiosa)⁶. Acentuó el mismo tema en forma más detallada en el *Ziâ' al-Qulûb*, una obra en lengua árabe en la que se citan los versículos más relevantes del Sagrado Corán y del *hadith* tradicional. Después de la muerte del Shâh 'Abbâs II en el año de 1,666 de nuestra era, Fayd al-Kâshânî permaneció en Isfahán durante un periodo de duración desconocida antes de regresar a Kâshân. Fue allí en su ciudad natal donde pasó el resto de su vida, Muhsin Fayd al-Kâshânî murió en el año de 1,680 de nuestra era.

A pesar de su fama y el patrocinio que el Shâh 'Abbâs II le prodigaba, Fayd al-Kâshânî se vio expuesto a la hostilidad de los estudiosos literalistas y de ulemas *usûlîs* (teólogos fundamentalistas)⁷ a causa de sus inclinaciones gnósticas. Es poco probable que tuviese afiliación a alguna cofradía sufí formal como se rumoreaba. La afirmación de Ma'sum 'Alî-Shâh al-Shîrâzî quien dijo que Fayd al-Kâshânî junto con Bahâ'ud-Dîn al-'Âmilî, fueron discípulos de la Orden *Nûrbajshî*⁸ del Shayj Muhammad Mu'min al-Sabzavârî debe ser desestimada, dada su falta de credibilidad al no existir confirmación de tal cosa en ninguna fuente encontrada del período safávida. De hecho, el Sayyid Ni'matullâh al-Yazâ'irî, el estudiante y discípulo principal de Fayd al-Kâshânî, afirmó explícitamente que su maestro no estaba afiliado a ninguna orden sufí, pues no era partidario del sufismo organizado. Por lo tanto Fayd al-Kâshânî debe ser considerado como una figura independiente que ve la transmisión de la *walayah imâmî* en su esencia principal y no como una consecuencia de la adopción del legado del *tasawwuf*. Para justificar esta empresa, Fayd al-Kâshânî recurrió al dispositivo común del principio de la *taqiyyah* (discreción) y presentó a todas las figuras conocidas de la tradición sufí como miembros de la tradición shiíta.

Consciente de la hostilidad con que Ibn al-'Arabî fue visto por muchos juristas *usûlîs*, Fayd al-Kâshânî se refiere al Shayj al-Akbar simplemente como «uno de los gnósticos» al citar algunas de sus obras, una fórmula también utilizada por el mismo Mullâ Sadrâ. Sin embargo, la aceptación de Fayd al-Kâshânî sobre la *aqidah* (creencia)⁹ en el concepto de la *wahdatul-wuyûd* (unidad de la existencia) de Ibn al-'Arabî diciendo que los incrédulos no están destinados a permanecer eternamente en el Infierno le valió la denuncia severa por sus críticos exotéricos. El tratado *al-Sâfi* es uno de cuyas obras Fayd al-Kâshânî muestra el mayor interés por Abû Hâmid al-Ghazâlî. Este sabio conocido en el mundo islámico produjo lo que podría llamarse una reseña como estudio y jerarquización de los testimonios de una tradición textual. La obra magna y famosa de al-Ghazâlî es el *Ihyâ'Ulumul-Dîn* (La vivificación de las ciencias de la religión), mediante el cual al-Ghazâlî replantea el *hadith* de fuentes sunnitas citando las tradiciones de colecciones de fuentes shiítas. Además, al-Ghazâlî añadió en su segundo libro, una versión que tituló *al-Mahayyat al-Bayzâ fî tahdîb al-Ihyâ'*, dedicando un capítulo titulado «*Ahlâqul-Imâma wa âdâbul-Shî'a*» (La ética imamí y la tradición shiíta) retirando completamente el capítulo dedicado al *samâ'* (forma musical)¹⁰. Según el testimonio de su discípulo Ni'matullâh al-Yazâ'irî, Fayd al-Kâshânî hacía escuchar a sus estudiantes música, por lo tanto, puede presumirse que Fayd al-Kâshânî fue eliminado en esa parte de la obra de al-Ghazâlî, a fin de evitar las críticas por los juristas *usûlîs*, quienes fueron unánimes en su rechazo al *samâ'*. La influencia de al-Ghazâlî en Fayd al-Kâshânî también puede ser vista en su obra *al-Insâf fî bayânul-Haqq wa'l-I'tisâf*, una obra semi-autobiográfica claramente inspirada en *al-Munqid min al-Zalâl*. Al examinar a su vez las opiniones de los filósofos, sufíes, teólogos y juristas, Fayd al-Kâshânî hace hincapié en la necesidad de rechazar rotundamente las opiniones de cada grupo que no esté de acuerdo con el Sagrado Corán y las tradiciones auténticas de Ahlul-Bayt. El tratado *Zâd as-Sâlik* (Provisiones del viajero) representa el esfuerzo de Fayd al-Kâshânî para ilustrar las etapas del caminante místico con citas de los Doce Imames. En definitiva, se justifica, como dice el Sayyid Husain Nasr, de que Fayd al-Kâshânî sea considerado como el «*Ghazâlî shi'ita*».

Fayd al-Kâshânî abrazó el *tasawwuf*, en forma individual, asumiéndolo en la dinastía safávida para no ser discriminado. Su obra *Kalimâti Tarîfa*, nos recuerda el trabajo de *Kasr Asnâm al-Yâhilîya* (el palacio de los ídolos) de Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî, como una crítica a los sufíes alejados de la gnosis verdadera, siendo especialmente duro en su condena con aquellos que se atribuían poderes milagrosos. Estos debates permitieron la eclosión de un *tasawwuf* individual en oposición al sufismo de cofradía. A pesar de todo esto, los sufíes trataron de presentarse como discípulos suyos. Un cierto sufí de Isfahán proclamó, durante una visita a Mashhad, que Fayd al-Kâshânî había aprobado prácticas tales como el *dhikr* (invocación)¹¹ en voz alta del nombre divino *dhikri-yalî*, cuarenta días de retiro, danzar, recitar poemas de amor en estado de éxtasis y renunciar al consumo de la carne bajo el pretexto de la ascesis. Un tal Muhammad Muqîm le escribió por ese entonces en Mashhad y le preguntó si esto era realmente cierto. Fayd al-Kâshânî respondió que ciertas personas lo

estaban agraviando y condenó todas las prácticas mencionadas como contrarias a la enseñanza tradicional de los Imames de Ahlul-Bayt. Fayd al-Kâshânî también trazó su propia posición en un tratado sobre las afirmaciones contrapuestas por los sufíes y los juristas *usûlîs*, en ello sugería que ambos grupos (gnósticos y legisladores) habían existido en la época del Profeta Muhammad (*sala alahu alayhi wa alihi wa salam*), y los designaba respectivamente como *ahli zuhd* (ascetas) y *ahli 'ilm* (académicos).

A pesar de estos diversos ensayos que en sí mismos enfocan la explicación y la conciliación, Fayd al-Kâshânî no pudo escapar totalmente de la mayor hostilidad de los juristas *usûlîs* de su época. Sus principales opositores fueron Muhammad Sharîf al-Qumî, que lo condenó en una obra titulada *al-Tuhfatul-Ushshâq*; también 'Alî ibn Muhammad al-Shahîdî, que lo denunció, junto con todos los otros sufíes, como hereje en su obra *al-Sihâmul-Mâriqa min agrâzul-Zanâdiqa*, y Muhammad Tâhir al-Qumî, que lo reprobó tácitamente con su obra *Tuhfatul-Akyâr*. A pesar de sus intereses predominantemente gnósticos, Fayd al-Kâshânî entremezcla la filosofía con la terminología sufí, a la manera de Mullâ Sadrâ, describiendo así a los Doce Imames en su obra *Kalimâtul-Maknûna* (palabras mantenidas en secreto) como equivalentes a «la inteligencia universal». En una de sus obras, *Usûl al-Ma'ârif* (principios del conocimiento), la terminología filosófica que usa es aquí un fenómeno generalizado. Hacia el final de su vida, Fayd al-Kâshânî comenzó a ocuparse del *hadith* en lugar del *tasawwuf* propiamente dicho. El principal fruto de este interés fue *al-Wâfi*, un compendio de las tradiciones contenidas en los cuatro *Sihâh* (veraces)¹² libros canónicos de las colecciones shi'itas: *Kitab al-Kafi*, *Man la yahduru al-Faqih*, *Tahdib al-Ahkam* y *Al-Istibsar*, explicado y organizado por Fayd al-Kâshânî de acuerdo con un método de su propia investigación. El comentario coránico sobre el cual Fayd al-Kâshânî compone en otra obra ya citada *al-Sâfi*, se clasifica también como un trabajo en el *hadith*, ya que consiste en gran parte de las citas de los Doce Imames de Ahlul-Bayt.

II. Texto tradicional

Una muestra de ello nos bastaría reconocer aquí el pensamiento profundo y espiritual de Fayd al-Kâshânî, sobre las características de la enseñanza de los Imames de Ahlul-Bayt en su libro *Kalimâtul-Maknûna* (palabras mantenidas en secreto). Uno de los capítulos en árabe se titula «Discurso en el que se pone de relieve la existencia del *barzaj* (intermundo), con su aspecto cualitativo y su aspecto cuantitativo» que nos dice lo siguiente:

«Porque el poder de gobernar los cuerpos se ha confiado a los Espíritus y porque a causa de lo heterogéneo de su esencia es imposible establecer una conexión directa entre los cuerpos y los espíritus, *Al-lâh* creó el mundo de las formas imaginales a modo de *Barzaj* (intermedio) que actúa como nexo entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los Espíritus. A partir de

ese momento queda garantizada la conexión y la articulación de cada uno de estos dos mundos entre sí. Se pueden concebir la emisión y la recepción del influjo de las entidades espirituales y los Espíritus pueden ejercer su influencia sobre los cuerpos y acudir en su ayuda.

Este mundo de las formas imaginables es un universo espiritual. Por una parte se equipara con la sustancia material porque puede ser objeto de percepción, está dotado de dimensión y puede manifestarse en el tiempo y en el espacio. Por otra parte, se puede equiparar con la pura sustancia inteligible porque está constituido por pura luz y es independiente del espacio y del tiempo. No es pues ni un cuerpo material compuesto ni una pura sustancia inteligible totalmente separada de la materia. Hay que decir más bien que es un universo que ofrece una dualidad de dimensiones, a través de cada una de las cuales se simboliza con el universo al que corresponde. Ni en el mundo inteligible ni en el mundo sensible hay ningún ser que tenga su forma imaginal radicada en este mundo intermedio. Este universo es en el macrocosmos el homólogo de la Imaginación activa en el microcosmos humano. Implica un aspecto cuya percepción está condicionada por las facultades que radican en el cerebro y que se designa técnicamente como la imaginación “contigua” al mundo del *Malakut*, siendo no obstante inmanente al hombre. Pero supone también un aspecto que no está sometido a esta condición y que se designa como Imaginación separada, autónoma que es el *mundus imaginalis* absoluto, el mundo del *Malakut*.

Las entidades espirituales toman cuerpo, se hacen corpóreas, a través de ese mundo y gracias a su cualidad característica, cuando se manifiestan en las formas epifánicas que son las formas imaginables con las que se simbolizan. A esto es a lo que se refiere la aleya que cuenta que Gabriel “*tomó cuerpo ante Maryam bajo la forma de un ser humano de una belleza perfecta*” (Suratu-Maryam [19], ayah 17). La misma historia aparece en la historia del Samaritano: “*He visto lo que ellos no veían, he tomado un puñado de tierra donde ha pisado el Enviado y lo arrojé*” (Suratu-Ta Ha [20], ayah 96), es decir, bajo los pies del arcángel Gabriel¹³. Y la tradición también cuenta que el Profeta veía al arcángel Gabriel bajo la forma del adolescente Dahya al-Kalbi y escuchaba su discurso, leído bajo la forma de las palabras y las letras.

Hacia ese mundo intermedio se elevan, en sus asunciones espirituales, los que se espiritualizan cuando se liberan de las formas físicas elementales y sus Espíritus adoptan su forma epifánica espiritual. En este mundo intermedio es donde las Almas perfectas adoptan las formas de las apariciones bajo las que se perciben en un lugar distinto al que están en la realidad, o bien, adoptando una forma distinta a como los sentidos las perciben durante su estancia terrenal. Eso mismo les puede ocurrir después de su marcha al otro mundo, ya que entonces la energía psico-espiritual sigue aumentando al haberse liberado del obstáculo del cuerpo.

Luego los Espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan a través de ese mundo y en ese mundo de las formas imaginables. En ese mundo y a través de ese mundo se

personalizan las maneras de ser y los comportamientos morales, se manifiestan las realidades suprasensibles mediante formas y figuras a través de las que se simbolizan.

Más aún, la aparición de las figuras en los espejos o en cualquier otra materia capaz de reflejar, un agua limpia por ejemplo, se lleva a cabo asimismo en ese mundo intermedio, ya que todas las figuras que reflejan los espejos pertenecen también a ese mundo. Es más, todas las formas y figuras inmanentes a nuestra Imaginación activa, tanto si se trata de un sueño como de un estado de vigilia, se ven en ese mundo intermedio, ya que estas formas y figuras son contiguas a ese *mundus imaginalis*, reciben su luz como si fueran lucernas y rejillas a través de las cuales penetra el rayo de luz en una morada.

Se trata pues de un mundo inmenso, tan sumamente espacioso que contiene, en lo que a sus formas se refiere, tanto las sustancias inmateriales que están por encima de él como las realidades materiales que están por debajo de él. Es el intermediario, el mediador a través del cual se realiza la conexión. Hacia él se elevan los sentidos y las percepciones sensibles, del mismo modo que hacia él descienden las realidades suprasensibles¹⁴. Desde el lugar que ocupa no cesa de encauzar hacia él los frutos de todas las cosas. A través de él se ha confirmado la verdad de los relatos sobre la ascensión celestial del Profeta, que aseguran que tuvo la visión de los Ángeles y de los profetas a modo de testimonio ocular¹⁵.

En este mundo intermedio es donde se encuentran los santos Imames cuando se aparecen a un moribundo, tal como cuentan múltiples relatos tradicionales. En este mundo es donde tiene el interrogatorio de la tumba, con sus delicias y sus tormentos. En este mundo intermedio es donde el fiel piadoso puede también visitar a sus seres queridos tras la muerte¹⁶.

De igual modo, este mundo intermedio es el que explica la posibilidad de las escenas a las que aluden ciertas tradiciones: los Espíritus se reconocen entre sí post mortem, del mismo modo que se reconocen entre sí los seres corporales, haciéndose preguntas unos a otros y otras escenas similares.

Parece pues que el descenso de Jesús en el momento de la parusía del Imam oculto forma parte de esta categoría de acontecimientos. Como dice el Shayj al-Saduq: “*Este descenso de Jesús sobre la Tierra es su vuelta a este mundo después de su marcha de este mundo*”, porque el mismo Al-lâh asegura: “*Yo soy el que te recibe, el que te eleva hacia mí y te libera de quienes reniegan de ti. Y colocaré a los que te siguen por encima de los que no creen, hasta el día de la Resurrección*” (Suratu-Âli 'Imrân [3], ayah 55)¹⁷.

También nos lo aseguran esas tradiciones nuestras que se remontan a los santos Imames: “*En el momento de la parusía del Mahdi, Al-lâh hará volver a algunas personas que ya habían muerto, es decir, a algunos de los iniciados y seguidores del Imam, sus shiítas fieles puros de fe pura, para que reciban con él el fruto de su triunfo y de su ayuda invencible y saboreen la alegría de la epifanía de su reino. Al-lâh hará volver asimismo a algunos de los enemigos del Imam, puros impíos de pura impiedad, para que se les acuse y reciban el castigo*”

que han merecido”. Todo eso hace referencia a la vuelta¹⁸ que acompaña a la parusía y a la que la fe de nuestros correligionarios imamíes concede tanta importancia. Este es el sentido espiritual de algunas aleyas referentes a la resurrección, cuando se interpretan de acuerdo con las enseñanzas de nuestros Imames».

III. Gnosticismo y Tradición

En cuanto a la confluencia de los dos intereses de Fayd al-Kâshânî: El *tasawwuf* y el *hadith*, los conecta a su vez con su adhesión a la escuela *Akhbari* y con su hostilidad general hacia el recurso de la razón en cuestiones religiosas propulsado por los ulemas *usûlîs* y la dependencia del *naql* (testimonio revelado) por lo tanto de textos autorizados a diferencia del *aql* (razón) subyacente, aunque difieren en sus formas, desde la perspectiva de la comprensión del *'Irfan* (gnosis) como del *fiqh*. Aunque todavía en los inicios de su juventud Fayd al-Kâshânî escribió la obra *al-Naqd usûlul-Fiqhîya*, una polémica contra los partidarios *usûlîs*, mientras que en un trabajo posterior, la notable obra *Saffinatul-Nayât* (la barca de la salvación), fustigó enormemente y declaró tácitamente a los ulemas *usûlîs* como los grandes usurpadores de la tradición imamí que no serán elegibles en el Paraíso.

Hay ciertas características importantes que deben observarse en las obras principales de Fayd al-Kâshânî sobre los principios de la religión, obras como *Abwabul-Yinan* (las puertas de los Paraísos), *Mafâtîhul-Shî'ah* (las llaves de la Shía), *Asrarul-Salat* (los secretos de la oración), *Ilmul-Yaghîn* (el conocimiento certero), y el *Taryumatul-Salat* (la traducción de la oración). En la legislación islámica no sólo dispuso el *fiqh* en dos categorías principales como *al-Ibâdât wa'l-Sîâsât* (actos de culto y las disposiciones políticas) junto *al-'Âdât wa'l-Mu'âmalât* (operaciones y prácticas), sino que también unió algunos temas para cambiar el orden que corresponda a su presencia en la vida humana, por lo que la legislación relativa a la ropa y al entierro de los muertos generalmente se considera como una subdivisión de la *taharah* (purificación)¹⁹ y por lo tanto Fayd al-Kâshânî al final de sus libros coloca al comienzo de sus tratados una sistematización sobre el *fiqh*. En este sentido, se puede ver también que ha sido influenciado por al-Ghazâlî, conjuntamente con el interés de sus puntos de vista sobre la admisibilidad de la música que habíamos citado anteriormente y la transmisión de la impureza de un objeto a otro, que atrajo la alarma de los ulemas *usûlîs* quienes criticaron consecuentemente estos puntos de vista de Fayd al-Kâshânî por no usar el *Iyâma'* (consenso)²⁰ en la jurisprudencia de cuestiones, tales como la legitimidad de la música y la definición de la impureza. Esta condena del magisterio dogmático *usûlî* es lo que caracteriza su proceder como literalistas-exotéricos de una religión oficial.

En resumen, cuando no se aborda el estudio teológico ni filosófico del shiísmo a través de los grandes textos que van desde las tradiciones de los Imames de Ahlul-Bayt hasta los comentarios que se han ido elaborando en el transcurso de los siglos, no queda sino

conformarse con explicaciones políticas y sociales, que sólo se relacionan ya con la parte externa, y que terminan por deducir y hacer derivar causalmente el pensamiento imamí de algo distinto a él mismo, es decir, que terminan en definitiva, por reducirlo y mutilarlo a otra cosa. Pero quizá la responsabilidad inicial de ello incumbe a aquellos que postulan una forma fundamentalista y literal dentro del shiísmo y que tuvieron alguna influencia en el hecho de que se ignorase o despreciase la enseñanza esotérica de los Imames de Ahlul-Bayt lo que se hizo, a riesgo de mutilar al propio shiísmo, para justificar las tentativas de considerarlo simplemente como un quinto rito, al lado de los cuatro grandes ritos jurídicos del sunnismo. Por ello decimos que el pensamiento de la *imamiyya* no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por la letra que fija su enseñanza bajo la forma de dogmas, ni por el horizonte que delimitan los recursos y las leyes de la lógica racional, sino que el pensamiento imamí está orientado por la espera escatológica, de la manifestación plena de todos los sentidos espirituales u ocultos de las revelaciones divinas.

Apunte:

- El presente trabajo es parte de una traducción del artículo de Fayd al-Kâshânî del profesor iraní Hamid Algar y compaginado y editado con otras fuentes relativas al texto.

Glosario y notas respectivas:

1. *Hadith* (narración), son aquellas tradiciones proféticas que han sido recogidas minuciosamente, siendo cuidadosamente consignadas junto con los nombres de sus transmisores y la valoración de sus testimonios. El *hadith* es considerado también una ciencia en sí y sus criterios están rígidamente establecidos.
2. *Fiqh* (derecho), es la ciencia jurídica o la jurisprudencia islámica.
3. *Akhhâri* o *Akhhâriyyûn*, son los shi'itas tradicionales dominantes en el sur de Persia e Iraq y de poderosas minorías en India, Cáucaso, Afganistán y Líbano. El fundador de la Escuela *Akhhâri* fue Muhammad Amîn al-Astarâbâdî en el siglo XVII de nuestra era. Los *Akhhâriyyûn* aceptan la integridad y rechazan la crítica del enorme corpus de las tradiciones shi'itas que aplican los *usûlies* (fundamentalistas), que son criterios extrínsecos que no conducen a certeza alguna. Los *Akhhâriyyûn* son aquellos shi'itas moderados y sencillos que no se ocupan de cuestiones de teosofía mística, pero esto no impide que entre los *Akhhâri* haya habido metafísicos de alto nivel como Muhsin Fayd al-Kâshânî y Qâdî Sa'îd al-Qummî. Por otro lado, los *Akhhâriyyûn* no se remiten ni a la autoridad de los *muÿtahid* (sabios consagrados del derecho canónico), ni a la autoridad humana de los transmisores de tradiciones, sino al contenido mismo de los *hadith*, para decidir si proceden o no de los Imames.
4. *Hayÿ* (peregrinación), por antonomasia a La Meca. Es uno de los deberes canónicos en el Islam.
5. *Diwân*, es el registro, recopilación, colección de poemas.
6. *Shari'ah*, es la vía conductora, lo que está prescrito, es la ley canónica islámica basada en el Sagrado Corán y en la Sunna (tradición) contenida en los hadices.
7. *Usûli* o *Usûliyyûn*, son los shi'itas fundamentalistas y dogmáticos que aplican la crítica al corpus de las tradiciones islámicas. La Escuela *Usûli* fue fundada en Hilla (Iraq) en el siglo XIII de nuestra era, caracterizándose por el creciente peso del *iytihâd* (esfuerzo de especulación racional) dentro del *fiqh* y del fortalecimiento del *fiqh* mismo respecto de las demás disciplinas de enseñanza religiosa. Hoy en día los *Usûliyyûn* dominan oficialmente en Irán y predominan también en Iraq, Siria, Líbano, Bahrayn y en algunas zonas de la península arábiga.
8. La Orden *Nûrbajshîyya*, es una tariqa sufí que traza su linaje espiritual de la *silsila* (cadena) desde el Profeta Muhammad a través de 'Alî, primo del Profeta y primer

Imam shiíta, vía el octavo Imam 'Alí al-Rida. El nombre de la Orden proviene de su fundador el Sayyid Muhammad Nûrbajsh al-Qahistani surgida en el siglo XV de nuestra era en Irán, como una de las ramas escindidas provenientes de la Orden *Kubrawiyya*. Una controversia similar se ha desarrollado más tarde acerca de la filiación religiosa del Sayyid Muhammad Nûrbajsh que había sido discípulo del Sayyid 'Alí al-Hamadânî, sucesor principal de Jwâ'iyh Ishaq al-Jutallânî y que se convirtió en el fundador y epónimo de una nueva rama de la *Kubrawiyya*. Hoy en día el Sayyid Muhammad Shah Nurani es el actual *qutb* (líder espiritual) de la Orden *Nûrbajshî*.

9. *Aqidah* (creencia), es una rama de la teología islámica que se estudia en las madrasas. El vocablo de *Aqidah* como concepto no aparece en el Sagrado Corán, y sin embargo se define como concepto teológico a través del tema de la fe en el *hadith*, pero no en los versículos coránicos.
10. *Samâ'* (forma musical), concierto espiritual, salmodia y danza colectiva a la que algunos sufíes recurren en sus meditaciones.
11. *Dhikr*, literalmente recuerdo. Es la mención de Al-lah en la oración, que muchos musulmanes realizan constantemente, y de la que las cadenas o cofradías sufíes hacen la más básica y potente de sus técnicas místicas.
12. *Sihâh*, libros recopilados de los hadices del Profeta y Ahlul-Bayt, que han sido aceptados como correctos, auténticos y verdaderos por los sabios y eruditos tanto del sunismo como del shiísmo.
13. Se trata del episodio del becerro de oro. El Samaritano vio en efecto al Ángel que los demás no veían. Por esta razón, sabiendo que la tierra sobre la que había pisado el Ángel podía dar vida a las cosas inanimadas, el Samaritano cogió un puñado de esta tierra y la arrojó sobre el metal del becerro de oro que se estaba fundiendo.
14. Ésta es la razón por la cual si una filosofía se priva del mundo de *Hurqalya* no puede ya percibir en su plano de realidad propia los acontecimientos de la historia espiritual. La consciencia racional se encuentra ante el siguiente dilema: o verdades abstractas racionales o hechos empíricos de la historia tanto si hay contingencia como determinismo. Y todo el resto queda degradado a mitos o alegorías.
15. El *Mi'ray* del Profeta del Islam se ha convertido en el arquetipo de la experiencia mística para todos los sufíes. También en este caso, si estamos privados de *Hurqalya* como tierra de las visiones y de la idea del cuerpo espiritual que propone, nos encontramos ante el

siguiente dilema: o hacer del *Mi'ray* una alegoría filosófica o considerarla de una manera literal, torpe y absurda, como una ascunción in corpore.

16. Lo que significa que de hecho no se realiza esta visita “en el cementerio”, sino “en *Hurqalya*”, ya sea o no consciente de ello. De ahí el significado de la *Ziyarat* (visitación religiosa) sobre todo en el shiísmo. Es bueno evidentemente acudir materialmente en peregrinación a los santuarios que albergan las tumbas de los santos Imames. De hecho este desplazamiento espacial es un rito que debe ir acompañado de la peregrinación mental en lo invisible, “en *Hurqalya*”. Por esta razón las *Ziyarat* a las que se han dedicado tantas súplicas en el shiísmo se practican como devociones privadas y frecuentes, allí donde se esté y en la intimidad del oratorio personal.

17. Como es sabido, la cristología coránica es claramente docetista. El Profeta Jesús fue ascendido a los cielos como Jidr-Elías, Idris-Henoch y dejado aparte hasta el momento de la Resurrección. Es precisamente gracias al mundo de *Hurqalya* por lo que la cristología de esta profetología islámica es docetista, sin hacer por ello un fantasma de la figura de Cristo. Tan igual al sentido profundo que toma la idea del Imam oculto: son los hombres los que se han vuelto incapaces de verlo y se lo han ocultado a sí mismos. Del mismo modo que al renegar de su mensaje profético sus enemigos se lo ocultaron a sí mismos, ese al que creían que estaban matando ya no estaba allí como lo testifica el versículo coránico (Suratun-Nisâ' [4], ayah 157). Y nunca está allí cuando se hace materialismo histórico, disfrazado de teología, en vez de captar la historia espiritual en *Hurqalya*.

18. El tema de la vuelta en escatología shiíta es el de los compañeros del Imam que ponen fin al tiempo histórico.

19. *Taharah*, es el ritual de purificación como un aspecto esencial en el Islam. El término es opuesto de *nayis*, que son las cosas consideradas como ritualmente impuras.

20. *Ijma*, es el consenso unánime de la comunidad musulmana como fuente del derecho islámico y entre los shiítas este consenso solo se afianza en la escuela dogmatica *usûlî*.

Compilación bibliográfica:

- Ma'sûm 'Alî-Shâh, *Tarâ'iqul-Haqâ'iq*, Teherán, 1939.
- Said Amir Aryumand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984.
- Yusuf al-Bahrânî, *Lu'lu'atul-Bahrayn*, Beirut, 1986.
- Yevgeny E. Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, Moscow, 1965.
- Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, IV vol. 1997.
- William C. Chittick, *Two Seventeenth-Century Persian Tracts on Kingship and Rulers*, article, 1988.
- Henry Corbin, *En Islam Iranien*, París, 1972. *Anthologie des philosophes iraniens*, Teherán, 1975. *Corps spirituel et corps céleste*, París, 1979. *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1981.
- Mohammad Mehdi Esfahânî, *Nesft-e-Jahan fi Ta'rif-e-Esfahan*, Teherán, 1961.
- Ahmad Hoseynî, *Fehrest -e noskkehâ -ye khattî ketâbkhâne -ye 'omûmî Hazrat -e Âyat'ollâh al -'ozmâ Nadjafî Mar'ashî*, Qom, 1986.
- Rasul Ja'farian, *Rûyârû'î-ye faqîhân wa sûfiân dar dawra-ye safawî*, Qom, 1991.
- Moḥammad Bâqer Kvânsârî, *Rawdât al-Yannât fi ahwâl al-'ulamâ' wa 'l-sâdât*, Teherán, 1886.
- Hossein Modarresî Tabâtabâ'î, *An Introduction to Shî'î Law*, London, 1984.
- Sayyed Husayn Nasr, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1966.
- 'Abdul-llah Ne'ma, *Falâsifat al-Shî'a*, Beirut, 1961.
- 'Abbâs ibn Mohammad Qomî, *Fawâ'id al-Razawiya*, Teherán, 1948.
- K. M. Shîbî, *al-Sila bayn al-Tasawwuf wa'l-Tashayyu'*, Beirut, 1982.
- 'A.K. Sorûsh, *Qessa-ye arbâb-e ma'refat*, Teherán, 1994.
- Modarres A. Tabrîzî, *Rayhânat al-Adab*, Tabríz, 1945.
- Mohammad bin Solaymân Tonakâbonî, *Qesas al-'olamâ'*, Teherán, 1886.
- Mohammad Tâher Wahîd Qazvîni, *'Abbâs-nâma*, Arâk, 1950.
- 'Abdul-Husayn Zarrînkûb, *Donbâla-ye yostoyû dar tasawwof-e Irân*, Teherán, 1983.