



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

**Esta tesis doctoral contiene un índice que enlaza a cada uno de los capítulos de la misma.**

**Existen asimismo botones de retorno al índice al principio y final de cada uno de los capítulos.**

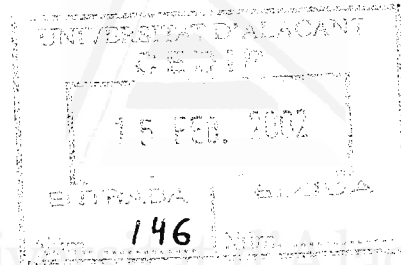
**[Ir directamente al índice](#)**

**Para una correcta visualización del texto es necesaria la versión de [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriores**

**Aquesta tesi doctoral conté un índex que enllaça a cadascun dels capítols. Existeixen així mateix botons de retorn a l'índex al principi i final de cadascun dels capítols .**

**[Anar directament a l'índex](#)**

**Per a una correcta visualització del text és necessària la versió d' [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriors.**



UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Facultad de Filosofía y Letras

**HACIA UNA ÉTICA ISLÁMICA ŠĪĪ**  
**(Análisis del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* con vistas a  
demostrar el sentido de *desapego del mundo* como concepto  
asentado en el islam šĪĪ frente al islam *sunni*)**

Tesis doctoral realizada por José Francisco **Cutillas Ferrer**  
bajo la dirección de la Dra. María Jesús **Rubiera Mata**, catedrática de Estudios Árabes e  
Islámicos de la Universidad de Alicante

Alicante, marzo de 2002





Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

*A mis padres*



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## **Agradecimientos**

Antes de comenzar a introducir este trabajo de investigación no quiero dejar pasar la ocasión de manifestar mi más profundo agradecimiento a la directora de mi tesis la Dra. María Jesús Rubiera Mata y a una serie de personas sin las cuales todo lo que he logrado sería baladí.

Desde hace ya unos años cuando entré como estudiante en esta facultad, los Estudios Árabes e Islámicos eran para mí un motivo para el enriquecimiento personal y en definitiva una continua fuente de satisfacciones y alegrías. Y esta situación no sólo no ha decaído a lo largo de los años, sino que por el contrario se ha ido acrecentando hasta convertirse en un elemento de gozo diario. El estudio y la búsqueda continuada no ha tenido una causa única en un impulso interior de expresión profunda, íntima o personal; más bien, como cualquier proceso importante en la vida ha tenido un componente externo de gran valor. Somos lo que somos gracias a nosotros y gracias a los que nos rodean. En mi caso de no haber tenido a mis maestros —la Dra. María Jesús Rubiera Mata y el Dr. Mikel de Epalza Ferrer— simplemente habría acabado estos estudios. Y si con el Dr. Mikel de Epalza he aprendido a investigar y comprender los hechos islámicos, con la Dra. Rubiera he aprendido a descubrir cómo se observa detrás de los acontecimientos, cómo hay que buscar entre líneas para entender lo





aparente. Es por ello que han sido mis maestros en todo mi proceso formativo.

Por todo ello quiero dar mi más sincero agradecimiento a la Dra. María Jesús Rubiera Mata, directora de esta tesis de investigación por sus generosos consejos y prolongadas reflexiones que me han permitido introducirme en un mundo que para mí es muy complejo y en un campo de investigación tan gratificante como son los estudios persas. Igualmente, también quiero agradecer al Dr. Mikel de Epalza por sus inapreciables comentarios y por el continuo apoyo durante todos los años que he estado aprendiendo con él.

No quiero dejar pasar la ocasión de agradecer a mi tutor de tesis el Dr. Luis Bernabé Pons por sus consejos y en general a todos los miembros del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante por su comprensión y afecto durante estos años de andadura en grupo.

Alicante, febrero de 2002



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## Índice

### Introducción (1)

#### 1. La tradición indo-persa y la literatura ejemplarizante (10)

1.a. La continuidad de la civilización persa (10)

1.b. El sustrato persa sasánida, antecedente de la literatura árabe (16)

1.c. Factores configuradores de la nacionalidad individual de la literatura persa (27)

1.d. La literatura ejemplarizante (43)

1.e. Obras de temática ética. Espejo de Príncipes (48)

1.f. La literatura moral india (52)

#### 2. La tradición islámica *šīʿī* (62)

2.a. Desarrollo histórico de la *šīʿa* (62)

2.a.1. Los orígenes de la *šīʿa imāmī* (72)

2.a.2. La nueva situación histórica y doctrinal (80)

2.a.3. Aspectos relevantes de la doctrina *šīʿa* (94)


2.a.4. La Ocultación del Duodécimo Imán: un período de tensiones (101)

#### 3. La literatura moralista de origen islámico (108)

3.a. La literatura persa: la literatura de consejos (113)

3.b. La literatura de consejos y la moral islámica (118)

3.c. La literatura moralizante. Los grandes héroes (122)

- 
4. El renacimiento cultural de la tradición persa (136)
- 4.a. La dinastía de los būyīes. Contexto histórico (136)
  - 4.b. Procedencia geográfica como aspecto diferenciador de los būyīes (140)
  - 4.c. Fundación de la dinastía (145)
  - 4.d. Rápido ascenso de los būyīes (148)
  - 4.e. Política religiosa de los būyīes (157)
  - 4.f. Relación de los būyīes con los califas abasíes (167)
  - 4.g. Los būyīes y el renacimiento iranio (171)
  - 4.h. El renacimiento cultural (174)
5. Ibn Bābūye (185)
- 5.a. Introducción (185)
  - 5.b. La escuela de Qom (195)
  - 5.c. El momento histórico de aš-Šayj aš-Šadūq (199)
  - 5.d. Aš-Šayj aš-Šadūq y el pensamiento islámico *šīʿī* (202)
  - 6. El Kitāb de Ibn Bābūye (210)
  - 6.a. Versiones del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (225)
  - 6.b. Esquema de contenido (232)
7. El significado del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* para la *šīʿa (imāmīe ismāʿīlī)* (251)
- 7.a. La *šīʿa ismāʿīlī* (255)
  - 7.b. La vuelta del Imán y el fin de la ley (256)
  - 7.c. El proceso de *desapego* en la concepción ontológica del hombre dentro de la filosofía *ismāʿīlī* (260)
8. El neoplatonismo islámico (276)
- 8.a. El legado de Grecia (276)
  - 8.b. Influencias orientales: persas e indias (290)
  - 8.c. El legado de Grecia: El Neoplatonismo (302)
  - 8.d. Plotino y el neoplatonismo (304)



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

- 8.e. Principios fundamentales (308)
- 8.f. Medios para retornar al Uno (317)
- 8.g. Grados de la ascensión hacia el Uno (318)
- 8.h. Quietismo (320)
- 8.i. Estructura neoplatónica del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (320)
- 9. Reparición del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* en la dinastía Safavi (329)
- 10. Conclusiones (346)
- 11. Anexo (359)
- 12. Índices (440)
- 13. Bibliografía (461)



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### Nota sobre los sistemas de transcripción adoptados:

El sistema de transcripción para términos del árabe es el utilizado por las revistas *Al-Andalus* (1931-1977) y *Al-Qantara* (en curso de publicación desde 1980), excepto la asimilación de la letra *lām* del artículo ante letras solares.

Para la lengua persa he seguido el sistema de transcripción de Gilbert Lazard plasmado en su *Dictionnaire Persan-Français* (1990), y utilizado hoy en día por los iranólogos franceses. Sin embargo, he de advertir que en aquellas transcripciones que interferían con el sistema gráfico árabe-español he optado por modificarlas, creando signos que no dieran lugar a equívocos.

ا	<i>ā</i>	غ	<i>g</i>
آ	<i>ā</i>	ف	<i>f</i>
ب	<i>b</i>	ق	<i>q</i>
پ	<i>p</i>	ک	<i>k</i>
ت	<i>t</i>	گ	<i>ḡ</i>
ث	<i>t̄</i>	ل	<i>l</i>
ج	<i>ȳ</i>	م	<i>m</i>
چ	<i>ch</i>	ن	<i>n</i>
ح	<i>h</i>	و	<i>v, ū, ow, o</i>
خ	<i>j</i>	ه	<i>h, -e</i>
د	<i>d</i>	ی	<i>y, i, ey</i>
ذ	<i>d̄</i>	أؤؤ	'
ر	<i>r</i>	ـَ	<i>a</i>
ز	<i>r</i>	ـِ	<i>e</i>
ژ	<i>ȳ</i>	ـُ	<i>u</i>
س	<i>s</i>	ـِی	<i>ey</i>
ش	<i>š</i>	ـِو	<i>ow</i>
ص	<i>s̄</i>		
ض	<i>d̄</i>		
ط	<i>t̄</i>		
ظ	<i>z̄</i>		
ع	'		



## Introducción

Hacer una tesis sobre el *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*<sup>1</sup> (la versión islámica de la leyenda de Buda) parecería una osadía, después de la importante cantidad de estudios que se han hecho sobre el texto en sus múltiples versiones. Desde mediados del s. XIX se vienen realizando estudios que han traído cierta luz sobre los orígenes y el significado de esta obra. Sin embargo, el motivo para aproximarnos a la misma no se debe a un intento por concluir unos trabajos de investigación literarios que quedaron interrumpidos o en suspenso con D. Gimaret (es cierto que aportamos algunas posibles soluciones pero siempre con mucha prudencia). Nuestro interés no se centraba tampoco, en intentar dar una solución a los problemas del origen y el sustrato doctrinal del que nacía el *K. Bilawhar*. Sino que los intereses que nos llevaron a estudiar esta obra estuvieron motivados por un problema ideológico que se nos había planteado, ya que con los últimos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en EE.UU., y otros más lejanos en el tiempo como la revolución iraní de 1979, habíamos tenido ocasión de plantearnos el problema doctrinal que impregnaba ciertos planteamientos ideológicos de movimientos religiosos islámicos.

Este texto tiene una peculiaridad que nos hizo sospechar que había un sustrato que permitía que la obra tuviera más difusión en un mundo, el *šī'ī*, que no en el *sunni*. Y ese sustrato era las continuas referencias ascéticas al *desapego*

---

<sup>1</sup>A partir de ahora en el estudio lo citaremos como *K. Bilawhar*.

*del mundo*. Nosotros creíamos que esta idea era la que daba sentido a una mayor difusión del texto en el mundo *šīʿī*. Así comenzamos a estudiar el texto primero en la versión árabe de Ibn Bābūya (de la cual existe una versión incompleta de D. Gimaret), y más tarde pensamos que tal vez sería conveniente ir a una de las versiones que existen, realizadas por uno de los líderes religiosos más carismáticos e influyentes de la Persia *šāfavi* del siglo XVII y me estoy refiriendo a Maʿlīsī II, cuya versión en persa había tenido una amplia difusión en Persia (nosotros nos hemos basado en el manuscrito del Museo Británico Or. 3529).

No hemos pretendido hacer una edición del *K. Bilawhar*. Sin embargo, después de trabajar sobre el texto persa hemos pensado que dada la importancia del mismo y la falta de una traducción al castellano, y que sería muy conveniente realizar una edición del manuscrito persa, hemos pensado presentar su traducción. A pesar de esto, volvemos a insistir que nuestro interés no se centraba en un trabajo de edición ni de traducción. Nuestro verdadero objetivo se centraba en encontrar el elemento doctrinal que forzaba a una diferenciación en la difusión del *K. Bilawhar*.

Después de realizar un estudio previo, pensamos que existían demasiados elementos de análisis como para centrar nuestro estudio en un único objetivo. Sobre todo motivado por la importancia que adquieren ciertos aspectos para comprender cómo se han producido los entrecruzamientos doctrinales. Es por ello que planteamos nuestro trabajo, como una investigación que por un lado analizase si existía un factor doctrinal (filosófico-religioso) que facilitase que el *K. Bilawhar* fuera volcado, casi sin transformaciones o muy pocas desde la antigüedad hasta el mundo moderno y de una cultura a otra, sin apenas variaciones.

Si analizamos la evolución histórica de Irán desde la época pre-islámica hasta nuestros días, podemos constatar que existen ciertas constantes que se han ido repitiendo a lo largo del tiempo. Éste también fue uno de los aspectos que nos

resultó más significativo para nuestra investigación. El hecho de encontrarnos con una cultura milenaria pre-islámica que se erigió como uno de los baluartes culturales pre-islámicos supone, de entrada, el tomar ciertas precauciones con los aspectos doctrinales y filosóficos. Y así fue como estas precauciones y dudas se plasmaron en la constatación de la existencia de unos factores filosóficos que ayudaron a que nuestro *K. Bilawhar* se adaptase a los planteamientos filosóficos de la *šī'a*.

El neoplatonismo significó para el *K. Bilawhar* la posibilidad de trascender el medio cultural en el que había surgido, para insertarse en otro ciertamente diferente. El mundo islámico oriental, donde el neoplatonismo tantas huellas había dejado, fue el que con más insistencia retomó el sentido ascético de nuestra obra.

Pero no sólo fueron esos elementos filosófico-religiosos los que ayudaron a un volcado del texto, a un traspaso cultural. También existió un momento histórico que de no darse, hubiera tal vez ralentizado la difusión de nuestra obra. Por un lado está todo el desarrollo histórico de la *šī'a* con sus variantes *imāmī* e *ismā'īlī*, (no digamos filosófico, con la simbiosis entre *mu'tazila* y pensamiento primitivo *šī'ī*). Por otra parte, está el período fascinante de la historia de la civilización islámica que ha sido llamado el 'siglo de oro del *šī'īmo*'. Los siglos X y XI significaron el gran momento del *šī'īsmo* centrado en la dinastía *būyī*. Fue un período de gran valor, por los impulsos que a todos los niveles se realizaron y sobre todo por las altas cotas de humanismo que se alcanzaron. Personajes como Miskawayh llevaron a la civilización islámica a sus mas altas cimas culturales. Pero no sólo él, sino muchos otros dejaron su impronta en un mundo que casi nos parece desconocido, tan alejado del islam más conocido, referente primero de la civilización islámica.

Y junto a esto también vimos un factor clave para entender la inserción de nuestro *K. Bilawhar* en la civilización islámica oriental: el resurgimiento del



nacionalismo iranio. El éxito de este ‘siglo de oro’ vino también de la mano del genio y la personalidad persa. Este resurgimiento de lo persa casi nos hace creer por un momento que estamos en otro mundo que el del islam árabe. Sin embargo, no es así. Los árabes que llevan a la cultura arabigoislámica a sus más altas cimas son en realidad persas en su inmensa mayoría. Y no estamos exagerando. Hay un detalle muy curioso que pasa desapercibido a casi todos los que visitan el IMA (Institut du Monde Árabe) en París. En la sala dedicada a manuscritos miniados, se exponen toda una colección de manuscritos magníficamente embellecidos con representaciones y escenas (me estoy refiriendo al *Šāhnām-e*) la mayoría de ellos son folios de este manuscrito que según indica la sala es una muestra de los ricos textos miniados de la civilización árabe islámica. Lo curioso es que la mayoría están en persa y unos pocos en turco osmanlí.

Esta sensación de que nos encontramos con dos mundos superpuestos nos ha llevado a analizar el papel de la civilización persa y su constante retorno a la civilización persa sasánida.

Así pues, hemos creído que analizando estos aspectos tan significativos encontraríamos elementos en los que apoyarnos para demostrar nuestra hipótesis. Junto a esto, también hemos tenido la necesidad, sobre todo en fechas recientes y según avanzaba nuestra investigación, de utilizar nuestra hipótesis para demostrar ciertos cambios sociológicos que han llevado a la comunidad *šī‘ī* a abandonar los preceptos doctrinales relacionados con la Ocultación del Imán<sup>2</sup> del Tiempo (el Duodécimo Imán) y la situación política, y por supuesto ideológica, que ello planteaba. Es decir, nuestra hipótesis no sólo servía para llevar a cabo una demostración de la significativa preponderancia del ascetismo dentro del islam *šī‘ī*, sino que también nos ayudaría a demostrar cómo de unas formas tradicionales basados en una concepción *ideológica* —si se puede decir así— del

---

<sup>2</sup>En todo el estudio he utilizado el término *imān* castellanizándolo en imán tal como aparece en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.

islam *šīrī* tradicional vinculado a la escuela *šīrī ajbarī*, se ha pasado en fechas relativamente recientes a un islam *šīrī* que en sus planteamientos *ideológico-doctrinales* estaba más próximo al islam *sunnī*. Sobre todo en aquello que hace referencia a la instauración de un reino del islam —reino de justicia— en la tierra. Este cambio ideológico es lo que ha provocado el salto cualitativo que se ha producido desde finales del s. XVII hasta desembocar en el gobierno islámico de Irán actual.

Últimamente se vuelve a oír en Irán la necesidad de volver al islam interior, una muestra de ese sentimiento hacia el Imán del Tiempo, que ha sido la constante durante tantos siglos en Irán. Hay que recordar que el Ayatolá Montazerí, desde su arresto domiciliario en Isfahān, ha simbolizado esa vuelta al islam más enraizado en las tradiciones populares de los iraníes, y éstas no son otras que la revivificación de una religión interior, en espera de la vuelta del Imán del Tiempo.

El cúmulo de elementos que llevaba aparejado el estudio del *K. Bilawhar* nos ha dejado sorprendidos. Este trabajo ha significado para nosotros el encuentro con una realidad que en muchos sentidos ha estado velada: un mundo, el oriental, que la mayoría de las veces significaba una identificación con lo foráneo al mundo árabe. Con este trabajo hemos descubierto la necesidad de reivindicar la permeabilidad de la civilización árabe islámica y la importancia que tuvo el mundo persa en su encumbramiento.

Nuestro trabajo está compuesto de diez capítulos que intentan dar respuesta a los objetivos de nuestra tesis. Vuelvo a repetir que no hemos realizado una edición crítica, que dejamos pendiente para más adelante.

El capítulo I intenta dar respuesta a lo que ha significado la tradición indo-persa en el desarrollo cultural de la civilización árabe islámica. Se realiza una descripción de los principales factores que nos permitirán demostrar que existe un vínculo entre el mundo pre-islámico personificado en estas dos grandes

civilizaciones (india y persa) y el mundo árabe islámico. Junto a este estudio realizamos un análisis del sustrato persa sasánida como antecedente de la civilización árabe. Hemos pensado que haciendo un análisis de las claves sociales y de personalidad de la civilización persa —si es que es posible— descubriremos elementos significativos para responder a nuestras dudas. Pensamos que gracias al magnífico trabajo de Rypka, que nos ha ofrecido muchas claves, esto ha sido una realidad, y —lo que es más interesante— ha sido posible analizar un hilo conductor que partiendo de la antigüedad pre-islámica se expande en el mundo árabe islámico.

Más tarde hemos realizado un análisis de la literatura ejemplarizante para ver cómo se producía la traslación hacia el mundo árabe-islámico. Hemos estudiado la literatura ejemplarizante y hemos analizado el factor clave de la literatura persa (tanto pre-islámica como islámica), es decir, su marcado carácter didáctico, con dos vertientes: una ascética, la que estamos analizando con el *K. Bilawhar*, y otra, con el *Kalīla wa Dimna*, mucho más centrada en un aspecto que no hemos estudiado, pero que es igualmente significativo, como es el del consejero justo que acepta la realidad y ofrece su sabiduría para formar al soberano. Esta última está centrada en un tipo de literatura que tiene su foco en el rey justo.

También hemos continuado con el análisis de las obras de espejo de príncipes dentro de su vertiente ética. Para finalizar nos hemos planteado si ese referente constante hacia la literatura del subcontinente indio era realmente el sustrato moral de la literatura persa y árabe.

A continuación —capítulo II— hemos intentado dar respuesta a la necesidad de vincular y demostrar que existen unos aspectos doctrinales que están próximos al concepto clave del *K. Bilawhar* que estamos estudiando, *el desapego del mundo*. En este capítulo, que hemos planteado tanto como un estudio histórico de la evolución de la *šī'a* como un análisis de aquellos aspectos

doctrinales del islam *šīʿī*, hemos incidido en un aspecto clave para entender el desarrollo doctrinal de la *šīʿa*, como es la Ocultación del Duodécimo Imán. Este acontecimiento cambiará la concepción que sobre el papel del imán se tenía en la *šīʿa*, siendo el motivo que explica la inclusión del *K. Bilawhar* en una obra destinada a demostrar la existencia a lo largo de la historia de otros momentos en los que los profetas e imanes han tenido que ocultarse, junto con la necesidad de los *šīʿīs* de permanecer unidos en espera de su regreso mesiánico. La Ocultación del Imán nosotros la conceptualizaremos como uno de los momentos, que implican todo un cambio hacia posicionamientos más vinculados con una concepción del islam mucho más espiritual, y con un islam interior donde el imán vive en cada uno de los creyentes. Sólo hay que recordar el papel y la filosofía de la escuela *šayḫī* de Kermān en Irán.

El siguiente paso —capítulo III— en nuestro análisis del *K. Bilawhar* ha sido estudiar la literatura moralista de origen islámico, analizando sobre todo la literatura de consejos de origen persa. Hemos analizado el factor moralizante que incluye este tipo de literatura de consejos.

De aquí hemos pasado a analizar el desarrollo histórico y las repercusiones de la política de la dinastía *būyī*, como factor clave para entender el renacimiento persa (capítulo IV). Con este capítulo iniciamos una segunda parte que, desde un punto de vista histórico, intentamos ofrecer como un período del renacimiento persa. Los *būyīs* tienen un sustrato geográfico y sociocultural que posibilita el que se produzca un giro hacia oriente en el califato de Bagdad. La inclusión de este capítulo intenta constituir un sustrato para entender el advenimiento tanto de las ideas como de los personajes que provocarán este renacimiento.

El factor doctrinal de la ocultación junto con el sustrato persa que ahora analizamos posibilitan comprender la aparición de nuestro *K. Bilawhar*.

Analizaremos, también, aspectos tanto históricos, como culturales y religiosos para después introducir a nuestro personaje central Ibn Bābūye, en el

capítulo V. En este capítulo analizamos su significado para la *šī'a*, su importancia como representante de un modelo doctrinal no-racionalista, o a caballo entre estos dos mundos, uno perteneciente a un islam primitivo, o tal vez sea mejor decir original, y un desarrollo posterior donde los aspectos racionalistas tendrán un peso más significativo en el islam *šī'ī*.

También analizamos la escuela de Qom, de la que Ibn Bābūye era representante, y también aportaremos una serie de datos, para comprender su importancia y su significación para entender nuestro *K. Bilawhar*. Es significativo recalcar que no es un literato sino un sabio recopilador de tradiciones de los imanes; por tal motivo encontramos nuestro *K. Bilawhar* dentro de una obra de tradiciones.

En el capítulo VI analizamos el *K. Bilawhar* intentando dar respuesta a la hipótesis que queremos analizar. En este capítulo estudiamos las versiones del *K. Bilawhar* y ofrecemos un esquema del contenido de la obra. Es un resumen con los pasajes más significativos de la misma, poniendo de relieve aquellos factores que nos ayudan a analizar el concepto de *desapego del mundo*. No hemos pretendido hacer un análisis filológico y ofrecer una traducción completa, que dejaremos para un posterior estudio y edición del texto.

A continuación —capítulo VII— analizamos el significado del *K. Bilawhar* para la *šī'a imāmī* e *ismā'īlī*. En él hemos ofrecido también una aproximación a la *šī'a ismā'īlī*, junto con el análisis de aspectos muy significativos, para entender su importancia dentro de esta escuela doctrinal como es la Ocultación del Imán y su vuelta. A colación de estos conceptos introducimos el estudio del concepto de *desapego del mundo*, vinculado al desarrollo ontológico del hombre dentro de la *šī'a ismā'īlī*.

Nosotros pensamos que además del importante papel que juega la Ocultación del Imán en la comprensión del significado del *K. Bilawhar*, el desarrollo ontológico del hombre en el proceso circular de descenso y ascenso

espiritual, ofrece un sustrato para entender el concepto de *desapego del mundo*.

Con este estudio del desarrollo ontológico del hombre introducimos el capítulo VIII que inicia una tercera parte del estudio, el análisis del neoplatonismo islámico y que estudia sus antecedentes plotinianos. En él analizamos las influencias griegas, persas e indias para descifrar cómo se articula el pensamiento neoplatónico en el desarrollo del concepto de *desapego del mundo*. Hacemos un repaso a la concepción plotiniana del descenso y ascenso espiritual y, sin querer entrar en detalle, ofrecemos los principales elementos que posibilitan un análisis de los conceptos ascéticos del *K. Bilawhar*.

Finalmente analizamos el resurgimiento del *K. Bilawhar* dentro de la dinastía safavi de Irán. En este capítulo IX estudiamos los aspectos que posibilitan su aparición y sobre todo el nuevo cambio ideológico que introducen en la concepción del *imāmato*. Y advertimos que el *K. Bilawhar* posibilitó el apoyo a una determinada idea que daría paso con el transcurrir de los años, a un islam *šīrī* mucho más ideologizado y cuyas pretensiones más inmediatas eran dotar al *muḥtāhid* de funciones que sólo tenía reservadas el Imán del Tiempo. Analizamos este proceso y cómo se llega a él, y analizamos también el papel desempeñado por el *K. Bilawhar* en todo este proceso.

Finalmente en el capítulo X ofrecemos unas conclusiones del significado del *K. Bilawhar*, haciendo referencia al concepto de *desapego del mundo* como un concepto que, tanto por sus antecedentes culturales persas pre-islámicos, como por sus antecedentes doctrinales, podemos demostrar que han posibilitado que el *K. Bilawhar* únicamente sea posible vincularlo a un determinado mundo cultural —el *šīrī*— y de ahí, su amplia difusión en esta corriente doctrinal, en detrimento de su casi nula difusión en el mundo *sunni*. Ofrecemos al final de la obra índices, bibliografía y la traducción del texto.



## 1. La tradición indo-persa y la literatura ejemplarizante

### 1. a. La continuidad de la civilización persa

No podemos entender dentro del contexto islámico persa el significado del concepto de *desapego del mundo*, sino es teniendo presente, un elemento muy significativo para clarificar porqué existen ciertos matices diferenciadores del islam<sup>3</sup> *šī'ī*<sup>4</sup> con respecto al islam *sunni*<sup>5</sup>. Entre los aspectos que pensamos que hay que resaltar y que nos ayudarán en nuestro estudio del islam *šī'ī*, se encuentra el importante peso que tiene la continuidad de ideas, como un factor que nos permitirá descubrir el hilo conductor que ha posibilitado la permeabilidad de ideas desde el mundo persa pre-islámico a la cultura persa islamizada.

La historia de Irán<sup>6</sup> se puede estructurar, *grosso modo*, en dos períodos:

---

<sup>3</sup>Para una rápida aproximación a los aspectos más importantes del islam, ver la obra de Míkel de Epalza Ferrer (i altres), *L'Islam d'avui de demà i de sempre*, Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1994. Igualmente advertimos que todas las referencias coránicas se remitirán a la traducción de Míkel de Epalza Ferrer (i altres), *L'Alcorà* [traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics], Barcelona, Proa, 2001.

<sup>4</sup>Una visión muy completa del islam *šī'ī* la podemos encontrar en el libro de Moojam Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam*, Yale University Press, 1985. (Para aspectos doctrinales el capítulo 9). Ver igualmente el interesante artículo de *EP*, IX, p. 42.

<sup>5</sup>Ver *EP*, IX, p. 878.

<sup>6</sup>Ver *EP*, IV, p. 1.

uno de migración y asentamiento de tribus en la llanura iraní hasta la propagación del islam y después, la asimilación del mundo persa al islam<sup>7</sup>. El paso de un momento histórico a otro bien podría suponerse dentro de un esquema rupturista. Sin embargo, esta suposición de ruptura aparente entre dos momentos históricos, no tuvo su plasmación en una finalización de una forma de pensar y el inicio de otra totalmente diferente.

Tanto en época pre-islámica, con diversas formas de conceptualizar la realidad espiritual desgajadas del zoroastrismo, el mitraísmo, maniqueísmo y zurvanismo<sup>8</sup>, así como en época islámica con dos formas de interpretar una misma realidad religiosa, el *sunnismo* y el *šī'ismo*, se produjo una multiplicidad de visiones que si bien evidenciaban una ruptura y diferenciación con respecto al pasado pre-islámico, esta ruptura no fue más que ficticia.

Pensamos tal como apunta S. H. Nasr que este cambio no fue más que aparente. Hubo una continuidad entre estos dos períodos clave. El primero que él llama horizontal, donde el elemento étnico se erige como un factor de continuidad (también lo llama sustancial) y el segundo, que define como vertical (y esencial) cuyo factor esencial es la religión zoroastra y el islam<sup>9</sup>. En éste segundo se produciría la síntesis de elementos pre-islámicos, orientales (persas e indios) y griegos, lo cual produjo todo un entramado de relaciones que en última instancia, evidenciaban la continuidad de la civilización persa en un nuevo contexto, el islámico. En esta síntesis los arquetipos espirituales de época pre-islámica se fundieron con factores espirituales propiamente islámicos.

---

<sup>7</sup>Ver Seyyed Hossein Nasr, "Cosmographie en l'Iran pré-islamique, le probleme de la continuité dans la civilisation iranienne", en *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden, E. J. Brill, 1965, p. 507.

<sup>8</sup>Para obtener un esquema aproximado sobre estas manifestaciones religiosas de la antigua Persia, es recomendable consultar el manual de José María Blázquez (y otros), *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 148-192.

<sup>9</sup>Seyyed Hossein Nasr, *op. cit. supra*, 1965, p. 508.



En este mismo sentido, S. H. Nasr analizando la cosmografía tanto de la Persia pre-islámica como islámica, señala que existen, una serie de elementos que muestran esta continuidad de la que estamos hablando. Señala, por ejemplo, como en la angeología<sup>10</sup> en ambos períodos evidencia una misma realidad, casi idéntica —dirá—, y apunta que incluso en los aspectos formales la coincidencia es también significativa<sup>11</sup>.

Ya hablaremos de este aspecto, pero avancemos que hay una constante a lo largo de la civilización persa islámica: el giro continuado en determinados momentos hacia la Persia clásica. Así, la actualización de los arquetipos clásicos persas, se produce en todos los momentos históricos en los que se pretende un renacimiento vinculado a una recuperación de la nacionalidad diferencial persa, período que es considerado como referente y patrón cultural. Y no es de extrañar que las diversas dinastías asentadas en Persia en época islámica, reivindicasen esos mismos arquetipos que se vinculaban en el subconsciente (e incluso a niveles más tangibles) a una época de esplendor y que legitimaban a todos los persas con un pasado común<sup>12</sup>.

Ejemplos de este renacimiento iranio lo encontramos en muchas de las dinastías del período islámico persa; ese intento de recuperar el pasado pre-islámico ha sido una constante a lo largo de la historia en Persia. Este será uno

---

<sup>10</sup>Sobre este tema y en conexión con la continuidad entre la Persia pre-islámica y la Persia islámica, ver Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 37-49.

<sup>11</sup>Seyyed Hossein Nasr, *op. cit. supra*, 1965, p. 523

<sup>12</sup>Ver el interesante artículo de Assadullah Souren Melikian-Chirvani, “Le Shāh-Nāme, la gnose soufie et le pouvoir mongol”, en *Journal Asiatique*, Paris, 1984, CCLXXII, pp. 249-335. En él se ve muy claramente como ciertos arquetipos de la Persia pre-islámica se erigen en elementos indispensables, para el poder tanto espiritual como fáctico de la dinastía mongol. Algo que volveremos a encontrar en otra época, durante la dinastía safaví<sup>12</sup>, y en fechas más recientes durante el último reinado del Šāh Ridā Pahlevī.



de los aspectos que analizaremos en nuestro estudio<sup>13</sup>.

Hemos intentado reflexionar sobre estos momentos donde se evidencia una vuelta a la Persia pre-islámica, tomando como premisa nuestro *K. Bilawhar*. Y partiendo de la hipótesis que ha generado este trabajo de investigación, analizamos el concepto de *desapego del mundo* en el contexto *šī'ī*. Sin embargo, únicamente hemos estudiado dos de los tres momentos significativos donde vemos aflorar ese sentimiento de continuidad, para centrarnos en el elemento primordial en el que basamos nuestra hipótesis —*el desapego del mundo*. El primer momento viene configurado por el ambiente cultural de los *būyīs*, que como ya analizaremos, se erige como una restauración, bajo una estructura islámica, de un sistema que recoge la tradición sasánida. En definitiva se trata de una revivificación de todo lo persa.

En un segundo período histórico correspondiente a la dinastía Mongol, que no entraremos a analizar, son importantes los ejemplos que tenemos<sup>14</sup>. Entre ellos destaca este que apunta Assadullah Souren Melikian, donde con ciertas matizaciones se ve la continuidad de ideas con el pasado persa pre-islámico que pretenden los mongoles. Esta continuidad se aprecia en determinados actos, como por ejemplo la magnífica construcción que se mandó construir sobre las ruinas del santuario sasánida de Šīz<sup>15</sup> en Azerbayán en el emplazamiento llamado *Tajt-e Soleymān*<sup>16</sup>. Esta construcción revistió para los mongoles de una simbología muy especial. Lo más destacado para nuestro objetivo es la conservación de un trozo

---

<sup>13</sup>Ver el capítulo cuarto “El renacimiento cultural de la tradición persa”. Sobre todo en aquellos apartados que inciden en el factor diferenciador que perseguían los *būyīs* en su afán por recuperar su pasado glorioso.

<sup>14</sup>Para una aproximación sobre la dinastía ver *EI*<sup>2</sup>, VII, p. 230.

<sup>15</sup>Nombre de un antiguo templo del fuego zoroástrico al sudeste del lago Urmiya en Azerbayán. Se decía de este lugar que fue donde vivió Zoroastro. Ver *EI*<sup>1</sup>, IX, p. 490.

<sup>16</sup>Pabellón de Suleymān. *Tajt*, palabra de origen persa que significa ‘pabellón con vistas’.

de friso con inscripciones del *Šāhnām-e*<sup>17</sup> —la obra cumbre de la literatura clásica persa de Ferdosi<sup>18</sup>— que parece evidenciar que los *Īljān*<sup>19</sup> mongoles fueron comparados con los soberanos de la Persia clásica sasánida y también con Mahmūd de Gazna<sup>20</sup>. Y lo que parece todavía más sorprendente —añade Assadullah Souren Melikian— son las alusiones que aparecen en estos fragmentos del *Šāhnām-e* encontrados en Šīz. Al respecto señala:

*«Le choix des comparaisons ne relève pas de la simple hyperbole sous forme d'allusion littéraire. Elles répondent à une thématique constante qui emprunte au Šāh Nāme ses figures archétypiques: Rostam, le jeune prince fougueux qui s'empare des territoires au-delà des frontières de l'Empire d'Iran, Farīdūn le roi glorieux (pour avoir triomphé de l'usurpateur infâme), Alexandre, le conquérant du monde, qui assume le destin de l'Iran et quittera ce monde dans sa quête de l'inaccessible.»<sup>21</sup>*

Personajes que evidencian esa referencia con el pasado pre-islámico, en un intento de apropiarse de un mundo cuyo exponente máximo de esplendor no es el referente árabe-islámico, sino el persa de las grandes sagas, de las epopeyas

---

<sup>17</sup>‘Libro de los Reyes’. Sobre el término *šāh*, ver *EP*, IX, p. 190. Este término puede retrotraerse a los reyes aqueménidas de Persia. También aparece *Šāhān Šāh* como ‘Rey de Reyes’.

<sup>18</sup>Poeta persa, uno de los más grandes escritores de épica, autor de la obra *Šāhnām-e*. Ver *EP*, II, p. 918.

<sup>19</sup>*Īljāns*, con este término se designaba durante los siglos VII/XIII-VIII/XIV a los gobernadores que en Persia eran dependientes de los *Jānes* mongoles de Pekín. Ver *EP*, III, p. 1120.

<sup>20</sup>A. S. Melikian-Chirvani, *op. cit. supra*, 1984, p. 292.

<sup>21</sup>A. S. Melikian-Chirvani, *op. cit. supra*, 1984, p. 293.

épicas del imperio persa. Encontramos por tanto, las mismas alusiones al mundo persa pre-islámico que vemos durante la dinastía būyī. La continuidad es evidente. No hay ruptura entre un período, el pre-islámico donde se generan los arquetipos que pasarán a constituir el perfil de lo que significa ser persa, plasmados en el *Šāhnām-e*, y la conquista de los mongoles que los utilizan haciéndolos suyos y asimilándolos, iranizando en definitiva, la dinastía mongol<sup>22</sup>.

El tercer momento de “redescubrimiento” del pasado persa pre-islámico lo encontramos en la dinastía safavi, que supone de nuevo un regreso al espíritu persa de la dinastía sasánida. Un intento por redescubrir todo el pasado glorioso de la Persia sasánida, y que la aparición de nuevo del *K. Bilawhar* evidencia una muestra de que nos encontramos ante la búsqueda de los mismos patrones moralizantes pre-islámicos de la Persia sasánida.

En esta misma línea, Charles-Henri de Fouchécour considera que el *K. Bilawhar* se puede considerar como un redescubrimiento de la literatura persa a través de la literatura de expresión árabe (realmente se trata de un volcado, de un intento de volver a sus orígenes un texto que comenzó siendo persa, y que ahora en la versión de Maýlisī se vierte otra vez a su lengua original)<sup>23</sup>

¿Cómo se produce este descubrimiento? Este descubrimiento se produce en los albores de la dinastía safavi<sup>24</sup>, cuando los originales persas se habían perdido pero perduraban en los textos árabes, traducciones antiguas realizadas por persas arabizados que habían logrado mantener el interés en el esplendor de las

---

<sup>22</sup>A. S. Melikian-Chirvani, *op. cit. supra*, 1984, p. 298.

<sup>23</sup>De hecho es un libro que pertenece a la tradición persa sasánida y como una muestra de la literatura *pahlavi* se puede conceptualizar. Junto a ésta se encuentran otras obras que fueron vertidas al árabe desde el *pahlavi*. Ver Dabihollah Safā, *Tārīḥ-e Ādabīyāt dar Īrān*, Teherán, Intišārat Ferdūs, (s.f.), t. 1, p. 133 (También es interesante todo el capítulo para entender la literatura de origen *pahlavi*)

<sup>24</sup>Dinastía fundada en 907/1501 por Šāh Ismā‘īl en Persia que significó importantes cambios y sobre todo un momento de afirmación *šī‘ī* como religión de estado. Ver ‘*safawids*’ en *EI*<sup>2</sup>, VIII, p. 765.

obras de la literatura persa sasánida. Todo ello en un ámbito diferente —el árabe islamizado— elemento natural en el que debía manifestarse ahora la literatura de origen persa.<sup>25</sup> Y desde esta situación como obra de enlace con la literatura persa clásica pre-islámica es como se debe analizar el *K. Bilawhar*. Una obra de la que se puede extraer un doble significado: por un lado ese intento de redescubrir el pasado literario pre-islámico y por otro un sentido oculto (doctrinal) que es el que intentamos demostrar en este trabajo. Sentido que para nosotros vincula el sentido de *desapego del mundo* con en el islam *šīr'*<sup>26</sup>.

### 1.b. El sustrato persa sasánida, antecedente de la literatura árabe

Es conveniente al afrontar el estudio de nuestra obra que pese a su primera muestra conservada está en árabe, no debe concebirse como una obra estrictamente árabe. En el complejo entramado en el que la civilización árabe-islámica nace y se expande, no sólo tenemos un único sustrato que nos permite configurar de una forma pura el desarrollo de la cultura árabe-islámica, sino que este desarrollo se produce dentro de un mundo en el que la civilización persa (e india a través de ésta) junto con la griega han dejado su impronta (también otros en diferente grado como los coptos, siriaco-cristianos, etc.).

Cuando se produjo la caída del imperio sasánida, el poder político de esta dinastía desapareció. Los descendientes de los reyes sasánidas (del último rey

---

<sup>25</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *Les notions morales dans la littérature persane. Du 3e/9e au 7e/13e siècle*. Paris. Institut Français de Recherche en Iran (Bibliothèque Iranienne n° 32), 1986, p. 22.

<sup>26</sup>Ha habido siempre una vuelta al pasado, y es una de las constantes de la sociedad iraní. En este siglo también ha existido ese volver al pasado para tener un modelo con el que identificarse. Hay un pequeño artículo de L. P. Elwell-Sutton, "The Influence of Folk-tale and Legend on Modern Persian Literature", en C. E. Bosworth (Ed.), *Iran and Islam*, Edinburgo, Edingugh University Press, 1971, pp. 247-254, donde se exponen la obras que han tenido una influencia en la literatura contemporánea. Éstas sorprendentemente, no dejan de ser las mismas obras clásicas de la literatura universal persa *Gulistān*, *Sindbādnām-e*, etc.

persa Yazdagird III = Yazdkart III, 633-652) buscaron en los límites del imperio islámico, en China y entre los turcomanos la ayuda que nunca llegó. El zoroastrismo —la religión oficial de la corte sasánida— quedó desbancada, pasó a ocupar un lugar marginal y fue perseguida, cambiando la relación que había mantenido con anterioridad. Pudo sin embargo, perpetuarse en regiones remotas (montañosas) como Fārs, Kermān, Āzarbāyḡyān y Jurāsān. Más tarde, como consecuencia de las circunstancias políticas, paso momentos de cierta “revitalización” en el siglo IX, aunque se puede decir que no sobrevivió más que en zonas muy aisladas (como en la región de donde provenían los būyīs<sup>27</sup>).

Lo cierto es que una vez caída la dinastía sasánida, el conjunto de la población sucumbió a las presiones del islam y las clases dirigentes y cortesanas pronto encontraron su espacio en las instituciones islámicas:

*«Moreover, the old Sasanid governing class, that of the dihqāns or local landowners, preserved their social influence and their possessions within the framework of the Arab policy of indirect rule in Persia, whilst the institution of wilāyah (clientship to an Arab leader or tribe) enabled the Persian masses to find a niche, even if a lowly one, in the social constitution of the Islamic state.»<sup>28</sup>*

Esta nueva situación produjo una asimilación de muchos de los elementos culturales persas en el mundo cultural árabe. Esta asimilación no fue sencilla, supuso que muchas características de tradición persa-sasánida sufrieran una metamorfosis para poder integrarse de una forma cómoda en el nuevo sustrato

---

<sup>27</sup>Sobre este tema ver el apartado 4.b Procedencia geográfica como aspecto diferenciador de los būyīs.

<sup>28</sup>A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), “Arabic literature to the end of the umayyad period” en *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, cap. 23, p. 484.

cultural islámico que se estaba desarrollando. El Corán era el nuevo patrón al que debía ajustarse cualquier manifestación, por lo tanto, todo lo que no atentase contra los nuevos valores y sistema de creencias islámicas podía ser asimilado; aquello que se consideraba que atentaba contra la islam o estaba fuera o simplemente no se podía integrar en el nuevo modelo, debía readaptarse. Ahora bien, en el trasfondo de aquello que surgía como islamizado siempre subsistía un rastro que lo hacía retrotraerse a su origen, al mundo pre-islámico, léase persa, indio, griego, etc.

El sincretismo que permitió la asimilación fue lo que llevó a la civilización islámica a incorporar y reelaborar todo el legado cultural que se iba encontrando en su expansión. Muchos de los planteamientos filosóficos que fueron aceptados dentro del islam no vinieron a significar una ruptura con el pasado, sino que más bien se transformaron en una forma neutra que no atentaba (sí bien sólo aparentemente en algunos casos) contra las estructuras mismas del esquema de pensamiento islámico. Lo que sí supuso un verdadero problema fueron las costumbres persas que evidenciaban una raíz cultural diferente.

Con el islam lo árabe junto con las tradiciones del Profeta se habían convertido en patrón de conducta. Ahora frente a los patrones diferenciales de la Persia sasánida se evidenciaba un enfrentamiento que implicó una reacción por parte de los persas frente a lo árabe. Fue la controversia que se materializó en el movimiento sociopolítico de la *šū‘ūbiyya*<sup>29</sup>, movimiento impulsado por los persas el que permitió la inclusión de muchos arquetipos literarios de origen oriental, indo-persa, en la literatura árabe del *ádab*<sup>30</sup>. Entre estas muestras se encuentra el texto que estamos estudiando lo cual, como veremos, no sólo permitió la entrada

---

<sup>29</sup>Movimiento de carácter político que en las primeras sociedades islámicas negaba cualquier tipo de privilegio a los árabes frente a los no-árabes. El término hace referencia al Corán 49:13. Ver *EP*, IX, p. 513.

<sup>30</sup>En un principio significó tradición, pasando con el tiempo a significar educación y finalmente literatura. Ver *EP*, I, p. 175.

de una literatura con patrones culturales distintos, sino que también posibilitó la inclusión del esquema de pensamiento filosófico persa al medio islámico. Junto con este patrón de pensamiento se encontraba la moral y la ética —como formas especiales del pensamiento.

Sin embargo, todo este trasvase cultural no fue tan completo como pudiera pensarse; así, por ejemplo, la supervivencia del zoroastrismo en el siglo X era realmente nominal<sup>31</sup>.

En el aspecto literario tampoco podemos decir que se conservase mucho de lo que había sido la importante literatura persa, la mayoría de la cual se da por perdida. Sin embargo, sí que encontramos algo que ha pervivido como son trazos temáticos y géneros que nos permiten evidenciar ese trasvase cultural del que hablamos al mundo árabe-islámico. En el período sasánida existió toda una tradición oral que pasó a plasmarse en una rica prosa de entretenimiento, con fábulas e historias edificantes que completaron el *corpus* de lo que sería más tarde una de las obras más emblemáticas de la tradición árabe, *Las Mil y Una Noches*.

A pesar de la destrucción que se produjo tras la invasión islámica, lo que sí sobrevivió fue ese *corpus* de literatura ¿popular? que gracias a los *mawālī*<sup>32</sup>, se integró en el bagaje literario árabe, metamorfoseado y adaptado a la nueva religión, pero todavía permitiendo evidenciar ciertos rasgos que la hacían fácilmente adscribible a un mundo que no era el árabe.

A pesar de lo exiguo del material traducido por estos *nuevos* musulmanes persas, el influjo de este material en lo que sería el desarrollo de la literatura

---

<sup>31</sup>En este sentido hay que destacar la visita que realizó ‘Adud ad-Dawla Fanā Jusrū a Persépolis en el año 344/955, y en la que el *mo’bed* de Kāzarūn no pudo traducir con fluidez el *pahlavi* de las inscripciones de tiempos de Šāpūr II. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 485.

<sup>32</sup>‘Estar próximo o cercano a alguien’. “Cliente” en el sentido romano. Se designaba con este termino a alguien que estaba trabajando para los que tenían el poder. Es muy normal su uso con aquellos personajes de origen persa que trabajaban para los gobernadores árabes de Persia. Ver *EP*, VI, p. 874.



árabe fue desproporcionado<sup>33</sup>.

En esta labor de *mawālī*, uno de los primeros y más grandes escritores fue Ibn al-Muqaffa<sup>34</sup> (102/720-139/756) del cual se conservan sólo una parte de sus traducciones. Entre estas obras se encuentra el *Kalīla wa Dimna* (título de una obra de espejo de príncipes de origen indio, traducido al *pahlavi* y de aquí al árabe)<sup>35</sup> un conjunto de fábulas que tienen como original el *Pañcatantra* y más alejado en el tiempo el *Tantrajyayīka*. Sin embargo la versión de Ibn al-Muqaffa<sup>36</sup> está realizada de una recensión del *pahlavi* de mediados del siglo VI compuesta para Cosroes (Josrū Anūšīrvān) por Burzōē<sup>36</sup>. Su influencia en la literatura posterior fue notoria, sobre todo por ese factor que la hacía pasar desapercibida en cuanto a contenidos, muchos de ellos polémicos o bordeando la polémica; esto permitía introducir dentro de su ambiente temático ideas que chocaban con la ortodoxia islámica.

La colección de epístolas de los “Hermanos de la Pureza” (*Rasā’il Ijwān*

---

<sup>33</sup>Piensese en el conjunto del legado griego que fue asimilado a través del siríaco, y se comprenderá que la importancia de estas traducciones de la tradición persa sasánida está muy ponderada, sobre todo si tenemos en cuenta la influencia que ha tenido en el desarrollo posterior de la literatura árabe, que hizo suyos géneros y temáticas de origen ciertamente oriental o si se quiere indo-persa.

<sup>34</sup>El persa Rūzbeh pesare Dādūye (102/720-140/757 ó 106/724-142/759) tomó cuando se convirtió al islam, el nombre de Abū ‘Amr (mas tarde Abū Muḥammad) ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’. Hijo de un noble de Fārs, encargado del cobro de impuestos que fue torturado por malversación y recibió el apodo de *al-Muqaffa*’. Fue secretario de diversas personalidades de la dinastía omeya y de los abasíes. Fue uno de los primeros traductores al árabe de trabajos que provenían de la civilización persa e india. También se le considera como uno de los creadores de la prosa literaria árabe. Ver el capítulo de Dominique Urvoy, “Autour de ‘Ibn al-Muqaffa’”, en *Les penseurs libres dans l’Islam classique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996; Ver *EI*<sup>2</sup>, III, p. 883.

<sup>35</sup>Para una visión de conjunto ver *EI*<sup>2</sup>, IV, p. 503.

<sup>36</sup>A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 487.

*as-Safā'*)<sup>37</sup> ofrece todo un conjunto de elementos estructurales y temáticos que permiten, al igual que el texto de Ibn al-Muqaffa' el *Kalīla wa Dimna*, una nueva forma de expresión que se erige como ejemplo y que posibilita la introducción de nuevas ideas sin caer en la acusación de herejía, aunque no siempre se escapaba a la duda. Y lo que en un principio parecía un recurso literario neutro se convirtió en refugio de aquellos que necesitaban velar o disimular en algo trivial, ideas religiosas o filosóficas que no se ajustaban a lo correctamente ortodoxo.

Lo realmente importante para nuestro estudio es cómo la obra *Kalīla wa Dimna*, se convirtió en un texto patrón para el desarrollo posterior de ideas doctrinales y filosóficas. Y dentro de la literatura árabe de todo un género excepcional el 'espejo de príncipes'. Con Ibn al-Muqaffa', el conjunto temático concerniente a la conducta y moralidad indo-persa se convirtió en el inicio de toda una literatura repleta de consejos, aforismos y cuentos moralizantes; en definitiva, era el regreso a un molde literario que ya había tenido su vigencia durante la dinastía sasánida y que ahora, en alguna medida transformado, representaba un conjunto de recursos y temáticas que para los árabes era nuevo, pero cuya antigüedad estaba ya atestiguada<sup>38</sup>.

Así, desde la producción literaria de Ibn al-Muqaffa' con *Kitāb al-Ādāb al-Kabīr*, obra de 'espejo de príncipes' pasando por la *Risāla fī-s-sahāba*, también en la misma línea, hasta la producción de al-Gazālī<sup>39</sup> con textos como el *Nasīhat al-mulūk* en la que la fusión entre el *pandnām-e* (*Libro de Consejos*) o

---

<sup>37</sup>Era el nombre bajo el cual los autores de *Rasā'il Ijwān as-Safā' wa-jillān al-wafā'* ocultaban su identidad. Ver *EP*, III, 1071.

<sup>38</sup>Sobre este tipo de literatura de consejos habría que tener presente las *Nasīhat al-mulūk* (consejo a los gobernantes) que se considera como un género de literatura islámica que consiste en consejos a los gobernantes y administradores, así como políticos. En ellos también se introduce un matiz de tipo religioso al considerar la conducta que deben de seguir hacia Dios y hacia el asunto que Dios ha puesto en sus manos. Sería lo que conocemos como 'espejo de príncipes'. Ver *EP*, VII, p. 984.

<sup>39</sup>Ver *EP*, II, p. 1038.

*andarznām-e* (*Libro de Consejos*, aunque *andarz* también significa enseñanzas) y la tradición islámica, se considera como una forma lograda en la tradición literaria árabe. Tal como señalan A.F.L. Beston:

*«We know that in Middle Persian literature such books as the political testament of King Ardashīr, the testament of Khusraw Anūshirvān and the maxims of the wise minister Buzurgmihr existed in several versions, so that although these Pahlavī works have not survived intact, much material is quoted from them and their protagonists became stock figures in Arabic adab and Fürstenspiegel literature, cited whenever wordly wisdom and circumspect behaviour in politics or war were in question»<sup>40</sup>.*

Así pues, pese a la falta de material, no deja de sorprender cómo el legado persa sasánida influyó por medio de las traducciones de ciertas obras en la literatura árabe. Junto a este interés por las obras literarias, también es de destacar el interés que hubo por la historia y la cultura antigua, algo que se evidencia en el intento de preservar el legado histórico de la tradición persa sasánida; legado que no únicamente comprendía el aspecto literario, sino también todo un conjunto de obras artísticas que recogían, de una forma suntuosamente bella, grabados de monumentos persas, historia de los reyes persas, etc. Con respecto a este material, encontramos referencias en pasajes donde se nos informa de confiscaciones de este tipo de obras que pertenecían a la antigua aristocracia sasánida y a familias nobles. Lo significativo es que este tipo de material apareció en momentos en los que ya nada parecía presagiar un renacimiento del pasado, tal vez cuando se relajó el acoso y persecución de todo aquello que atentaba o evidenciaba

---

<sup>40</sup>A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 488.

referencias sasánidas pre-islámicas. En el s. IX y X hay referencias a este tipo de obras artísticas<sup>41</sup>.

Junto a estas muestras por el interés del pasado persa sasánida encontramos otras manifestaciones. Por ejemplo Ibn al-Muqaffa' lleva a cabo no sólo una labor de plasmar el legado literario, también se interesa por los usos y costumbres pre-islámicos, posiblemente movido por esa necesidad de la que hablábamos, de preservar el pasado. Así, en ese sentido, recoge materiales muy interesantes de esas costumbres que para los persas debieron resultar difícil de preservar en el interior de los hábitos y costumbres islámicos. Tradujo del persa el *Āyīn-nām-e* (*El libro de las buenas costumbres*) en un intento por reproducir aquel tipo de obras que dentro de la sociedad islámica, ahora urbanita y culta, marcaban la pauta de lo islámico y socialmente correcto. No sabemos si fue un intento por recuperar viejas aspiraciones nacionalistas. Era una obra que confrontaba a las élites persas con el pasado y sobre todo con los hábitos y costumbres que se habían erigido en parangón de la buena conducta en la corte sasánida. Su influjo en obras del mismo tipo pero en árabe, fue evidente a tenor del *Kitāb at-Tāy fī ajlāq al-mulūk* (*Libro de la corona sobre la conducta de los reyes*)<sup>42</sup>.

En definitiva todo este legado configurará un patrón de conducta con repercusiones en el *ádab*, evidenciando una continuidad que a pesar de las

---

<sup>41</sup>A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 489, donde se mencionan las incautaciones llevadas a cabo por orden de las autoridades califales en el año 225/840 en Asia Central sobre libros bellamente decorados sobre *ádab* persa, entre ellos una copia del *Kalīla wa Dimna* y sobre Mazdak (tal como se apunta en el libro posiblemente el *Mazdaknām-e* de Ibn al-Muqaffa'), y otra referencia recogida por Mas'ūdī del año 303/915 en Fārs de libros ricamente embellecidos con retratos de los reyes sasánidas, así como otras referencias a libros encontrados entre los tesoros reales y mandados a los califas omeyas.

<sup>42</sup>Sobre esta obra atribuida a al-Āhiz existen ciertas dudas sobre su autoría. O. Rescher y Ch. Pellat piensan que es apócrifa y pudiera ser atribuible a elementos persas puesto que utiliza materiales árabes y en mayor proporción persas. *Cfr.* A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 490.

transformaciones, lógicas por motivo de supervivencia, permitieran seguir manteniendo unos esquemas de pensamiento, que aunque ya islamizados, se erigirán como singulares y sobre todo diferenciadores<sup>43</sup>.

Sin embargo A. F. L. Beeston (y otros) se expresan en un sentido contrario:

*«In evaluating the contribution of Persian culture to early Arabic literature, one needs to avoid an over-enthusiastic, neo-Shu'ūbī attitude by attributing too much to Persian influence, when we possess so little of the literature directly emanating from the translators.»*<sup>44</sup>

Sin embargo, esta idea de Beeston no deja de ser una matización que pierde sentido si analizamos el conjunto de posibilidades que nos ofrecen el resto de las manifestaciones culturales, científicas o de otros órdenes, plasmadas en la cultura persa. No se trata de entusiasmo, si no de intentar buscar una explicación a determinados rasgos culturales que pervivieron en época islámica.

Junto a Ibn al-Muqaffa' Beeston añade también a otros personajes que del mismo modo ejercieron de puente entre la cultura sasánida y el mundo árabe islámico. Entre los mencionados en el *Fihrist* de Ibn Nadīn<sup>45</sup>, se encuentran el

---

<sup>43</sup>Es interesante como el *Kitāb al-Bujalā'* (*Libro de los avaros*) de al-Āhiz presenta esa forma de conducta ya totalmente islamizada y que resulta anecdótica. Ver *Libro de los avaros*, (trad. S. Fanjul), Ed. Editora Nacional, 1984, pp. 95-98.

<sup>44</sup>Aportan una serie de datos muy interesantes que legitiman su punto de vista pero que no evidencian una afirmación categórica en un sentido distinto al que intentamos mantener, sobre el papel desempeñado por la cultura persa sasánida en la cultura árabe-islámica. Cfr. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (ed.), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 491.

<sup>45</sup>El término persa *fihrist* designaba un tipo de catálogo en el que los especialistas en una materia enumeraban, a sus maestros y el tipo de escritos que habían estudiado y compuesto. Este término se árabizó dando en Al-Andalus *fahrasa*. Los más conocidos *fihrist* son los de Ibn Nadīn y Tūsī. Ver *EP*, II, p. 743.

persa *mawlawā* Abān ibn ‘Abd al-Hamīd al-Lāhiqī de Basora (m. 200/815-16), con una historia personal muy parecida a la de Ibn al-Muqaffa’. Protegido por la importante familia de los Barmakī<sup>46</sup>, también acusado o sospechoso de *zandaqa*, realizó una traducción —otra— del *Kalīla wa Dimna* y una versión del *Kitāb Mazdak*<sup>47</sup> y lo que es más interesante para nosotros, también se le atribuye una traducción al árabe del *Bilawhar wa Būdāsf* (¿Con qué sentido realizó esta versión?). También otras obras como *La historia de Simbad* y la *sīra* de Josrū Anūširvān. También se conoce una versión del *Kalīla wa Dimna* a cargo de un teólogo *mu‘tazilī*<sup>48</sup> Bišr ibn Mu‘tamir<sup>49</sup>.

Otro ejemplo más de la influencia de la literatura persa sasánida en la literatura árabe lo encontramos en ciertas obras de la tradición persa, en prosa y en verso, de temática épica relacionadas con hechos históricos<sup>50</sup> donde se manifiestan con gran maestría la introducción de elementos históricos junto con otros mucho más literarios. Este tipo de obras no tuvo una repercusión más que esporádica en la tradición literaria árabe. Sólo fue a finales del siglo X cuando se aceptó esta forma de historia versificada. Pero no tuvo una influencia más allá de casos muy concretos y conocidos<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup>Al-Barāmika o Āl Barmak, una familia iraní de secretarios y *wazīrs* de los primeros califas ‘abbāsīes. Ver *EP*, I, p. 1033.

<sup>47</sup>Texto perdido que según el *Fihrist* de Ibn Nadīm se tratará de la traducción de textos de Mazdak, un reformador persa ejecutado en el año 528 d. C. Su doctrina estaba muy próxima al maniqueísmo. La revolución mazdakita fue un acontecimiento que tuvo una gran repercusión incluso en el mundo árabe. *Cfr.*, Dominique Urvoy, *op. cit. supra*, p. 31.

<sup>48</sup>Nombre de un movimiento filosófico-religioso fundado en Basora, en la primera mitad del siglo II/VIII por Wāsil ibn ‘Atā’ (m. 131/748). Ver *EP*, VII, p. 783.

<sup>49</sup>A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. p. 490.

<sup>50</sup>Entiendase que hacemos referencia al *Šāhnām-e* como obra paradigmática.

<sup>51</sup>Se citan entre estas obras con un trasfondo historiográfico las de Ibn al-Mu‘tazz, *Sīrat al-Imām*, las odas de Abū Firās al-Hamdānī a Sayf ad-Dawla y la de Ibn ‘Abd Rabbih dedicada

Otra de las muestras que poseemos es el culto a la persona en la tradición persa pre-islámica que representan los grandes héroes. Este elemento también historiográfico es claramente de origen persa (si bien hay ejemplos pre-islámicos en la literatura árabe) y tuvo su plasmación en las narraciones (*sīra*<sup>52</sup>) que como aquéllas del profeta Muhammad tanta difusión tuvieron. Incluso los *magāzī Rasūl Allāh*<sup>53</sup> tendrían un trasfondo que fácilmente podríamos adscribir a aquellos relatos de la tradición persa que narraban las hazañas y hechos más significativos de los héroes persas (Ardašīr, Bahrām Chūbīn, Josrū Anūšīrvān, Josrū Parvīz, etc.), todos ellos asimilados a lo que los árabes llamaron *Siyar al-Mulūk wa Ajbāruhūm* (*Las cualidades de los reyes y sus historias*). Así pues, la incorporación de material con un trasfondo historiográfico en la literatura árabe, constituyó un exponente de primer orden para la formación de la literatura de *ádab*.

Des mismo modo motivado por esa forma urbanizada y en cierta medida relajada se produjo un mundo socialmente abocado a formas mucho más elevadas de entender la cultura social. El gusto por lo refinado, lo culto en definitiva, el anhelo de una vida mucho más ‘humanizada’ provocó en los albores del califato abasí el gusto por el *ádab*, es decir el ideal ético y de persona civilizada que no sentía ningún reparo en buscar en cualquier ámbito cultural, ya fuese dentro del espacio que le proporcionaba la civilización islámica, como fuera de ella, en culturas como la persa, griega o india para con ello conformar su saber y en definitiva su personalidad. Esto fue lo que permitió la llegada del *Siglo de Oro* de la civilización islámica.

---

a narrar una incursión de ‘Abd al-Rahmān III contra los cristianos. Cfr. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Ser Jeant, y G. R. Smith, (editores), *op. cit. supra*, cap. 23, p. 494.

<sup>52</sup>Ver *EI*<sup>2</sup>, IX, p. 660.

<sup>53</sup>Término con el que se designan las expediciones o razias organizadas por el profeta Muhammad en el período medinense. Ver *EI*<sup>2</sup>, V, p. 1161.

Volviendo a nuestro enfoque, determinados aspectos del *ádab* evidencian claramente un origen que se puede situar en el mundo persa, como por ejemplo las destrezas ecuestres y ciertos juegos como el ajedrez o *backgammon*; la alimentación y formas de vestirse, las formas y maneras de relacionarse con los gobernantes, etc. Muchas de estas obras realizadas por escritores de origen oriental o no-árabe fueron sospechosas, por el origen del material utilizado o ejemplos que acompañaban, de poco ortodoxas. Tal como ya hemos apuntado, muchos de estos escritores de *ádab* eran proclives o próximos a la *zandaqa*<sup>54</sup> o bien mantenían posiciones próximas a la *šū‘ūbiyya*.

### **1.c. Factores configuradores de la nacionalidad particular de la literatura persa.**

Existen características tal vez demasiado generales que en sí mismas evidencian todo un perfil de personalidad que define *grosso modo* el sentir y la forma de entender la vida por parte de un pueblo. Qué duda cabe que una parte consustancial de esa forma de entender el conjunto de la realidad social de un pueblo es su “producción literaria”, donde de una forma abierta se expresan sentimientos que podemos fácilmente descubrir, como sustentadores de todo un conjunto de creencias y que definen la misma *personalidad* de ese pueblo.

Jan Rypka hace un estudio de la literatura iraní que aporta algunas de las claves que permiten descubrir el perfil que define la personalidad del pueblo persa y los rasgos de su literatura.

Estas claves son factores que desde un punto de vista sociológico evidencian los estereotipos —tal vez muy generales— del sentir de todo un pueblo. Con ellas limitaremos a exponer de una forma sucinta todos los

---

<sup>54</sup>‘Herejía’. Quien haciendo profesión de fe islámica, es un increyente. También hace referencia a quien no pertenece a ninguna religión.



elementos que permiten realizar esa radiografía y que iremos desmenuzando desde los supuestos tan magistralmente planteados por Rypka. Para él los factores que configuran la personalidad del pueblo persa y que se reflejan en su literatura son los siguientes<sup>55</sup>:

### 1) Concepción de unidad y su reverso el regionalismo.

El conjunto social de Irán no es un todo cohesionado y único. Su configuración se ha producido, tal como advertíamos más arriba, debido a fuertes flujos migratorios de dirección variable<sup>56</sup>. Se apuntan, entre otros, como fenómenos que han configurado el sentimiento global de Persia, factores de carácter diferenciador y rupturista que han mantenido su vigencia durante toda la historia de Persia. Baste recordar el conjunto tan variado de etnias y pueblos que forman el mosaico iraní. Ésta variada composición étnica es fruto del trasiego migratorio en el suelo iraní. Sin embargo, este factor que Rypka llama centrífugo, tiene su contrapartida en un aspecto que atañe a la lengua y sobre todo a la literatura, donde todos los persas se han visto, a pesar de sus diferencias étnicas, abocados a reflejarse y a identificarse.

La lengua para los persas y más que esto la literatura, ha constituido el factor aglutinante en el que el pueblo persa se ha visto reflejado. A este respecto Rypka comenta:

*«[...]The centripetal tendency is evident in the unity of Persian literature from the points of view of language and content and also in a sense of civic unity. Even the Caucasian Nizāmī, although living on the far-flung periphery, does not manifest a different*

---

<sup>55</sup>Sigo el orden de exposición de J. Rypka.

<sup>56</sup>Ver apartado 1.a. La continuidad de la civilización persa.

*spirit and apostrophises Iran as the Heart of the World.»<sup>57</sup>*

A pesar de todo no hay que olvidar que dentro de esa uniformidad literaria que presenta la literatura persa, se dan variantes regionales, evidentes si pensamos en las diferencias que existen entre zonas tan alejadas unas de otras como el norte de Irán, con su consustancial climatología y paisaje, frente al sur donde los elementos étnicos y sobre todo ambientales son tan diferentes.

## **2) La religión como aspecto diferencial del mundo persa.**

Si no podemos decir que el pueblo persa ha tenido un interés remarcado por la religión, si es cierto que en su hábitat social han surgido religiones que han tenido un efecto muy importante en las sociedades que la circundaban y esto ha sido un elemento constituyente de su esencia como pueblo. Así, la historia de Irán está plagada de todo tipo de manifestaciones de carácter religioso, unas más extremistas que otras, pero lo que sí ha sido una constante es ese interés por el elemento religioso como algo consustancial a la esencia del pueblo persa, lo que se ha reflejado en su literatura. No cabe la menor duda que en las muestras literarias que disponemos, hay un porcentaje alto de literatura próxima a la mística de la cual los iraníes se sienten muy orgullosos; recuérdese una entre las muchas que existen de las obras cumbre de la literatura mística persa, el *Matnavi*<sup>58</sup> de Rūmī. Y tal como señala Rypka:

*«Even today this is the way in which the Iranian prefers to seek his entertainment and it is also one of the reasons why he has from*

---

<sup>57</sup>Ver Jan Rypka (y otros), *History of Iranian Literature*, Dordrecht, Ed. D. Reidel Publishing Company, 1968, pp. 76-77.

<sup>58</sup>De acuerdo con el prosodista Šams-e Qayd (VII/XIII) se refiere a un tipo de poema basado en un ritmo internamente independiente. En persa se le denomina *matnavi*. Ver *EP*, VI, p. 832.



*olden times been fond of poetry: in it he discovers himself.  
Nevertheless not every poet need be a Sūfī!»<sup>59</sup>*

### **3) Irán y šīʿa.**

Otro de los factores que constituyen una parte intrínseca de la forma de entender el mundo por parte de los iraníes, es su personal adscripción a una forma de entender el islam que se ha configurado como el núcleo indiscutible de su personalidad. Nos estamos refiriendo, sobre todo en épocas relativamente recientes, a la pertenencia a la šīʿa de la mayoría de la población (es cierto que no se puede únicamente adscribir a este factor el característico modo de ser y pensar de los iraníes, ya que existen otros elementos que intervienen).

Tendríamos que aclarar que no se da únicamente esta variante doctrinal del islam en Irán; existen otros credos significativos, uno de ellos es el de la religión zoroastra. Y es interesante señalar que las inclinaciones a la šīʿa operan en la configuración de unas características nacionales muy peculiares en Irán, como son su nacionalismo y su legitimismo monárquico, constituyendo un vínculo que articula la pertenencia a un pasado pre-islámico y el presente. No hay más que ver el afán por parte de sus gobernantes por hacer revivir el pasado de la dinastía persa sasánida y sobre todo de imitar las formas de aquellos monarcas, algo que incluso en fechas no muy lejanas tuvimos ocasión de evidenciar con los fastos del último šāh de Irán. Rypka señala algo muy importante que es necesario recordar:

*«In the former is expressed a conscious turning away from the Arabs, in the latter the ancient Iranian doctrine of the farr, the 'halo surrounding kings and heroes and endowing them with legitimacy'. Without this it is impossible to rule legally over Iran.*

---

<sup>59</sup>Ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 77.

*In this doctrine we also find expression of the conviction that at no time can humanity dispense with a leader. This may perhaps give rise to the impression that the Shī'a, although not of Iranian origin, is nevertheless ultimately an expression of Iranian mentality»<sup>60</sup>*

He aquí otro de esos elementos que nos permiten evidenciar una diferenciación con respecto al islam árabe en general y que tendría que ver con ese sentimiento de (auto) exclusión, que han tenido los persas desde los primeros tiempos del islam, en un intento de hacer valer su legado y toda su tradición.

Tal como añadíamos al inicio de este capítulo parecería que el paso de una tradición a otra —persa sasánida al islam árabe— se produjo sufriendo ciertas metamorfosis que como ya constataba S. H. Nasr, no hizo sino provocar una continuidad<sup>61</sup>. Sin embargo, no podemos ofrecer un axioma general. Como apuntábamos al inicio no se trata tanto de evidenciar aspectos generales como de constatar ciertos patrones que nos ayuden a definir las causas de la aparición de unas temáticas literarias y doctrinales.

Volviendo al objeto de este apartado, es cierto que en Irán hay importantes bolsas de población *sunni* y que en períodos antiguos, sobre todo antes de los safavies, hubo una mayoría *sunni*. Sin embargo, no se puede objetar que los más importantes pensadores *šī'īs* han sido persas, o provenían de Persia. Es por tal motivo que el aspecto que apunta Rypka, como consustancial a una particular forma de entender el mundo —*šī'ī*— configura un tipo de personalidad y sobre todo una literatura asociada a unos géneros y temáticas que nos pueden ayudar a comprender la literatura persa y el texto del *K. Bilawhar*, paradigmático de una

---

<sup>60</sup>Ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 78.

<sup>61</sup>Seyyed Hossein Nasr, *op. cit. supra*, 1965, p. 507.



forma de entender las relaciones del hombre con Dios pero sobre todo con el mundo.

#### **4) La tolerancia de la poesía persa.**

Este es uno de los aspectos que también resultan destacables en la literatura persa y sobre todo su poesía. En este sentido Rypka lo sitúa como uno de los más relevantes para entender su literatura. Y sobre este factor apunta:

«[...] *The poets rise above a narrow-minded view, they adhere rather to the spirit than to the letter, they guide towards moderation, tolerance, liberalism, now and then to complete freedom of thought and to revolt against the belief in revelation*»<sup>62</sup>.

#### **5) Adaptabilidad y finalmente europeización.**

Estos procesos han caracterizado la historia persa desde época preislámica. Frente a una actitud que evidencia un posicionamiento abierto y libre con respecto a otras culturas, hay siempre un elemento que se repite y nunca pierde su razón de ser, nos estamos refiriendo a la esencia de lo *persa* como elemento de unidad y excluyente. Es cierto que Persia ha sufrido diversas invasiones desde los tiempos en que Alejandro Magno destruyó Persépolis e instauró una dinastía helenizada —pero persa—, hasta la conquista árabe islámica y las sucesivas invasiones de pueblos, como el turcomano de origen asiático. Todos estos pueblos han provocado cambios que han trastocado los esquemas de sociales. Y con la llegada de estos nuevos pueblos que han introducido nuevos hábitos, nuevas formas de todo tipo, ha sido como un revulsivo donde se vuelve de nuevo hacia lo persa. Si bien, en el trasfondo de todas estas invasiones siempre se ha producido la adaptabilidad. Con esta adaptabilidad se ha conseguido una vía

---

<sup>62</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 78.

de escape y en cierta medida de supervivencia del pueblo persa.

Adaptabilidad para sobrevivir pero no en un grado tan grande que rompa los vínculos con el pasado. Como ejemplo de este proceso de resistencia asistimos a lo que supuso la *Revolución Islámica* en la que se cuestionó más que un gobierno una forma de vida (de patrón de conducta) que estaba destruyendo la esencia misma de lo persa<sup>63</sup>. Hoy en día el fenómeno es bien diferente y frente a los cambios que supuso la *Revolución Islámica* se plantea una vuelta a los viejos patrones conductuales (de libertad y humanismo) a los esquemas que supusieron el encumbramiento de lo persa.

#### **6) Perceptibilidad artística, naturaleza y disposición innata hacia la poesía.**

Creemos, al igual que Rypka, que uno de los factores consustanciales al pueblo persa es su visión tan particular de la naturaleza. En muchos aspectos la creación de un ámbito donde la naturaleza, ya sea artificial — el jardín— o en su pleno esplendor manifestándose libremente, es una idea que reelaborada debe mucho al elevado concepto que adquiere la naturaleza en la mente de los persas. No resulta difícil concebir y reinterpretar el jardín ya sea islámico o no, como un apéndice del jardín persa. En este sentido es necesario hacer notar las puntualizaciones que sobre el concepto de jardín añade María Jesús Rubiera Mata:

«[...] *El jardín literario árabe tendrá siempre el doble significante:*

---

<sup>63</sup>Revolución que supuso la ruptura y derrocamiento de la dinastía pahlavī (nombre de la corta dinastía que gobernó Irán desde 1925 hasta 1979. Sus dos miembros fueron Ridā Šāh (1925-41) y su hijo Muhammad Ridā Šāh (r. 1941-1979). El fundador de la dinastía Ridā Šāh depuso a Ahmad Šāh Qāyār en 1925, cuando ya previamente había participado en un golpe de estado en 1921. Fue uno de los artífices de la modernización de Irán entre 1925 y 1941. En 1941 fue obligado a abdicar por los británicos y los soviéticos como consecuencia de sus tendencias pro-nazis.

*será imagen del Paraíso en lo que éste tiene de lugar donde es posible alcanzar la belleza, belleza sensorial —que no sensualidad ya que de su estética está excluido el tacto— que el jardín por sí mismo sintetiza, belleza para la vista con la armonía de sus líneas y sus colores, belleza para el olfato por sus perfumes, belleza para el oído con el sonido de sus surtidores y cascadas, belleza para el gusto con el sabor de sus frutas. Como metáfora del poder hablará de las cualidades del soberano, por y para el que se ha hecho el jardín, de su generosidad y especialmente de su cualidad de combatiente de la Guerra Santa o *Yihād*. A estos dos significantes podríamos unir, especialmente en los literatos hispano-árabes, una visión antropomórfica de la naturaleza. En el jardín aparece la imagen superpuesta del ser humano, medida de todas las cosas también en la civilización arabigoislámica, heredera de la de la grecolatina, pues las flores sonríen, los árboles se contonean, las nubes lloran y las ramas se abrazan»<sup>64</sup>.*

Así, en el concepto de jardín árabe nos encontramos con esa refinada herencia que plasmada en el Corán, es heredera de una concepción que se remonta a un pasado común en la cultura indo-persa. Este jardín que hizo las delicias de los poetas y cortesanos tenía un *espejo* en el que mirarse. Suponía una metamorfosis o simplemente un nuevo encuadramiento de conceptos ya tratados dentro de la metafísica que enmascaraba el jardín persa.

Como muy bien nos aclara María Jesús Rubiera el jardín arabigo-islámico supone un encuadramiento, tal vez conceptualizado de una forma diferente, en la cultura persa:

---

<sup>64</sup>Ver María Jesús Rubiera Mata, “El jardín transcendido o el jardín árabe medieval”, en *Jardines y paisajes en el arte y en la historia*, Madrid, Ed. Complutense, 1995, pp. 14-15.

«[...] En el jardín arabigo-islámico ya no es un oasis y tiene un orden establecido, ha de tener un orden establecido, y su estructura la toma en el jardín-paraíso persa o del jardín cósmico, dividido en cuatro partes por cuatro canales que se islamizan como ríos del Paraíso y en el centro una fuente de agua con un pabellón que simboliza la montaña central del Cosmos.»<sup>65</sup>

Por tanto, no estaría mal recordar la herencia que la civilización arabigo-islámica recibió de ese elevado concepto metafísico que supone el jardín oriental —persa— en un equilibrio de matizaciones y que supone una nueva muda del par jardín-paraíso en la concepción persa, para ser algo nuevo y tal vez más elaborado en su versión islamizada cuyo referente ubica «su modelo en el Jardín del Paraíso Islámico» rodeado de toda una relación de «valores emblemáticos del poder islámico, de los ejércitos al servicio de Alá. Era un jardín transcendido en conceptos teológicos a través del silogismo de los sentidos»<sup>66</sup>. En un sentido parecido podríamos hacer referencia al concepto tan especial que adquiere la arquitectura tanto en la civilización arabigo-islámica como en la indo-persa<sup>67</sup>.

La relación con la naturaleza dentro de la cultura persa es algo consustancial a la vida misma. No se puede explicar el jardín sin su referente poético, al igual que la naturaleza no tiene razón de ser sin, por decirlo así, concluir una espiral de relaciones mutuas con la naturaleza; es el escenario desde donde la poesía se ufana en manifestarse. Por otro lado, pese a ser un elemento

---

<sup>65</sup>María Jesús Rubiera Mata, *op. cit. supra*, 1995, p. 18.

<sup>66</sup>María Jesús Rubiera Mata, *op. cit. supra*, 1995, p. 24.

<sup>67</sup>Sobre este tema —la arquitectura— encontramos un estudio de María Jesús Rubiera Mata que nos ofrece un conjunto de claves simbólicas de la representación arquitectónica en la civilización arabigo-islámica, igualmente adscribible a la cultura persa por su elevada concepción simbólica del jardín y del escenario que envuelve al mismo. Ver María Jesús Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, Hiperión, 1988.



poco generalizable, no pasa desapercibido el hecho de la relación intensa entre la poesía y el pueblo. Y a pesar de otras formas que en la actualidad están teniendo también un gran valor, la poesía se erige en el baluarte donde lo persa encuentra su medio de expresión, su vehículo de difusión natural. Rypka en este mismo sentido manifiesta:

*«[...] the love of poetry, the pleasure in the euphony of the Persian language, enhanced by an enchanting rhythm, the art of the idiom and the grandeur of substance —all this is innate in the Iranian— that is the reason to my mind why the inviolability of a Persian Poem will always be higher than in the West»<sup>68</sup>*

Por todo ello la percepción de una cierta simbiosis entre la naturaleza y la predisposición innata del pueblo iraní hacia la poesía no debe parecerse artificial, gratuita. Es un factor concluyente.

### **7) El espíritu del islam.**

Como muy acertadamente apunta Rypka:

*«[...] That the literary principles of the Islamic peoples do not include a wider expansion of poetical creativity is due to religious scruples aiming at an avoidance of conflict with the dogma of the creatio ex nihilo. Persian literature, on the other hand, as represented by its epic poetry, never adopted this point of view and thus the whole world of Iranian myth and legend —and in fact all the fiction belonging to the Persian tradition— are to be found in the Islamic phase of Persian literary development. Characteristic*

---

<sup>68</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 80.



*of Islam is the erudition displayed in the poetry and in fact in belles-lettres as a whole.»<sup>69</sup>*

Y este desarrollo se produjo llevando a cabo toda una metamorfosis y adaptando temáticas que pudieron así insertarse en el bagaje cultural del mundo árabe islámico sin necesidad de ser abandonadas.

### **8) La relación entre poesía y prosa.**

Es la poesía y no la prosa lo que caracteriza a la literatura persa<sup>70</sup>. Y esto por el alto valor que alcanza, tanto en época pre-islámica como en la Persia musulmana, hecho que constituye para una prueba de la continuidad de la poesía. El hecho de tener prosa insertada de poesía también es uno de los factores que aduce Rypka como característicos de la literatura persa. Algo que también podemos evidenciar en la literatura árabe.

### **9) La influencia del sufismo<sup>71</sup>.**

En este aspecto es donde encontramos uno de los baluartes más notorios de la literatura persa. Y no es que no existan muestras claras en la literatura árabe, pero no con la intensidad y el valor universal que fluye en literatura persa. Hemos de apuntar un aspecto sobre el que nos llama la atención Rypka:

---

<sup>69</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 81.

<sup>70</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 82.

<sup>71</sup>Sobre las relaciones entre la *šī'a* y el sufismo, ver el artículo de Seyyed Husayn Nasr, "Le shī'isme et le soufisme", en *Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Le Shī'isme imāmīte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp.215-233. En él se abordan las relaciones sobre los principios y datos históricos que nos ayudan a comprender como surge la relación entre ambos. También es muy interesante el artículo de Jacqueline Chabbi, "Reflexions sur le soufisme iranien primitif", en *Journal Asiatique*, CCLXVI (1978), pp. 37-55.

«[...] *The development of thought was formed and for a part deformed by the permeation of Sūfism into the poetry, that same Sūfism which, it is true, originally sprang from a popular movement aimed against orthodoxy and oppression but which then subjugated Persian poetry, divested it of a sense of reality and gave it, alas, a somewhat monotonous constitution*»<sup>72</sup>

Sin embargo, a tenor de nuestra investigación habría que añadir que uno de los factores que más influyen en esa manifestación de la literatura persa —la mística— no es un fenómeno que tenga necesariamente que adscribirse a un período únicamente islámico. Pensamos que las manifestaciones ascéticas que tanto tienen que ver con la mística fueron un valor importante en la Persia preislámica. Baste como dato la misma obra que estamos estudiando, así como otras que ya hemos mencionado y que por los indicios que tenemos provienen de la Persia sasánida<sup>73</sup>.

Junto a este elemento hay otro que representa también un factor que posibilita la explicación de esta tendencia a la mística y es el grado de ambigüedad que adquiere la poesía persa —como vehículo de la manifestación de la mística— motivado por ese desdibujamiento que presenta el concepto del *amor*, donde el factor amor físico frente al etéreo, no queda siempre claro y definido<sup>74</sup> (objetos claves para expresar lo divino). El Amor Cortés es una

---

<sup>72</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 82.

<sup>73</sup>Veáse en todo su valor el papel jugado por los traductores, entre los que destaca el ya ampliamente citado Ibn al-Muqaffa' con su obra emblemática *Kalīla wa Dimna*. Por todo ello no debemos de enfocar este tema desde un único aspecto reduccionista a planteamientos sociológicos e históricos. Es un fenómeno que debe analizarse desde un punto de vista diacrónico.

<sup>74</sup>No voy a entrar aquí a mencionar una relación que ve Rypka en este sentido donde esa ambigüedad vendría refrendada por una posible referencia a la falta de género en *fārsi*, algo que si bien es evidente no sería del todo el factor que explicase ese una posible falta de definición en un tema como es la distorsión entre la heterosexualidad y la homosexualidad.

elaboración oriental llevada a cabo por pensadores de origen persa. El gran teórico del amor cortés Ibn Dā'ūd vivió en el s. III/IX en Bagdad, tenía ascendientes persas. Fue continuador de su padre, fundador del movimiento jurídico *zāhirī*<sup>75</sup>.

En este sentido encontramos una anotación muy interesante en el libro de Jean-Claude Vadet, nos dice que Ibn 'Arabī es *zāhirī* y añade que en la reflexión simbólica de origen persa entre la perfección del alma y los atributos divinos se encuentra una parte importante de los resortes de la poesía persa<sup>76</sup>. Es muy interesante tener esta idea en cuenta, pues cuando observamos el *zāhirismo* vemos que tras esta escuela rigorista hay una posibilidad de disimulo, donde lo simbólico como nos decía antes Vadet tiene todo el peso.

La regla del *zāhirismo* es atenerse a la letra del texto revelado *zāhir* o *nass*, rechazar por respeto a la transcendencia divina, todo medio de interpretación que se base en la inteligencia humana<sup>77</sup>. Parece que la vía que llevan los *zāhirīes* es como la de la escuela *malāmatiyya* una vida marcada por una doble vida, en la que una parte se corresponde con el ascetismo, la pobreza, con elementos quietistas muy interesantes, etc. A este respecto nos dice Vadet:

«[...] *On voit de quoi est fait le quietisme silencieux d'un zahirite mystique et peut-être de la mystique zāhirite, c'este un mépris radical pour la condition humaine où nous retrouvons cette double constante de l'humilité et de l'orgueil qui marque le comportement de Da'ūd. En conséquence, dans son pessimisme foncier Ruwaym se refusera tout espoir humain, comme une dangereuse "erreur". Mon état est celui d'un homme qui n'a pour*

---

<sup>75</sup>Cfr., Jean-Claude Vadet, *L'Esprit Courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, París, Maisonneuve et Larose, 1968, p. 267.

<sup>76</sup>Cfr., Jean-Claude Vadet, *op. cit. supra*, p. 270, n. 4.

<sup>77</sup>Cfr., Jean-Claude Vadet, *op. cit. supra*, p. 269.

*religion que sa passion, et dont toute aspiration n'est que misère, je n'ai ni la piété d'un homme de bien ni la connaissance d'un coeur pur. (Citando a Sulamī, Vadet, p. 184)[...] Ce mépris ouvert de soi-même est, lui aussi, tout à fait caractéristique de la secte malāmatīya»<sup>78</sup>.*

Parece que en la *malāmatīya* se unen tanto el estado de pobreza como el de caballería (vida errante)<sup>79</sup>.

Por otro lado nos encontramos el otro aspecto que estamos estudiando, el sentido de *desapego del mundo*, que ha tenido una visión pesimista en los poetas y escritores persas, con tendencias ambiguas en apariencia, pero cuyo resultado era el mismo. Si por un lado vemos esa frustración ante el mundo material, causa de todos los males, que arrastra al individuo hacia un estado de alejamiento, pasividad y quietismo; la otra reacción es la de un hedonismo que ante la realidad social frustrante, fuerza al individuo a buscar refugio en los placeres, en una especie de huida hacia, no ya lo mundano, lo material, sino aquello que sirve como refugio y evasión al mismo tiempo del orden establecido, lo religioso o político. En este aspecto Rypka apunta que los persas han tenido el aporte de toda la literatura didáctica que les provee de abundantes ejemplos.

#### **10) Falta de humor. La sátira.**

No es tanto el humor lo que abunda en la literatura —como apunta Rypka— sino más bien una tendencia innata a la sátira, al sarcasmo, a lo irónico. Este recurso, muy repetido, no implica el que no encontremos también obras literarias con toques de humor pero trastocado en un sarcasmo más que en una

---

<sup>78</sup>Cfr., Jean-Claude Vadet, *op. cit. supra*, p. 288.

<sup>79</sup>Cfr., *Ibidem supra*.



muestra del humor.

### **11) La influencia del despotismo y del feudalismo.**

Rypka introduce una hipótesis interesante al reseñar que:

*«Renunciation of the world, preached unceasingly by the poets, is surely nothing other than a direct echo of the feeling of servitude [...]»<sup>80</sup>.*

Añade más aspectos sobre este tema, sin embargo esta influencia del despotismo y el feudalismo no es uno de los aspectos que se deben resaltar como influyentes en la literatura persa. Interesa esta idea en cuanto que manifiesta una causa de las reacciones hacia el *desapego del mundo* y sobre todo la mística ascética

### **12) Extravagancia.**

Al respecto dice Rypka:

*«[...] In the oriental mind imagination is always given priority over logic. One of the functions of metaphor consists in creating an intensified world of hyperbolism, always aesthetically perceptible to the reader, whether the tendency be toward the grotesque or towards idealisation. Meanwhile the dramatic factor in Persian lyric poetry is absent»<sup>81</sup>.*

---

<sup>80</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 84.

<sup>81</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 85.

Como muestra significativa tenemos *Las Mil y Una Noches* donde se ve de una forma palpable todo este mundo del que nos habla Rypka. Un mundo que no es tangible, donde lo extravagante en el sentido de fantástico se materializa creando un continuo que a menudo es casi un reflejo de ese otro mundo —el religioso, concretamente el del mundo *šīrī*— en el que se da el fenómeno de la existencia de dos mundos paralelos, reales, con sus personajes —Hūrqaḷyā<sup>82</sup>— mundo maravilloso, en cierta medida que a nuestros ojos es reflejo extravagante de un mundo maravilloso y lleno de historias tan reales para los creyentes *šīrīs* como el mundo tangible en el que nos hayamos. Todo este mundo extravagante no es más que un reflejo de un pasado pre-islámico que se inserta en la literatura árabe, baste recordar todos aquellos cuentos de *Las Mil y Una Noches* de carácter maravilloso e iniciático.

### 13) Eros y sus expresiones: alegoría y simbolismo.

Respecto al primer aspecto no deja de evidenciarse un punto en común con la poesía árabe, a la cual sigue. El sentido erótico se muestra en muchas composiciones, lo que no deja de representar cierta problemática puesto que se está evidenciando un simbolismo que nos lleva a un sentido místico del mismo. En todo este discurso encontramos, al igual que en el *modernismo* literario árabe, todo un repertorio de metáforas que nos recuerdan en algunos aspectos el complejo sistema de simbolismos empleado por la poesía modernista árabe. Sin embargo, aquí, y esto es destacable, el peso de la mística se evidencia con más nitidez<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup>Sobre este mundo paralelo Ver Henry Corbin, *op. cit. supra*, 1996, pp. 79-128. Es interesante como este mundo paralelo tiene una serie de referentes que lo hacen situarse en occidente. Erigiéndose como verdadero polo espiritual para los que comienzan el viaje iniciático en busca del Señor del Tiempo. Para encontrar más referencias sobre este tema consultar M. Bāqir Maḡlīsī, *Bihār al-Anwār*, Teherán, Matba‘a al-Islāmiyya, 1376/1956-1392/1972.

<sup>83</sup>Sobre el simbolismo en el mundo persa, ver Schuyler Cammann, “The Interplay of Art, Literature, and Religion in safavid symbolism” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1978,

Con todo, los factores que han configurado la literatura persa con un patrón y una personalidad propia deben ser también vinculados a los acontecimientos históricos de la historia de Irán. En definitiva las formas de vivir y de pensar del pueblo persa han sido el producto de un pasado y unos acontecimientos que han definido un perfil literario delimitado. Es evidente que uno de los aspectos que más tienen que ver con el planteamiento que estamos haciendo es la influencia de la mística en la personalidad persa, con una tendencia hacia un cierto ascetismo y el uso que de la literatura ha hecho esta.

#### **1.d. La literatura ejemplarizante**

¿Cual es el sustrato del que surgen los arquetipos de la literatura persa?. Si tenemos que partir de un dato que corrobore todo lo que estamos apuntado, habría que decir que la historia milenaria de Irán es todo un semillero para la literatura popular. Tanto su pasado como el presente más reciente están marcados por cambios y altibajos que han llevado siempre al pueblo a una vuelta a su pasado más paradigmático, como si cada circunstancia histórica conllevara un momento de reflexión y reafirmación de la tradición. En el siglo pasado se asistió a este fenómeno y en períodos pasados también, en un intento de reconocerse en la tradición, en la esencia de lo que es ser persa. Como consecuencia de todo ello el uso de la literatura se ha servido de esa esencia persa para reconocerse en una tradición y en un esquema de valores.

Hay en la literatura persa una fuerte tendencia hacia la literatura didáctica desde sus comienzos. Esto no es sino uno de los aspectos que se pueden evidenciar de su pasado pre-islámico. La literatura sapiencial está representada entre los textos en *pahlavi* que se conservan. Este tipo de literatura se desarrolló en época pre-islámica en los círculos religiosos zoroástricos y como tal es una



muestra de la ética y moral que fluye de la religión mazdea<sup>84</sup>.

Otros influjos, foráneos a Irán los encontramos en la filosofía griega helenística que tanta repercusión tuvo en Persia y todo el oriente medio. Igualmente la influencia de la India fue decisiva en la conformación de una literatura didáctica. A este respecto De Bruijn afirma:

«[...]The basic concept of wisdom, well-known from the ancient Middle Eastern literatures, is often mentioned in the Pahlavī texts as *xrad* which is interpreted by M. Boyce as wisdom of “observance and reflection”. It survives in the terms *xirad* and *hikmat* of the Islamic period. The vague meaning attached to this concept made it very suitable for application to quite different religious contexts. This makes it difficult to determine whether or not wisdom literature should be regarded as a part of religious literature, especially when the former draws predominantly from sources alien to the religion concerned.»<sup>85</sup>

Los escritos de los autores persas ofrecían una serie de elementos morales y éticos que tenían como destinatarios a los líderes políticos. Y a pesar del gran número de elementos provenientes de un medio no-islámico, éstos se insertaron en lo que sería el patrón conductual y cultural islámico. Lo que se pregunta a continuación De Bruijn es cómo se puede distinguir entre lo sagrado y lo profano en una sociedad en la que todos sus componentes están relacionados con la

---

<sup>84</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 45-46. Ver el artículo Guy Monnot “Pour le dossier arabe de mazdéisme zurvanien”, en *Journal Asiatique*, CCLXVIII, 1980, pp. 233-257. En este artículo vemos las referencias árabes sobre el mazdeísmo. Contiene un apéndice sobre textos antiguos árabes sobre el mazdeísmo (pp. 256-257).

<sup>85</sup>Ver J. T. P. De Bruijn, *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the life and works of Hakīm Sanā’ī of Ghazna*, Leiden, E. J. Brill, 1983, p. 184.

religión<sup>86</sup>. Aquí habría que tener en cuenta el sentido que adquieren los diferentes géneros literarios dentro del islam. No es lo mismo, por ejemplo, el lenguaje y el significado que adquiere el texto jurídico surgido del Corán y las tradiciones, que aquellos que representan patrones de comportamiento surgidos también del *hadīth* (tradición profética). La autoridad del Profeta refuerza las historias edificantes que encontramos mezcladas con elementos de la tradición *sūfī*.

No podemos pasar por alto un factor que como ya apuntábamos se sitúa en el centro de nuestra investigación. Partiremos del sentido que dábamos en el apartado anterior donde situábamos a la mística en un punto singular para entender el desarrollo de la literatura ejemplarizante.

Los persas —si tenemos presente todo lo que Rypka apuntaba— son un pueblo que no admite una expresión en general de la vida, simple y directa. Presenta una predisposición, casi podríamos decir innata, hacia una expresión de lo real tamizado por un cúmulo de convencionalismos, necesarios, que le abocan a una representación de la realidad definida como un pensamiento conceptual por lo que la forma de expresión preferida no suele ser una cliché, una imagen real, se trata, y esto es una constante que encontramos a lo largo de su historia, de una expresión ficticia plasmada generalmente en forma de historias cortas, parábolas o fábulas. Y como si ese nivel de complejidad, a la hora de expresar lo real con algo ficticio, no fuera suficiente, al lector se le deja con la tarea de interpretar esa “historia”.

Por lo tanto es todo un ejercicio de creatividad que no se cierra con la recepción por parte del oyente o el lector. Se vuelve a rehacer la historia en cada uno de los interlocutores con un final que dependerá de una gran cantidad de factores psicológicos que interactúan en ese momento. El dejar la resolución de

---

<sup>86</sup>*Ibidem supra*, p. 184.

la narración al lector es un acto que como argumenta Rypka<sup>87</sup> puede tratarse de un mero signo de cortesía a la manera oriental. Sin embargo, detrás de este juego hay todo un modo de interpretar la vida donde la expresión de ideas adquiere unas formas mucho más refinadas y sobre todo laberínticas.

No hay tampoco que olvidar que uno de los divertimientos más curiosos de los persas es su inclinación hacia el diálogo —la plática— de ahí que las historias ficticias sirvan como referente circunstancial para introducir un tema. Las fábulas son la forma narrativa favorita en la que los personajes animales o no introducen un ámbito espacial donde enmarcar una reflexión. Aquí debiéramos preguntarnos el porqué de la utilización de animales en estas obras.

Dentro del mundo islámico dos colecciones de fábulas han tenido una gran difusión. Estas han sido las *Fábulas de Luqmān*<sup>88</sup> y el libro *Kalīla wa Dimna*. Las primeras tienen como sustrato las *Fábulas de Esopo*. La segunda ha tenido una difusión mucho más importante y su referente más próximo lo encontramos en la tradición búdica. Ha habido una gran controversia respecto a si fue traducida o bien se trataba de una adaptación al momento histórico en que se vertió, al persa-medio<sup>89</sup> o literario; Rypka en este sentido afirma que se trata más de una adaptación que de una traducción. Existió una versión en *pahlavi* que dataría del 550 d. C., realizada durante el reinado de Jusrū I Anušarvān. Se relaciona esta versión con un personaje mítico dentro de la tradición persa sasánida Burzoye<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup>Ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 660.

<sup>88</sup>Héroe legendario y también sabio pre-islámica de Arabia. Aparece en el Corán como un monoteísta y un sabio y piadoso padre. Se convirtió en el personaje de fábulas con ciertas reminiscencias de aquellas de Esopo. Ver *EI*<sup>2</sup>, V, p. 881.

<sup>89</sup>Sobre el persa medio ver el importante artículo de G. Lazard para comprender la evolución del persa “Pahlavi, Pārsi, Dari. Les Langues de l’Iran d’Après Ibn al-Muqaffa”, en C. E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam*, Edimburg, University Press, 1971, pp. 361-391.

<sup>90</sup>Fue el médico que realizó la famosa adaptación del *Kalīla wa Dimna*, cuento de origen indio *Pañcatatra*, al *pahlavi*. Y más tarde traducida al árabe por Ibn al-Muqaffa.

y con Bozorjmehr <sup>91</sup>. Aproximadamente doscientos años después la versión *pahlavi* se utilizó como modelo para la versión árabe que realizó Ibn al-Muqaffa', versión que sirvió como modelo y también como vehículo recuperado para las futuras versiones del *Kalīla wa Dimna* en Irán.

El interés que despertó esta obra se percibe en la gran cantidad de versiones que se llevaron a cabo con posterioridad. Por ejemplo se conoce una versión de Rūdakī<sup>92</sup> al persa, hoy desaparecida; así como intentos de recrear la fábula.

Hay un aspecto interesante en todas estas versiones motivado por el hecho de que la lengua persa se circunscribiera y mantuviera alejada de la literatura popular. Así es como esta fábula se inscribe únicamente en el mundo culto y refinado de la literatura cortesana. Sin embargo, la versión árabe encontró unas vías de difusión que frente a su homóloga persa —cultura o cortesana— despertó mucho más entusiasmo a la hora de ser vertida a la literatura popular. Baste recordar los ejemplos que poseemos en la literatura árabe de carácter mucho más popular.

Rypka apunta dos versiones posteriores una realizada en el siglo XI d.C., el *Marzbānnām-e* de Ispahbad Marzbān<sup>93</sup> ibn Rustam ibn Šarvīn y otra de Kāšifī<sup>94</sup> *Anvār-e Šuhayli* realizada en el siglo XV. Esta última, según él, con el mismo sentido que tiene la obra en la tradición persa, es decir, servir de obra didáctica

---

<sup>91</sup> Para ambos personajes ver *EP*, I, p. 1358. Personaje mítico de la tradición persa pre-islámica que se convirtió en el héroe de anécdotas, y también en boca del cual que se pusieron sentencias y consejos sapienciales que provenían de un pasado que se ha considerado glorioso para los persas, el período sasánida. Plasmados en repertorios, fueron vertidos al árabe y al persa posteriormente.

<sup>92</sup> Es uno de los poetas persas más importantes del s. IV/X, y autor de los primeros fragmentos de poesía persa que se conservan. Ver *EP*, VIII, p. 585.

<sup>93</sup> Nombre utilizado en la Persia pre-islámica para designar a los jefes de tropa. Se utilizó en las provincias de Persia y del Caspio hasta la llegada de los mongoles. Ver *EP*, IV, p. 207.

<sup>94</sup> Ver *EP*, IV, p. 703.



a las élites cultas<sup>95</sup>.

Muchas obras adquirieron la forma del *matnavi* como medio para expresar en un poema toda una trama larga, donde las historias y anécdotas se sucedían permitiendo que el conjunto fuera escrito con una sola rima. Sin embargo, lo que nos interesa es remarcar de este tipo de composiciones es que sirvieron para desarrollar poemas con temáticas que trataban el género heroico, romántico y didáctico, apareciendo aisladamente o bien combinadas como en el *Šāhnām-e*, donde están las tres formas temáticas juntas.

### 1.e. Obras de temática ética. Espejo de Príncipes<sup>96</sup>

No deja de ser paradigmático que con los *espejos de príncipes* la expresión popular este mucho más presente. Sobre todo si tenemos en cuenta que su finalidad no es otra que formar, instruir, crear una homogeneidad de valores en la sociedad. Y para ello lo que se utilizaba no era más que lo que los escritores tenían más a mano, en definitiva todo un sustrato formado por cuentos, fábulas, historias de todo tipo que provocaban, dentro de una cierta atmósfera emotiva, la aprehensión casi pasiva de unas normas, de unos valores, el *ádab*.

Si nos remontamos a la época pre-islámicos durante la dinastía sasánida se llamaba a este tipo de obras literarias *andarz* (enseñanzas) o *Pandnāmak* (*Libro de Consejos*); como ya señalamos tuvo una gran aceptación en los primeros momentos de la civilización árabe-islámica cuando se llevaron a cabo traducciones de gran número de estas obras por los persas islamizados. Sin embargo, con el tiempo se dejaron de hacer traducciones debido a la dificultad que representaba para las generaciones posteriores la grafía del *pahlavi*. Fueron

---

<sup>95</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 661.

<sup>96</sup>Ver “Mirrors for Princes”,(C. E. Bosworth) en Julie Scott Meisami y otros (ed.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres, Routledge, 1998, pp. 527-529.

los *dihqāns*<sup>97</sup>, pequeños terratenientes, los que mantuvieron no sólo las costumbres sino también el conocimiento de la grafía *pahlavi*. A esto habría que añadir que muchos gobernadores árabes reclutaron como asesores a personalidades del mundo persa, descendientes de nobles persas que les ayudaron en las tareas de gobierno.

Una de las causas por las que se mantuvieron muchas costumbres persas fue debido al exotismo y divertimento que les provocaba a los gobernadores árabes estas prácticas, siendo muchos de estos consejeros los que educaron a sus nuevos señores, no sólo en aspectos que tenían que ver con las buenas formas y maneras, sino también, en otros muchos aspectos más importantes como era el arte del buen gobierno, etc.

Los más importantes textos de este género son el *Qābūs-nām-e* (*El Libro de la sabiduría de Qābūs*) del s. XI escrito por Kay Kā'ūs (412/1021-2, 492/1098-99) así como el *Siyāsat-nām-e* (*El Libro del arte de gobernar*) del s. XI escrito por Nizām al-Mulk. Ambos basados en los principios del gobierno feudal<sup>98</sup>. Pero no únicamente aquellos textos que se ocupan de dar una formación a los gobernadores poseían un referente didáctico muchas veces proveniente del medio popular, la literatura mística también hizo uso de la literatura didáctica una de sus fuentes más solicitadas. Así Farīd ad-Dīn 'Attār<sup>99</sup> en su *Tadkirat al-auliya* (*Memorias de los Santos*), o Rūmī en su *Fīhi mā fīhi* y el *Matnavī*.

Los cuentos y episodios sobre los reyes persas pre-islámicos fueron muy

---

<sup>97</sup>Arabizado de la forma persa *dehqān*, que era el jefe de una ciudad y miembro de la nobleza sasánida persa. Su poder era hereditario dentro de la administración. Eran un grupo social verdaderamente importante y representaban a los gobernadores directamente ante el pueblo recogiendo tasas. Ver *EP*, II, p 253.

<sup>98</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 662.

<sup>99</sup>Poeta místico persa. No está muy claro ni la fecha de su nacimiento ni la de su muerte se considera que aproximadamente nacería alrededor del año 513/1119, y murió sobre el 627/1230. Su obra más conocida es el *Mantiq at-Tayr*. Ver *EP*, I, p. 752.



del gusto de los lectores, así como los personajes míticos persas alguno de los cuales ya hemos citado como Bozorjmehr, cuyo carácter instructivo y moralizante confiere a estas obras un trasfondo didáctico. El porqué de toda esta literatura no está muy claro, lo más probable es que su objetivo fuera reducir las diferencias sociales en cuanto a educación y tal vez en cuanto a procurar un sistema unificador de la moral<sup>100</sup>.

La literatura moralizante y didáctica se ha erigido como un modelo antiguo a seguir que debía tener su efecto en aquellos que estaban en el poder, por los efectos que causaban sus formas benevolentes de gobierno en el pueblo. Este patrón de gobierno parece que era muy valorado. Este sentido encaja bien dentro del ámbito feudal que hemos presentado más arriba. Las colecciones de cuentos si bien sirvieron en primer lugar para los señores a los que iba dirigidos pronto se convirtieron en literatura popular.

Los espejos de príncipes<sup>101</sup> tratan sobre el arte de gobernar. La literatura persa está claramente ligada a este arte, para exponer al gobernante la forma en la que debe comportarse para tratar de influenciar a sus súbditos. Esta influencia tiene por objeto hacer coherente a la sociedad sobre la que domina el príncipe y llevar a los hombres que la componen hacia el *bien* más general. Esto supone el ejercicio de la coacción justa y de una justicia que iluminan la razón y la ley<sup>102</sup>.

El arte de gobernar supone sin duda una cierta concepción del poder, pero a los ojos de los compositores de espejos de príncipes, es una forma de practicar una moral propia del príncipe, la que pone en el centro la virtud de la justicia moralizando al gobernante. La justicia implica ordenar y también organizar. Y para ello necesitan forzar a los individuos a implicarse en una determinada moral.

---

<sup>100</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 662.

<sup>101</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 661-662.

<sup>102</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 357.

Así, forzar es poner en orden jerárquico y mantener en su lugar el conjunto de sujetos ya que éstos tienden a oponerse entre ellos. El poder coercitivo del príncipe es concebido como la causa única y necesaria de la cohesión entre los hombres, por lo que la razón debe someter las pasiones.

El príncipe al cual se dirigen los *espejos de príncipes* en la mentalidad persa es una figura compuesta, puesto que debe ejercer un poder secular con la ayuda de gentes armadas y de gentes de la pluma en el marco de una ley (*šāri‘a*), la islámica que él no ha instaurado. Esta ley le es expuesta constantemente por sus doctores. Éstos, detentadores del saber, tienen un poder, por el cual aclaran y juzgan al príncipe tanto en nombre de la revelación, como en nombre de la razón. Juzgan en nombre de una ley que está en el núcleo del pensamiento musulmán que es la mejor expresión de la razón.

El poder de la sabiduría está en manos del *consejero* del príncipe. Pero el poder de coacción está en las manos del monarca en el que se reconoce un origen divino<sup>103</sup>.

Hay un cierto monolitismo temático en el pensamiento de las obras de espejos de príncipes y la piedra angular de este pensamiento se ubica en la consecución del *bien* del pueblo. Es en función de la concepción que se hace de este *bien* como se ha desarrollado la noción de justicia. Sin embargo, el bien del pueblo está en el otro mundo —para el islam; la recompensa de la vida está en conformidad con la Razón y con la Ley. Qué sentido tiene el consejero en el conjunto de toda esta literatura. Como nos dice Floréal Sanagustín:

«[...] *En dehors des qualités naturelles qu’al-Fārābī exige de l’imam-roi (intégrité physique, intelligence, courage, équité, etc.), il attend de lui qu’il remplisse d’autres conditions au premier rang desquelles il place la sagesse et il ajoute que «si la sagesse*

---

<sup>103</sup> *Ibidem supra.*





*ne se rencontre pas dans le gouvernement de la cité... cette cité sera exposé à la ruine. Et s'il ne se rencontre pas de sage à adjoindre au gouvernement, la cité ne tardera pas à être ruinée». Ces propos justifient donc la présence de conseillers, aux côtés de l'imam-roi, lorsqu'il n'est pas lui-même sage»<sup>104</sup>*

Un espejo refleja siempre de alguna forma el medio de sus destinatarios y comporta reflexiones más técnicas concernientes a la gestión del gobierno. Al lado del príncipe aparecen siempre dos personajes que se muestran antagónicos, uno es el visir, el técnico de la gestión y otro es la mujer, un obstáculo a la gestión del gobernante<sup>105</sup> según lo que se desprende de estas obras.

El príncipe para los moralistas es el primer interlocutor ante la sociedad y es alrededor de él que se dirige y se desarrolla la tarea de moralizar a la sociedad<sup>106</sup>.

### **1.f. La literatura moral india<sup>107</sup>**

Intentar exponer determinados elementos que nos ayuden a explicitar el sentido que pretendemos darle a nuestro estudio, nos lleva ineluctablemente a imbricar el sentido que estamos analizando en una de las literaturas más

---

<sup>104</sup>Cfr., Floréal Sanagustin (Ed.), *Les intellectuels en Orient musulman. Statut & fonction*, El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999, pp. 55-56, n. 12.

<sup>105</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 358.

<sup>106</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 359.

<sup>107</sup>Existe una introducción al cuento indio donde se encuentran algunas referencias muy interesantes para insertarnos en las influencias que tuvo en la literatura persa y occidental. Francisco Rodríguez Adrados, "Estudio", en *El cuento erótico griego, latino e indio*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993, pp. 3-83.

voluminosas y ricas de todas las existentes. Intentaremos ofrecer algunos datos que nos ayuden en esta aproximación a la literatura india en relación con nuestro estudio de la literatura moral. Hay que destacar en este sentido que la literatura india no sólo es una literatura identificable como una literatura nacional, sino que en su seno se agrupan una gran cantidad de literaturas nacionales. De entre todas la producida en sanscrito es la más importante. Su importancia radica en su largo periplo desde la antigüedad y en su expansión por amplias zonas de Asia, no sólo de la India.

Para entender la amplia pluralidad cultural y literaria de la India hay comprender el proceso histórico seguido desde sus inicios. En su desarrollo a lo largo de la historia y desde sus orígenes encontramos formas literarias vinculadas a una lengua o dialecto y que con el paso del tiempo estas formas que no han pervivido más allá de varios siglos salvo excepciones, han sucumbido a otras literaturas vinculadas a lenguas diferentes. Esto ocurrió así hasta que se formaron las lenguas de amplia mayoría o modernas que ayudaron a definir la identidad de los diferentes estados de la India. A todo este proceso de pluralidad literaria y de idiomas hay que añadir las diferentes formas de expresión de esas literaturas, unas de carácter oral (dialectales) dentro de ámbitos casi locales donde no se recurrió a su plasmación escrita salvo en contadas ocasiones, otras de carácter escrito igual de difundidas y preservadas que las de carácter oral. Hay que pensar que no sería hasta el siglo XX que estas literaturas de carácter oral, de amplia difusión en la India, no fueron estudiadas y editadas en una labor que se suponía ingente. Así pues, con esta profusión de tantas literaturas resulta evidente que la tarea de desentrañar una línea que nos permita ahondar en nuestra búsqueda de un sustrato en el que apoyarnos resulta un tanto dificultosa.

Sin embargo, sin un cierto grado de selección y focalización sobre nuestro objeto de estudio, no conseguiremos dar una idea aproximada de ese trasfondo en el cual se inserta esa idea de *desapego del mundo* que supone un viaje en el

tiempo y el espacio tan interesante para el conocimiento de la literatura oriental, y por qué no de la psicología humana.

Una de las literaturas más ricas y antiguas, como ya hemos dicho, es la literatura en sanscrito. Esta literatura ha tenido un marcado carácter oral a lo largo de su historia y su contenido rico en sentencias está relacionado con un tipo de literatura de carácter moral (aunque también tiene otras características como es la expresión satírica, etc.) que utiliza un esquema de expresión muy próximo a las literaturas que estamos estudiando (persa, árabe, griega), los grandes personajes de la tradición india son utilizados para poner en boca de ellos aquellas sentencias que pueden ilustrar un acto, un comportamiento, en el mismo sentido que veíamos la literatura ejemplarizante persa. Estas sentencias se han ido recopilando desde la antigüedad siendo la primera recopilación el *Subhāṣitaratnakōṣa* de Vidyākara a mediados del s. XII. Entre los recopiladores más reconocidos destacaron Cāṇakya y Bharṭṛhari, ambos dos especialistas de poesía gnómica<sup>108</sup>. Estas recopilaciones de carácter gnómico se denominan *rājānītīśāstra* (ciencia de la conducta real) aunque acabó designando la conducta noble y virtuosa en general<sup>109</sup>. En tal sentido las recopilaciones que terminaron denominándose Cāṇakya eran:

«[...] *une connaissance du monde et une leçon de sagesse, et tout ce qui exprime cela dans des formules bien frappées, dans un moule littéraire, d'ailleurs fort remarquable, se rassemble sous ce nom.*»<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *Dictionnaire des littératures de l'Inde*, Paris, Quadrige/PUF, 1994, p. 70.

<sup>109</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 71.

<sup>110</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 70.

Así pues, nos encontramos con unos textos que tomando un formato de recopilaciones se asemejan de una forma muy similar a los *espejos de príncipes*. Hay un dato muy interesante y que es motivo de cierta reflexión, estos *Cānakya* se extendieron por amplias zonas de Asia a tenor de los datos que se poseen. Una forma de *Cānakya*, *Cānakya-rāja-nīti-śāstra* fue traducida al tibetano en incorporada por los Tanjur a finales del s. X y otra forma de *Cānakya* llamada *Laghu-Cānakya* se encontró entre textos descubiertos en el Turquestán oriental y datados entre los siglos VII y X<sup>111</sup>. Es por ello que no debemos menospreciar el hecho de encontrarnos con un trasfondo literario común y con un mismo contenido que se desarrollase en una amplia región del Asia Central, y por qué no, difundiendo dentro del gran corredor cultural y económico que cubría desde el extremo oriente hasta el occidente. La Ruta de la Seda es posible que conociera todo este trasiego de formas literarias y temáticas de tanto éxito y tan universales en sus planteamientos. Estos *Cānakya* se sirvieron del recurso de la retórica como elemento fundamental en su estructura expositiva.

El otro personaje al cual se le adscribe una gran producción de recopilaciones en sánscrito es Bhartrhari. Personaje con un grado de realidad mayor que el anterior. Se conocen de él datos referidos a su obra, y algunos de carácter biográfico, si bien no existe una total certeza de si se trata de un personaje o varios los compiladores. A nosotros nos interesa reseñar que existe una serie de compilaciones bajo este nombre y que algunas de ellas comportan un conocimiento relacionado con temáticas como *nīti* (moral y experiencia del mundo) y *vairāgya* (desprecio del mundo) ambas insertas junto con otras en una recopilación denominada *Śatakatraya*. Evidentemente nos encontramos con un tipo de obra que representa una forma muy similar a la anterior en cuanto a las temáticas que a nosotros nos interesan. El ideal de ascetismo y de desprendimiento están presentes en ellas (además de otras temáticas), es por tanto

---

<sup>111</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 71.

un ejemplo más del rico sustrato en el que nos movemos y de las posibles influencias que en ese mundo cultural encontramos del sentido del *desapego del mundo*<sup>112</sup>.

Dentro del mismo ámbito cultural ligado al sánscrito encontramos un referente que tal vez por su proximidad y por las muestras que se nos han transmitido, en ese viaje de oriente hacia occidente, nos son más familiares. Existe un tipo de obras en sánscrito llamadas *Br̥hatathā* de aproximadamente el s. III que corresponden a lo que sería el tipo de cuento que estamos estudiando en el *K. Bilawhar*. El *Br̥hatathā* o gran recitación<sup>113</sup> es un tipo de recitación puesta en boca de un personaje que se conceptualiza como semi-mitológico, *Guṇādhyā*. Sin embargo, esta obra no nos han llegado bajo como *Br̥hatathā*. Se tienen tres recensiones que recogen toda esta producción de cuentos y en concreto una recopilación el *Kathāsaritsāgara*, con un nombre precioso *El Océano de los ríos de cuentos*. Incluye una de las muestras más emblemáticas de ese trasfondo oriental que estamos mostrando el *Pañcatantra*<sup>114</sup>. También incluye el *Vetālapañcaviṃśatikā* (*Los veinticinco libros del Vampiro*) una parte de la gesta de *Vikramāditya*. También incluye grandes epopeyas como el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. Obras donde el ejercicio de contar cuentos es un verdadero ejemplo de la sabiduría del pueblo. En ambas se desarrollan las gestas y epopeyas de los grandes héroes de la India y pueblo indio.

Entre las obras mencionadas hay una que merece nuestra atención, no por haber pasado desapercibida para los investigadores, todo lo contrario. Creemos que el *Pañcatantra* es una de esas obras que sirve para ejemplificar todo lo que fue el trasiego cultural que permitió que un texto llegara a insertarse sin más

---

<sup>112</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 72.

<sup>113</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 61.

<sup>114</sup>Ver el artículo “*Pañcatantra* en Sanskrit”, Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 228-229.

problemas que tal vez la traducción a la lengua vernácula en el ambiente cultural tan alejado en el que más tarde se insertó. Los cuentos de *Pañcatantra* nos traen ese recordatorio para los príncipes de la necesidad de una justicia o en mayor grado una moralidad que erigen al príncipe en imagen a imitar por sus cualidades morales. Es una de las recopilaciones de apólogos más antiguas en sánscrito que se conocen, si bien es difícil datar esta obra.

La obra se encuadra dentro de un esquema marco en el cual un personaje Visṇuśarman, un brahmán culto, a requerimientos del rey comienza a contar fábulas a en una reunión de príncipes sin experiencia en el gobierno. No vamos a entrar aquí en consideraciones sobre la autoría del *Pañcatantra* obra atribuida en un principio a este brahmán.

En este juego de relaciones donde las fronteras quedan desdibujadas se conocen varios tipos de *Pañcatantra* uno de ellos fue el traducido al *pahlavi* por un médico de la corte sasánida del s. VI del cual derivaron todas las versiones que hoy conocemos (la versión persa no nos ha llegado).

Volviendo a nuestra línea de investigación, tenemos que resaltar la idea que iremos repitiendo en varias partes de nuestro estudio de la influencia de unas temáticas y géneros que no han tenido fronteras. En este sentido hay que mencionar que uno de los aspectos que destacan en esta obra es su didactismo inherente a la cultura india y que trascendió los límites culturales para insertarse en otros ámbitos. En este sentido:

«[...] Il s'agit là d'un procédé très répandu dans la littérature sanskrite et comme le remarque L. Renou: «Le didactisme est inhérent au génie indien» (Introduction au *Pañcatantra*, Paris, Gallimard, 1965, p. 17) Les cinq livres sont destinés à l'usage des princes et doivent leur apprendre, en les distrayant, les principes fondamentaux de l'art de gouverner. Cet enseignement de la

*politique apparaît comme un souce fondamental des théoriciens indiens et a donné naissance à d'aussi fameux traités que l'Arthaśāstra (Traité du politique) de Kautilya.»*<sup>115</sup>

Ciertamente este didactismo a conferido al *Pañcatantra* una heterogeneidad en las temáticas que difícilmente pueden ser resumidas en unas breves líneas<sup>116</sup>. El recurso al encuadramiento de temáticas relacionadas con la formación moral y política, dentro de escenarios y personajes que pueden alejarnos del sentido que se persigue, es lo que le confiere esa extraña sensación innovadora que nos mantiene en una constante atención en su desarrollo<sup>117</sup>.

Hay también una obra apologética que utilizando la fábula ha tenido una gran difusión. El *Hitopadeśa (La enseñanza provechosa)* se remontaría a un tiempo próximo al *Pañcatantra* en su versión del Sur (en lengua *dravidiana*)<sup>118</sup>. Fue traducido al persa en época moderna y es posterior al s. IX<sup>119</sup>.

No podemos en esta aproximación a la literatura india de carácter moral, pasar por alto dos evidencias claves para nuestro estudio y que mantienen con el mismo una particular relación. En primer lugar no cabe la menor duda de que las referencias al poema *kāvya* o *mahākāvya*<sup>120</sup> traen a colación una de las obras

---

<sup>115</sup>*Ibidem supra.*

<sup>116</sup>Dentro de ese didactismo tan característica de la literatura india cabe resaltar un género, el de la poesía didáctica (*śāstrakāvya*) en sánscrito, cuyo máximo exponente sería el *Poema de Bhatti*, del s. VI d. C. Sobre esta obra ver “Bhatti, et la Poésie didactique sánscrite”, en Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 55.

<sup>117</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 229.

<sup>118</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 228.

<sup>119</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 229.

<sup>120</sup>Traducido como ‘gran poema’, también viene matizado por una doble significación que lo relacionaría con un género que presenta un poema de estructura larga, que se conceptualiza unas veces como de género heroico y otras como épico-lírico. Presenta características propias de una oda lírica y de una gesta heroica cuyo personaje central suele ser

cumbre la literatura india el *Buddhacarita* (*Gesta de Buda*) y la no menos importante *Saundarananda* (*El bueno de Nanda*)<sup>121</sup>. Ambas de carácter hagiográfico y como se desprende de los títulos la primera haría referencia a la vida de Buda, mientras que la segunda cuenta la historia de una conversión.

En cuanto a la primera, la vida de Buda, hemos de decir que la historia narra los hechos que le suceden a Buda hijo del rey Śuddhodana, rey de Śākya, un reino en las estribaciones del Himalaya. En esta historia la reina Mahāmāyā, da a luz a un niño cuya concepción es inmaculada en las afueras del palacio. Muriendo ella en los días siguientes. El nacimiento se produce en un jardín llamado Lumbinī adonde la reina iba para meditar. El niño que nace, según la tradición, posee plena consciencia y formación espiritual. La madre como hemos dicho morirá, no como consecuencia de las secuelas del parto, sino por efecto de la elevada satisfacción espiritual que le produce el haber tenido un niño cuya predestinación le sitúa en los más altos grados de la vía espiritual. El resto ya lo conocemos. Buda triunfará sobre las pasiones y se evidenciará el que es el máximo exponente de la doctrina ascética *el desprendimiento del mundo*, la renuncia al cuerpo. La lucha contra las pasiones se materializa en una gesta heroica donde éstas —las pasiones— representadas por la divinidad Māra combaten contra el poder de Buda.

El *Saundarananda* representa en este mismo sentido una obra que se puede adscribir en la misma línea que el *Buddhacarita*. Narra la historia de Nanda un medio hermano de Buda que quiere abandonar este mundo y abandonar a su bella esposa Sundarī. La historia se centra en la lucha psicológica que afronta Nanda al intentar separarse de su esposa, tras describirnos la belleza de Sundarī,

---

un rey, un dios, en definitiva un héroe. Sobre este género Ver Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, pp. 18-21.

<sup>121</sup> Ambas se atribuyen a Aśvaghosa, un personaje casi mítico en la literatura búdica de los siglos I y II d. C. Ver artículo “Aśvaghosa”, en Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, pp. 17-21.



en la angustia y desesperanza que la abate a ésta, etc. En la característica moralizante y al mismo tiempo edificante, dentro de una atmósfera que inunda toda la narración de sentido de abandono y desapego, se encuentra el nivel superior a la obra del *Buddhacarita*<sup>122</sup>.

Dentro de este conjunto de obras que presentan un elemento más o menos común con la literatura didáctica, junto al texto del *Buddhacarita* de referencia por mostrar el nacimiento del budismo, encontramos una doctrina religiosa que siendo de la misma antigüedad, presenta ciertas diferencias doctrinales si bien el objetivo perseguido es, salvando ciertas diferencias, el mismo. Esta doctrina es el jainismo. Su objetivo es la consecución de un estado espiritual de alto rango que superando las ligazones materiales alcance un nivel de liberación de lo mundano. Este grado espiritual es uno de los factores más característicos de las tendencias ascéticas que estudiaremos en esta tesis.

Siendo de la misma antigüedad que el budismo se erige como una doctrina rival, si es que podemos decir eso del movimiento religioso jainita. Es tal vez anterior al mismo movimiento budista y se sitúa su nacimiento en los albores del siglo V a. d. C. en el Nordeste de la India. En su aspecto doctrinal tiene como factor diferenciador con respecto al budismo que no se sustenta sobre una revelación divina para construir el proceso de ascenso espiritual. Las enseñanzas superiores no provienen de un orden superior, no hay una enseñanza divina, ésta proviene directamente de hombres que han alcanzado el grado de liberación de lo material en la vía ascética. Es por tanto una revelación de maestro a discípulo, de *hombre perfecto* a alumno.

El creador de la orden ascética, Mahāvīra (siglo V. a. d. C.) transmitió sus enseñanzas de carácter oral a sus discípulos. Con posterioridad estas enseñanzas

---

<sup>122</sup>Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, p. 21.



fueron recopiladas y plasmadas en textos<sup>123</sup>. Entre sus recursos literarios destaca el ejemplo como factor de clave para la instrucción del discípulo. Destacarían las referencias a personajes ejemplares dentro de la escuela y que se erigen como modelos a imitar. Es por tanto una literatura narrativa donde la temática ascética se condensa con todo un *corpus* muy elaborado y tendente a la formación del discípulo. Constituido de elementos teóricos, exhortaciones, diálogos filosóficos y leyendas que no tienen otro fin que el modelado del discípulo en las enseñanzas de los *Jina* o *Tīrthamkara*, hombres que han alcanzado la perfección y el conocimiento por la ascesis y el *desapego del mundo*.

---

<sup>123</sup>No entraremos en el análisis profundo de esta religión, únicamente trazaremos los elementos más significativos a tener en cuenta para el desarrollo de nuestra hipótesis. Para un estudio más pormenorizado sobre la escuela religiosa jainita ver Pierre-Sylvain Filliozat, *op. cit. supra*, pp. 121-122 y sobre todo el reciente estudio de Agustín Pániker, *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós, 2000.



## 2. La tradición islámica *šīʿī*

### 2.a. Desarrollo histórico de la *šīʿa*

En un trabajo considerado muy importante para el estudio de la *šīʿa*, Amir Moezzi plantea el análisis de ciertos aspectos relacionados con los orígenes de la *šīʿa* desde un punto de vista novedoso, que predispone a una reflexión sobre los trabajos que se han llevado a cabo sobre la *šīʿa* hasta el momento. Amir Moezzi fundamenta toda su reflexión en el estudio de los textos más antiguos para poder entender el islam *šīʿī*, sobre esto dice:

*«[...] Un grand nombre d'islamologues et d'orientalistes se sont intéressés à cette "variante" la plus importante de l'Islam et le nombre d'articles, d'ouvrages et de monographies consacrés à ce sujet est assez impressionnant. Néanmoins, pur ce qui est de l'imâmisme originel, c'est-à-dire la doctrine censée être professée par les imâms historiques du shî'isme appelé plus tard shî'isme duodécimain ou imâmisme, aussi surprenant que cela paraisse, el*

*faut franchement avouer que nous n'en avons encore aucune idée claire corroborée par un ensemble cohérent de données anciennes. Il n'existe, pour ainsi dire, aucune étude systématique et exhaustive sur cette phase formative et primitive de la doctrine»<sup>124</sup>*

Y lo que es tal vez más evidente en toda esta crítica es la falta de un estudio sobre los textos más antiguos que clarifiquen la doctrina primitiva del islam *ṣūfī*. Efectivamente tal como lo expone Amir Moezzi se da una asimilación (confusión) entre las enseñanzas de los imanes en sus textos más antiguos y las “ideas profesadas” por pensadores posteriores, provocando que el pensamiento *ṣūfī* sea considerado como un todo monolítico sin evolución<sup>125</sup>, algo que no se corresponde con la realidad y que pasa por alto un hecho únicamente analizado como fenómeno histórico y que supone un fenómeno significativo sin parangón para el estudio de la *ṣūfī*, como es la ocultación del Duodécimo Imán.

El texto en el que nosotros nos apoyamos para defender nuestra tesis surge precisamente de este acontecimiento. Por lo tanto debemos remarcar este hecho que tantas repercusiones tendrá para el desarrollo posterior de la *ṣūfī* y que supuso un cambio de mentalidad en los creyentes. Pero no únicamente se trata de un acontecimiento paradigmático es también un hecho que supone un cambio de actitud tanto para el creyente como para aquellos que quieran aproximarse al estudio de la *ṣūfī*.

Amir Moezzi nos advierte en este sentido:

---

<sup>124</sup> Amir Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Paris, Verdier, 1992, p. 7.

<sup>125</sup> Amir Moezzi, *op. cit supra*, p. 8.

«[...] il paraît impossible d'avoir une compréhension synthétique globale de la doctrine, compréhension indispensable pour une étude analytique des points précis et des détails fondamentaux.»<sup>126</sup>

Algo que nosotros consideramos igualmente necesario. Creemos que para nuestro estudio debemos partir de las mismas tesis que Amir Moezzi mantiene sobre los imanes, y más todavía, debemos enfocar el estudio desde el mismo ángulo con que Amir Moezzi enfoca su estudio. Es desde este ángulo desde donde nosotros planteamos estudiar el tema del *desapego del mundo*. Un aspecto mucho más concreto y vinculado a nuestra tesis que puede ayudarnos a comprender el desarrollo posterior de la *šī'a* y, sobre todo, ciertos aspectos doctrinales inherentes al islam *šī'ī* que son poco comprendidos, sino se analizan desde este posicionamiento, es el significado y valor que ha tenido el *desapego del mundo* en el desarrollo de la mentalidad y la forma de entender el mundo para los *šī'īs*. Sin embargo, teniendo presente este aspecto nosotros no vamos a adentrarnos tal como requiere Amir Moezzi en los aspectos teosóficos únicamente, sino que pensamos que también es necesario analizar, pese a su poca estructuración en los primeros tiempos del islam, un aspecto esencial, el filosófico para comprender los inicios de la estructuración del pensamiento *šī'ī*.

La pregunta en este capítulo sigue siendo cuáles eran las ideas que los imanes dodecimanos tenían sobre el concepto de *desapego del mundo*. Analizar este concepto en su esencia más primitiva es una labor compleja debido a la dispersión y poca sistematización del material existente.

---

<sup>126</sup>*Ibidem supra*, p. 8

Sin embargo, el texto que estamos estudiando creemos que es muy significativo para adentrarnos en este análisis. Los imanes si nos atenemos al *K. Bilawhar* mantenían una idea muy clara sobre el concepto de *desapego del mundo*. No hay que olvidar que el *K. Bilawhar* se inserta en un texto que tiene como objetivo fundamentar una creencia precisamente en uno de los elementos básicos del islam *šīrī imāmī*. Junto a esta afirmación, pensamos que clarificará este posicionamiento las concepciones de determinados pensadores relevantes para la doctrina *šīrā*. Concepciones que son de utilidad para entender la evolución de la *šīrā* hasta nuestros días, donde los cambios han sido mucho más, si se quiere, radicales que en fechas anteriores.

A pesar de las continuas llamadas a la unidad del islam por parte de líderes religiosos, así como la monolítica imagen que persiste en los *mass media* acerca de esta visión única que se tiene de islam, lo cierto es que encontramos una gran variedad de tendencias y posicionamientos dogmáticos que nos permite afirmar que el islam no solamente no es uno, sino que existen diferentes puntos de vista o enfoques del fenómeno islámico. Esto no quiere decir que el *šīrīsmo* y el *sunnīsmo* no presenten elementos comunes. Sin embargo, la realidad es que existen áreas fundamentales donde las diferencias son notorias, sobre todo con respecto al Corán o las Tradiciones. Provocando profundas diferencias que son insalvables y que la mayoría de las veces son evitadas o ignoradas por los líderes religiosos.

El islam y el mundo islámico que en occidente se conoce es aquel que en algún momento de la historia ha sido considerado como el enemigo religioso o como el conquistador. Y es más durante un período más o menos importante los estudios sobre el islam han sido considerados únicamente desde el estudio del

islam *sunnī*. Se ha construido y estudiado todo un *corpus* de conocimiento sobre ese islam que no era más que el islam *sunnī*.

Todo o casi todo el conjunto de elementos que componía la estructura social del islam, desde sus instituciones hasta las creencias se tenía registrado y se conocía con más o menos profundidad. El islam *šī'ī* quedó como una rama del islam *sunnī* que había pasado a ser aquello de lo cual no se habla y que se convierte en algo exótico, de puro desconocimiento. El único conocimiento que se tenía provenía de fuentes de las *sunnīs* que veían en la *šī'a* una desviación casi depravada que atentaba a los fundamentos mismos del islam. Algo que provocó casi una marginación de la *šī'a* y el que no se estudiase hasta fechas muy recientes. Sin embargo, hay un dato relevante que debe situarse como premisa en el estudio del islam, la significación del *šī'ismo* es crucial para la comprensión del islam en general. Sin esta rama del islam no serían comprensible muchos de los aspectos históricos y controversias doctrinales, incluso filosóficas que han tenido lugar a lo largo de la historia del mundo islámico.

En orden a comenzar a trazar una serie de respuestas que ayuden a responder estas preguntas y a desarrollar un acercamiento apropiado para entender las características distintivas del islam, sus orígenes, posicionamientos teológicos y legales, así como las ramificaciones de las diversas prácticas que se encuentran en el islam, deberíamos examinar los elementos distintivos de las diferentes escuelas o doctrinas que se producen dentro del islam. Ahora bien, nosotros únicamente nos centraremos en aquellos aspectos que nos ayuden a perfilar de una forma clara el objeto de nuestra tesis.

Por tanto, debemos determinar las diferencias doctrinales que diferencian a *sunnīs* y *šī'īs*. En tal sentido uno de los más prestigiosos investigadores

Seyyed Hosein Nasr en la introducción a la obra de Allama Tabatabai *Shiite Islam*<sup>127</sup> ya nos advierte en este sentido. No solamente hay que tener presente a quien va dirigida la obra donde se tratan temas referentes a dogmas o prácticas, sino que también las diferencias entre *sunnīs* y *šī'īs* deben ser expuestas si no queremos caer en un reduccionismo donde la única opción válida sea o bien el posicionamiento doctrinal *sunnī* o el *šī'ī*.

Para poder entender con cierta claridad el *šī'īsmo* y cómo difiere del islam *sunnī* es necesario plantear los orígenes históricos del *šī'īsmo*. Como ya hemos mencionado más arriba el estudio de la *šī'a* se sitúa en sus orígenes como una disciplina dentro del estudio del islam —*sunnī*— y las religiones comparadas, como una división que muchas veces se evidencia marginal. En 1924, E. G. Browne se quejaba —en *A Literary History of Persia*<sup>128</sup>— de la falta de conocimiento y sobre todo de la falta de textos que permitieran a los investigadores estudiar la *šī'a*, en lo que se refiere al grupo más importante del islam *šī'ī*, la *šī'a imāmī* o dodecimana.

A pesar de esta falta de conocimiento y sobre todo de textos fue durante el siglo XX cuando se produjo un avance significativo en el conocimiento de la *šī'a imāmī*. Si durante el siglo XIX existía una cantidad muy limitada de textos disponibles en occidente que permitiesen centrar la atención en la *šī'a*, sería en el año 1874 cuando se realizó el primer estudio importante en una lengua no islámica. Fue Ignaz Goldhizer quien con un artículo sobre polémica *sunnī-šī'ī* comenzó a investigar y dar a conocer que no todo el islam debía considerarse

---

<sup>127</sup>Cfr., Allamah Tabatabai, *Shiite Islam*, Albany, 1975

<sup>128</sup>Ver el prefacio del tomo IV de E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, IV: *Modern Times (1500-1924)*, Cambridge, 1924 (Varias reimpressiones).



*sunni*. Con su obra *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a und der sunnitischen Polemik*<sup>129</sup>, inició los primeros trabajos científicos sobre la *šī'a*. Sin embargo fue E. G. Browne el que contribuyó enormemente con *A Literary History of Persia* al conocimiento de los *šī'īs* y sobre todo de los *šī'īs* de Irán. Dwight M Donaldson, un misionero cristiano, al igual que Browne sería uno de los mejores conocedores del islam *šī'ī* iraní. Su trabajo *The Shi'ite [sic] Religion: A History of Islam in Persia and Irak [sic]*<sup>130</sup> ha sido considerado como una de las obras de referencia hasta tiempos muy recientes. Después vinieron Louis Massignon y Henry Corbin dando a los estudios sobre la *šī'a* una dimensión que nunca había alcanzado hasta ese momento en occidente. Recientemente el acontecimiento histórico que más repercusión ha tenido en los estudios sobre la *šī'a*, ha sido el triunfo de la revolución islámica en Irán lo que ha permitido un mayor grado de interés y de investigación sobre el islam *šī'ī*. Si bien este foco de interés se centró en aspectos de carácter político y sociológico, lo que ha mantenido el grado de desinformación sobre el *šī'ismo* incluso en los círculos académicos<sup>131</sup> hasta fechas muy recientes en España.

---

<sup>129</sup>Ignaz Goldhizer, "Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a und der sunnitischen Polemik", en *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, 78, 1874, pp. 439-524 (reed. *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Ed. Joseph Desomogyi, 1967-73, V, pp. 261-346)

<sup>130</sup>Ver Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite [sic] Religion: A History of Islam in Persia and Irak [sic]*. London: Luzac and Company, 1933.

<sup>131</sup> Nosotros no vamos a introducir más datos sobre la historia de los estudios sobre la *šī'a*, remitimos al lector a un artículo de Etan Kohlberg, "Western Studies of Shī'a Islam", en *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder, Colorado, ed. Martin Kramer: London, Westview Press, 1987, pp. 31-44, que ofrece un datos muy interesantes de los primeros intentos de estudio del islam. Sin embargo, en los datos referidos al s. XVI-XVII faltan referencias a las embajadas y recopilaciones llevadas a cabo por viajeros portugueses y españoles. Sobre todo el relato que hace García de Silva y Figueroa de su viaje y embajada a Irán. Sobre los viajeros y embajadas

Si abordamos las diferencias doctrinales del islam *sunnī* y el islam *šī'ī* debemos partir de una premisa importante dentro del islam *šī'ī* que en contraste con el *sunnī* mantiene la exigencia de que debe existir una autoridad que asuma todos los asuntos religiosos de la comunidad y no solamente éstos, sino también aquellos que afectan estrictamente al aspecto iniciático en el acercamiento a Dios.

Para entender este aspecto debemos partir de que Muhammad fue durante su vida el interlocutor directo de Dios y por tal motivo la guía necesaria para los musulmanes en su acercamiento o interpretación de los preceptos divinos. La situación cambió cuando el profeta Muhammad murió y la comunidad de musulmanes se tuvo que enfrentar a una situación que no estaba claramente definida<sup>132</sup>.

Todos los creyentes *šī'īs* creen que el legítimo sucesor del profeta Muhammad fue su primo y yerno 'Alī ibn Abī Tālib, y los únicos herederos a los que la comunidad de creyentes debe seguir son los descendientes de 'Alī. Discrepancias sobre estos descendientes enzarzaron también a la comunidad *šī'ī* durante los primeros siglos del islam. Situación que no desapareció en los siglos siguientes y que provocó discrepancias sobre cuestiones doctrinales. Así, un número de sectas *šī'īs* importantes se desarrollaron, si bien muchas de ellas

---

de España y las relaciones diplomáticas de ambos ver José Francisco Cutillas Ferrer, "El siglo XVI y el comienzo de las relaciones diplomáticas con Persia: Carlos V y Šāh Ismā'īl" en *Carlos V, los Moriscos y el Islam*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V & Universidad de Alicante, 2001, pp. 339-349.

<sup>132</sup>En este sentido podemos ver como a lo largo de los primeros siglos del islam, en la comunidad *šī'ī*, se va a repetir este estado de inquietud debido a una falta clara de evidencia de quien era el sucesor del imán, sobre todo a partir del noveno Imán dentro de los *šī'īs imāmīs* y en la *šī'a ismā'īlīa* a partir de Muhammad ibn Ismā'īl.

desaparecieron casi tan rápido como habían surgido<sup>133</sup>. Las principales ramas que han sobrevivido hasta nuestros días han sido la escuela *zaydī* que se ha desarrollado en el Yemen. También la comunidad *ismā'īlī* muchos de sus seguidores viven en la India, al sur de Iraq, en el norte de Pakistán, en el Líbano, Afganistán y en varias comunidades en Europa y Norte América.

La comunidad *imāmī* es la más numerosa en Irán y sobre todo ha mantenido desde el siglo XVI una preponderancia importante sobre el resto de las demás comunidades, debido a una serie de circunstancias históricas que hicieron de Persia el primer país con el *šī'ismo imāmī* como religión de estado. También han jugado un papel preponderante en las regiones centrales del mundo islámico. Si la consideramos con respecto a la escuela *ismā'īlī* y la *zaydī*, que se han mantenido en un ámbito periférico con respecto a lo que consideramos el centro del mundo islámico, comprenderemos el peso específico que ha tenido la *šī'a imāmī*, por ello el papel que han representado como grupo diferenciado y representativo del islam *šī'ī* es el más importante.

También hay que tener en cuenta su posicionamiento doctrinal. El credo *imāmī* ocupa una posición intermedia entre la *zaydiyya* (que en muchos aspectos esta muy próxima a la *sunna*) y la *ismā'īliyya* (que ocuparía una posición más alejada de lo que se considera ortodoxia islámica). La escuela *imāmī* también es conocida como escuela *itnā 'ašariyya*, y también *ŷa'fariyya* (por el importante papel jugado en su desarrollo doctrinal por el imán ŷa'far aṣ-Ṣādiq).

Introduciremos a continuación aquellas diferencias doctrinales que evidencian la distinción entre el islam *šī'ī* y el *sunni*. Es necesario aclarar que

---

<sup>133</sup>Sobre este tema ver Moojam Momen, *op. cit. supra*, pp. 45-60. Se exponen todas las divisiones que han ocurrido tras la llegada de cada uno de los imanes.

nosotros no entraremos en el análisis de la problemática y de la historicidad de los datos únicamente los aportaremos.

Si se expone la historia de los orígenes del islam *šīʿī*, debemos plantear una serie de prerrogativas que nos ayuden a entender el grado de dificultad de afrontar esta tarea. Si analizamos los acontecimientos históricos desde los textos *sunnīs* veremos como son diferentes con las versiones *šīʿīs*, la historia es ciertamente diferente desde la *šīʿa* y esto no quiere decir que la interpretación de la historia esté distorsionada en uno y otro de una forma intencionada. Cada grupo —*sunnīs* y *šīʿīs*— siente sus propias versiones de los orígenes del islam como verídicas y, lo que es más interesante, son excluyentes. Esta situación no debe considerarse extraña puesto que tal como nos advierte Bernard Lewis fueron escritos por teólogos *sunnīs* y *šīʿīs* en fechas posteriores y por lo tanto la veracidad de los datos no puede ser muy correcta. Lo que tratan ambos grupos es de adecuar la historia a sus posicionamientos doctrinales. Algo que a nosotros no nos debe de afectar pues lo que nos interesa no es tanto la veracidad de los datos históricos sino el desarrollo doctrinal posterior.

El islam primigenio estaba formado por un único bloque, constituido por varios grupos que se formaban y disolvían, siguiendo diferentes doctrinas y líderes y cambiando con una facilidad desconcertante.<sup>134</sup> Por otro lado para John L. Esposito el enfrentamiento entre al-Husayn nieto del Profeta Muhammad y Muʿāwiya<sup>135</sup> provocó la división de la comunidad islámica en dos ramas la *sunnī*

---

<sup>134</sup>Bernad Lewis, *Islam in History*, Chicago, Open Court, 1993, p. 298.

<sup>135</sup>Muʿāwiya I b. Abī Sufyān, el fundador de la dinastía omeya. Estuvo en el califato desde el año 41/661 a 60/680. Su padre fue Abū Sufyān b. Ḥarb b. Umayya al-Akbar b. ʿAbd Šams. Ver *EP*, VII, p. 263.



y la *šī'ī*<sup>136</sup>. Nosotros no entraremos en una diferenciación entre lo que muestra la historiografía tradicional de la *šī'a* y lo que la crítica moderna occidental evidencia en la línea de Moojam Momen:

«[...] *In considering Shi'i history, especially in the early period, it is necessary to differentiate between the traditional history as recorded by the Shi'i writers and results of modern critical scholarship.* [...]»<sup>137</sup>

Únicamente nos centraremos en la concepción tradicional del islam *šī'ī*, es decir, en la forma en la que ellos —los *šī'īes*— evidencian lo que debe ser el islam. Por tal motivo *no valoraremos* las diferentes posturas adoptadas por *sunnīes* o *šī'īes* frente a un mismo evento aunque con desarrollos e interpretaciones diferentes.

### 2.a.1. Los orígenes de la *šī'a imāmī*

Los orígenes de la *šī'a imāmī* están relacionados con los acontecimientos ocurridos antes y después de la muerte del Profeta. Los *sunnīes* mantienen que Muhammad murió sin dejar un sucesor<sup>138</sup> y sin dejar claro cual debía ser el

---

<sup>136</sup>John L. Esposito, *Islam - The Straight Path*, New York, Oxford University Press, 1991, p.45

<sup>137</sup>Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven & London, Yale University Press, 1985, p.23.

<sup>138</sup>Su hijo Ibrāhīm había muerto durante la infancia.

procedimiento para elegir al líder de la *umma*. Después de unos sucesos un tanto extraños, y tras una asamblea que marca el primer ejemplo de consenso en la *umma*, el primer líder elegido tras la muerte del Profeta fue el suegro de Muhammad, Abū Bakr (fue califa entre los años 632-634). Fue reconocido entre los *sunnīs* como el primer califa. Le sucedió ‘Umar ibn al-Jattāb (634-644) y después por ‘Utmān ibn ‘Affān (644-656), ambos yernos del Profeta. Se puede decir que para los *sunnīs* las cualidades de los tres primeros califas y el método que se siguió para elegirlos sirvió como patrón para elegir a los sucesivos califas y marcar las obligaciones y deberes que debían seguir los califas. De acuerdo con la doctrina *sunnī* el dirigente de la comunidad debe ser un descendiente de la tribu de qurayš y cumplir una serie de preceptos necesarios para poder ocupar el califato (tales como conocer la ley islámica, habilidad para conducir los asuntos políticos, la guerra, etc.). El califa debía elegir a su sucesor, o bien ser elegido entre sus allegados y descendientes mediante una asamblea. El problema de quién tenía el derecho de ser elegido se encuentra en la base de muchos de los conflictos doctrinales entre *sunnīs* y *šī‘īs*.

Si la *elección* del sucesor del califa se enmarca dentro de un *consenso* y con unas obligaciones y deberes políticos (también religiosos). El planteamiento para los *šī‘īs* tenía un trasfondo mucho más espiritual. Tras la muerte de Muhammad (632) en la comunidad *šī‘ī* se hizo evidente la necesidad de un guía espiritual. El hombre sólo no puede orientarse a través de las enseñanzas divinas en cada momento. No puede saber el camino correcto que debe seguir; algo que realmente le lleva a equivocarse el camino hacia Dios y la salvación. No es suficiente que el hombre posea las enseñanzas del Profeta. Debe mantener un vínculo, tal como ocurría con el Profeta, que le mantenga unido a Dios.

Los *šī'īs* mantienen que el mundo y su comunidad humana no han estado nunca, y no lo estará, sin un vínculo que le acerque a Dios, sin una autoridad religiosa que guíe sus actuaciones en todo momento. Tras la muerte del Profeta la persona que recibe esa responsabilidad que mantiene la unidad de la comunidad de creyentes con lo divino es el imán, a través de la familia del profeta Muhammad.

Por lo tanto uno de los elementos doctrinales de la *šī'a*, a saber, aquel del imanato y el de la autoridad religiosa, fue ampliamente aceptado en toda la comunidad *šī'ī*, constituyéndose en uno de los pilares fundamentales de la *šī'a* y al mismo tiempo en un punto directo de confrontación con la comunidad *sunni*. Tal como veremos más adelante, este importante punto doctrinal está sustentado en aspectos filosófico-religiosos que subyacen en los fundamentos mismos de la *šī'a* en general y que suponen una primera manifestación de ese neoplatonismo que tanto llega a impregnar los pilares del *šī'ī*. En palabras de Amir Moezzi, este aspecto es el que da total consistencia a la visión del islam *šī'ī* y sobre el que se sustentan elementos que no tendrían significación sin el aspecto doctrinal que supone el imanato. En este sentido apunta Amir Moezzi

*«[...] Je me suis rendu compte que ce que j'ai appelé «la vision du monde» imāmite pouvait être considérée comme la «cette de rayonnement» à partir duquel les recoins obscurs de cette doctrine dédaléenne pouvaient être éclairés et peut-être son but et sa signification appréhendés. Or, le véritable axe autour duquel tourne cette vision du monde est la personne du Guide Parfait (l'imām) aussi bien dans sa dimension ontologique [...]*



*qu'historique, deux dimensions d'ailleurs indissolublement liées. La cosmologie-cosmogonie, l'anthropologie, la sotériologie et l'eschatologie de l'imāmisme gravitent toutes autour de son imāmologie et demeurent, je le répète, très insuffisamment étudiées ou analysées.»<sup>139</sup>*

En tal sentido es necesario entender el concepto de imanato<sup>140</sup> y sobre todo ver si existe una concepción del *desapego del mundo* para los imanes.

A pesar de la única visión historiográfica —la *sunnī*— que se da dentro del islam, el islam *šīʿī* siempre ha mantenido la pretensión de que aceptase su particular visión de la historia, diferente en algunos aspectos con respecto a los *sunnīs*. Este criterio se ha convertido en un auténtico problema para intentar plantear una unidad de criterio dentro del islam. Desde sus orígenes, es decir, desde los primeros tiempos del islam en que el profeta Muhammad vivía, los seguidores de la *šīʿa* han tenido un cuidado muy especial en resaltar ciertos acontecimientos que reforzaban sus tesis con respecto al problema político que se planteaba tras la muerte del profeta Muhammad. Aspecto éste que plantea problemas para los *sunnīs* y que de hecho nunca ha sido resuelto de una forma satisfactoria para ambos grupos.

A colación de este importante principio doctrinal de la *šīʿa* —el imanato— surge uno de los elementos que van a suponer el primer punto de enfrentamiento dentro del islam. Según las tradiciones del Profeta, éste ya había designado a un

---

<sup>139</sup>Amir Moezzi, *op. cit. supra*, p. 11.

<sup>140</sup>Para una comprensión del concepto de imán (*imān*) y su significado para la *šīʿa*, es recomendable leer el texto de Amir Moezzi, (1992).



sucesor. En los libros de la *šī'a*, el sucesor del Profeta era 'Alī ibn Abī Tālib, designación que suponía un enfrentamiento directo con los compañeros del Profeta. Esta decisión implicaba una serie de elementos doctrinales de orden capital para el desarrollo de la *šī'a*. No era una designación como pudiera pensarse unilateral o privada del Profeta, sino que se trataba de un designio *divino* en el cual el designio explícito se suponía directamente de Dios a través del Profeta. Con lo cual la designación (*nass*) de 'Alī implicaba una función testamentaria que implicaba una herencia directa de ciertas funciones (*wasiya*) propias del profeta Muhammad.

Con esto vemos surgir un aspecto que doctrinalmente adquirirá un importante peso, a saber las atribuciones heredadas de un conocimiento del significado espiritual (leáse oculto) de las leyes islámicas y del Corán. Algo que conformará el inicio de una tradición esotérica, de cuyo magisterio 'Alī será el iniciador.

Así, el papel de los tres primeros califas se veía cuestionado como un hecho arbitrario de usurpación de los derechos de los legítimos sucesores del Profeta. Esto explicaría porqué los *imāmīes* se ven a sí mismos como víctimas de la injusticia desde los primeros tiempos del islam. 'Alī fue califa por unos pocos años (656-661), pero este tiempo de califato que podría haber sido un momento crucial para afirmar la doctrina *šī'ī* se convirtió en un tiempo en el que las continuas crisis y conflictos provocaron una desestabilización de la comunidad. En este ambiente donde las guerras y conflictos fueron una constante, su asesinato por un fanático según las tradiciones *šī'īes* cuando realizaba la oración acentuó más el sentimiento de víctimas que sobre los *šī'īes* se cernía. Tras su muerte el califato y el poder volvería a la familia de los omeyas que detentarían

el califato durante un siglo aproximadamente (660-750). Esta dinastía —para los *šī'īes*— es considerada como usurpadora del derecho de los verdaderos y legítimos herederos de la dirección de la comunidad islámica.

Tras la muerte de 'Alī, los acontecimientos se desencadenaron de una forma traumática y a la vez controvertida. Su hijo mayor al-Hasan fue obligado a dejar de reivindicar sus pretensiones al califato y a ceder la dirección de los musulmanes en favor de Mu'āwiya (661-680). El segundo hijo de 'Alī, al-Husayn, unos veinte años más tarde, intentó reclamar sus derechos sobre el califato. Sin embargo, él junto con un número significativo de sus familiares fueron vencidos y exterminados en una batalla desigual (Karbala') contra el ejército de al-Yazīd ibn Mu'āwiya (octubre del año 680). Este hecho marcaría un hito en la historia y la conciencia de la *šī'a* y una fecha a recordar continuamente por los *šī'īes*.

Hay que reseñar que esta masacre significó un momento de reflexión y también un motivo especial, en que el martirio se convirtió en uno de los elementos más significativos para la *šī'a*. Los *šī'īes* creen que al-Husayn eligió deliberadamente morir como una forma de demostrar su amor hacia Dios y también como una muestra de defender la religión. Como consecuencia de esto, los *šī'īes* consideran una obligación participar en los actos en los que se rememoran estos hechos y mostrar dolor y pena por la muerte de al-Husayn y su familia. Recordemos que estos eventos han sido rememorados a lo largo de los siglos en las representaciones teatrales denominadas *ta'ziye* (condolencia) que se representan especialmente durante *'āšūrā'* (los diez primeros días del mes de Muharram en el que se conmemora la muerte de al-Husayn). Esta representación de *ta'ziye* es la puesta en escena de la batalla, con cánticos y lamentaciones, junto

con procesiones en las que los participantes se infligen latigazos, cortes, etc., para hacer suyos el dolor que sintió al-Husayn. La localidad de Karbalā' localizada a unos cien kilómetros de Bagdad se convirtió en un centro de peregrinación que rivalizó con La Meca. Fue también un centro educativo muy importante para los *imām̄es* allí se establecieron importantes miembros de la comunidad de sabios de la escuela *imām̄ī* que ejercieron su magisterio<sup>141</sup>.

Esta batalla, tal como hemos indicado, marca un momento significativo pues tras ella se produce un cambio de posición y de actitud de la comunidad *šī'ī*, la época de *oposición activa* terminó para los *šī'īes*. Es muy interesante reseñar que desde este momento los imanes de la comunidad en Medina llamaron a la comunidad *šī'ī* a mantener una actitud de pasividad (*qu'ūd*). Este nuevo estado, marcó una nueva etapa en la que se desarrollaron los doctrinales y filosóficos.

No hay que dejar de apuntar como idea contrapuesta a este estado que de este momento surgió ese mesianismo que vemos tan significativo para comprender la actitud del creyente con respecto al mundo. Aunque hubo escuelas dentro de la *šī'a* como la escuela *zaydī* que llevó a cabo una política de *jur'ūy* (ir hacia delante en la batalla o el enfrentamiento), algo que contrasta con ese estado de pasividad, en cuanto a reivindicaciones, que adoptó la comunidad *imām̄ī*. Esto nos lleva a plantearnos el porqué de tal actitud. No hay que ir mucho más lejos en los planteamientos, la explicación se encuentra en un determinismo que dejaba en manos de Dios el momento en el futuro para un cambio de actitud, y así conseguir los objetivos. Este acontecimiento debe asociarse a otro no menos

---

<sup>141</sup>Es interesante el capítulo que dedica Moojam Momen, *op. cit. supra*, pp. 86-104, a los ulemas, donde expone la difusión del islam *šī'īimām̄ī* en el Irán e Iraq, junto con el Líbano. En él se expone la procedencia de los ulemas en cada uno de los períodos entre el año 1000 y el 1500.

importante que llevó al imán Jomeyni al triunfo de la revolución. Su posicionamiento y su visión de la comunidad de creyentes como una unidad de acción posibilitó que con su crítica y rebelión frente al poder corrupto adelantase lo que llamaron el la plasmación del reino Dios en la Tierra. Algo que contrasta con ese aspecto resignado, pasivo del islam *šīrī ajbarī* (tradicionalista) que había mantenido desde aquella legendaria batalla de Karbalā'.

Volviendo a aquellos acontecimientos de Karbalā', como consecuencia de este desligamiento de toda pretensión política se produjo un reforzamiento de los aspectos religiosos del mensaje. Así, el sentido que adquirió la *šī'a* estaba más relacionadas con un movimiento religioso que no con un movimiento político que era a lo que había aspirado hasta aquel momento (vuelvo a insistir en el aspecto que adquirió más tarde en tiempos de la revolución del imán Jomeyni).

Así, ese aspecto político vinculado al religioso que ha definido la concepción del islam *sunni*, con el islam *šīrī* se modificó pudiendo decir que casi se convirtió en un movimiento *secular* al separar religión de aspiraciones políticas, ofreciéndonos una posible vía de explicación a muchos de los problemas en los que se encuentra el islam. En concreto el islam *šīrī imāmī* se convirtió en una verdadera religión por naturaleza, donde el aspecto interior fue el que alcanzó niveles importantes.

Tras este acontecimiento encontramos que la comunidad *šīrī* se incrementó en el número de seguidores. Con Muhammad al-Bāqir (m. 733) y su hijo Ya'far as-Sādiq (m. 765) se produjo un gran desarrollo de la doctrina *šīrī*. Y lo que es tal vez más importante se produjo una síntesis coherente, cerrada, de lo que había sido el período previo, en el que más que un islam *šīrī* teníamos una amalgama, muchas veces divergentes, de doctrinas muchas pre-islámicas y que no encajaban



fácilmente en lo que se pretendía como una doctrina islámica (pensemos en la *metempsychosis* aceptada por ciertos grupos heterodoxos).

De Ya'far as-Sādiq poseemos muchos datos lo perfilan, no ya sólo como a un imán con todo lo que ello comportaba, sino como un gran sabio de su tiempo (hay que pensar que muchos de los grandes sabios que más tarde darían lugar a las importantes escuelas *sunniēs* estudiaron como alumnos con él). Pero no sólo era un teólogo o un experto en tradiciones que tenían que ver con la legislación o jurisprudencia islámica, era también un personaje muy interesante, a tenor de lo que nos ha transmitido en su magnífico trabajo de Amir Moezzi (1992), para entender el esoterismo islámico y sobre todo el *šī'ī imāmī*.

Los escritos de sus discípulos plasmados en lo que se conocía como los 'cuatrocientos libros' (*al-uṣūl al-arba'umi'a*, o las cuatrocientas colecciones de tradiciones) constituyeron la base para la elaboración de lo que serían los fundamentos de la *šī'a* en sus aspectos doctrinales, filosóficos, etc. Su escuela y sus discípulos fueron un paradigma de su tiempo e incluso todavía en la actualidad son referentes necesarios para comprender la *šī'a*.

### **2.a.2. La nueva situación histórica y doctrinal.**

Se puede decir que el equilibrio de fuerzas entre el islam *sunni* y *šī'ī* cambia de una forma un tanto dramática, en palabras de P. E. Walker, cuando a principios del s. IV/X llega al poder una nueva forma de entender el islam que rompe el equilibrio cultural entre un islam oriental y otro occidental, ambos *sunniēs*, pero enfrentados políticamente; este nuevo poder es el de la dinastía Fatimí del Norte de África. Este dato, junto con una serie de movimientos socio-

políticos como los cármatas<sup>142</sup>, va a suponer el advenimiento de una verdadera visión *šīʿī* única del mundo islámico. Como muestra los *būyīs* controlaron el califato de Bagdad, los *hamdānīs* tuvieron el control de importantes centros culturales como Aleppo y los *fātimīs* ejercieron un importante papel en el recién creado califato fatimí del Cairo.

Si volvemos a recordar las diferencias doctrinales del islam *sunnī* y el islam *šīʿī* encontraremos que estas están claramente delimitadas. Como ya decíamos debemos partir de una premisa importante para el islam *šīʿī*, según la cual debe existir una autoridad que asuma todos los asuntos religiosos de la comunidad y aquellos que afectan al área estrictamente de la iniciación en el acercamiento a Dios. Muhammad fue durante su vida el interlocutor directo de Dios y por tal motivo la guía necesaria para los musulmanes en su acercamiento o interpretación de los preceptos divinos. La situación cambió cuando el profeta Muhammad murió y la comunidad de musulmanes se tuvo que enfrentar a una situación que no estaba claramente definida<sup>143</sup>.

De acuerdo con Allamah Tabatabai, la historia de la *šīʿa* comienza con la designación de ‘Alī como sucesor de Muhammad.<sup>144</sup> Después de la muerte de Muhammad, la mayoría de los musulmanes eligieron un sucesor o califa, pero

---

<sup>142</sup>*Qarmatī*, nombre dado a los seguidores de una rama de la *ismāʿīliyya*. Tenían como seguidor a Hamdān Qarmat, un *ismāʿīlī* líder en el *sawād* de Kūfa. El término fue usado por aquellos grupos que rehusaron reconocer el derecho de los califas *fātimīs* al *imāmato*. Para obtener una idea del proceso histórico del movimiento ver *EI*<sup>2</sup>, IV, p. 660.

<sup>143</sup>En este sentido podemos ver como a lo largo de los primeros siglos del islam en la comunidad *šīʿī* se va a repetir este estado de inquietud debido a una falta clara de evidencia de quien era el sucesor del imam, sobre todo a partir del noveno imam dentro de los *imāmīs* y en la *šīʿa ismāʿīlī* a partir de Muhammad ibn Ismāʿīl.

<sup>144</sup>Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p. 39.



no a ‘Alī. El grupo de seguidores de ‘Alī protestó tal decisión y con ellos se formó el grupo de seguidores de ‘Alī que más tarde pasaría a ser el partido de ‘Alī —*šī‘a*.<sup>145</sup>

El concepto *šī‘a* significa partido de ‘Alī (*šī‘at ‘Alī*), también hay otras formas con las que los *šī‘īes* son conocidos como *al-jāssa* (los selectos) o también *at-ta‘īfa* (el grupo). Y esto es así porque los seguidores de la *šī‘a* se consideran los partidarios de los legítimos sucesores del profeta Muhammad en la línea de ‘Alī ibn Abī Tālib. En los primeros tiempos del islam se produjeron diferencias entre los *šī‘īes* que provocaron el desarrollo de diferentes grupos dentro de la *šī‘a*. Sin embargo, como ya hemos dicho estas diferencias grupales únicamente se desarrollaron durante los primeros siglos del islam, con un gran número de sectas. En la actualidad únicamente han sobrevivido los *ismā‘īlīes*, los *zaydīes* y los *imāmīes* o dodecimanos que actualmente son mayoría en Irán y están asentados en importantes áreas geográficas del mundo islámico. Con respecto a este grupo, que es el mayoritario, se deben tener en cuenta una serie de puntos que nos ayuden a comprender cual es el esquema de pensamiento.

Los orígenes de la escuela *imāmī* esta vinculada a los acontecimientos que tuvieron lugar en los momentos en los que el profeta Muhammad estaba muriendo (632). Tras las reivindicaciones por parte de los *sunniés* de que el Profeta Muhammad no había dejado un descendiente —hay que pensar que su hijo Ibrāhīm había fallecido en la infancia— y no había planteado un esquema de sucesión, se tomaron una serie de resoluciones que no fueron admitidas por todos los miembros de la primera comunidad. Estos dos puntos son los que han

---

<sup>145</sup>Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p. 41.

generado toda una polémica que prácticamente llega hasta nuestros días (a pesar de los intentos y continuas llamadas a la unidad, sobre todo tras la revolución islámica de Irán). La elección, ya que este fue el sistema elegido para designar al sucesor del Profeta, recayó en Abū Bakr que gobernó a la comunidad de creyentes desde el 632 al año 634, el segundo califa que también fue elegido fue ‘Umar ibn al-Jattāb (gobernó del 634-644), el tercer califa fue ‘Utmān ibn ‘Affān (gobernó del 644-656).

Los *šī‘īes* mantienen que ‘Alī estuvo durante todo este tiempo sin reivindicar su derecho al califato. Los tres primeros califas pertenecían a la misma tribu del Profeta —qurayš— y además los dos últimos eran yernos del Profeta. Por lo tanto desde las fuentes *sunniēs* se ofrece un modelo sucesorio que junto con el modo en el que fueron elegidos los califas determinó un patrón de transferencia del poder que se erigiría en el modelo del islam *sunni*. De acuerdo con esta doctrina de la *sunna*, el califa debe ser un descendiente de la tribu de qurayš y poseer un número determinado de requisitos que le facilitasen el ejercicio del gobierno y de los asuntos mundanos —podríamos decirlo así— como lugarteniente de Dios en la tierra. Para los *šī‘īes* la decisión de quién debe ser el sucesor y qué método se debe seguir para la elección del descendiente del Profeta, es algo que el Profeta dejó preestablecido cuando nombró a ‘Alī ibn Abī Tālib como su sucesor, tal como hemos dicho anteriormente.

Quién tiene la razón en este punto, si los *sunniēs* o los *šī‘īes*, no es el elemento clave para entender la problemática que ha mantenido a ambas comunidades enfrentadas hasta nuestros días. Si nos atenemos a los argumentos de los *šī‘īes* los tres primeros califas fueron unos usurpadores de aquello que había ya prescrito el Profeta en la persona de ‘Alī, lo que evidencia que desde los



primeros tiempos del islam y tras la elección de los primeros califas los *šī'īes* se vean a sí mismos como los perdedores y las víctimas (tal como afirmábamos más arriba). Tras los tres primeros califas 'Alī llegó a califato veinticinco años después de la muerte del Profeta (el cuarto califa para la sunna durante los años 656-661). Y después de su asesinato el poder volvió a manos de los omeyas (661-750). Durante este período los *šī'īes* vivieron los hechos más significativos que marcarían la forma de ser de la comunidad con posterioridad. Al-Hasan al-Mu'atabā fue obligado a abandonar sus pretensiones en favor de Mu'āwiya (661-680), lo que provocó el traspaso definitivo del liderazgo al clan de los omeyas. Posteriormente ocurrió uno de los acontecimientos que más relevancia histórica han tenido en la configuración de la forma de ser de los *šī'īes*: en el año 680 el segundo hijo de 'Alī, Husayn fue asesinado junto con su familia en Karbalā', por las tropas de Yazīd ibn Mu'āwiya. Sin embargo, lo más significativo es entender que este asesinato fue un acto en el que al-Husayn tuvo una parte importante de responsabilidad, puesto que optó libremente por la auto inmolación, movido por el amor a Dios y en defensa de la religión. Esta masacre a manos de las tropas del califa marcó uno de los hitos más interesantes de la escatología *šī'ī*. Al-Husayn se convirtió en el ejemplo a seguir por los *šī'īes* y su martirio en un elemento más de la doctrina *šī'ī*, considerándose el martirio un deber para los *šī'īes*.

De acuerdo con John L. Esposito este acontecimiento supuso una tragedia y proveyó al islam *šī'ī* de un paradigma de sufrimiento y protesta que le ha guiado e inspirado hasta nuestros días.<sup>146</sup> Este hecho no se encuentra de una forma clara

---

<sup>146</sup>Cfr., John L. Esposito, *op. cit. supra*, p. 45.

en el islam *sunnī*. El martirio y la supervivencia frente a la persecución se ha convertido en una parte distintiva del islam *šī'ī*, patente en la celebraciones de 'āšūrā' en el mes de Muharram y también en Safar<sup>147</sup>. De ahí que dentro de la concepción del mundo el concepto de sacrificio tenga un valor especial para el *šī'ī*. Si a esto unimos elementos característicos dentro de la *šī'a* que hacen referencia a un esoterismo vinculado a los *imāmes*, podremos entender ciertas expresiones vinculadas al *desapego del mundo* como un elemento *sui generis* de la *šī'a*.

Ya dijimos que de toda esta concepción del sacrificio ha surgido una forma teatralizada y didáctica de conmemorar la muerte de Husayn en Karbalā' —la *ta'ziye*— que se representa durante 'āšūrā'<sup>148</sup>. Después de la batalla de Karbalā' se produjo un cambio de actitud postergando las reivindicaciones políticas de los *imāmīes*. Fue el final de un período y el comienzo de otro en el que los imanes llamaron a la comunidad a mantenerse en un estado de indiferencia con respecto a la política (*qu'ūd*). A partir de entonces los imanes —los descendientes del Profeta— mantuvieron una actitud de renuncia a las pretensiones de la dirección política de la comunidad. Únicamente se limitaron a la guía y liderazgo espiritual de sus seguidores. Esto generó un gran *corpus* textual al centrarse en aspectos que nada tenían que ver con la política y dedicar sus esfuerzos a difundir su mensaje religioso.

En este nuevo período se desarrolló de una forma considerable el *corpus* doctrinal de la *šī'a* y entre los que más contribuyeron a este desarrollo tanto

---

<sup>147</sup>Cfr., Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p.232.

<sup>148</sup>Sobre este tema aunque referido a un texto morisco, ver J. F. Cutillas Ferrer, *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa*. Alicante, Universidad, 1999.

doctrinal como de seguidores fue Muhammad al-Bāqir (m. 733) y Ya‘far al-Sādiq (m. 765). Tanto uno como el otro contribuyeron de una forma significativa en el desarrollo de la doctrina *šī‘ī imāmī*.

Uno de los aspectos doctrinales más importantes de la *šī‘a* y que se configura como el aspecto central de la doctrina *šī‘ī* es la *walāya* (devoción) hacia los imanes (incluida también Fātima, la hija del profeta Muhammad).

Volviendo a la idea que citábamos más arriba, también es importante el aspecto que veíamos más arriba que establece que el derecho de sucesión se produce de padres a hijos como un acto de intervención divina, rechazándose así el principio jurídico ya asentado entre los *sunnīs* de elección del califa. La identidad de los imanes está establecida por Dios, por lo que el principio de elección se rechazó.

Los miembros de la familia del Profeta (*ahl al-bayt*) poseen unas características que los hacen ser guías y líderes de la comunidad. Estas características se transmiten casi de una forma hereditaria y los hacen situarse por encima de la comunidad; entre esas características, muchas de las cuales son de carácter mágico, se encuentran el que poseen un conocimiento ilimitado tanto de lo visible como de lo oculto, lo que les permite ser los guías de la comunidad y lo más importante, no caer con sus decisiones en errores o pecado.

Por lo tanto uno de los elementos doctrinales de la *šī‘a*, a saber, aquel del imanato y el de la autoridad religiosa fue ampliamente aceptado por toda la comunidad, constituyéndose en uno de los pilares fundamentales de la *šī‘a* y al mismo tiempo en un punto directo de confrontación con la comunidad *sunnī*. Tal como veremos más adelante este importante punto doctrinal está sustentado en aspectos filosófico-religiosos que subyacen en los fundamentos mismos de la *šī‘a*

en general, y que suponen una primera manifestación de ese neoplatonismo que tanto llega a impregnar los pilares del *šī'īsmo*.

La doctrina del imanato, crea un número de distinciones entre el islam *sunnī* y el *šī'ī*. Los *sunnīs* no aceptan esta doctrina y consecuentemente no aceptan que el imán sea infalible, o libre de pecado, o una fuente absoluta de autoridad religiosa.<sup>149</sup> Los imanes en la línea de 'Alī, Hasan y Husayn poseen este importante aspecto la infalibilidad (*ma'sūm*). Esto implicaba un conocimiento libre de errores y actuaciones correctas en cualquier sentido. Sus palabras suponen autoridad, constituyen los únicos guías de la comunidad islámica tanto en el aspecto exterior del islam como en su aspecto interno o esotérico.

Así pues, la doctrina de autoridad supone un punto de contraste con el islam *sunnī* donde las escuelas de interpretación de las leyes y el Corán son necesarias. Frente a un islam *šī'ī*, donde todo tipo de cuestiones están resueltas de una forma definitiva en la persona del imán. Su autoridad es impecable. Su resolución es completa.

Al estar concentrado todo el conocimiento en una persona, la sabiduría que emana del imán requiere un flujo natural de expansión, lo que genera la necesidad de una *ecclesia* algo que dentro del islam *sunnī* no es necesario.

Esto nos lleva a analizar el papel jugado por los teólogos-filósofos y pensadores dentro del islam *šī'ī*. Realmente muchos pensadores y escritores contribuyeron al pensamiento *šī'ī* a través de su esfuerzo personal para proponer y dilucidar la teoría y la práctica *šī'ī*, lo que suponía en sí un contrasentido puesto

---

<sup>149</sup>Cfr., John L. Esposito, *op. cit. supra*, p. 45.



que lo realmente primordial era la difusión de la doctrina emanada de los imanes y no los planteamientos particulares de los pensadores *šī'īes*.

Hay que aclarar que actuaban como representantes del imán en aquellas zonas asignadas donde éste no podía llegar. Esto nos lleva a plantearnos hasta qué punto las ideas de los pensadores *šī'īes* eran propiamente suyas y no un desarrollo de la doctrina emanada del imán.

Sin embargo, lo que nunca hay que perder de vista es el planteamiento según el cual las ideas de los imanes constituían la guía ante cualquier situación nueva. Lo cual vuelve a plantearnos una duda. Hasta qué punto todas las enseñanzas son completamente atribuibles al imán. Lo cierto es que los pensadores *šī'īes* partían de unos presupuestos donde la iniciativa personal era mucho más clara que las enseñanzas del imán. En otro ámbito esta actuación también es visible en los esquemas de los pensadores *šī'īes* los cuales son mucho más libres frente al rígido sistema de pensamiento de sus correligionarios *sunnīes*<sup>150</sup>.

Qué desempeño tienen los imanes frente a la supremacía de Muhammad si tienen un poder y conocimiento tan elevado. Frente al profeta Muhammad mantienen una diferencia que los hace situarse un nivel por debajo de él, no son profetas, no han sido los depositarios de una revelación (*wahī*).

Hay un aspecto mucho más sutil que sí nos obliga a ver ciertas diferencias, si bien quedan diluidas por el hecho de que el mensaje no se ve alterado; me refiero a la cualidad que poseen los profetas de ver a los ángeles. Los imanes no los ven pero los oyen, lo cual no adultera el mensaje. Es una cualidad

---

<sup>150</sup>Paul Ernest Walker, *Early philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1993, p. 5.



significativa que prácticamente nos obliga a marcar una diferencia pero que en realidad no existe tal. El mensaje es el factor clave y no la capacidad de visión<sup>151</sup>.

Otro aspecto diferencial interesante es la cualidad de último sello de la profecía que le confiere al profeta Muhammad un papel preponderante de cara a la meta-historia, algo que tanto *sunnīs* como *šī'īs* aceptan. Pero en un intento de mimetismo en el grado de excepcionalidad, los *šī'īs* también confieren este grado a los imanes.

En partes tan sensibles dentro del islam como son las tradiciones, vemos como los *sunnīs* difieren de los *šī'īs* en este apartado. Teniendo ambos un *corpus* sino totalmente diferente, sí diferencialmente sensible tal como estamos apuntando en estos aspectos doctrinales. Los *šī'īs* aceptan las tradiciones del Profeta. Sin embargo, añaden todas aquellas que provienen de los descendientes del profeta Muhammad hasta el Duodécimo Imán. Siendo ambas fuentes igual de importantes y con igual validez a la hora de utilizarlas. Lo cual provoca uno de los hechos más significativos del islam *šī'ī*. Si para los *sunnīs* las fuentes se encuentran en el Corán y en las tradiciones del Profeta (*hadīth*), para los *šī'īs* se aceptan estas dos fuentes, junto con las tradiciones de los imanes. Algo excepcional y que provoca el que dentro de la *šī'a* encontremos un *corpus* de tradiciones significativamente amplio, que incluso en el caso de algunos imanes como Ya'far al-Sādiq superan en número a las tradiciones del profeta Muhammad.

Otro aspecto importante para entender el papel que juegan los imanes es

---

<sup>151</sup>Sobre este aspecto es necesario traer a colación el término *muhaddat* (aquellos a quien les habla un ángel), y sobre el mismo ver el artículo de Etan Kohlberg, "The Term 'Muhaddath' in Twelver Shī'ism", en *Studia orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*. Jerusalem, The Magnes Press, 1979, pp. 39-47.

aquel que hace referencia a la transmisión del elemento distintivo de la preeminencia de los profetas y en concreto de los imanes, me estoy refiriendo al sentido del término *nūr*<sup>152</sup> (*nūr muhammadica*—luz muhammádica) que ha hecho que la existencia de ‘Alī y Muhammad se retrotraiga a los primeros tiempos adámicos. Según esta idea la existencia de ambos se “materializaba” en luz que transmitió Adán en toda una línea profética ininterrumpida hasta llegar a ‘Abd al-Muttalib, el padre del Profeta, de aquí pasó a Muhammad y por otra parte llegó a ‘Alī por medio de su padre Abū Tālib. Por tal motivo, ‘Alī se convierte en el único heredero (*wasī*) de esa transmisión que se remonta a Adán y por lo tanto en el primer imán. El tema de la transmisión es muy importante para la *šī‘a* puesto que está vinculado al tema del liderazgo. En las tradiciones de los imanes se afirma que la humanidad nunca ha dejado de tener un líder, un guía, una prueba de Dios en la Tierra. Esta cadena de guías incluye entre sus profetas e imanes que han sido los líderes o guías de Dios, a profetas preislámicos como Moisés o Jesús. Cadena que se ha mantenido hasta nuestros días con la presencia del Duodécimo Imán de la *šī‘a* que en la actualidad está oculto y que volverá en la parusía para en los últimos días de la humanidad luchar contra el mal.

De acuerdo con John L. Esposito, este acontecimiento —la Ocultación del Imán— supuso una tragedia y proveyó al islam *šī‘ī* de un paradigma de sufrimiento y protesta que ha guiado e inspirado hasta nuestros días al islam

---

<sup>152</sup>Sobre este concepto en el islam *šī‘ī* es interesante recordar que el concepto de *nūr* (luz) esta vinculado a *‘aql* en el sentido de aprehensión de lo divino, de lo metafísico. «*La conception selon laquelle le coeur es le siège des pouvoirs psychiques ou spirituels est commune non seulement chez les musulmans (surtout avant l’influence progressive de la médecine grecque) et les sémites, mais aussi chez un grand nombre de peuples anciens*». Ver Amir Moezzi, *op. cit. supra*, 1992, p. 23 n. 22, y también p. 75 y ss.

*šīrī*.<sup>153</sup> Uno de los ejes básicos de la doctrina *šīrī* es el concepto de imanato<sup>154</sup>. Parte integrante de la historia *šīrī* y sin la cual toda la evolución doctrinal no podría ser comprendida.

En cuanto a los principios del islam también encontramos diferencias. Tal como Allamah Tabatabai establece, los cinco principios *šīrīes* de la religión son: *tawhid* (unidad), *nubuwwa* (profecía), *ma'ad* (resurrección), *imāma* (imamato) y *'adl* (justicia divina).<sup>155</sup> En cuanto al *tawhid* hay disparidad de opiniones entre los *sunnīs* y los *šīrīes*, al igual que con *nubuwwa* y *ma'ad*. Sin embargo, en cuanto a *ma'ad* e *imama* hay discrepancias entre las dos doctrinas.

Otra de las creencias básicas que marcan la diferencia entre ambos grupos es aquel que hace referencia a la Ocultación del Duodécimo Imán. Con este acontecimiento; de magnitudes extraordinarias para la *šī'a*, la Luz Divina o *walāya*<sup>156</sup> pasaron a ser función de los *mu'ytahid* o más específicamente de los *ayatollahs*, los cuales actúan como intérpretes de la religión para la comunidad. Cuando los *mu'ytahids* son unánimes con un precepto religioso y no hay

---

<sup>153</sup>Cfr., John L. Esposito, *op. cit. supra*, p. 45.

<sup>154</sup>'Supremo liderato' de la comunidad islámica después de la muerte del Profeta. El concepto también viene referido a la comunidad *sunnī* como a la *šīrī*. Para una aproximación al concepto ver tanto para una como para otra comunidad el interesante artículo '*imāma*', en la *EP*, III, p. 1163. Sobre la *imāma* en la *šī'a* hay que hacer algunas matizaciones que la diferencian con el islam *sunnī*. Está basada en las concepciones formuladas por el Imām Ū'far as-Sādīq (m. 148/765). Fundamenta su concepción en la necesidad permanente de un líder o guía, infalible y con autoridad en asuntos religiosos. Así, alcanzó el nivel de profecía. La única diferencia es que el *imām* no transmite una un texto divino.

<sup>155</sup>Cfr., Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p. 11.

<sup>156</sup>Seyyed Hossein Nasr en el prefacio a la obra de Allamah Tabatabai describe *walāya* como "la función esotérica de interpretar los misterios ocultos del Corán y la *Šarī'a*". Cfr., Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p. 10.





objecciones, esto es prueba de que un imán infalible está satisfecho con la decisión.<sup>157</sup>

Otro elemento que establece esa diferenciación de la que venimos hablando, es el hecho de que los *sunnīs* así como los *šī'īs* tienen distintas interpretaciones del Corán. Esto que en principio podría ser admitido únicamente como un motivo de riqueza interpretativa y libre pensamiento, con respecto a determinados temas no puede ser visto más que como un elemento de enfrentamiento y crisis. Los *sunnīs* no encuentran, por poner un ejemplo, dentro del Corán fundamento que permita justificar el imanato como uno de los pilares del islam. Sin embargo los *šī'īs*, especialmente en aquellas áreas concernientes al imanato y la interpretación esotérica del Corán, discrepan con la interpretación y construcción de determinados versículos coránicos —como en el versículo 3:7.

Algo que con relativa frecuencia encontramos en los *tafsīres*<sup>158</sup> y los libros doctrinales de la *šī'a*, son las referencias a los imanes (*a'imma*) en los versículos del Corán. De tal forma que allí donde los *sunnīs* únicamente infieren el significado de guías o incluso libro, los *šī'īs* interpretan guía o imán. Esto genera una irresoluble tendencia a la dialéctica entre ambos grupos, por no decir enfrentamiento entre los mismos. Este enfrentamiento se ve remarcado porque en ambos grupos tanto el Corán como las Tradiciones, son las fuentes básicas de

---

<sup>157</sup>Este concepto se relaciona directamente con la doctrina *šī'ī* del *ijtihad*. Ver Mahmūd Rāmyar, "Ijtihad and Marja'iyat", en Seyyed Hossein Nasr, *Shiism -Doctrines, Thought, and Spirituality*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 233; "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", en Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres: Variorum Reprints, 1985, pp. 163-172.

<sup>158</sup>*Tafsīr*, exégesis, comentario, interpretación, explicación.

autoridad para el derecho islámico.<sup>159</sup> En la misma línea vemos que siendo el Corán y las Tradiciones los fundamentos del derecho y la teología para ambos grupos doctrinales, las diferencias ocurren en cuanto que las Tradiciones no son las mismas para los dos, aparecen en dos diferentes *corpus*, para mundo *sunni* aquellas están recopiladas por Bujārī, Muslim, etc., y dentro de la *šī'a* están representadas por las recopilaciones de Kulaynī, Ibn Bābūye, Tūsī.

Otras diferencias interesantes son aquellas referidas a la representación humana que sí aceptan los *šī'īs*, de ahí que las imágenes incorporadas en el arte *fātimī* al igual que en arte safaví, dieron una dimensión diferente al arte islámico. Sentido que diferencial que encontramos en las peregrinaciones a las tumbas de los imanes y santos islámicos, que si bien son comunes entre los *sunni*s no están tan regularizadas ni enfatizadas a nivel doctrinal como entre los *šī'īs*.<sup>160</sup>

Otro interesante concepto doctrinal que marca las diferencias lo encontramos en el problema planteado en la Ocultación del Imán (*gayba*). El imán cuando entra en estado de ocultación transmite sus enseñanzas y directrices no directamente a sus seguidores, sino que lo hace por medio de representantes suyos ante la comunidad. Tal como apuntábamos más arriba la *šī'a* necesita junto a una jerarquía espiritual una *ecclesia*, y más concretamente una jerarquía de sabios cuya función es la difusión y exposición de las enseñanzas y doctrina. Así, cuando se produjo la muerte del Undécimo Imán (260/874), se admitió que era imposible el contacto con un imán. Esto mismo se puede decir de la definitiva

---

<sup>159</sup>Ver Andrew Rippin and Jan Knappert, *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester, Universidad de Manchester, 1986, p. 12 y 15.

<sup>160</sup>Ver Andrew Rippin and Jan Knappert, *op. cit. supra*, pp. 98-99; Allamah Tabatabai, *op. cit. supra*, p. 232.

ocultación del Duodécimo Imán ocurrida en el año 329/940. Sin embargo, y esto es lo paradójico, la organización de la comunidad no se difuminó, sino que adquirió protagonismo el mismo estrato jerárquico que se había mantenido con los imanes. De hecho esta estructura amplió sus funciones y se desarrolló significativamente.

En este mismo sentido, tal vez la estructura organizativa más interesante sea la que representó el *ismā'īlismo* en su *da'wā*, difundiendo la doctrina *ismā'īlī* y representando al Imán Oculto en su ausencia. Lo mismo se puede decir de las *šī'a* dodecimana. Para los *ismā'īlīs* la estructura organizativa de la *da'wā* representaba la misma organización, era en sí misma el fin de la organización, puesto que el imán guiaba sus pasos.<sup>161</sup>

### 2.a.3. Aspectos relevantes de la doctrina *šī'a*

Par entender como existen algunos elementos de la estructura doctrinal del islam *šī'ī* que ocupan un grado preponderante, hay que partir de un número de realidades que prefiguran el esquema doctrinal de la *šī'a*, uno de ellos viene representado por 'Alī y su especial posición en el panteón *šī'ī*. Teniendo como fundamento lo que hemos expuesto hasta ahora, es evidente que tanto Muhammad como 'Alī mantienen una posición destacada, sobre todo si tenemos en cuenta que su existencia sobrenatural evidenciada como luz (*nūr*) se retrotrae en el tiempo hasta Adán. Y es a través de ella que sus existencias van

---

<sup>161</sup>Es interesante, sobre la organización religiosa de la *da'wā* ver los trabajos de W. Madelung, S. M. Stern, W. Ivanow, y la obra de W. Hamdani. De una forma recopiladora la obra de F. Daftary *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990, pp. 136-38, 192-95, 212-15 y 224-32.



realizándose generación tras generación hasta llegar al padre de Muhammad, ‘Abdallāh. Mientras, ‘Alī alcanzó esa realización a través de su padre Abū Tālib, tal como apuntábamos. Por esta relación ‘Alī es el heredero legítimo (*wasī*) y el primer imán. Así pues, en esta cadena que se remonta a la creación de la humanidad, el concepto de imán ha tenido una significación muy importante para la *šī‘a*. Puesto que en esta concepción los *imāmīes* han mantenido que no ha dejado de haber sobre la tierra un imán para dirigir a la comunidad de creyentes hasta el presente. Este principio se ve como una expresión de la gracia de Dios que persigue mantener a los creyentes en el camino recto. Esta cadena desde Adán incluye tanto profetas como imanes, muchos de ellos conocidos por el cristianismo y el judaísmo.

Así, con una cadena de transmisión del conocimiento (*‘aql*) ‘materializado’ en luz (*nūr*) que de profeta en profeta y de imán en imán se ha ido manifestando hasta nuestros días, no es de extrañar que los ejemplos vivos de los imanes, sus experiencias diarias, en definitiva su personalidad extraordinaria fueran un ejemplo para los creyentes. El imán ‘Alī, y no sólo él, dio lugar a un género literario en el que se expusieron sus virtudes (*fadā‘il*). Hay que recordar que según la tradición fue el primero en seguir al Profeta en el islam. Fue de los primeros en seguir al Profeta en las batallas de los primeros tiempos del islam. También se cuenta de él que protegió al Profeta con su propio cuerpo y le salvó la vida. Participó en significativos acontecimientos que le sucedieron al Profeta como la noche en el que el Profeta hizo su viaje a los cielos, o también recoger muchas de las aleyas coránicas que el Profeta iba recibiendo. ‘Alī está considerado como un símbolo de muchas de las virtudes que también son atribuidas al Profeta. Así, entre ellas encontramos aquellas más características de



él como son su sabiduría, justicia, bondad, etc. ‘Alī según la tradición nació circunciso, y exudó un aroma magnífico. Y para resaltar más todas estas características elevadas, fue el que recibió el título honorífico de ‘Príncipe de los creyentes’<sup>162</sup>. También se dice de él que estará con el Profeta en el Paraíso recibiendo a los creyentes y ofreciéndoles agua a su llegada.

Otro de los elementos doctrinales que es muy interesante destacar es el papel que jugarán no solo el Profeta sino también los Imanes en el Día del Juicio. Ellos serán los que intercederán por la comunidad. Y es interesante remarcar que es de tal peso e importancia esta intercesión que incluso para aquellos creyentes que hayan pecado también servirá y podrán entrar en el Paraíso. Lo cual pone a los pertenecientes a la *imāmiya* en un puesto aventajado y les da la garantía de salvación. Es interesante añadir con respecto a este aspecto que los *imām̄es* según la tradición, fueron obligados cuando estaban en el seno de Adán a dar su aceptación a los imanes, lo que les convirtió en los nobles (*al-jāssa*), mientras que el resto de los musulmanes, los *sunn̄es*, fueron llamados ‘la plebe’ (*al-‘āmma*).

Su rigor en la aceptación de los imanes les llevó al rechazo (*barā’a*) de los enemigos de los imanes. Estos enemigos de los imanes fueron los que en los primeros tiempos del islam se opusieron a que ‘Alī heredara el califato tras la muerte del profeta Muhammad. Por tanto, para los *šī’īes* aquellos que personifican en mayor grado el enfrentamiento con los designios del Profeta y del islam, serían los tres primeros califas, junto con aquellos que adoptaron una actitud beligerante mientras ‘Alī estuvo en el califato (‘Ā’iṣa y Mu‘āwiyya). Junto a estos también sitúan a aquellos que fueron en vida del Profeta sus

---

<sup>162</sup>Los *sunn̄es* también atribuyen este título a uno de los primeros califas, a ‘Umar, algo que desmienten los *šī’īes*.

compañeros (*ṣahāba*). Todos estos fueron el soporte de los tres primeros califas, y se les acusa de además de haber sido los enemigos del cuarto califa ‘Alī, también de haberse opuesto al profeta Muhammad en muchas de sus decisiones (baste recordar las tensiones que se generaron con el Profeta en su lecho de muerte entre seguidores de realizar aquello que solicitaba el Profeta y los que argumentaban que no podían atender las peticiones de un hombre moribundo).

Hasta tal punto llega el rechazo de los tres primeros califas que los nombres de estos (‘Abū Bakr y ‘Umar) nunca son puestos a los hijos de los *šī‘īes*. El concepto de rechazo (*barā‘a*) ha tenido unas implicaciones muy importantes. Todo lo que para los *sunnīs* es considerado como un gran momento para el islam y los musulmanes, como por ejemplo los primeros tiempos del islam, los *šī‘īes* lo condenan como una época nefasta. Una de las acusaciones más significativas es aquella que acusa a los compañeros del Profeta de haber eliminado y alterado partes del texto coránico<sup>163</sup>, sobre todo acusando al tercer califa ‘Utmān en cuyo califato se fijó el texto coránico. Se acusa igualmente a los *sunnīs* de alterar aquellas partes que contenían referencias a ‘Alī y que fueron eliminadas según los *šī‘īes*<sup>164</sup>.

La humanidad está dividida según los musulmanes *šī‘īes* en tres grupos, creyentes, musulmanes y no creyentes. Esta diferenciación provendría de las

---

<sup>163</sup>Hay un interesante artículo de Hossein Modarresi, “Early debates on the integrity of the Qur’ān”, en *Studia Islamica*, LXXVII, (1993), pp. 5-39, que ofrece una serie de argumentos que dan luz sobre las polémicas sobre el Corán.

<sup>164</sup>Sobre este aspecto ver los artículos de Etan Kohlberg, “Some Imāmī Shī‘ī Views on the *Sahāba*”, en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, Jerusalem, 1984, pp. 143-175; “Some Imāmī Shī‘ī Interpretations of Umayyad History”, en *Studies on the First Century of Islamic Society*, G. H. A. Juynboll (Papers on Islamic History, 5), Carbondale, Illinois, Southern Illinois University Press, 1982, pp. 145-159.



diferencias semánticas que ven los *šī'īes* en el Corán entre creyente (*mu'minūn*)<sup>165</sup> y musulmán (*muslimūn*)<sup>166</sup>. Los *šī'īes* afirman que ellos son los verdaderos creyentes, y que los musulmanes son aquellos que aun creyendo en la unidad de Dios y el mensaje de Muhammad, no creen en el principio de la *walāya*, es decir, no sienten devoción hacia los imanes<sup>167</sup>.

Esta concepción también ha tenido consecuencias en la conceptualización espacial del mundo. Los musulmanes *sunnīs* tienen una visión del mundo dividida en dos partes, una sería aquella en la que están todos los musulmanes, tanto *sunnīs* como *šī'īes*, sería el *dār al-islām*, frente al mundo de los incrédulos

---

<sup>165</sup>Participio activo del verbo *āmana* de la IV forma, que significa 'creer', y también 'fiarse de'. Como participio activo tiene un sentido que va más allá del de musulmán, es el creyente, el fiel. Un estado de decisión que supone una aceptación sin impedimentos y sin duda. En tal sentido esta por encima del concepto *muslim* en cuanto que no implica imposición o carga para el individuo, no hay sometimiento. Este término aparece 230 veces en el Corán, mientras que *muslim* aparece 42 veces únicamente. De ahí que la importancia relativa que puede tener este concepto frente al otro es algo a tener en cuenta no sólo como elemento que argumentan los *šī'īes*, sino para hacernos una idea del importante peso que tienen a veces los términos en el Corán. Ver Hanna E. Kassis y Karl I Kobbervig, *Concordancias del Corán*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, pp. 24-30.

<sup>166</sup>Proviene del verbo *aslama* de la forma IV 'abrazar el islam, convertirse al islam', pero hay un aspecto que sobre todo en su forma de participio activo como es el caso *muslim* trae a colación una acción que implica un acto totalmente diferente que a aquel que veíamos con anterioridad. 'El que se somete', 'el sometido', 'el sumiso' esta un grado por debajo de aquel que libremente y aceptando el hecho en sí acepta el islam y lo hace suyo, no se lo imponen. Así el creyente esta siempre un grado por encima del sometido, el muslim. Ver Hanna E. Kassis y Karl I Kobbervig, *op. cit. supra*, p. 501.

<sup>167</sup>Para los *šī'īes* 'todo musulmán no es un verdadero creyente (*mu'min*)'. Argumentan esta afirmación en la aleya coránica 49:14 «Els beduïns diuen:— Nosaltres hi hem cregut sempre, sempre hi creiem! Digueu [profeta]:— Vosaltres, no hi heu cregut mai, no hi creieu pas! Però digueu, més aviat:— Ens hem sotmès a l'islam!».

La fe encara no ha entrat en els vostres cors! Si obeïu Déu, Al·là, i el Seu enviat i missatger, Ell no us llevarà cap mèrit vostre, ni de les vostres bones accions! Car Déu, Al·là, perdona molt! És Compassiu, Ple de Bondat!».



(*dār al-kufr*).

Un planteamiento diferente, de acuerdo con lo que hemos dicho con anterioridad, es el que mantienen los *šī'īes*, para ellos el mundo se divide en tres zonas. La primera sería el *dār al-īmān*, la casa de la fe, guiados por un imán o bajo normas legales de los *imāmīes*. El resto serían los otros territorios. Esto nos lleva a plantearnos el concepto de *ŷihād*. ¿Hacia quién estaría dirigido? Y es aquí donde vemos una diferencia sustancial con respecto a los *sunniēs*. Para los *šī'īes* la guerra en primer lugar iría dirigida contra los *sunniēs*, una vez que estos aceptasen a los imanes estaríamos en el *dār al-īmān* con lo que el siguiente estadio sería llevar el *ŷihād* al *dār al-kufr*.

Hay que pensar que hasta fechas relativamente recientes (s. XVI) los *šī'īes* no han tenido un espacio geográfico cuyo credo fuera el *imāmī*. Y a pesar de esto, grandes bolsas de población *šī'ī* han vivido como minoría entre los *sunniēs*. Esto nos llevaría a considerar uno de los elementos más característicos del islam *šī'ī*. Me refiero al concepto de precaución o disimulo (*taqiyya*)<sup>168</sup>. Una de las

---

<sup>168</sup>*Taqiyya*, literalmente es «el hecho de abstenerse de algo por temor», y dentro del contexto doctrinal de la *šī'a* primitiva designa la disimulación por parte del fiel de su pertenencia a la causa de los imanes cuando la divulgación de sus creencias lo expone a un peligro real, al mismo tiempo hace referencia al hecho de guardar el secreto de las enseñanzas ocultas de los imanes. Para una visión general sobre el tema Ver I. Goldziher, “Das prinzip del takijja im Islam” *ZDMG*, 60, 1906, pp. 213-226, reimpresión en *Gesammelle Schiften*, Ed. J. Desomogyi, Hildesheim, 1967-70, V, pp. 56-72; *EI'*, “Takīya” (R. Strothmann); E. Kohlberg, “Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya*”, *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, 99, 1975, pp. 395-402, reimpresión en E. Kohlberg, *Belief an Law in ImāmīShī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991; E. Meyer, “Anlass und Anwendungsbereich der *taqiyya*”, *Der Islam*, 57, (1980), pp. 246-280; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, 1982, pp. 175-181; H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Suhrkamp, 1991, index, ver *ketmān*, *taqiyya*; Van Ess, *Theologie*, I, pp. 312-315. Es muy interesante la tesis manifestada por M. A. Amir-Moezzi, en *Le guide divin dans le shī'isme originel: aux sources de l'èsoterisme en Islam*, Verdier, Paris, 1992, p. 66; para un análisis más detallado pero confrontado en algunos aspectos al de Amir-Moezzi, Ver E. Kohlberg, “*Taqiyya* in Shī'ī Theology and Religion”, *Secrecy and*





peculiaridades más interesantes y que han ocupado un lugar preponderante en la doctrina *šīʿī*.

Hasta aquí estamos viendo como una serie de diferencias aparentemente sustanciales, podrían llevarnos a una conceptualización de ambas comunidades como doctrinalmente diferentes.

Sin embargo, esto no es así pese a tener puntos doctrinales donde el enfrentamiento es patente. Se debe aclarar que ambas legislaciones son muy semejantes. Únicamente encontramos diferencias sustanciales entre ambas comunidades en tres puntos dentro de sus legislaciones:

1) Matrimonio. Los *imāmīes* reconocen una peculiaridad que únicamente aceptan ellos, y es el *mut'a*. Es un tipo de matrimonio que se acuerda por un período determinado de tiempo. Para los *sunnīes* establecer un límite al matrimonio lo hace nulo.

2) Divorcio. Los *imāmīes* establecen varias restricciones sobre el derecho del marido para divorciarse de su mujer, cosa que no ocurre de una manera tan restrictiva entre los *sunnīes*.

3) Herencia. Las divisiones que se hacen a la hora de partir la herencia de acuerdo con los *sunnīes*, tienen en cuenta el Corán, así como la norma pre-islámica. Por lo que aquellas porciones de la herencia no mencionadas específicamente en el Corán se dividen entre los varones agnados (no entre hombres y mujeres). Los *imāmīes* establecen como garantía para los dos sexos que con la llegada del islam la norma pre-islámica no debe ser seguida. Así, no dan un privilegio exclusivo a los varones agnados del fallecido.

---

*Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Brill, 1995, pp. 345-380.

Esto nos llevaría a plantear el tema de la mujer en el islam *šī'ī*. Simplemente apuntar que su posición social está en un grado más alto que la mujer entre los *sunnīs*. No vamos a entrar en este tema pues nos alejaría demasiado de nuestras pretensiones de ofrecer una breve aproximación al islam *šī'ī*.

Hay que señalar el planteamiento diferente que tienen los *šī'īs* en esto que acabamos de apuntar considerándose a sí mismos como seguidores de las palabras del Profeta, mientras que consideran a los *sunnīs* como seguidores de los primeros tres califas, algo que para los *šī'īs* supuso la introducción de innovaciones (*bida'*).

Si nos atenemos ahora a los aspectos teológicos existen importantes diferencias entre ambas corrientes. En el siglo IX la *mu'tazila* que desarrolló el método de argumentación dialéctica en el islam, acomodó sus principios tras encontrar fuertes críticas en medios abasíes entre los *šī'īs imāmīs* (también entre los *zaydīs*), lo que produjo un efecto fructífero para la teología y la filosofía *šī'ī imāmī*, y para el islam en general, ya que estos utilizaron el método *mu'tazilī* frente a sus adversarios provocando un enriquecimiento de la filosofía que tuvo un efecto positivo en todos los campos del saber.

#### 2.a.4. La Ocultación del Duodécimo Imán: un período de tensiones<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup>Sobre la 'ocultación' desde un punto de vista histórico ver el Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Londres, Muhammadi Trust, 1982; También es interesante por lo conciso y claro el capítulo donde se tratan los aspectos doctrinales de la Ocultación en Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985, pp. 161-171; Para aspectos relacionados con la evolución del concepto y aspectos teológicos ver Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism: the idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1981; "A treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam", en *Studia Islámica*, París, Maisonneuve-Larose,

En el desarrollo expositivo que estamos siguiendo hay un episodio que marca el inicio de un período de hostilidades. Si los abasíes llegaron al poder con la ayuda de los *imāmīes*. Más tarde y debido a tensiones políticas, los *imāmīes* se vieron obligados a cambiar su actitud. Y así fueron vistos por los abasíes como sus competidores y por tal motivo muchos de los imanes *šī'īes* fueron confinados cerca de Bagdad para poder controlar sus actividades. Siguiendo la crónica de acontecimientos que desembocaron en la ocultación del Duodécimo Imán, hemos de partir de un acontecimiento clave para entender el desarrollo posterior. El califa al-Ma'mūn (m. 833) primero nombró al octavo imán 'Alī ar-Ridā (m. 818) como su sucesor. El cambio de ideas del califa hizo que este imán cayera en desgracia y fuera encarcelado primero, y después envenenado. El hijo del califa, al-Mutawakkil (847-861) sintió tanto odio contra los *šī'īes* que incluso mandó destruir algunas de las construcciones más significativas de los *imāmīes*, como la tumba de al-Husayn. Estos acontecimientos en los que los *šī'īes* se sintieron muy hostigados provocaron uno de los hechos más importantes para la *šī'a imāmī* la ocultación del Duodécimo Imán. Esto ocurrió en el año 874 tras la muerte de al-Hasan al-'Askarī (el Undécimo Imán).

Cuentan los *šī'īes* que el Duodécimo Imán, siendo todavía un niño entró en su casa en una cueva en Samarrā, lugar en el que se encontraba la corte abasí y ya nunca se le volvió a ver. Al principio mantuvo contactos con sus seguidores a través de un representante. Este período es conocido como el de la Ocultación Menor, un período que para la comunidad represento un grave momento de crisis.

---

1978, vol. XLVII, pp. 109-124; Ver también este artículo que da una visión muy interesante sobre los imanes antes de la Ocultación, Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Gayba Period", en *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Said Amir Arjomand (ed.), Albany, New York, State University of New York Press, 1988, pp. 25-53.

Durante el mismo se produjeron interesantes enfrentamientos doctrinales entre los *zaydīes* y *mu'tazilīes* contra la *šī'a imāmī*<sup>170</sup>. Cuando murió el cuarto representante del imán (941), comenzó la Gran Ocultación que ha continuado hasta nuestros días y terminará cuando el Duodécimo Imán vuelva<sup>171</sup>. Su nombre Muhammad Abū al-Qāsim tiene una significación particular para los *šī'īes*, pues a nadie más que al profeta Muhammad se le pueden poner esos dos nombres. Los *imāmīes* aducen una explicación que dice que Dios predeterminó que hubiesen doce imanes y que el último fuese el mesías. También que se ocultó como consecuencia de los peligros que le acechaban. Sin embargo, con este suceso la comunidad de creyentes quedó en manos de los *mu'ytahidūn* (juristas). Hay que recordar que el *i'ytihād* fue dejado de lado por los *sunnīes* en el s. IX.

La doctrina de la ocultación (*gayba*) provocó una serie de tensiones dentro de la comunidad que afectó a las relaciones que mantenían con los *mu'ytahidūn*, y sobre todo a la posición *imāmī* con respecto a la ocultación, que mantenía que

---

<sup>170</sup> Hay resaltar el hecho de que la comunidad *šī'ī* durante este período llevó a cabo un proceso de renovación doctrinal que tendría unas repercusiones posteriores de gran importancia. Sobre este período y la situación doctrinal de los *šī'īes* ver el estudio de Hossein Modarresi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam. (Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmīte Shi'ite Thought*, Princenton, New Jersey, The Darwin Press, 1993. Es muy interesante la segunda parte de este estudio dedicado a las confrontaciones doctrinales (pp. 107-244).

<sup>171</sup> Merece especial atención el tema relacionado con los encuentros de creyentes con el Imán Oculto. Hay que pensar, tal como veremos más adelante, que la intercesión del Imán ante Dios es uno de los aspectos que más se potenció durante el período que Ma'ylisī II detentó el cargo de *Šayj al-Islām*. Sobre los encuentros con el Imán Oculto ver M. A. Amir-Moezzi, "Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imām Caché. (Aspects de l'Imāmologie Duodécimaine II)", en *Journal Asiatique*, 284. 1 (1996): pp. 109-135. De una forma general en el islam M. A. Amir-Moezzi (Dir.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-París, Peters, 1996, (en su interior se encuentra un interesantísimo capítulo de M. A. Amir-Moezzi, "L'Imām dans le ciel. Ascension et initiation. Aspects de l'Imāmologie Duodécimaine III, pp. 99-116)

el imán continúa viviendo en la tierra. Nuestro *K. Bilawhar* es una de las obras que venía a demostrar que en épocas pasadas también habían ocurrido sucesos de este tipo. Los ejemplos de la Biblia y las historias de los profetas sirvieron para argumentar y levantar la fe de los creyentes con respecto a una próxima vuelta del imán.

La Gran Ocultación ocurrió justo cuando llegó al poder la dinastía de los būyīes (945-1055). Durante este período se compilaron las grandes obras de la literatura jurídica los *šī'īes imāmīes*, entre ellos tres de los cuatro libros básicos del islam *šī'ī (al-kutub al-arba'a)* que forman las bases de la literatura legal de los *šī'īes*. Durante este período no sólo la dinastía de los būyīes de tendencia *šī'ī* floreció en el califato. Otras dinastías también de tendencia *šī'ī* llevan a hablar de este período como la edad dorada del *šī'īsmo*. En Egipto los fātimīes, los qarmatīes en Bahreyn, y los *zaydīes* en el Yemen conformaron este siglo que llevó al *šī'īsmo* a su máxima expansión en el mundo islámico.

Después de la caída de los būyīes bajo el poder de los selýuqīes<sup>172</sup> (1055) los *šī'īes* se vieron expuestos a una situación muy negativa para sus intereses doctrinales. Lo mismo ocurrió con la invasión de los mongoles. Sin embargo, no todo fueron momentos de hostigamiento también encontramos en este período a muchos de los sabios *šī'īes* alcanzando con los mongoles un respeto y aceptación que les permitió seguir con sus prácticas bajo su mecenazgo. Lo que provocó un nuevo renacimiento *šī'ī*. No es extraño ver en este período a grandes figuras del pensamiento teológico *šī'ī* desarrollar su labor sin ningún tipo de censuras. Es el

---

<sup>172</sup>Para conocer la situación de los *šī'īes* en época selýuqī ver el artículo de Jean Calmard, "Le Chiisme Imamite en Iran a l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-Naqd*", en *Le Monde Iranien et l'Islam. Sociétés et Cultures*, Genève-parís, 1971, pp. 43-67.

caso de Ya‘far ibn al-Hasan al-Hillī (m. 1277) entre otros.

En el s. XIII se produjo el sincretismo entre ideas filosóficas y misticismo islámico dentro del pensamiento *imāmī*. Lo que llevó a considerar el *šī‘īsmo* casi en el mismo plano que el *ṣūfismo*. Alī fue considerado el representante por antonomasia de la mística musulmana tanto para los *sunniēs* como para los *šī‘īes*. Su vida y anécdotas se difundieron en compilaciones en las que el ascetismo y la piedad eran las señales más características de este nuevo concepto de religiosidad. Así, en este nuevo momento, caracterizado por el surgimiento de nuevas formas de religiosidad es cuando vemos aparecer cofradías místicas, momento caracterizado por un debilitamiento de la ortodoxia *sunni*.

En el siglo XV y XVI, aunque con anterioridad también encontramos este tipo de manifestaciones, el sincretismo entre *šī‘īsmo* e ideas extremas que estaban relacionados con tradiciones chamánicas asiáticas provocaron el surgimiento en áreas muy concretas de Asia Menor de movimientos heterodoxos, como el *bābismo* en Anatolia. Y lo que es más interesante destacar, gracias a estos movimientos surgió la dinastía safavi en Irán que estableció como religión de estado el *šī‘īsmo imāmī*.

También encontramos otras dinastías en el sur de la India entre los siglos XV y XVII que eran seguidoras del islam *šī‘ī*, si bien no de una forma continua. Es también muy notoria la cantidad de literatura de todo tipo que durante la época safavi se escribió, tratados de teología, recopilaciones de tradiciones de los imanes, literatura de polémica entre defensores del *ṣūfismo* y sus detractores, etc. También ha sido muy notoria y fructífera la polémica que se produjo entre dos de los grupos que se han transmitido hasta nuestros días, la *ajbāriyya* (aquellos que propugnan la primacía de las tradiciones de los imanes como fuente principal de

conocimiento religioso) y la *usūliyya* (aquellos que utilizan la razón en la elaboración de la teología y la ley islámica). En esta polémica salieron ganando estos últimos en el siglo XVIII, con el ensalzamiento de los '*ulamā*' y los *muýtahidūn* como representantes del Imán Oculto.

Sobre el tema de la representatividad del imán, es necesario traer a colación los altibajos doctrinales que llevaban unas veces a los líderes religiosos a apoyar o bien la espera del Imán Oculto, lo que repercutía en un apoyo indirecto a los reyes y dinastías que reinaban en Persia, o bien una reivindicación del papel rector como garantes de las leyes y representatividad de Imán mientras éste salía de su ocultación. Los '*ulamā*' llegaron durante este período a afirmar que el *šāh* tenía el derecho a ocupar el trono y la dirección de los *šī'īs*, pues se encontraba refrendado, según ellos, por ser la 'sombra de Dios en la tierra'. Solución que más tarde sería revocada a favor de los líderes religiosos, lo cual rompía, como ya hemos dicho, con la tradición mantenida hasta ese momento y que venía a introducir una nueva realidad en la historia del islam *šī'ī*.

En este estado de cosas tras el declive de los safavíes los beneficiados fueron los '*ulamā*' que llegaron a proclamarse como los únicos depositarios del derecho a ejercer como *muýtahidūn* frente al *šāh*. Es curioso como tras la caída de la dinastía safavi la tendencia volvió a invertirse y la proclamación de la dinastía qāyār trajo consigo una renovación de la idea doctrinal de la *walāya* del Imán del Tiempo (el Imán Oculto), como el único que legítimamente tenía el derecho a la guía de los *šī'īs* a través de los *muýtahidūn* y que cualquier otra forma de gobierno o régimen era ilegal. Esto nos sitúa en el antecedente de lo que veremos a finales de los años setenta del s. XX. Las relaciones como cabía esperar fueron durante la dinastía qāyār muy tensas, a pesar de las muestras por



parte de algunos 'ulamā' de adhesión a la dinastía.

Las relaciones entre los 'ulamā' y la nueva dinastía que surgió en 1925, la dinastía pahlavi no cambió de tono con respecto a la época anterior, y las tensiones entre estos y la nueva dinastía se fueron haciendo cada vez más patentes. Sobre todo a raíz de los nuevos impulsos que le dio el imán Jomeyni. La base doctrinal en la que se basa toda la revolución islámica y el proyecto de estado que propugna se basa en el ideario de la *Walāyat al-faqīh* (El gobierno del sabio islámico) que se encuentra en el libro *Al-Hukūma al-Islāmiyya* (El gobierno islámico). En definitiva, nos encontramos por primera vez no ya el triunfo de una revolución de carácter teocrático sin más, sino el triunfo de los que esperan la llegada del Imán Oculto. Es decir, de aquellos que representaban los intereses del Imán del Tiempo mientras se esperaba su vuelta.

La realización de un islam en la tierra se convertía ahora en un nuevo objetivo por parte de aquellos que propugnaban que mientras no volviera el Imán del Tiempo era legítimo preparar el camino para su regreso. Esto nos sitúa en un nuevo plano. Un plano más cercano a aquel de sus correligionarios *sunnīs*. Para concluir incidir en el hecho de que el imán Jomeyni llevó a cabo una política pan-islámica intentando dar legitimidad entre los musulmanes a sus objetivos tanto *políticos* como doctrinales (*uṣūliyya*).





### 3. La literatura moralista de origen islámico<sup>173</sup>

Pese a constituir un ejemplo de la literatura árabe (la muestra más antigua que se nos ha conservado está en árabe), no es menos evidente que nuestro *K. Bilawhar* es un texto igualmente representativo de la cultura persa. Y esto es así puesto que se evidencian en el texto una serie de características que pueden hacerlo una muestra de una de las manifestaciones más peculiares del mundo persa, las referencias a un patrón de comportamiento moral que tiene que ver con el ascetismo.<sup>174</sup>

Podríamos pensar que esta tradición de carácter moral se podría equiparar a las obras árabes con un trasfondo del mismo tipo. Sin embargo, no podemos plantearnos esta equivalencia. El conjunto de obras que constituyen el ámbito de la literatura de carácter moral dentro del mundo persa tiene unas características que la hacen ser diferentes con respecto a las obras de las mismas características en lengua árabe. El *K. Bilawhar* está más próxima a la literatura persa.

---

<sup>173</sup>Ética: parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre. Moral: perteneciente o relativo a las acciones o características de las personas desde el punto de vista de la bondad o malicia (Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua)

<sup>174</sup>Ver Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 5.

Si nos atenemos a las manifestaciones en lengua persa que poseemos, el conjunto de obras cuyo elemento central es la moral surgen de una forma evidente en el siglo V/XI. Tienen una serie de características que las hacen sustentarse en elementos que dirigen al lector por medio de una serie de consejos, hacia un patrón de conducta que se erige como moralmente superior. Un ejemplo singular de este tipo de obras lo constituye la obra culmen de la literatura persa de carácter moral, la de Sa'dī, donde el aspecto literario es crucial. Entre estas obras también se encuentran aquellas que representan lo que conocemos como espejo de príncipes. También se sitúan dentro de este ámbito las que se podrían catalogar como de 'moral sistemática', más de carácter filosófico (obras que aparecen sobre todo en el siglo VI/XII), o sea moralista. Como esquema de intervención estas obras circunscriben su ámbito de actuación dentro de un proceso ascendente que va desde el individuo pasando por la familia, el príncipe y la sociedad. Por lo tanto el planteamiento moralista de este tipo de obras mantiene unos planteamientos intervencionistas que intentan conseguir una sociedad justa, procurando llegar a todos los niveles de la misma con un planteamiento didáctico.

No podemos negar que la literatura persa de carácter moralista presenta una serie de características que la vinculan a la literatura árabe<sup>175</sup>. Ahora bien, si los elementos comunes entre ambas son muchos, el papel jugado por los persas que desarrollaron toda una labor de descubridores, de iniciadores de su cultura al mundo árabe-islámico, tiene unas repercusiones especiales, y es que los textos no tenían los mismos destinatarios que aquellos otros escritos por autores

---

<sup>175</sup>Para tener una visión de la influencia de la literatura persa en la árabe, ver el capítulo "The Persian Impact on Arabic Literatura" en A. F. L. Beeston y otros (ed), *op. cit. supra*, cap. 23, pp. 486-496.

árabes<sup>176</sup>. Los textos escritos por los persas tenían entre sus destinatarios a aquellos que pertenecían al mismo grupo sociocultural persa. Con esta actuación pretendían mantener todo un esquema de arquetipos éticos que pertenecían al mismo universo cultural; ese mismo espacio que los árabes habían ocupado, y que los persas intentaban mantener y recuperar.

Por tal motivo hay que entender este sentido tan significativo que tiene la moral en el mundo persa como un vínculo, una forma de comunicación común que todos entienden, de fácil asimilación y reconocimiento para despertar el sentido de pertenencia al mismo mundo cultural persa<sup>177</sup>.

Como temática más recurrente encontramos la continua plasmación del pasado glorioso, de una historia que supone el elemento central donde los persas se reencuentran y donde la moral supone un contexto, un trasfondo que puede ser fácilmente aprehensible por todos aquellos que se reconocen como persas. Ya hemos visto en el capítulo primero como este aspecto era uno de los más relevantes. El elemento épico donde las grandes sagas se recrean, plasmando personajes que se erigen en patrón de comportamiento, es algo destacado a lo largo de toda la literatura persa. En el Avesta ya encontramos esta forma peculiar, donde se desarrolla una historia mítica que supone uno de los antecedentes de ese desarrollo posterior<sup>178</sup>.

Los relatos de la literatura persa son uno de los puntos donde mejor aflora la consciencia que tienen los autores de la situación moral de su medio. Entre

---

<sup>176</sup>Ver Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 5.

<sup>177</sup>Ver *ibidem supra*, p. 6.

<sup>178</sup>Ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 619-622.

estos es necesario destacar a Nāsir al-Dīn Tūsī que tiene definiciones brillantes sobre las virtudes, pero sin embargo, es la fuerza retórica de los relatos y sentencias de Sa‘dī los que más han influenciado en la vida moral de muchas generaciones de persas<sup>179</sup>.

Así, las nociones morales a través de la literatura persa han proporcionado a la sociedad los patrones de conducta a imitar. El discurso en el que encontramos nociones morales no es evidentemente un discurso formalizado. Cada término corresponde a una entidad estrictamente definida, aunque en los razonamientos que utilizan esos términos llevan a conclusiones válidas para todos los tiempos. El discurso moral utiliza un lenguaje empírico, en el cual las nociones empleadas no son unívocas, son en sí confusas y reciben del contexto sus denotaciones. El contexto manifiesta hasta un cierto punto la elección que hace el autor entre muchos sentidos posibles. Una moral es, por una parte, una manera de justificar ciertos actos juzgados buenos. Si hay cierta evidencia sobre el bien obrar, no habrá lugar para deliberaciones sobre su justificación. La justificación es un acto racional, es un uso práctico de la razón. Consiste en disponer y en presentar las partes de un razonamiento de una manera que sea probado o refutado a los ojos del interlocutor. La justificación, que no es siempre necesaria, comporta un recurso a una realidad que no es constantemente presente o necesaria. Es en referencia a esta realidad que la argumentación moral actúa para proveer criterios a los cuales podamos adherirnos todos. La moral de la literatura persa es la plasmación de esta forma de argumentación por la que se ha intentado persuadir

---

<sup>179</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 9.



a sus destinatarios<sup>180</sup>.

La literatura sapiencial persa tiene un carácter fuertemente tradicional. Tienen poca importancia, en su transmisión, las fronteras espaciales o culturales y por supuesto las diferencias de nivel entre la transmisión escrita y la oral<sup>181</sup>.

Entre la literatura sapiencial escrita en *pahlavi* y los textos persas posteriores, es necesario ver una separación importante que se ha creado del trabajo de muchas generaciones en los primeros siglos del islam, pero también del de los diferentes medios religiosos en los que se ha difundido, zoroástrico, judío, nestoriano e islámico<sup>182</sup>.

Finalmente este tipo de trabajos realizado en lengua árabe, se ha desarrollado en tres direcciones. Desde la necesidad de reglar la vida política y administrativa, esta reglamentación, fuertemente moral, se encontraría formulada y habría sido practicada en medios bizantinos, pero sobre todo persas que habrían encuadrado a la población del próximo oriente. Es así que desde el fin del período omeya, parecería ser una nueva puesta en acción, pero con un punto lejano de conexión con su origen sasánida, con unos elementos que surgen de la necesidad de la nueva época que se vive.

La segunda dirección sería la de los historiadores. Se sabe que desde el s. II/VIII, han buscado escribir una historia del mundo en la que cada cultura pudiera reconocer sus orígenes y donde la llegada del islam se mostrase como el punto de convergencia común. La tradición persa proporciona a la vez los

---

<sup>180</sup>*Ibidem supra*, p. 9.

<sup>181</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 21.

<sup>182</sup>*Cfr.* Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 620.

elementos más antiguos de esta historia universal y la moda literaria en su redacción, en particular el uso de los consejos dejados por los reyes: la historia sería escrita como un espejo de príncipes<sup>183</sup>.

La tercera dirección ha sido tomada por el ámbito literario del mundo de las letras que ha querido recopilar la sabiduría de las diversas culturas. La intención didáctica y la preocupación por la ortodoxia han guiado la elección de los que compilaban, teniendo como núcleo y modelo centrado en Persia y conformando un patrón que hacía que consejos de diversas procedencias parecieran tener el mismo origen o por lo menos el mismo sustrato. Estos materiales eran utilizados por maestros y predicadores, autores de obras de moral y consejeros de príncipes, teniendo en estas obras un punto de apoyo para ejercer su profesión. Estos compiladores en árabe aparecen bajo su forma acabada alrededor del siglo IV/X y V/XI<sup>184</sup>.

### **3. a. La literatura persa: la literatura de consejos**

Como queriendo profundizar en un nivel de identificación con lo persa, destaca también como exponente de ese factor común de pertenencia, el éxito de aquellas obras que utilizan el consejo como medio de evidenciar una forma de entender el mundo. Algo que no es puntual, no pertenece únicamente al mundo persa islamizado. Éstas obras se remontan dentro del mundo persa a la época sasánida. Sin embargo, pese a todo no existe una relación de continuidad

---

<sup>183</sup>Ver apartado 3.c. La literatura sapiencial. Los grandes héroes.

<sup>184</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 21.

completa entre aquellas de origen sasánida y las de época islámica. Será el contenido el que quede al margen, no pudiéndose abstraer ni generalizarse tal como muestra Fouchécour; únicamente el género es lo que se mantiene a lo largo del tiempo.

Sin embargo, y a pesar de los datos que pudieran evidenciar lo contrario, habría ciertos rasgos de carácter moral —es decir, evidenciando un contenido común— que sí permitirían, sin olvidar los estudios de Fouchécour, evidenciar esa continuidad. Creo que nuestra obra base de estudio, el *K. Bilawhar* es uno de esos restos arqueológicos literarios que insuflan cierta esperanza a la hora de trazar toda una genealogía de evolución desde el antiguo mundo persa hasta este otro, islamizado, pero en el que sobreviven muestras del pasado.

En este sentido no debemos obviar lo que dice Fouchécour, pues nos recuerda el importante trasiego cultural que aprovechando la rutas comerciales movió elementos de toda índole de una parte a otra del mundo; y lo que es más interesante y venimos recordando, adaptándose estos a los esquemas de pensamiento en el que se asentaban:

«[...]Le monde littéraire des conseils est immense; les conseils n'ont leur sens ultime qu'à l'intérieur des recueils qui les groupent; autrement, ils peuvent circuler dans toutes les cultures.»<sup>185</sup>

La moralidad persa, pues, no solamente es el producto de un único

---

<sup>185</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 6.

desarrollo vinculado a la moral *pahlavi*. Hay elementos que presentan una impronta claramente adscribible al mundo griego. Sabemos de la influencia del mundo griego más allá de Persia, hasta la India y en Asia Central, por lo tanto la simbiosis entre el mundo griego en sus manifestaciones helenística, alejandrina y bizantina, son una parte más de ese pasado persa que no es ni más ni menos que el sustrato en el que se construyen los arquetipos culturales y sobre todo de pensamiento que subyace en la literatura moral persa.<sup>186</sup>

Esta moral es el producto de una mentalidad coherente y viva durante muchas generaciones. El proceso por el cual se genera un esquema de comportamiento —una moralidad— es la reconstrucción de todos aquellos olvidos, que se han producido a lo largo de un tiempo histórico pero que la memoria intenta reconstruir ateniéndose a las experiencias culturales del grupo. Recopilaciones que plasmadas en papel, intentan ofrecer el perfil de lo que debe ser moralmente aceptable<sup>187</sup>.

Los consejos se dirigen a un hombre adulto y también al hombre más importante de la comunidad, al príncipe. Por su invocación a la reflexión, especialmente sobre las consecuencias de los actos, el consejo es la forma elemental de la expresión persuasiva de la moral. El consejo supone que la vía moral comporta una constante reflexión de la estructura de poderes del alma. Es necesario también hacer notar la fuerte unión de esta moral de consejos con la

---

<sup>186</sup>Sobre la influencia de ciertas temáticas en la Grecia clásica ver el capítulo “Iranian Epical Subjects as Conveyed by Classical Authors” en Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, p. 617-619. Sobre la influencia y relaciones de la literatura persa en la India ver Ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 713-734; L. Sternbach, “History of Indian Literature”, vol. IV., en *Subhāsita, Gnostic and Didactic Literature*, Wiesbaden, O. H., 1974.

<sup>187</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 7.



regulación de los comportamientos de conveniencia en la sociedad, uno de los sentidos del *ádab*. Regular esos comportamientos es de entrada reprimir lo que no se admite, puesto que es juzgado comúnmente como no conveniente. Los consejos están enlazados con el *ádab*, reenvían como éste al juicio social de conveniencia<sup>188</sup>.

El consejo es una llamada a escuchar no únicamente la voz íntima de consciencia solitaria, sino aquella de la experiencia de los mejores hombres, de los sabios. Son la consciencia de todos. Las palabras que se les atribuye son aquella voz. Estas palabras confinadas en las memorias juegan el rol de la consciencia. De esto la moral de los consejos conspira a la integración del individuo en su sociedad y sus normas. Bajo aquel no hacer daño, lo que se aconseja es no ser desatento, estar en salvaguardia, no apresurarse, etc.. En una palabra, se reclama el despertar de la reflexión. El primer acto moral es de querer reflexionar, la primera carencia o falta, es la falta de esta voluntad que produce la inatención. La moral de los consejos es hacia el acto, es previsoría; no es la aplicación de normas a casos o el juicio de casos ya realizados. Sus fórmulas son tan antiguas como la cultura<sup>189</sup>.

La forma primitiva sobre la que se presenta la literatura moral de expresión persa es aquella de la recopilación de consejos. Es ciertamente primitiva, las obras que se conocen son todas del s. IV/X y sobre todo del s. V/XI.; se situarían aparte las recopilaciones, que un poco más tarde serían traducciones o comentarios en persa de textos árabes más antiguos. De todas maneras, estas

---

<sup>188</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 10.

<sup>189</sup>*Ibidem supra*.

obras pertenecen a un género muy antiguo en las literaturas orientales. Por otro lado, esta forma de literatura es primitiva en el sentido de que no se fundamenta sobre una reflexión especulativa, pero sí sobre una reflexión moral frente a los acontecimientos comunes que afectan al ser humano en la sociedad<sup>190</sup>.

El consejo (*pand, nasīhat*) es la unidad elemental gracias a la cual se constituye una recopilación. Es un acto de palabra donde se subraya la importancia que ha revestido para quien la ha utilizado: le han atribuido un poder constructor de la vía (vida) moral. El consejo encierra en su enunciado una experiencia, es decir, lo que ha sido aprehendido de un evento común por un conjunto de personas pertenecientes a una sociedad o a un grupo determinado, p. e. los escribas. Tiene por presupuesto que las situaciones se repiten; prejuzga que es posible preparar las respuestas ante los hechos. Se encontrará en consecuencia, dos realizaciones esenciales del consejo, una sobre el modo indicativo, la otra sobre el modo imperativo<sup>191</sup>. Muchos medios literarios pueden concurrir a dar en la formulación del consejo una expresión elaborada: juegos de palabras o de sentidos, numeración, enumeración, adivinanzas, definiciones, etc.

En cuanto a la recopilación de consejos parece que no es una acumulación arbitraria, sino que tiene un acuerdo interno conforme a una lógica formal, es un orden de exposición destinado a proporcionar un ambiente. Su aspecto frondoso introduce a su destinatario en una atmósfera buscada. Es la memoria, antes que la reflexión, la que se enriquecerá con aquello, es ella la que armará la reacción moral a las solicitudes de nuevos acontecimientos y aquí la repetición y la

---

<sup>190</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 19.

<sup>191</sup>*Ibidem supra*.

monotonía son más vivificantes y enriquecedoras que el encadenamiento sin retrospección del razonamiento. La recopilación de consejos está creada por una acumulación de los mismos, pero parece que estos consejos no habrían sido si no hubieran estado formando parte de una unidad superior; son modelados para ser las facetas del libro de sabiduría práctica que constituye una recopilación<sup>192</sup>.

El tipo de compilaciones de consejos en la literatura persa forma parte de la literatura sapiencial que se puede encontrar tanto en los grandes monumentos dejados por los egipcios en la antigüedad o en el próximo oriente, en la India o en Grecia, así como en aquellas regiones que han tenido un contacto con el mundo cultural persa (y otras que hemos citado). La literatura sapiencial que parece más próxima a las recopilaciones persas es la que fue escrita en *pahlavi*; su redacción fue tardía, muchas piezas son contemporáneas de las primeras compilaciones de consejos en árabe, en las que se han podido inspirar; pero que hunde sus raíces en el mundo original de la Persia zoroastra<sup>193</sup>.

### 3. b. La literatura de consejos y la moral islámica

En este sentido no sería viable intentar únicamente representar toda esa herencia limitándola al mundo persa. La intervención del islam en las recopilaciones de las tradiciones es un hecho innegable. El Corán ofrece una moral religiosa, sustentada en el castigo de los actos punibles en la otra vida. Pero siendo un mensaje revelado en el nombre de Dios, involucra una moral que se

---

<sup>192</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 20.

<sup>193</sup>M. Boyce ha dado un cuadro de conjunto en su obra *Handbuch der Orientalistik, Iranistik, Literatur*, 1, Leiden, 1968, pp. 51-55.



apoya en el contenido imperativo. Si el creyente se somete y realiza las prescripciones enunciadas en el Corán, la moral del Corán, (se salvará) accederá al bien y a la verdad. Tal estructura va en un proceso inverso al que prescribe el pensamiento griego. (Concepciones morales en el Corán 17:24-41)

Para nosotros el momento más claro de la intervención islámica es aquel en el que los consejos se metamorfosean en palabras santas que deben interpretarse como pertenecientes a la ortodoxia<sup>194</sup>.

Con respecto a la moral sistemática, ésta muestra otra forma diferente a la moral tradicional. No tiene a la literatura como elemento constitutivo de su argumentación<sup>195</sup>.

La literatura moral de expresión persa se inscribe en aquello que hemos llamado literatura didáctica. Las locuciones sentenciosas tienen como forma elemental el consejo. El relato bajo la forma de *hekāyati* (relato con contenido político edificante y también un relato con anécdotas y ejemplos) es también un elemento esencial de la expresión persa de la moral<sup>196</sup>.

La moral es un arte, busca la mejor adaptación de los medios a fin de transformar al hombre imperfecto. La moral es un anti-destino. Se asiste a lo largo de la historia de la moral persa, a ese debate a propósito del esfuerzo y de la suerte. Las recopilaciones de consejos creen simplemente en el poder del hombre. El problema ha sido de inscribir el esfuerzo del hombre en el destino querido por Dios. Este nuevo orden es en particular la orden expresa a los

---

<sup>194</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 7.

<sup>195</sup>*Ibidem supra*.

<sup>196</sup>Sobre la pervivencia de este tipo de literatura relacionada con el gobierno ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 45-46.

responsables de prescribir el bien y de prohibir el mal y a los otros el obedecer; pero es el imperativo creador el que ordena el mundo, fija a cada hombre su parte en el mundo. Los moralistas no han dudado en admitir que esta puesta en orden estaba animada por un pensamiento de perfección. Se yuxtaponen la idea de que el sino es real y la idea de que el hombre esta abocado a la perfección a condición de consentir en ese sino. La moral obra en ese mismo sentido. La concepción de Dios en el islam hace pensar que el hombre puede llegar a ser puro; en el orden político, la moral ha favorecido la convicción de que una sociedad perfecta es posible<sup>197</sup>.

La moral, por naturaleza, ha afirmado la necesidad del esfuerzo humano. No ha proclamado el estado de total libertad con respecto a todo, pero en el juego de fuerzas del destino, o del decreto divino, tiene su propia labor a realizar, el de poder rechazar ciertos encadenamientos coactivos en beneficio de otros. Al menos no es más que de esta forma que se le verá un acercamiento a la moral al afrontar el problema de la libertad, punto de elección en el origen de las consecuencias percibidas como ineluctables. Los moralistas han dejado a los teólogos el encargo de saber si la decisión del príncipe no estaba predeterminada por Dios<sup>198</sup>.

El hombre normal es aquel en el que la razón regla la actividad de estos poderes; el hombre nace puro, pero sin norma; es la intervención del islam que da una regla a razón, la Ley musulmana.

La obra de culpabilización de los moralistas ha apuntado al hombre, pero

---

<sup>197</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 11.

<sup>198</sup>*Ibidem supra*.

sobre todo al príncipe, la moral de la literatura persa es, en una proporción importante, el hostigamiento del hombre de poder. Calificado con los más altos títulos, depositario de la gloria divina, ha sido impuesto con todos los males del pueblo. Ha estado confrontado a otro poder, aquel del sabio consejero. Éste, con el islam se convertirá en el doctor de la Ley<sup>199</sup>.

La llamada de los consejeros a la reflexión tiene como germen el recurso a las elaboraciones de la filosofía de inspiración islámica sobre la razón. La moral fue siempre vinculada al dominio racional; la razón, cuando tiene por objeto la acción es virtud moral; la Razón preside la armonía del mundo y el sabio es el más próximo a la Primera Inteligencia<sup>200</sup>. Pero en literatura, se encuentra al comienzo el término *xerad* que corresponde, según los casos, al buen sentido, a la razón como pensamiento sano, a la facultad teórica y práctica, finalmente a la sabiduría, distinguida de la razón, percepción de los secretos profundos o bien

---

<sup>199</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 13.

<sup>200</sup>Se encuentra más próximo por algo que supone el comienzo del camino hacia el Uno, ha comenzado el camino del desapego. Me resultó interesante encontrar esta cita de Floréal al respecto:

«[...]Le seconde conception, à savoir le sage solitaire, est un des thèmes favoris de la philosophie antique: le sage y est considéré comme un homme radicalement différent des autres hommes et cela à l'image de Socrate. Avicenne, tout comme ibn Tufayl dans le *Hayy ibn Yaqzān*, ou Ibn Bāyḡa, dans le *Régime du solitaire*, ont développé cette thématique. Face à une société almoravide hostile à la philosophie, Ibn Bāyḡa est amené à concevoir non plus un philosophe-roi, mais un sage, simple membre de la cité, menant, en solitaire, une vie vertueuse comme si l'avènement de la cité idéale avait déjà eu lieu; d'où le titre de son traité de philosophie politique: *Tabdīr al-mutawahhid*. Menant la vie d'ascèse intellectuelle propre à l'imam-philosophe d'al-Fārābī, le sage d'Ibn Bāyḡa se sépare de la société pour s'enfermer dans la solitude et la contemplation intellectuelle.»

Cfr., Floréal Sanagustin, *op. cit. supra*, 1999, p. 64 (Ver también la n. 42).

inteligencia misteriosa que ordena hacia lo mejor del mundo, según una lógica que desborda la claridad (esplendor) humana<sup>201</sup>.

Con la razón, es la noción (la reflexión) de equilibrio que se encuentra fuertemente vinculada; no es necesario creer que los autores de recopilaciones de consejos hubieran leído a Aristóteles para encontrarla; la razón moderada es considerada como la virtud iluminadora de la justicia<sup>202</sup>.

### 3. c. La literatura moralizante. Los grandes héroes

La literatura persa ha traído, a su manera, en la recitación de la visita del califa al-Ma'mun a la tumba de Anušervān, un hecho histórico famoso. Como Ciro en la *Cyropedia* de Jenofonte (libro 3, cap. 7), Anušervān había dejado sus mejores recomendaciones en el momento de morir. Y como Alejandro descubriendo la tumba de Keyjosrū, al-Ma'mun partió a la tumba de Anušervān para recoger allí su sabiduría. Este relato nos muestra al mejor de los califas árabes viniendo a instruirse ante el mejor de los reyes persas. El hecho es que la cultura persa se afirma en el interior del imperio islámico a lo largo del s. III/IX. La leyenda revela el punto de vista persa sobre esta cultura: resurgió en el descubrimiento que hicieron los árabes. Es históricamente exacto que en la época de al-Ma'mun, se despertó un interés por ciertos textos que hablaban de ella —de la cultura persa<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 13.

<sup>202</sup>*Ibidem supra*.

<sup>203</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 22.

Separada del mundo sasánida como se ha dicho, reconocida en su originalidad en el interior del mundo musulmán, la cultura persa desarrolla su expresión literaria a partir del siglo IV/X<sup>204</sup>. Y lo hace reescribiéndola, eligiendo los materiales entre aquellos que convenía y que se situaban, en cierta medida, en una continuidad con su propio pasado; por otra parte en discontinuidad puesto que ella misma había cambiado. Esto se ve claramente en un medio como el de la literatura sapiencial. Por ejemplo Ferdosi<sup>205</sup> se sitúa en una posición inversa del sincretismo de expresión árabe: él ubica en la tradición persa la enseñanza sapiencial. Sus composiciones reflejan seguramente la mentalidad moral de su medio, que no está en ruptura cultural con el pasado. Pero, por otra parte, no duda en reescribir a su manera una recopilación de consejos en una traducción correcta del *pahlavi* al árabe; compone igualmente recopilaciones de consejos de los reyes que podría haber encontrado en fuentes próximas<sup>206</sup>.

Efectivamente tal como Fouchecour afirma encuentra esas fuentes en textos que con una gran similaridad se habían escrito durante el período sasánida. Durante este período se compusieron obras como el *Jvatāynāmak* (*Judāynām-e*) o *Libro de los Reyes*, que fueron traducidas directamente al árabe por Ibn al-Muqaffa'. Traducción hoy perdida pero que fue usada por otros escritores. Se conocen varias obras escritas en persa con anterioridad a la Ferdosi, como son el

---

<sup>204</sup>El primer gran poeta en persa del período *sāmānī* fue Rūdakī (m. 940/1). Ver George Morrison (y otros), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden, Brill, 1981, pp. 17-18. Nos habla de unos fragmentos conservados en verso del *Bilawhar wa Būdāsf*.

<sup>205</sup>Firdausī nació entre los años 936 y 941 y murió entre los años 1020/1 ó 1025/6. Fue un *dihqān* de la región de Tūs en Jurāsān. George Morrison, *op. cit. supra*, 1981, p. 22.

<sup>206</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 22.



*Šāhnām-e* de Abū al-Mu'ayyad Baljī; otro de Abū 'Alī Muhammad ibn Ahmad Baljī mencionado por al-Bīrūnī; un poema de Mas'ūdī de Marv; otro *Šāhnām-e* escrito por orden de Abū Mansūr Muhammad ibn 'Abd ar-Razzāq Tūsī. Éste según Morrison, "[...] fue compuesto por un grupo de zoroastras bajo la dirección de Abū Mansūr Ma'marī<sup>207</sup>.

Ferdosī ha articulado la parte mejor construida de su reflexión moral sobre la idea de la pareja modelo, Anušervān, el rey justo y Bozorjmehr, el sabio consejero. Es la idea suprema de los espejos de príncipes: a todo rey le hace falta un consejero<sup>208</sup>. Siguiéndolo ha sido fácil encontrar en la literatura persa una tradición de consejos atribuidos a Anušervān y a Bozorjmehr. De éste se ha pasado al dúo formado por la tradición helenística, por Alejandro y Aristóteles. Se ha ido a continuación a los consejos de Ardašir, el rey sin consejero; este trazo de ancianidad resalta que la tradición de Ardašir está en el origen de la moral política que se ha conformado en el medio griego y árabe, con una importante influencia en los textos persas<sup>209</sup>.

Anušervān, Bozorjmehr, Alejandro Magno, Aristóteles, Ardašir, Šāpur, Hipócrates, Hušang, Platón, Sócrates, Hermes, Mātoridi y Luqmān son los personajes que han servido como patrón de las recopilaciones de consejos antiguos<sup>210</sup>. Los dos últimos tienen cierta relación con la tradición musulmana;

---

<sup>207</sup>Cfr. G. Morrison, *op. cit. supra*, p. 22.

<sup>208</sup>Sobre Espejo de Principes, ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 661-662

<sup>209</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 23.

<sup>210</sup>Sobre los orígenes del consejero nos dice Floréal:

«[...] *On peut considérer que la thématique du sage conseiller du prince trouve son origine dans trois sources majeures: la sagesse indienne, la*

entre los sabios citados en las recopilaciones, se encuentran nombres célebres en el islam. El aporte de la tradición musulmana a las recopilaciones de consejos se hizo de forma original no rehaciendo su contenido moral, sino retomándolo y siguiéndolo. La originalidad está en la importancia de la autoridad dada a las recopilaciones, y en consecuencia, la manera nueva en la que los consejos han sido tratados. Las dos principales autoridades invocadas son el Profeta Muhammad y su yerno ‘Alī b. Abī Tāleb. Su *status* y por lo tanto las palabras mencionadas por ellos no podrán ser comparadas a aquellas de otros sabios. Deben ser mantenidas en toda su integridad respetando la lengua árabe en la que fueron emitidas; todo ello provoca una traducción al persa con explicaciones<sup>211</sup>.

‘Alī es presentado como un hombre virtuoso, depositario del don de la palabra y la correcta expresión del hecho que hace referencia a la virtud.

Estos relatos tienen por objetivo el despertar la reflexión. Han constituido el proceso más elemental de una reflexión moral abundante en la literatura persa. Los consejos desconciertan por una cierta ingenuidad. Tienen evidencias que los sitúan en un universo moral donde los conflictos y las paradojas parecen exentas.

---

*tradition administrative persane et la philosophie grecque. C. E. Bosworth relève aussi un courant arabe incarné dans la figure du calife-imam et il insiste sur le fait que, dès avant Ibn al-Muqaffa', on doit au mawlā Abū al-'Alā' Sālim, secrétaire du calife Hišām (724-743), «un recueil d'épîtres censé contenir, entre autres, les conseils de gouvernement donnés par Aristote à Alexandre et, en particulier, un Kitāb fīl-siyāsa al-'āmmiyya». Cela confirme, s'il en était, le rapport ``a la pensée grecque à une époque antérieure au grand mouvement de traductions du III/IX siècle et, d'autre part, l'impact du rapport mythique d'Aristote à son élève comme paradigme de la symbiose entre savoir et pouvoir.» (Cfr., Floréal Sanagustin, op. cit. supra, 1999, p. 58)*

<sup>211</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 23.

La moral de los consejos es testimonio de la finitud humana, pero las consecuencias de esta finitud no son abordadas de cara. Este hecho tendrá repercusiones sobre todos los desarrollos ulteriores<sup>212</sup>.

La literatura moralizante contiene una gran cantidad de enseñanzas éticas, consejos e indicaciones para llevar al individuo a un nivel de conducta correcta y sobre todo para llevar una vida sana. Este tipo de escritos se conocen como *andarz* (enseñanzas) o *Pandnāmak* (*Libro de Consejos*). Son obras que se insertan dentro de la tradición pre-islámica en un intento de transmitir la sabiduría moral a determinados individuos.

Sobre todo encontramos estas primeras muestras dentro del contexto religioso zoroastra junto a obras destinadas a guiar hacia el conocimiento de Dios a los iniciados<sup>213</sup>.

La literatura *pahlavi* preservada en árabe y persa en recopilaciones o citas aisladas, conserva numerosos consejos atribuidos a Josrū I, el rey identificado como Anušervān, sin nombrar numerosas anécdotas que sitúan a este personaje como el actor principal del género de espejo de príncipes. Entre las recopilaciones de consejos, los que existen en *pahlavi* han conocido una particular fortuna en la literatura persa. De su contenido breve y denso, la tradición ha retenido y amplificado los hechos morales, pero reduciendo las consideraciones religiosas sobre las que se apoyaban<sup>214</sup>.

La presentación historicista de las recopilaciones se ha desarrollado como

---

<sup>212</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 24.

<sup>213</sup>Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 37-38.

<sup>214</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 38.

una historia autónoma; en la versión *pahlavi* por ejemplo, Anušervān deja el testamento espiritual que él quería hacer proclamar antes de morir; en la versión persa, se asiste a la búsqueda y el descubrimiento de la tumba de Anušervān y los consejos que él ha mandado inscribir. Este descubrimiento se sitúa en el texto persa, en tiempos del califa al-Ma'mun (m. 218/833), es este tiempo a partir del cual se reafirma la identidad persa<sup>215</sup>.

En cuanto a las recopilaciones la literatura persa ha tenido consciencia de renovarla con la tradición antigua, e incluso de reencontrarla<sup>216</sup>.

En la literatura árabe Cosroes (Josrū) es el personaje bajo el cual se han reagrupado importantes enseñanzas de orden moral y político, herencia de la Persia pre-islámica. El reinado de Anušervān fue en efecto una época de reformas administrativas profundas y duraderas que conoció también, bajo la ortodoxia zoroastra, la llegada de una época de libertad y esplendor, pensamiento que favorecerá un clima de acogida de influencias exteriores, incluso últimamente el islam. Por estas razones, ha sido privilegiado en la memoria de los siglos siguientes: en la medida que se sentían herederos de la cultura persa. Es por el siglo de Anušervān que los autores de época islámica sintieron más admiración.

Es necesario recordar que hasta el siglo IV/X, subsistieron en Persia centros vivos del zoroastrismo y sobre todo que las tradiciones persas continuaron viviendo en los círculos influyentes, incluso con unos textos *pahlavi s* difíciles de comprender necesitando traducciones en persa. El siglo V/XI tan fecundo para la literatura moral de Persia, fue el tiempo en el que se recopilaron aquellas obras

---

<sup>215</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 39, n. 35.

<sup>216</sup>*Ibidem supra*.



que se pensaba que estaban próximas a desaparecer de la memoria; se presentía que el cambio cultural que suponía la llegada de los conquistadores turcos borraría aquella literatura<sup>217</sup>.

Si determinados autores escribían en árabe era porque tenían la preocupación de enseñar a sus lectores sobre las fuentes persas de las que ellos hacían uso, o que ellos conocían, habitualmente por medio de traducciones. La principal razón para mostrar este material es la distancia temporal y cultural con respecto a las fuentes. Entre aquéllas y las obras escritas a menudo habían pasado muchos siglos y el contexto no era el mismo; es necesario imaginar una literatura de compilación destinada, por un lado a difundir el saber adquirido por otras generaciones y otras culturas, y por otra parte a proporcionar citas para nuevos tratados compuestos con fines variados. Como se sabe, esta literatura tenía importantes precedentes entre los griegos, tanto en la filosofía, como en la moral y la política<sup>218</sup>. En la literatura árabe hay una gran abundancia de este tipo de obras. En la literatura persa no se puede decir que sea *ex nihilo*, pero son reflexiones acumuladas por las generaciones anteriores<sup>219</sup>.

Los escritos en árabe ofrecen, una gran riqueza documental concerniente a los principios de política y moral atribuidos a Cosroes (Josrū). Se hubiera podido imaginar que la literatura persa, aprovechándose a la vez de lo que le ofrecía el mundo árabe y la documentación que podía subsistir en Persia del pasado sasánida, trataría de resucitar ese pasado para desarrollarlo de una manera

---

<sup>217</sup>*Ibidem supra*.

<sup>218</sup>Sobre la situación de la lengua persa ver el interesante artículo de G. Lazard, “Les Langues de l’Iran d’Après Ibn al-Muqaffa’”, *op. cit. supra*, 1971.

<sup>219</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 42.



continua y adaptada<sup>220</sup>.

Entre los consejos que han servido de patrón de comportamiento se encuentran los de Anušervān. La referencia explícita a un documento *pahlavi* es creíble, pero se trataría de un compendio tardío donde se hace hablar a Anušervān sobre los temas clásicos de la sabiduría: lo que hace afortunado al hombre es la virtud; el saber es la más grande de las riquezas; es necesario huir de la concupiscencia y del deseo; no hay que fiarse del mundo; la mujer y el ignorante son los peores seres; el cuerpo es una cadena dolorosa; elogio del trabajo, etc. Si el conjunto de los consejos se dirigen a definir la conducta del hombre sabio, el personaje que los formula aparece como un rey piadoso. Muchas respuestas reflexivas hay del rey sobre el fin de su vida y la referencia a Dios es frecuente. Anušervān fue plasmado en el *Šāhnām-e* como el rey que comienza su reinado en la justicia y lo acaba en la sabiduría<sup>221</sup>.

A lado del rey justo, Anušervān, está el sabio consejero Bozorjmehr; Ferdosī ha compuesto una biografía coherente de este personaje y ha puesto en verso las palabras y los escritos que había producido. El modelo se impone en toda la literatura persa; los libros de moral citarán los consejos que le son atribuidos. *El libro de los Reyes* de Ferdosi es un gran testimonio del pensamiento moral de un tiempo y de una cultura precisa; este pensamiento ha elegido sus materiales y los ha organizado para servir principalmente a la educación de los príncipes<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 43.

<sup>221</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 56-57.

<sup>222</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 67.

La introducción del libro *Kalile va Demne* atribuido a Bozorjmehr hijo de Bojtakān, había familiarizado a los lectores árabes con el ministro Anušervān y con su sabiduría, desde que Ibn al-Muqaffa' (m. 139/757-758) había traducido el libro del persa-medio al árabe. D. Urvoy nos dice que Burzoe en el *Kalile va Demne* dirige un discurso que en cierta medida puede ser ascético pero no en un sentido que pueda ir a favor de la renuncia del mundo, sino que más bien se trataría de una exhortación a la prudencia: no dejarse llevar por los abusos de la riqueza y los honores que vuelven insolentes a aquellos que los detentan<sup>223</sup>. Pero parecería que en este enfoque Ibn al-Muqaffa' reivindicará el ascetismo y no es así. Se debe sobre todo a su práctica médica por lo que recomienda una vida más religiosa. Se constata el carácter efímero de los resultados en la medicina y por tanto el que la actividad enfocada a la vida eterna constituya el medio de preservarnos de lo malo y de asegurarnos un remedio que le aleje de las enfermedades<sup>224</sup>.

Por otra parte, dos textos en persa-medio vinculados al nombre de Bozorjmehr-e Bojtakān: un *Libro de Consejos*, y la *Relación del juego de ajedrez*<sup>225</sup>.

En cuanto a las fuentes que han servido para componer esta biografía de Bozorjmehr, parecen remontarse a un fondo común en oriente difícil de precisar. Esta biografía está marcada por un hecho central: la necesidad en la que se encuentra el rey de recurrir al saber de un sabio. Una primera vez es para

---

<sup>223</sup>Cfr., Dominique Urvoy, *op. cit. supra*, pp. 33-34.

<sup>224</sup>Cfr., Dominique Urvoy, *op. cit. supra*, p. 36.

<sup>225</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, pp. 58-59.

interpretar el sueño del rey. Otra para adivinar cual es el contenido de un cofre<sup>226</sup>.

El lugar eminente de Bozorjmehr como autor de consejos aparece claramente en los primeros escritos persas.

Los consejos del sabio Bozorjmehr han sido insertados en el tercer acto del asceta Bilawhar con su discípulo el príncipe Būdāsf. Forman parte del grupo más antiguo del libro, aquel donde se ha conservado mejor el fondo primitivo<sup>227</sup>. Pero esta reproducción es defectuosa e incompleta en comparación con la parte dada del texto de Miskawayh<sup>228</sup>.

En tiempos de Ferdosi no se debe ignorar la existencia de la traducción árabe de los consejos de Bozorjmehr; y que era conocido por Ibn Bābūye<sup>229</sup>. Pero nada muestra que Ferdosi dependa de esta traducción árabe. En lo esencial, ésta está más próxima del texto *pahlavi*; el texto está en árabe, los retoques son sensibles en cuanto se han tenido que adaptar a la mentalidad islámica, pero la calidad de la traducción es tal que permite suponer que la versión árabe supone un texto *pahlavi* superior al que disponemos<sup>230</sup>.

Otros tipos de consejos serían aquellos de los griegos: Aristóteles y Alejandro, Platón y Hermes. Muchas recopilaciones de consejos han sido atribuidos, en la literatura persa, a los filósofos griegos. El *Jeradnāme-ye*

---

<sup>226</sup>*Ibidem supra*.

<sup>227</sup>Ver D. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf. Selon la version arabe ismaélienne*, Geneve-Paris, Droz, 1971, p. 61.

<sup>228</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 64.

<sup>229</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, pp. 27-35.

<sup>230</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 64.





*Sikandari (El libro de la sabiduría de Alejandro)*, nos presenta al compilador Yāmī ofreciendo una idea muy positiva y elevada de los sabios griegos, entre ellos Aristóteles, Hipócrates, o Alejandro aconsejado por los sabios de la India, etc. Estos consejos atribuidos a los griegos han sido insertados, por lo general, en las recopilaciones escritas en árabe<sup>231</sup>.

Mesopotamia, en la confluencia de los mundos culturales griego e iranio, había ofertado al islam naciente un sincretismo de variados niveles, en el que la reflexión musulmana eligió aquello que podía ser asimilable. A nivel filosófico este sincretismo estaba sobre todo representado por el neoplatonismo que había conciliado a Platón, Aristóteles y el estoicismo, imprimiendo su marca profunda durante estos siglos. Estuvo también representado por el hermetismo.

A nivel de saber histórico, este sincretismo estuvo representado por las biografías de los profetas y de los reyes ante islámicos, un género literario muy en boga en los primeros siglos del islam y en el que se mezclaron las tradiciones sasánidas, judías, persa-nestorianas y árabes. En la moral este sincretismo está representado por el mundo de los consejos, conocido desde Sumer y Egipto, marcados por el mundo sasánida, con trazos manifiestamente judíos y bizantinos<sup>232</sup>.

Otras compilaciones que destacan son aquellas de los consejos de Ardašir. Los consejos de Ardašir (Artajšir I Pāpakān, 224-241) el fundador de la dinastía sasánida, han tenido una gran importancia en la elaboración del pensamiento moral y político de los primeros siglos de la Hégira

---

<sup>231</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 69.

<sup>232</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 80.

Estos consejos provenían de época sasánida, y comportaban un verdadero cuerpo de doctrina. Fueron traducidos todos del *pahlavi* al árabe. Ardašir se presenta como un personaje que tiene una gran significación en la reforma de la unidad del reino Persa, destruido por Alejandro. Y por otro lado introdujo reglas de conducta nuevas para organizar y conducir a la sociedad<sup>233</sup>.

Ardašir se configura como un modelo real puesto que aglutina tres cualidades esenciales de la tradición: la línea noble que mantiene; una conducta ejemplar y el interés de favorecer la ciencia de su tiempo. A esto habría que añadir el hecho de ser un rey que es aconsejado por un sabio ministro<sup>234</sup>.

Otro de los personajes instrumentalizados en la recopilaciones de consejos arabigo-islámicos y persas es ‘Alī. Como *amīr al-muminīn* y primer califa, es manifiestamente una personalidad moral de primer orden a los ojos de los autores de recopilaciones de consejos. Durante el momento de más esplendor de las recopilaciones de consejos es cuando aš-Šarīf ar-Rāzī aparece con su célebre obra *Nahy al-Balāga*<sup>235</sup>, donde sermones y cartas que circulaban bajo la autoridad de ‘Alī en el medio *šī‘ī* iraquí en época *būyī* y tenían una fuerte tendencia moral con un trasfondo religioso musulmán, con una gran insistencia manifiesta sobre la necesidad de renunciar al mundo son recopiladas por éste autor<sup>236</sup>.

Una forma de moral ascética en Irán a finales del siglo XI está

---

<sup>233</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 84.

<sup>234</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 85.

<sup>235</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 119, n. 367.

<sup>236</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 120.

representada por *La alquimia de la felicidad*<sup>237</sup> de Gazālī que representa una visión nueva en el camino de descubrimiento de Dios. Y lo que define este nuevo planteamiento es que el hombre se aparte del mundo y se vuelva hacia Dios<sup>238</sup>. Esta es la vía negativa una visión del mundo y del mensaje moral que representa una plasmación diferente de ese conocer a Dios, sería el sentido mismo de moral que encontramos en Sanā'ī<sup>239</sup>. Y cómo opera esta vía negativa. Puesto que la razón es incapaz de comprender a Dios, es necesario que Éste guíe al hombre hacia Él: no podemos conocer a Dios más que por Dios. Pero no podemos conocernos a nosotros mismos por nosotros mismos. Es la creación la que será nuestra guía, no por los signos del Creador, sino por la revelación de que Dios no está en las maravillas que Él ha creado. Así se abre la vía del *tanzīh* (trascendencia de Dios). El trabajo de limpieza del espejo (como un símil del alma), consiste en separarnos de las pasiones. El gran obstáculo que aleja al individuo de ese conocimiento interior y por lo tanto de Dios es la imperfección de la posesión de los bienes materiales, el remedio es volver a Dios limpiando el alma de lo mundano.

Sanā'ī apoya su moral sobre la necesidad de renunciar a todo lo que une al hombre al mundo, sus pasiones y sus lazos familiares. De forma inversa, lo que parece faltarle al hombre es la razón, que es la que puede abrirle los ojos a su

---

<sup>237</sup>Sobre este tipo de literatura en persa ver Jan Rypka (y otros), *op. cit. supra*, pp. 236-242.

<sup>238</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, p. 226.

<sup>239</sup>Ver el interesante trabajo de J. T. P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry (The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna*, Leiden, Brill, 1983.



condición de *asservi* del mundo. La *vía remotiois* (*tanzīh*) le hace encontrar al hombre verdadero su Dios a partir de un rechazo inmediato y completo de todo lo terrestre. Es la razón y el saber los que deben iniciar al hombre a abandonar el mundo y dirigirlo a la verdadera vía, la del corazón, facultad del amor de Dios. Así la moral de Sanā'ī es una moral de ruptura marcada que toma su fuente en el proceso del *tanzīh* y remarca en primer lugar la facultad de la razón<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup>Charles-Henri de Fouchécour, *op. cit. supra*, pp. 258-259.



#### 4. El renacimiento cultural de la tradición persa

##### 4.a. La dinastía de los būyīes. Contexto histórico<sup>241</sup>

No se puede entender el esplendoroso momento que vivió la civilización islámica entre el s. X y XI, sino analizamos el papel desempeñado por la dinastía de los būyīes en el califato abasí de Bagdad<sup>242</sup> y que, en cierta forma, representó

---

<sup>241</sup>Al ofrecer un capítulo sobre la dinastía de los būyīes pretendemos introducir el contexto tanto histórico como cultural que posibilitó la aparición del *K. Bilawhar*. Sabido es que existieron versiones previas a ésta de Ibn Bābūye, pero no nos han llegado. La única y más antigua muestra que poseemos es la de Ibn Bābūye y por tal motivo nos vemos en la necesidad de presentar el ámbito cultural donde se insertó el texto.

<sup>242</sup>Para tener un visión de conjunto sobre los aspectos históricos de la dinastía būyī hay que remitirse a M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Bagdad (334/946-447/1055)*, 1964; H. Busse, *Chalif und Gosskönig. Die Buyiden im Iraq*, Wiesbaden, Steiner, 1969. Obra imprescindible para el estudio tanto histórico como cultural y sociológico de la dinastía de los būyīes, contiene información muy valiosa con un detallado estudio crítico de las fuentes; "The Revival of Persian Kingship under the Buyids", en D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilization 950-1150*, 1973, pp. 47-69; "Iran under the Buyids", *Cambridge History of Iran*, IV, 1975, pp. 250-304; C. Cahen, "Buyids", *EP*, I, pp. 1350-1357; T. Nagel, "Buyids", *Encyclopaedia Iranica*, 1990, vol. IV, pp. 578-586; con especial incidencia sobre los aspectos culturales y filosóficos que rodearon el renacimiento cultural en época būyī, J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 1986; es muy recomendable



el renacimiento de la cultura clásica tanto persa como griega.

Para el análisis de este “renacimiento” debemos situarnos tanto en los antecedentes sociopolíticos de la dinastía bŷyī, como dentro del conjunto de elementos que componen el sustrato cultural donde se desarrolla. Para todo ello, hay que tener en cuenta el pasado relativamente próximo y recurrente de las dinastías persas. Esta será una de las constantes de todas las dinastías persas en época islámica. Así pues, no podemos entender los acontecimientos de este período sin ver ese continuo recuerdo del pasado glorioso de los persas pre-islámicos. Ahora bien, la búsqueda de un pasado glorioso no sólo tiene que ver con un reencuentro con los reyes y héroes de la Persia clásica, implica también un reencuentro con el pasado cultural y con el conjunto de ideas que configuran el entramado sociológico de aquel momento. Es por ello que nuestro interés se centrará en aquel período en el cual se reafirmó la personalidad y esencia propiamente “persa”, entendiendo por tal un conjunto de valores y creencias que definen y nos ofrecen un perfil diferenciado de lo que entendemos por cultura y civilización “persa”.

Por lo tanto, sin tener en mente esta característica que define el sustrato cultural, sería una tarea ardua el resaltar y trazar un hilo conductor que nos permitiera entender el sentido que tiene la obra motivo de nuestro estudio (el *K. Bilawhar*) y el sentido más profundo que adquiere el concepto de *desapego del*

---

la obra de A. A. Faqīhī, *Āl-e Bŷya wa awzā'-e zamān-e īsān yā nomŷdār-ī az zendagānī-e mardom-e ān 'asr*, 1357 Š/1978. Sin embargo como obra de referencia básica para la aproximación a este período es la de Ibn Miskawayh, *Tayārib al-umam*. Existe una edición de la misma reproducida en facsímil a cargo de L. Caetani, Leiden y Londres, vol. I, 1909. También se encuentra editada a cargo de H. F. Amedroz y D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; the Concluding Portion of the Experiences of the Nations*, Londres, 1920-1921, 4 volúmenes.

*mundo*, de lo material en definitiva, en la tradición persa y por extensión en el islam *šīrī*, verdadera horma en la que el sentimiento persa —de desapego del mundo— encuentra su espacio natural.

El momento histórico que tenemos ante nosotros, tal como ya hemos apuntado, significa un renacimiento (tanto árabe como persa) cuyos artífices directos son la dinastía de los būyīs. Su aparición en la escena política del califato vendrá asociada a una serie de acontecimientos políticos, entre los que destaca, por las repercusiones que tendrá (provocará la tutela del califato y al mismo tiempo su mantenimiento), la entrada de Aḥmad ibn Būyā el año 334/945 en Bagdad (Ŷumādā I, 334/19 de diciembre del año 945). Un momento en el que aprovechándose de la situación sociopolítica en Iraq<sup>243</sup> iniciará uno de los momentos más brillantes de la civilización islámica: la dinastía de los būyīs.

Retrotrayéndonos un poco en el tiempo y para entender el desarrollo sociopolítico de la dinastía būyī hay que adentrarse en sus orígenes. Desde los primeros tiempos de la conquista árabe de Persia, la región comprendida entre el mar Caspio y la zona montañosa que se encuentra al sur fue una región de difícil acceso para el poder califal. Únicamente a finales del s. III/IX los califas abasíes lograron ciertos éxitos en el control de estas regiones de las tierras altas de Persia. Ahora bien, este poder no sería realmente efectivo ya que el poder del califa

---

<sup>243</sup>El califato entrará irremediabilmente en una situación de crisis bajo el califato de al-Muqtadir (295-320/908-932) con un gobierno donde las intrigas de palacio son frecuentes, protagonizadas por las mujeres del harén o los eunucos, que serán los que realmente dirijan los designios del califato. El califa al-Muqtadir morirá enfrentándose contra una insurrección militar, siendo puesto en su lugar al-Qāhir, más tarde éste será depuesto y en su lugar ocupará el poder el hijo de al-Muqtadir, al-Rādī (322/329-934/940). Durante su gobierno se afianzará la decadencia del califato, siendo instaurado el régimen de los *amīr al-'umarā'*. Cfr. M. Canard, "Bagdad au IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (X<sup>e</sup> Siècle de l'Ère Chrétienne), *Arabica*, IX, 1962, p. 267-268.

únicamente tenía un valor formal en estas regiones alejadas al igual que en el resto de los territorios del califato, debido sobre todo a la grave crisis en la que había entrado el califato abasí durante este período, con una clara situación de desmembramiento que afectaba a todo el imperio por igual. Así como por una situación de enfrentamiento social en la capital, Bagdad, que evidenciaba la crisis en la que había entrado el califato.

En estos primeros momentos, alrededor del año 324/935, una década antes de la llegada de los būyīes a Bagdad con un estado abasí prácticamente fragmentado en pequeños estados, el concepto de *mamlakat al-islām* (estado islámico) todavía seguirá pesando y teniendo vigencia en todos los territorios del imperio islámico<sup>244</sup>. Como consecuencia de este fenómeno hay que entender que a pesar de que el califa estuviera mermado en sus funciones políticas, esto no impedía que continuara siendo un símbolo de la unidad del imperio, sobre todo porque era él quien delegaba ese poder a los soberanos locales.

Para tener una idea de hasta qué punto había llegado el califato a este estado de desmembramiento, hay que entender que el reparto de poder se plasmaba durante este período de una forma muy peculiar. Baste pensar que en este momento Iraq estaba bajo el control del *amīr al-umarā'* (comandante en jefe). Por otro lado los būyīes mantenían bajo su control Fārs, Rayy, Isfahān y Ŷībāl. Kermān estaba gobernada por Muḥammad b. Ilyās. Los ḥamdānīes controlaban Mosul y las zonas de Diyārs (Diyār Rabī'a, Diyār Bakr y Diyār Mudar). Egipto y Siria estaban controladas por Muḥammad ibn Tug̃y al-Ij̃šīd. El Magrib e Ifrīqiyya estaban bajo el control del estado fatimí. Los sāmānīes

---

<sup>244</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 31.



reinaban en Jurāsān y Transoxania. En Ahvāz, Wāsīt y Basra (Basora), los barīdīs dominaban estos territorios. Los cármatas ocupaban Yamāma y Bahrayn. A los daylamīes los encontramos gobernando Tabaristān y Ŷurŷān. Y por último Al-Andalus estaba bajo el poder de la dinastía omeya. Del hecho de todo este complejo reparto de poderes, podemos hacernos una idea de lo fragmentado que se encontraba el califato. Sin embargo, la cabeza visible seguía siendo en última instancia el califa de Bagdad, para la mayoría de los musulmanes, donde el concepto de *mamlakat al-islām* (estado islámico) continuaba vigente.

#### **4.b. Procedencia geográfica como aspecto diferenciador de los būyīes**

En este período tan complejo para el califato es donde hay que situar el nacimiento y desarrollo de la dinastía de los būyīes. Los būyīes eran daylamīes que a su vez eran de la tribu de Šīrdil Awandān, de las tierras altas de Ŷīlān, al sur del mar Caspio<sup>245</sup>. Región conocida ya en la antigüedad y hasta tiempos islámicos como “Daylam”. Es un área geográfica que destaca por ser muy montañosa. Se sitúa en la franja litoral del mar Caspio, entre los ríos Safīd Rūd y Šālūs y próxima a los montes Alborz. Los primeros datos de época pre-islámica que se posee de estas tribus es que sirvieron como mercenarios tanto en los ejércitos aqueménidas, como en los partos y sasánidas y que no estuvieron nunca bajo el poder directo de los soberanos persas<sup>246</sup>, lo que nos ofrece una idea de lo

---

<sup>245</sup>Sobre los daylamīes, ver V. Minorsky, *La domination des Dailamites*, Paris, 1932; y su artículo “Daylam”, *EP*, II, pp. 195-200.

<sup>246</sup>Hay que pensar que en general los būyīes fueron una dinastía con una fuerte base militar en sus orígenes y que el papel jugado por los daylamīes fue exclusivamente militar. Ni grandes administradores, ni hombres de letras importantes surgen de las gentes de Daylam. Sin



peculiar de estas tribus: su carácter belicoso.

Fue un pueblo que mantuvo sus señas de identidad frente a cualquier penetración exterior<sup>247</sup> y que incluso pueblos anteriores a la conquista islámica, como los aqueménidas y los sasánidas, tuvieron serios problemas para conquistarlos<sup>248</sup>. Hay datos que apuntan al hecho de que el zoroastrismo se mantuvo en esta región hasta el siglo IX<sup>249</sup>.

Haciendo un inciso pensemos por un momento en el número tan significativo de importantes personajes de origen persa que sobresalieron en los primeros tiempos del islam, y que en algún momento de sus vidas fueron acusados de herejes por ser descendientes de zoroastras o maniqueos ya bien entrado el siglo X.

La conquista musulmana no llegaría sino tras ser derrotados y esto tras varios intentos que fueron dominados y vencidos<sup>250</sup> lo cual no fue óbice para que

---

embargo, lo que si va a ser un signo característico de los būyīes es su afán aglutinador de obras de arte y de cultura alrededor de ellos. Cfr. C. E. Bosworth, "Military Organisation under the Būyids of Persia and Iraq", *Oriens*, 18-19 (1967), p. 144.

<sup>247</sup>Una característica de las gentes de Daylam era su endogamia. Estando penalizado con la muerte el casarse fuera de la región con gentes que no pertenecían al mismo pueblo. Era normal que lucharan entre si pueblos vecinos y que se organizaran bajo la tutela de un cabeza de familia, el cual ejercía sus derechos de pater familias. Este sistema fue abrogado por Al-Ḥasan b. 'Alī al-Trūsh. Cfr. C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 152.

<sup>248</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 32.

<sup>249</sup>Este es un aspecto muy significativo para entender los vínculos con el pasado preislámico que intentan reinstaurar con posterioridad los daylamīes cuando alcancen el poder en Bagdad. Ver Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcuta, 1964, p. 1.

<sup>250</sup>El islam se introdujo en Tabaristán en tiempos del segundo califa 'Umar. Cfr. S. M. Khan "The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān an Gīlān", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975), p.302. (reed. *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Montreal-Teherán, McGill University, 1977, pp. 257-277).

siguieran mostrando belicosidad y resistencia frente al control califal. Provocando que la penetración del islam en esta región fuera únicamente nominal.

Un punto estratégico de primer orden fue la fortaleza de Qazwīn, en la frontera con Daylam, que sirvió como baluarte para iniciar las incursiones de la tropas musulmanas en estos territorios. Si bien la mayoría de los intentos quedaron en meras incursiones sin efecto, tal como hemos mencionado. Habría que añadir que en todo este intento de penetración y dominación de la región de Daylam no hubo una continuidad, debido sobre todo a las muchas muestras de belicosidad de las gentes del país<sup>251</sup> por lo que el islam tuvo que introducirse en estas regiones por otros medios, tal vez menos “ortodoxos”, lo que generó un sincretismo que permitió adaptar el pensamiento y la esencia de estas gentes a un “islam” muy *sui generis*.

Un momento significativo para la difusión del islam en esta región fue la llegada de refugiados ‘*alawīes*<sup>252</sup> huyendo de la persecución abasí alrededor del año 175/791. Entre estos se encontraba Yahyā b. ‘Abdallāh b. Hasan (descendiente de al-Hasan b. ‘Alī<sup>253</sup>), del cual se dice que fue traicionado y

---

<sup>251</sup>Es interesante la anotación que añade Bosworth sobre los estudios realizados sobre las gentes de Daylam y su historia. Como esta historia de las gentes de Daylam ha venido condicionada debido sobre todo a la actitud negativa de los cronistas musulmanes. Los cuales tenían una visión particularmente anti-daylamī y sobre todo más proclive a los sectores turcos de la sociedad (el ejército) debido a factores religiosos. No hay que olvidar el sustrato doctrinal *šī‘ī* de los daylamīes que consideraban fuera de la ortodoxia. Cfr. C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 143.

<sup>252</sup>M. S. Khan, *op. cit. supra*, pp. 301-314.

<sup>253</sup>Al-Hasan al-Mu‘tabā (3/662-50/670), segundo imán. Fue el hijo mayor de ‘Alī y de Fātima, la hija del profeta Muhammad. Estuvo en el califato seis meses tras la muerte de su padre, siendo finalmente forzado a traspasarlo a Mu‘āwiya. El resto de su vida vivió en Medina. Esta enterrado en el cementerio de al-Baqī’ en Medina.

asesinado por el califa Hārūn ar-Rašīd<sup>254</sup>. Este flujo continuo llevó a Daylam a muchos exiliados que huían de la persecución de los primeros califas<sup>255</sup> contra los *šī'īs*. Esto provocaría un clima propicio que más tarde, y a pesar de los hostigamientos intensos del califa, allanó el terreno para que vinieran emisarios a difundir el *šī'īsmo* y por supuesto que fueran recibidos con muestras de simpatía por la población.

Entre estos emisarios, se encontraba el *'alawī*, Hasan b. Zayd b. Muhammad b. Ismā'īl b. al-Hasan b. Zayd b. al-Hasan b. 'Alī, al-Dā'ī ad-Kabīr, (m. 270/884), uno de los que extendió el *šī'īsmo* (en su versión *zaydī*<sup>256</sup>) en la región de Daylam, fundando incluso un reino *'alawī* independiente en Daylam y Ŷīlān.

A 'Alī (Hasan b. Zayd) le sucedió su hijo 'Abū 'Abd Allāh Muhammad b. Zayd b. Muhammad b. Ismā'īl b. al-Hasan b. Zayd b. al-Hasan b. 'Alī (m. 287/900). Después de su muerte en el año 287/900 los *sāmānīs* disolvieron el

---

<sup>254</sup>Cfr. M. S. Khan, *op. cit. supra*, p. 302.

<sup>255</sup>Sobre este tema Ver G. Vajda, "Les Zindīqs en pays d'islam au debut de la période Abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, (1938), pp.173-229. Analiza la persecución de *šī'īs* y sobre todo de maniqueos.

<sup>256</sup>Este movimiento tiene su origen después de la muerte del cuarto Imán Zayn al-'Ābidīn, en la figura de su hijo Zayd el cual pretendió acceder al Imamato, bajo la doctrina del *Imāmat al-Mafdūl* (un hombre de menos excelencia —virtud— puede ser reconocido como Imán estando en vida un hombre de mayor excelencia). Justificando los califatos de Abū Bakr y 'Umar, y viendo en el comportamiento de los compañeros del Profeta no ya conductas censurables o un pecado al rechazar a 'Alī en la sucesión al Profeta. Sino ajustadas a la doctrina de *Imāmat al-Mafdūl*. Algo que se ajusta a los tradicionalistas que basan sus transmisiones en la autoridad de estos compañeros. Estuvo en enfrentamiento doctrinal con su hermano Muhammad al-Bāqir, el futuro Imán. Y en uno de los levantamientos murió en Kūfa por orden del califa Hišām. La historia de esta tendencia doctrinal esta plagada de continuas revueltas llegando a sobrevivir hasta nuestros días. Hubo escisiones o subgrupos dentro de los *zaydīs*, la *ŷārūdiyya*, *sulaymāniyya* o *ŷarīriyya* y *butriyya* o *sālihiyya*. Ver R. Strothmann, "Al-Zaydiyya", *EI*, VIII, p. 1196-1198

estado *'alawī*, y establecieron un control *sunni* durante trece años; lo que no impediría que más tarde al-Hasan b. 'Alī b. 'Umar b. 'Alī b. al-Husayn b. Abī Tālib, llamado an-Nāsir al-Utrūš<sup>257</sup> (m. 304/917), seguidor de Muhammad b. Zayd, restaurase el gobierno de signo *'alawī*, permitiendo la difusión de la doctrina *zaydī* entre los daylamīes y los *ŷīlīes*<sup>258</sup>.

También tuvieron influencia en la región los misioneros *ismā'īlīes*<sup>259</sup>, cuyo centro de operaciones se ubicaba en aquel momento en Rayy<sup>260</sup>.

Cuando murió al-Nāsir al-Utrūš, comenzaría un período de guerra civil en el que se enfrentaron su hijo y su yerno, lo que provocó el rápido ascenso de muchos daylamīes y *ŷīlīes* que alcanzaron importantes puestos como líderes militares en el califato. Uno de los personajes de este grupo de líderes que tendrá

---

<sup>257</sup>Ver *EI*, II, pp. 277-278; II, p. 1060.

<sup>258</sup>S. M. Khan, *op. cit. supra*, pp. 304-305.

<sup>259</sup>Sobre este tema ver el interesante artículo de S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, 23 (1960): pp. 56-90. Uno de los difusores de la doctrina ismā'īlī en Daylam viene asociado a uno de los líderes militares de Daylam. Este propagandista fue Abū Hātim el cual dejó Rayy y fue a Tabaristān, uniéndose al séquito de Asfār b. Šīrūya Wardādāwandī, el cual según Stern abrazó la doctrina ismā'īlī. Convirtiendo Abū Hātim un gran número de daylamīes (p. 65). De igual forma también es un hecho constatable tal como muy bien expone Stern que muchas de las conversiones que se produjeron se pervirtieron, convirtiéndose en apostasía, muchas de las veces volviendo a la antigua religión que hasta hace bien poco acompañaba sus vidas, el zoroastrismo (*Cfr.* p. 76). En el mismo sentido Bosworth se pregunta si detrás de los grandes señores de Daylam se encontraban creencias pre-islámicas (persas) o si realmente eran *šī'īes*. Dado lo inaccesible de la región pudieron pervivir hasta bien entrado el siglo VIII creencias pre-islámicas. *Cfr.* C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 146.

<sup>260</sup>*Cfr.* S. M. Stern, *op. cit. supra*, pp. 59-60. La ciudad de Rayy se encontraba al Sur de lo que es actualmente la ciudad de Teherán. Fue un importante centro político en tiempo de los *būyīes*, donde tuvieron su corte varios miembros de la dinastía *būyī*. También se encuentra el mausoleo de Ibn Babawayhi.

un papel muy relevante en el advenimiento de la familia de los Būya es Mākān-e ibn Kākī, el cual había comenzado su carrera al servicio de al-Nāsir al-Utrūš. También hay que destacar otros personajes que surgirían reforzados de esta guerra civil local, entre ellos destacan Asfār ibn Šīrūya y Mardāvīy ibn Ziār<sup>261</sup>, ambos importantes líderes militares que se distinguieron en el servicio a los sāmānīes de Jurāsān y Transoxania.

#### 4.c. Fundación de la dinastía

El padre de los fundadores de esta dinastía fue Abū Šuyā‘ Būyā ibn Fannā (Panāh) Jusrū, un humilde pescador de la región de Daylam en Ŷīlān. Los hijos que tuvo se sabe que sirvieron en primer lugar a los sāmānīes, bajo las órdenes del general daylamí Mākān-e b. Kākī. Pero más tarde al producirse la derrota de éste a manos de Mardāvīy, se produjeron las primeras separaciones de los tres hermanos. El hermano mayor Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Būyā fue designado como lugarteniente en Hamadān. Allí consiguió un número de seguidores importantes, lo que provocó las suspicacias de Mardāvīy. Sin embargo, las verdaderas intenciones de ‘Alī eran mucho más graves para la estabilidad del poder de Mardāvīy. Así ‘Alī llevado por el apoyo y ánimo de sus seguidores conquistó

---

<sup>261</sup>Mardāvīy ibn Ziār fue un líder militar que sirvió bajo las ordenes del líder daylamí Asfār ibn Šīrūya (de origen persa Šīrawayh), quien en el año 316/928 después de conquistar Qazvīn, se enfrentó a su señor Asfār, logrando desbancarlo del poder y matándolo. La capital fue trasladada a Rayy y su campo de influencia se situó en Tabaristān. En el año 319/931 derrocó al gobernador abasí de Ŷībāl, ciudad próxima a Hamadān, expandiendo sus territorios hasta Holwān. El califa tuvo que reconocerlo oficialmente como su gobernador. Su poder llegó a tal extremo que se anexionó Isfahān, sin que el califa pudiera hacer nada. El califa sencillamente aceptó estas demostraciones de poder de Mardāvīy; ver “Buyids” (Nagel, Tilman), *Enciclopedia Iranica*, 1990, pp. 578-586.

Isfahān. Esto forzó a Mardāvīȳ a prepararse para la guerra y ‘Alī ante la desigualdad de fuerzas se vió obligado a una retirada, abandonando Isfahán, e instalándose en Arrayān en la provincia de Fārs. Allí volvió a demostrar sus ansias de poder y ocupó la ciudad, conquistándola definitivamente y defenestrando al gobernador califal de Fārs, Yāqūb. Su siguiente paso sería conquistar Šīrāz. Después de este rápido avance su poder le llevó a pactar la paz con Mardāvīȳ.

El hermano de ‘Alī, Abū ‘Alī Ḥasan ibn Būyā (Rukn ad-Dawla), sería en ese pacto con Mardāvīȳ el garante ante éste del respeto a las fronteras marcadas. Rukn ad-Dawla vivió la primera parte de su vida en la corte de Mardāvīȳ (fundador de la dinastía Ziyārid en Tabaristān y Ýurýān) en donde pudo recibir una gran influencia y formación del glorioso pasado persa.

Es necesario hacer un inciso con respecto al carácter que había tomado la corte de Mardāvīȳ. Éste en un intento audaz por recuperar el esplendor y la gloria de Persia, estuvo dispuesto a cambiar el sentido del régimen político árabe-islámico, el régimen califal, por un gobierno de los persas (*dawlat al-‘aýam*). Planeaba ocupar Bagdad y ser coronado a la usanza de los persas sasánidas, intentando revivir aquel imperio. Este anhelo le llevó a construirse, en un hecho sin precedentes, un dosel de oro y un trono igualmente de oro para emular a los reyes persas<sup>262</sup>. En el año 323/935 Mardāvīȳ sería asesinado por su guardia personal de esclavos turcos<sup>263</sup>, lo que provocaría un rápido movimiento de fuerzas

---

<sup>262</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 34.

<sup>263</sup>El origen del contingente turco se encuentra en el hecho de que los daylamīes eran mayoritariamente infantería lo que creó un problema debido a la insuficiencia de caballería en la tropa daylamī. Esto provocó que se reclutara caballería a través de todo Irán. La solución se encontró en el reclutamiento masivo de caballería turca del oeste de Irán durante los años en los

por parte de los tres hermanos bŷyġes. Hasan (Rukn ad-Dawla) ocupó casi la totalidad de Media escapando de la situación en la que se encontraba —secuestrado— como garante de los acuerdos firmados con sus hermanos.

Es interesante remarcar el papel que como señores de la guerra poseían y su rápido ascenso militar y político. Así Hasan tras cinco años de campañas militares en las que ocupó Isfahān, llegó incluso a conquistar Rayy, ciudad emblemática por ser la antigua capital donde Mardāvġy había asentado su trono. Mientras, ‘Alġ quedó como gran señor de la región de Fārs y el más pequeño de los tres hermanos, Aġmad (el futuro Mu ‘izz ad-Dawla), dirigió sus esfuerzos a lograr una posición segura en Kermān y más tarde en Kŷzistān. De esta forma las zonas más importantes del occidente y del sur de Persia estuvieron en manos de los tres hermanos Bŷyā.

En este momento podemos situar un cambio en el reparto de influencias del imperio califal. Como consecuencia de esta nueva situación y de la nobelicosidad demostrada por los califas, con una dirección del estado en manos de los emires que dificultaban la administración del califato, el poder bŷyġ se afianzará en el centro del imperio califal. Los bŷyġes que habían comenzado su carrera como soldados de fortuna, llevarían a cabo una eficaz carrera diplomática en el califato, algo que vendrá a romper la tendencia que había marcado Mardāvġy. Éste se había distinguido por un enfrentamiento con la cabeza visible del imperio. La nueva situación implicaba una mayor diplomacia, algo que los hermanos Bŷyā supieron realizar con maestría.

Así pues, esta nueva forma de entender las relaciones con el poder central

---

que el poder califal se estaba fracturando en el siglo X. Estas nuevas tropas se insertaban en el ejército como *gŷlam*. Cfr. C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 153.



sería claramente visible en los pasos que dio ‘Alī Ibn Būyā en su aproximación al califa. Cuatro meses antes de la muerte de Mardāvīy, tras el éxito logrado al ser reconocido como gobernador de Fārs, con el reconocimiento califal de ‘Alī Ibn Būyā se lograba un apoyo indispensable que lograría más tarde hacer valer el peso de esta dinastía frente a los otros dos grandes poderes locales, los ziyarīes en las montañas del sur del mar Caspio y los sāmānīes al este de Persia. La dinastía de los būyīes quedaba, por tanto, como garante del poder califal en una región, la de Fārs, con un fuerte componente simbólico pues había sido la tierra que vio nacer a los grandes imperios nacionales persas, el imperio aqueménida y más recientemente el imperio sasánida.

#### 4.d. Rápido ascenso de los būyīes

Para analizar cómo se produjo el rápido ascenso de los hermanos Būyā en el aparato califal debemos retroceder en el tiempo. Será durante el califato de ar-Rādī (322-29/934-40) cuando el poder será traspasado al primer emir pasando el califa, como ya apuntábamos más arriba, a desempeñar el papel de mero garante de la cohesión del imperio: un líder espiritual y religioso de la comunidad pero sin poder político efectivo<sup>264</sup>, de tal forma que el emir era el verdadero líder temporal de la comunidad. Durante este período el liderazgo que ejerció el emir no fue constante y continuamente su poder estuvo en una situación crítica. No fue hasta la llegada de los būyīes que la tranquilidad vino a instalarse en el *dīwān* del emir sobre todo por las continuas intrigas.

---

<sup>264</sup>Ver D. Waines, “The Pre-Būyid Amirate; Two Views from the Past”, *IJMES*, 8 (1977), pp. 339-349.

En la relación de emires que antecedieron en el relato de los acontecimientos a la būyīes, hay que comenzar por el primer emir de este período, Ibn Rā'iq (324-36/936-38), que consiguió el poder de la administración de todo el imperio gracias a su amenaza de destituir al califa al-Rādī. Su desafío surtió efecto y recibió el título de *amīr al-umarā'*, siendo su nombre recitado a continuación del nombre del califa en todos los sermones del viernes o *jutba*. Sería destituido del emirato por el general turco Abū l-Husayn Ba'kam (326-329/938-941), personaje oscuro que había servido como general de Mardāvīy, en cuyo asesinato parece que colaboró. Llevó a la oficina del emir (*dīwān*) todavía más confusión, a lo que hay que añadir la intervención de los barīdīes de Basora y el daylamí Kūrānkīy. Su muerte llegaría a manos de unos bandidos de origen kurdo.

A continuación vendría un período desenfrenado de rápidos ascensos y caídas fulgurantes, tras el cual volvió Ibn Rā'iq (329/941) a ocupar la oficina (*dīwān*) del emir, muriendo muy poco tiempo después (330/942) a manos del emir hamdānī de Mosul, al-Hasan ibn 'Abdallāh (Nāsir ad-Dawla), el cual se hizo cargo del puesto de jefe de la oficina del emir. Nāsir ad-Dawla fue destituido por el turco Tūzūn y cuando éste murió en el año 334/945, Nāsir pretendió de nuevo el emirato, pero desistió cuando Ibn Šīrzād fue elegido por las tropas como nuevo emir. Será precisamente bajo el emirato del Ibn Šīrzād cuando aparezca uno de los miembros más destacados de la familia de los Būyā, Ahmad b. Būyā (Mu'izz ad-Dawla), el cual asumió la oficina del emir en el año 334/946<sup>265</sup> dando fin a este intervalo de tiempo marcado por las luchas palaciegas.

---

<sup>265</sup>Cfr. M. Canard, *op. cit. supra*, p. 268.

Esto no hubiera sucedido si no se hubiera dado la situación de inestabilidad política, en la que los emires habían puesto al califato. Ahmad b. Būyā en este estado de confusión se aprovechó para aumentar y extender su poder, siendo nombrado por el califa *amīr al-umarā'*. Sus dos hermanos fueron asimismo, confirmados en el gobierno de sus respectivas provincias. Durante los dos años siguientes Ahmad b. Būyā confirmó su liderato y combatió a sus enemigos políticos llegando a conquistar la supremacía política y militar en el califato. En el año 336/947 conquistó Basora lo que permitió mantener unido el centro del poder būyī situado en Fārs, con la metrópoli del califato.

Ahmad b. Būyā ocupaba en el organigrama de poderes de los hermanos Būyā, era una especie de emisario de sus hermanos. Sin embargo, con él llegaría un momento especialmente crucial para entender el poder y la capacidad política de los būyīs.

Un ejemplo palpable de la influencia que adquirirían los būyīs durante estos primeros años de poder incuestionable, fue el despotismo que ejercieron en los designios del califato, llegando a forzar a los califas a abdicar, o bien nombrándolos siempre bajo interés particular de los būyīs. Los califas al-Muttaqī (940-944) y Mustakfī (944-946) durante este período permanecieron en palacio rodeados de su guardia de esclavos turcos, mientras que sus generales ejercían el poder en el puesto de *amīr al-umarā'* desempeñando los papeles rectores de la política califal.

Para aclarar como se produjo el ascenso político de Ahmad b. Būyā (Mu'izz al-Dawla) en el entramado político que se perfilaba en Iraq y Persia, sería conveniente exponer el desarrollo de los acontecimientos. Habría que comenzar diciendo que la región de Kūzistān se encontraba en este momento

atravesando un período de caos. Gobernada por una familia de funcionarios baridīes procedentes de Baṣora que se habían instalado en la región, en Ahvāz, no habían podido controlar la región. Como consecuencia de este hecho llamaron a ‘Alī b. Būyā para que les ayudase a reforzar su posición en la zona: éste mandó a su hermano más joven Ahmad a Kūzistān logrando alcanzar rápidos éxitos que provocaron su ascenso y, lo que fue más importante para el advenimiento de la dinastía de los būyīes, su implicación en los asuntos de estado. Situado como estaba en un lugar privilegiado, dentro del organigrama califal y próximo al puesto de *amīr al-umarā*’ (ocupado en ese momento por Ibn Šīrzād), el 17 de enero del año 945 en un acto arriesgado entró en Bagdad y asumió firmemente las funciones políticas del califato. Baste como ejemplo del poder y respaldo que poseía que doce días después de llegar a Bagdad y ocupar el puesto de emir, destituyó al califa al-Mustakfī.

Hay un hecho que nos dice mucho de la forma de actuar de los būyīes. El incidente se desarrolló de la siguiente manera: Mu‘izz ad-Dawla entró en la cámara real y fue ante el califa a darle pleitesía y besarle la mano. A continuación dos daylamīes se dirigieron hacia el califa levantando fuertemente la voz y dirigiéndose en *fārsī* (persa) al califa, éste sin entender nada y pensando que deseaban mostrarle pleitesía les tendió la mano, momento que aprovecharon los dos daylamīes para sujetarlo fuertemente y hacerlo caer al suelo. Más tarde, el califa sería llevado al palacio de Mu‘izz ad-Dawla, donde sería encarcelado. De esta forma tan contundente se hizo con el control del califato<sup>266</sup>. El hijo del califa

---

<sup>266</sup>A Mu‘izz ad-Dawla le sucederá sin crisis política su hijo Bahtiyār (356-367/967-978). Pero el mal gobierno político de éste obliga al jefe de la familia būyī (Imād ad-Dawla), señor de Fārs, a destituir a Bahtiyār. Logrando Imād ad-Dawla el control de Iraq y Bagdad en el año 367/978. A la muerte de Imād ad-Dawla en 372/983, las crisis de sucesión comenzaron y los tres

al-Mutī‘ li-llāh fue a continuación proclamado califa.

Señal de los nuevos tiempos que se iban a vivir es el mismo nombre del califa, el primer elemento de su nombre era “el obediente”. El califa se convertiría en aquello que ya adelantábamos líneas arriba, en una mera marioneta bajo la tutela de los būyīes. Y para darse más peso y poder los tres hermanos fueron nombrados por el califa, lo que les confería un soporte legal aceptable, junto con títulos que evidenciaban quien era el verdadero poder del estado. Aḥmad fue nombrado por el califa con el sobrenombre de Mu‘izz ad-Dawla, ‘Alī, Imād ad-Dawla y Hasan, Rukn ad-Dawla. Con esto los būyīes se convertirían en el sostén del estado (*dawla*) islámico abasí que así se convirtió en un estado daylamí<sup>267</sup>.

Hay que recordar que pese a todo los būyīes mantenían un sentido muy elevado de la diplomacia, y como muestra baste señalar, como hemos advertido anteriormente, que no destruyeron la institución califal. Actuaron de una forma bastante diplomática puesto que advirtieron perfectamente la simbología que representaba el califa como elemento religioso capaz de aglutinar a todos los musulmanes. Para no levantar suspicacias no incluyeron entre sus títulos el de *dīn* (religión), título que hubiera supuesto una apropiación indebida pues éste título únicamente es de asignación califal.

---

hijos de ‘Adud comenzaron la guerra entre ellos. Uno de ellos Bahā’ ad-Dawla, asumió el poder en Bagdad en 379/989. Reinó hasta el año 403/112. Y con él comienza el declive de la dinastía būyī. *Cfr.* M. Canard, *op. cit. supra*, p. 269.

<sup>267</sup>El soporte real se encontraba en el cuerpo de ejército formado por daylamíes y yīlānīes que configuraron durante la dinastía de los tres hermanos būyīes unos de los pilares más importantes de su poder. A menudo se referían a ellos como *awliyā’*. *Cfr.* C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 148.

Si en un primer momento los būyīes, con Mu‘izz ad-Dawla, simplemente ocuparon el *dīwān* del emir, posteriormente sus hermanos Rukn ad-Dawla y ‘Imād ad-Dawla culminaron un proceso por el que acabaron adoptando el papel no ya de jefes del *dīwān* del emir, sino de reyes y así es como fueron llamados *malik*.

Después de un período relativamente largo de arbitrariedades por parte de los būyīes, el califa al-Qādir restauró la respetabilidad del califa y, lo que fue más importante, se deshizo de la capacidad decisoria de los būyīes para influenciar en los nombramientos y destituciones de los califas. El califa al-Qādir ocupó el trono el año 381/991 hasta el 422/1031. Después de esta fecha su hijo al-Qā’im vivió lo suficiente como para ver caer a los būyīes a manos de los selŷūqīes.

Durante el tiempo que duró el emirato būyī, éste dominó un espacio geográfico que englobaba Rayy, Isfahān, y Šīrāz en el este, y llegaba hasta la región del oeste del río Eúfrates. También comprendía Omán y el control del Golfo Pérsico.

Pese a lo que pudiera pensarse, la dinastía būyī no fue un todo monolítico a lo largo de su devenir histórico. Si en sus primeros momentos los tres hermanos mantuvieron un frente común contra Mardāvīy, una vez apartado éste del poder, los tres no fueron capaces de aglutinar sus esfuerzos en un objetivo común. Cada uno intentó ganar supremacía frente al resto, siendo ‘Alī ibn Būyā el que ejerció mayor influencia en el califato. Ahora bien, esto no quiere decir que se mantuvieran en una crisis continua de enfrentamientos entre ellos. Tal como nos muestra Claude Cahen<sup>268</sup> los būyīes tenían una concepción del poder bastante

---

<sup>268</sup>Ver Claude Cahen, “Buyids”, *EP*, I, p. 1355.

peculiar siendo éste, el poder, un elemento que se insertaba perfectamente en una tradición patrimonial y como un bien familiar que no podía ser pasado por alto. Este elemento constituía una parte consustancial del pueblo daylamí, el cual habían heredado los būyīs. Por lo tanto no podemos decir que los tres hermanos estuvieran en una situación que se pudiera conceptualizar como de enfrentamiento continuo; al contrario, todos respetaron a quien detentaba en cada momento el poder.

En otro orden de cosas y como elemento significativo es importante reseñar como, en un intento de *iranizar* el califato hicieron uso de antiguos títulos que hacían referencia a la soberanía territorial y política que habían conseguido en Persia, como título de *Šahanšah* (Rey de Reyes). En ese anhelo por hacer suya la herencia de la antigua Persia, el hijo de Rukn ad-Dawla, ‘Adud ad-Dawla, gobernador de un territorio que comprendía todo el occidente de Persia y el sur de Jurāsān y que incluía Iraq con Bagdad, la gran metrópoli del islam, fue uno de los más importantes príncipes de esta dinastía, quien controló la mayor extensión de territorio y de poder, y llevó al califato a sus más altas cotas de esplendor. Es lo que los historiadores han llamado el “*intermezzo iranī*”<sup>269</sup>, un período en el que el califato estuvo reorientado hacia el mundo persa<sup>270</sup>. Es muy interesante lo que encontramos en Floréal Sanagustin:

---

<sup>269</sup>Minorsky, *op. cit. supra*, p. 4; “Daylam”, *EI*<sup>2</sup>, II, p. 195-200.

<sup>270</sup>No hay que olvidar que los abasíes debido a las circunstancias peculiares de su llegada al poder, de la propaganda, de los pactos que llevaron a cabo con los diversos partidos ‘*alawīes*, estaban reorientados hacia el mundo persa. Circunstancia que hay que analizar en yuxtaposición con la influencia que tuvieron todos los grupos ‘*alawīes* de tendencia *šī‘ī* que impulsaron la llegada al califato de los abasíes. Momento aligido de esta reorientación se encuentra en el período que estamos estudiando. *Cfr.*, R. Arnaldez, “Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdād sous les premiers ‘Abbāsides”, *Arabica*, IX (1962), p. 358.

«[...] Ainsi, dans son *Tayārib al-umam*, *Miskawayh* critique sévèrement les souverains bouyides, notamment *Mu‘izz al-Dawla*, quant à leur gestion de l’État. Seul *Adud al-Dawla* trouve grâce à ses yeux car il symbolise, pour lui, l’idéal hellénistique et persan de la royauté»<sup>271</sup>.

Políticamente los būyīes tuvieron un gran efecto en la iranización de la corte del califato. Baste recordar que *Mu‘izz al-Dawla* era totalmente desconocedor de la lengua árabe y que necesitaba la ayuda de intérpretes en las audiencias, algo que nos dice mucho de esa añoranza de lo persa. Para los būyīes la institución califal no representaba ningún atractivo debido a sus tendencias *šī‘īes*, con esto nos haremos una idea de ese deseo de anteponer lo persa a lo árabe, algo que sin embargo, no significó más que un anhelo apenas satisfecho. Los būyīes se habían convertido y representaban un factor de estabilidad dentro del imperio, sobre todo por los objetivos para llevar a cabo su política de expansión. Por lo tanto, debemos destacar que los būyīes a pesar de su filiación *šī‘ī* supieron mantener el califato.

En esta línea de iranización y al igual que los būyīes, los sāmānīes lograron cierta preponderancia del papel de lo persa dentro de la cultura árabe que era la predominante en la capital del califato. Ya tuvimos ocasión de mencionar como los ziyārīes actuaron en la misma línea iranizante que būyīes y sāmānīes. Mucho antes, ya lo vimos también, con *Mardāvīy*, comenzamos a ver ese anhelo de recuperar las tradiciones persas. Si tuviéramos que destacar a

---

<sup>271</sup>Cfr., Floréal Sanagustin (ed.), *op. cit. supra*, 1999, pp. 57.



alguna dinastía en el ámbito cultural más sensible a todo pasado persa, tendríamos que mencionar a los sāmānīes como los que más inquietudes mostraron por recuperar y potenciar los valores literarios de la cultura persa. En cierta medida, fueron ellos los que promovieron el “renacimiento” cultural persa.

Por otro lado y frente a lo que acabamos de destacar, los būyīes fueron los artífices de un renacimiento cuyo objetivo se centró más en dignificar y poner al mismo nivel que lo árabe, la ideología política que los sustentaba. Esto permitió que se produjera un flujo de ideas sin censura. Bajo el sustrato ideológico de los būyīes tuvieron cabida un gran espectro de tendencias tanto filosóficas como religiosas y gracias a ellos es posible definir este “renacimiento” o mejor dicho “la edad de oro” de Bagdad como un período de gran “tolerancia” o de “libre pensamiento”. Abordaremos el tema con más profundidad, pero baste recordar que con el advenimiento de los būyīes y sāmānīes, el pensamiento oriental simbolizado por las corrientes religiosas y filosóficas de la antigua Persia, pervivió de una forma patente en la sociedad “islámica” del oriente islámico.

El período en el que estuvieron liderando el califato, que duró aproximadamente un siglo y una década, se puede subdividir, siguiendo a Busse<sup>272</sup>, en tres épocas: (1) Primera Época (945-977); (2) Período Imperial (977-1012); (3) Declive y caída del Imperio (1012-1055). Los primeros momentos de la primera época suponen un esfuerzo de consolidación del poder en manos de los tres hermanos būyīes y su posterior traspaso a manos de Bahtiyār (hijo de Mu‘izz ad-Dawla) y ‘Adud ad-Dawla (hijo de Rukn ad-Dawla). El período imperial comienza con la llegada a Bagdad de ‘Adud ad-Dawla, que continuó con

---

<sup>272</sup>Ver Busse, *op. cit. supra*, 1969, pp. 17-127

su hijo Samsām ad-Dawla (983-87), Šaraf ad-Dawla (987-989), y Bahā' ad-Dawla (989-1012). Durante el período de 'Adud ad-Dawla se alcanzaron las cotas más altas de poder. Tras su muerte podemos decir que el papel que jugaban los būyīes dentro del califato comenzó a declinar y empezaron a vislumbrarse síntomas de desintegración.

#### 4.e. Política religiosa de los būyīes

Se ha afirmado que mantuvieron una política religiosa que favoreció a los šī'īes. Y las evidencias demuestran este hecho, sin embargo, esto no implicó que tuvieran una política enfrentada con los *sunniēs*, sobre todo debido a cuestiones de tipo práctico relacionadas con el contingente militar de origen turco mayoritariamente *sunni* que conformaba el ejército. Si este hubiese sido el caso es posible que se hubieran desencadenado importantes tensiones. Lo cual tampoco puede decirse que no ocurrió<sup>273</sup>. Se pueden considerar dos períodos en la política religiosa de los būyīes. El primero marcado por la difusión del islam šī'ī y una total pasividad de los dirigentes del islam *sunni*, y un segundo período marcado por un enfrentamiento activo con los *sunniēs*. Enfrentamiento que se prolongaría hasta la llegada de los selŷūqīes.

El advenimiento del poder būyī daylamī está fundamentado por un efectivo poder militar que se retrotrae en el tiempo al establecimiento de dos “estados” zaydīes en Tabaristān en los siglos III y IV de la era islámica, tal como hemos indicado en la introducción del capítulo. La comunidad šī'ī de Bagdad en tiempo

---

<sup>273</sup>Veáse más abajo la mención a los enfrentamientos entre las dos facciones religiosas representadas por el Barrio de Karj (šī'ī) y el Barrio de Bāb al-Basra (*sunni*)

de los būyīes mantenía un poder y un *status* social elevado, a pesar del declive que habían sufrido en los primeros tiempos del califato abasí, sobre todo con la política anti-*mu'tazilī* llevada a cabo por al-Mutawakkil. Treinta años después el califa al-Mu'tadid inició un periodo de valoración de los *'alawīes* que permitió el que Muhammad b. Zayd de Tabaristán enviase el *zakāt* libremente a los *'alawīes* de La Meca y Medina y que se promulgase un decreto que permitía la recitación desde los púlpitos del anatema de los omeyas<sup>274</sup>. Los centros más importantes de la comunidad *šī'ī* parece ser que se encontraban en el barrio de al-Karj en el oeste de Bagdad, también hay referencias a un centro en Barātā, junto con pequeños núcleos dentro de Bagdad de menos población entre los que destacan Nahr at-Tābiq. En la parte este de Bagdad destacaron el Sūq as-Silāh, Bāb at-Tāq, Sūq al-Yahyā y al-Furda<sup>275</sup>.

Ante el advenimiento del califato fatimí hubo una pugna entre, no ya el califato *sunni* que hubiera sido lo previsible, sino de una forma más evidente entre los *šī'īes* dodecimanos y los *ismā'īlīes* fātimīes. Los būyīes en una nueva manifestación de cordura política, lo cual estaba en consonancia con sus intereses particulares, mantuvieron sus propios puntos de vista, algo que iba en contra de sus inclinaciones religiosas; no apoyaron ni a unos ni a otros. Si bien, las evidentes muestras de permisividad en favor de los *šī'īes* dodecimanos en Bagdad, por ejemplo para conmemorar importantes festividades relacionadas con el calendario *šī'ī*, nos indican que actuaron en favor de los *šī'īes*.

Lo que sí es evidente, por otra parte y es algo que ya hemos mencionado,

---

<sup>274</sup>Mafizullah Kabir, *op. cit. supra*, p. 202.

<sup>275</sup>Mafizullah Kabir, *op. cit. supra*, p. 203.

es la diplomacia con la que los būyīes actuaron, alcanzando sus relaciones con el califato abasí un importante nivel. Sin embargo, a pesar de esa diplomacia, encontramos evidencias claras de que en determinados momentos manifestaron un total desprecio por la población *sunni*, hiriendo claramente sus sentimientos y lo que resulta más paradigmático, el enfrentamiento notorio entre el califa y los būyīes. Si bien en ese enfrentamiento, en esas luchas que mantenían los *sunni*es y los *šī*'es, siempre, la victoria correspondía a estos últimos. Tal como manifiesta Mafizullāh Kabīr, los edictos y sentencias de los būyīes claramente constituían una arbitrariedad en favor de los *šī*'es, algo que no era esporádico. En el año 340 un orador que predicaba la transmigración de las almas murió y sus bienes fueron confiscados así como arrestados todos sus seguidores; Mu'izz al-Dawla revocó esta medida adoptada por el visir al-Muhallabī, simplemente ante la manifestación por parte de los arrestados de que pertenecían a la *šī*'a. Incluso las manifestaciones en las que se insultaba a determinados compañeros del profeta Muhammad y las inscripciones insultantes que se hacían en las mezquitas de Bagdad, fueron mandadas eliminar, lo que no impedía que de noche y por orden de Mu'izz fueran reescritas<sup>276</sup>.

La mayoría de las veces, pese a ciertas salvedades y hechos que nos pueden indicar lo contrario, sus actuaciones estuvieron orientadas por intereses particulares que nos hacen ver a los būyīes como personajes que actuaban bajo consideraciones prácticas. Si tenemos en cuenta que la población de Bagdad e Iraq en general era mayoritariamente *sunni*, así como la mayoría del cuerpo de

---

<sup>276</sup>Mafizullah Kabir, *op. cit. supra*, p. 204.

ejército turco que acompañaba a los būyīes <sup>277</sup>, no sería tan extraño comprender su comportamiento, ciertamente antagónico; algo que evidenciaba el necesario y difícil equilibrio que los būyīes supieron manejar con clarividencia para poder mantener el *statu quo*. Así, los tenemos que ver como sustentadores y guardianes del califa en beneficio propio, ya que sin su presencia simbólica nada podían hacer teniendo que gobernar a una población mayoritariamente *sunni*. El califa por tanto, se había convertido en cierta medida en una “marioneta” en sus manos, un instrumento necesario para mantener el poder. Como muestra clara del poco peso político que poseía el califa, destacar que los asuntos administrativos y de estado fueron llevados desde el palacio de Dār al-Mamlaka (sede de los emires būyīes) en Bagdad y no desde el palacio del califa en Dār al-Jilāfa.

Pese a lo afirmado, el interés de los būyīes por mantener el poder en sus manos tampoco fue un factor principal de su política. En cierta medida había una relación recíproca entre el califa y los emires būyīes de necesidad, una relación que no dejaría de mantenerse durante todo el período en el que estuvieron éstos en el poder. Hay un elemento muy interesante dentro de esta relación que se perpetúa a lo largo de la misma historia de los būyīes, y es su animadversión por reconocer a algún pretendiente *'alawī* al califato. Parece creíble esta presunción debido sobre todo a que si hubieran aceptado a un califa *'alawī* lo habrían tenido que obedecer y su poder se habría visto mermado. Por lo tanto el califato se había convertido en el mayor y más importante de los elementos que hacían perpetuarse su *status* y poder. El califato, institución *sunni* por excelencia, les reportaba credibilidad y sobre todo poder para perpetuarse.

---

<sup>277</sup>Ver C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, pp. 154-155, donde explica como los turcos fueron ganando preeminencia en el ejército frente a los daylamīes.

Es notorio por lo tanto, a la luz de estos datos, que la insistencia por eliminar a los pretendientes *'alawīes* al califato no se inscribió en un programa arbitrario y caprichoso, sino en una necesidad real por parte de los *būyīes* (tanto de Mu'izz al-Dawla, Rukn al-Dawla como 'Adud al-Dawla) de eliminar toda posible candidatura que fuera apoyada bajo argumentos de pertenecer a la descendencia del Profeta, en la línea de 'Alī y Fātima.

Con respecto a su filiación *šī'ī*, hemos de decir que se mantuvieron en un primer momento fieles a la tradición *zaydī* que era la tendencia mayoritaria de la zonas de donde procedían —Daylam— sin embargo cuando los *būyīes* alcanzaron el poder, el *šī'īsmo imāmī* fue la tendencia dominante en Irán e Iraq. Se sabe que Mu'izz al-Dawla estuvo al final de su vida próximo a la *šī'a* dodecimana. Fue enterrado cerca de las tumbas de los imanes dodecimanos en Bagdad<sup>278</sup>.

Precisamente fue durante la llegada de los *būyīes* al poder, cuando la doctrina *imāmī* dodecimana estaba siendo estructurada y elaborada por los más importantes sabios *šī'īes* del momento: Kulaynī, Ibn Bābūye (Bābūya o Bābawayh) y Šayj al-Mufīd<sup>279</sup>. Fue un tiempo importantísimo para el *šī'īsmo imāmī*, momento clave que coincidió también con la Ocultación Mayor del Duodécimo Imán de la *šī'a* (*al-gayba al-kubrā*), ocurrida en el año 329/941. No hay que pasar por alto que tiempo atrás había tenido lugar la Ocultación Menor (*al-gayba as-sugrā*) en el año 260/874. Fue un momento crítico, ya lo hemos

---

<sup>278</sup>Busse, *op. cit. supra*, 1969, pp. 421-422.

<sup>279</sup>Hay un trabajo de Dominique Sourdel que nos da una visión muy exacta del pensamiento doctrinal de al-Mudīd sobre la *šī'ā imāmī*. Ver Dominique Sourdel, *L'Imanisme vu par el cheikh al-Mufīd*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972.

dicho, en el que el islam *šīʿī* se vio seriamente afectado y donde el nivel de incertidumbre alcanzó niveles críticos para la comunidad. También fue el momento en el que surgió la necesidad de demostrar que la Ocultación del Imán no suponía una ruptura, y que la esperanza del regreso del Imán era un hecho que se podía encontrar en las mismas tradiciones de los Imanes (Tal es el caso de la obra objeto de nuestra investigación inserta en el libro *Ikmāl ad-dīn wa Itmām an-Niʿma fī Itbāt al-gayba wa Kašf al-ḥayra* de Ibn Bābūye). Sin embargo, lo que para la mayoría de los *šīʿīs* fue una época de “incertidumbre”, para los *būyīs* fue un tiempo de oportunidades claras para sus intereses particulares. Al no tener un Imán presente o un descendiente *ʿalawī* a quien tener que dar pleitesía reconociendo su posición superior, tampoco tenían que reconocer el poder de los califas abasíes; al mismo tiempo esta falta de Imán presente (estaba oculto y por tanto se debía esperar su retorno) les procuraba un poder inmenso al no tener que ayudar a ningún pretendiente *ʿalawī* para alcanzar el califato, como ya hemos comentado.

Por otro lado, fue también un momento clave para todos los *šīʿīs* puesto que con los *būyīs* se vieron libres de la ataduras que les forzaban a mantener su pertenencia a la *šīʿa* bajo la fórmula doctrinal de *taqiyya*. Igualmente les reportó muchos beneficios puesto que de esta forma, aceptando la soberanía *būyī*, muchos *šīʿīs* pudieron acceder sin presiones a palacio, llegando a ocupar puestos de gran importancia. Y tal vez lo que es más importante para todo este momento de esplendor que propiciaron los *būyīs*, se abrió un período donde los avances culturales fueron altamente significativos. En este sentido M. Arkoun dice:

«[...] *Au niveau de l'aristocratie aisée et éclairée, le šīʿisme,*

*nettement favorisé par la politique officielle prenait des colorations philosophiques, mu'tazilite et même laïque.»*<sup>280</sup>

El resto de los miembros de otras doctrinas también se vieron beneficiados. Así, los *sunnīs* se vieron arrastrados por esta apertura cultural. Pero no sólo estos, sino que también otros grupos que no eran musulmanes encontraron una forma de manifestar libremente sus creencias bajo el régimen de los *būyīs*. Se puede decir que fue el verdadero momento en el que los *šī'īs* pudieron hacer una política claramente pro-*šī'ī*. Mu'izz al-Dawla llegó a permitir los ritos y prácticas *šī'īs*. Así, la conmemoración de '*āšūrā*' comenzó a celebrarse en público con una verdadera explosión de júbilo y participación en el año 352/963. El 10 de Muharram de ese año se celebró por primera vez públicamente, con una gran manifestación de dolor y duelo por la muerte de al-Husayn. Para tal evento se organizó una procesión donde se hizo evidente el cambio político-religioso que habían introducido los *būyīs* dentro del califato. Pero no sólo fue '*āšūrā*' la única conmemoración *šī'ī* que se celebró; durante ese mismo año, el 18 de Dū l-Hiŷŷa, el día de Gadīr Jumm ('Īd al-Gadīr)<sup>281</sup> en

---

<sup>280</sup>M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au Ive/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 58.

<sup>281</sup>Esta tradición se sitúa espacialmente en el trayecto de vuelta de la última peregrinación que realizaría el Profeta Muhammad en el año décimo de la Hégira. Entre La Meca y Medina, el Profeta convocó a todos los peregrinos y les habló de lo que se conoce como *Hadīh at-Taqalayn* ("Hadīh de las dos joyas"), en el que se marcan las directrices de cómo debía conducirse su comunidad después de Él, a quiénes debían respeto, acatamiento y obediencia. En definitiva viene a decir que la comunidad tiene como guía el *Corán* y la gente de la Casa del Profeta (*Ahl al-Bayt*). Al finalizar el *hadīh*, el Profeta tomó la mano de 'Alī, la elevó junto a la suya, y expresó varias veces:

"¿Acaso no soy máspreciado para vosotros que vuestras almas?". Respondieron, "por



memoria de la elección de 'Alī como sucesor del profeta Muhammad fue celebrado, organizándose fiestas en los barrios *šī'ies*, así como grandes celebraciones en Kāzimayn<sup>282</sup>.

Estas dos conmemoraciones, por primera vez en su historia, se realizaron en Bagdad, centro del islam *sunnī* en el año 353 de la Hégira. Se conminó a los ciudadanos de Bagdad a guardar ayuno el 10 de Muharram y se ordenó cerrar los bazares. De igual manera en la festividad de 'Īd al-Gadīr el 18 de Dū l-Hiŷŷa Mu'izz al-Dawla ordenó decorar la ciudad de Bagdad y grandes festejos se realizaron, mandando abrir el bazar incluso de noche. Estas manifestaciones de los *šī'ies* no estuvieron bien vistas por los *sunnīs* que organizaron celebraciones de carácter *sunnī*, como la del día de Yawm al-Gār (El día de la caverna) ocho días después de Gadīr Jumm<sup>283</sup>. Pero no fue hasta el emirato de Bahā al-Dawla que la oposición *sunnī* fue efectiva ante las manifestaciones *šī'ies*. Lo cierto es que de una forma espontánea los enfrentamientos entre *sunnīs* y *šī'ies* se fueron

---

cierto que lo eres". Entonces el Profeta dijo las siguientes palabras:

*«Aquel de quien yo fuera su señor, Alí es su señor. Dios mío, protege a quien le proteja, sé enemigo de quien lo combata, da la victoria a quien haga por su triunfo, y aniquila a quien quiera humillarlo. Lleva la verdad con él, hacia donde él se dirija».*

Este es el *hadīth* del Gadīr, cuyo preámbulo fue Al-Ṭaqalayn. Por este *hadīth* el Profeta manifiesta que Alí es su sucesor en la conducción espiritual de su comunidad (*wilāya*) y en la política (imanato). Cfr., Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb fadā'il al-Ṣaḥāba*, "De Zuhayr ibn Ḥarb y Ṣuŷā' ibn Majlad de 'Ulayya..."; "Ḥadīth al-Ṭaqalayn: A Study of its *Tawātur*", en *Al-Tawḥīd*, Teherán, 1990, vol 8, n° 1, pp. 49-60.

<sup>282</sup>Los dos Kāzim, forma de un dual árabe. Es el nombre de un arrabal de Bagdad donde se hallan los mausoleos de séptimo imán Mūsā al-Kāzim (m. 186/802) y de su nieto el noveno imán Muḥammad al-Ŷawād, o at-Taqī (m. 219/834).

<sup>283</sup>Otra importante festividad *sunnī* que se celebró como contrapartida de '*āšūrā*' fue la visita a la tumba de Muṣ'ab b. al-Zubayr en Maskin. Ver G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au Xie siècle (Ve siècle de l'Hégire)*, Damasco, 1963, pp. 424-426.

haciendo cada vez más violentos, llegando a organizar verdaderas batallas campales en Bagdad entre partidarios de unos y otros<sup>284</sup>. Tales enfrentamientos se habían producido ya en períodos previos al advenimiento de los būyīes.

Se ha argumentado que debido a la filiación de los būyīes, claramente decantados hacia los *šī'īes*, se produjeron estos momentos de tensión con los *sunnīes*, que mayoritariamente habitaban el barrio de Bāb al-Basra, y sus vecinos *šī'īes* del barrio de al-Karj. Lo cierto es que los disturbios eran frecuentes y se tendía fácilmente a la radicalización entre los grupos sociales de Bagdad<sup>285</sup>. Desde nuestro punto de vista, pensamos que tales enfrentamientos eran además la manifestación evidente de las tensiones socio-económicas que subyacían en el período de desintegración del califato abasí que les tocó dirigir a los būyīes<sup>286</sup>. Se llegó a alcanzar un grado de violencia tal que 'Adud al-Dawla tuvo que intervenir con mano firme para reducir las manifestaciones de violencia que adoptaban unos y otros en sus conmemoraciones y duelos. Sin embargo, en su favor habría que decir que se mantuvo siempre a cierta distancia procurando no caer en desgracia frente al conjunto de sus súbditos. Hay que tener en cuenta que pese a ser *šī'ī imāmī*, tenía su base de operaciones en Fārs región donde era

---

<sup>284</sup>Sobre la influencia que tenían los hanbalīes en la organización de los enfrentamientos contra los *šī'īes* ver M. Canard, *op. cit. supra*, p. 267 y ss. Acerca de los diversos enfrentamientos que se produjeron, su cronología y causas ver M. Kabir, *op. cit. supra*, pp. 205-213.

<sup>285</sup>Existía igualmente una rivalidad entre tropas daylamīes y turcas. Siendo probable que las actitudes religiosas de uno y otro bando estuvieran involucradas. En las luchas que se producían en Bagdad los *šī'īes* tomaban a los daylamīes como sus protectores, mientras que los *sunnīes* a los turcos. *Cfr.* C. E. Bosworth, *op. cit. supra*, p. 157.

<sup>286</sup>Ver J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, pp. 50-51; es interesante el dato que aporta Kraemer sobre los movimientos migratorios.



mayoritaria la presencia de *sunnīs*<sup>287</sup>.

Con todo y reafirmandonos en lo que dice Kraemer, lo verdaderamente significativo es que lo que movió el sistema hacia un cambio, permitiendo este espacio de libertad y fue la orientación de los *būyīs* hacia su propio mundo cultural, el persa, además de una predisposición positiva hacia las antiguas civilizaciones pre-islámicas de Persia. Esta reorientación facilitó de una forma evidente que el califato de Bagdad, bajo la dinastía de los *būyīs*, se convirtiera en un universo cultural fascinante donde el intercambio inter doctrinal enriqueció los saberes y produjo lo que se ha venido en llamar “El siglo de Oro de Bagdad”.

En tal sentido y como hemos señalado previamente, el autor elegido para representar ese momento brillante de la historia del imperio islámico que supuso el s. IX y X vivirá durante el emirato de los *būyīs*. Como muchos otros de los grandes personajes de este período, será un persa. Es interesante reseñar cómo seguían manteniendo sus nombres persas lo que por otro lado, no nos dice mucho sobre las verdaderas intenciones, si se trató simplemente de la supervivencia de una tendencia natural después de la llegada del islam o más bien una acción premeditada de manifestar su pertenencia a una civilización, la persa, con igual o mayor entidad que la que representaba en esos momentos la civilización árabe islámica.

Lo cierto es que tal como hemos analizado en la pregunta de partida de esta tesis, hay una serie de particularidades en ciertas obras, entre ellas ésta del *K. Bilawhar* que nos llevan a pensar en la posibilidad de un sustrato pre-islámico

---

<sup>287</sup>Es interesante el dato que aporta Kraemer en el sentido de que ‘Adud al-Dawla obligó a los *šī‘īs* de Kūfa y Qumm a realizar *salāt al-tarāwīh*, en caso contrario serían acusados de infieles. Cfr. J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 43.

de origen persa en ciertas obras, fruto de autores del siglo de oro musulmán, que pertenecerían no ya a la corriente islámica *sunni*, sino al islam *šī'i*. Y por la evidencia significativa de que únicamente nos encontremos con versiones *šī'ies* dodecimanas e *ismā'īlies* del *K. Bilawhar*. Únicos planteamientos doctrinales que permitirían asimilar lo que de enriquecedor había en la filosofía persa pre-islámica.

Por otro lado no es desdeñable (e intentaremos dar respuesta a ciertos aspectos que han trascendido a lo largo del tiempo, a su ámbito vital donde se gestaron; me estoy refiriendo al “Amor Cortés”) ver un sustrato, un lejano punto de unión, que se encontraría tal vez en ese esoterismo gnóstico pesimista que representó el maniqueísmo, frente a la evidencia mucho más laxa del zoroastrismo. Con todo, el perfil y el desarrollo de esta tesis quedaría enmarcada dentro de un territorio espiritual, el Persa e Islámico, con un trasfondo cultural delimitado por esos primeros siglos de la civilización islámica y más concretamente representado por una dinastía, la *būyī*. Y de tal período podríamos haber mostrado otro —tal vez— pero es quizá la última gran figura de ese mundo espiritual persa, antes del gran desembarco de la *mu'tazila*<sup>288</sup>. Ibn Bābūye escribió y asimiló como suya la obra que estudiaremos *K. Bilawhar wa Būdāsf*.

#### 4.f. Relación de los *būyīes* con los califas abasíes

Cinco califas ocuparon el cargo durante el período en el que los *būyīes* detentaron el emirato. Éstos fueron al-Mustakfī bi l-lāh (334), al-Mu'tī li l-lāh

---

<sup>288</sup>Ver *Mu'tazila* en *EP*, vol. VIII, pp. 783, (D. Gimaret).

(334-363), at-Tā'ī li l-lāh (363-381), al-Qādir bi l-lāh (363-381) y al-Qā'im bi amri l-lāh (381-442). Los cuatro primeros tuvieron un final trágico, asimismo los tres primeros fueron destituidos, el cuarto, al-Qādir, murió y el último vivió ya la nueva dinastía de los selḡūqīes. De cómo se mantenían esas relaciones, hemos dado un ejemplo tal vez extremo en el incidente entre Mu'izz ad-Dawla y al-Mustakfī. Y para dar una idea de cómo se producía esta relación de belicosidad mutua, pues no sólo fueron los būyīes los que dieron muestra de agresividad y mal entendimiento, el califa al-Mustakfī muy poco tiempo después de llegar Mu'izz al-Dawla a Bagdad, puso, en una demostración de poder, al líder de los *šī'īes*, aš-Šāfī'ī bajo arresto. Mu'izz al-Dawla no manifestó en ese momento disconformidad con la decisión que había tenido el califa. Esperó a estar en una ocasión propicia y cuando el califa al-Mustakfī organizó un banquete al que estaban invitados los jefes militares de las guarniciones daylamīes y turcas, Mu'izz al-Dawla haciendo valer su dominio absoluto sobre el ejército, mandó que se abstuvieran los jefes militares de asistir a tal celebración, y los jefes daylamīes en un acto previamente organizado por su líder depusieron a al-Mustakfī, encerrándolo en palacio. Con este acto se puso en el trono a un rival suyo, el hijo de al-Muqtadir con el título de al-Mutī li l-lāh<sup>289</sup>. Este fue el patrón de comportamiento mutuo que pervivió a lo largo de todo el período būyī. De todas formas es necesario resaltar que este acontecimiento se tiene que analizar dentro del contexto islámico en el que se movían los *šī'īes*; para ellos el poder político y espiritual del califa no era más que un poder ficticio, fruto de las intrigas políticas que tenían su origen en los primeros tiempos del islam, como

---

<sup>289</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 186.

consecuencia de las rivalidades surgidas en la búsqueda de un sucesor del profeta<sup>290</sup>. Por tal motivo los daylamīes no tenían ninguna obligación moral de obedecer al califa. Para ellos era un usurpador del puesto que debía corresponder a los imanes de la *šī'a*. Baste como evidencia el hecho de que los *'alawīes* lograron de Mu'izz al-Dawla el que se nombrase un *naqīb* —líder o jefe— (Ibn ad-Dā'ī, 348) propio para la comunidad *'alawī* totalmente independiente del califa<sup>291</sup>.

Los būyīes no se vieron nunca en la necesidad preservar la figura del califa, si lo hicieron fue únicamente por una clara estrategia de perpetuación de la dinastía que habían creado. Tal como ya apuntamos con anterioridad esta estrategia se basaba en salvaguardar la figura del califa para, si se puede decir así, uso de la mayoritaria población *sunni* de Bagdad y detentar a través del simbolismo que emanaba de su figura, un control efectivo sobre las estructuras del estado. De tal manera que el califa quedaba como un mero símbolo, símbolo que mantenía la unidad social del imperio pero sin ningún poder fáctico, tal como ya hemos adelantado.

También es necesario mencionar en el complejo panorama de relaciones dentro del califato, el importante papel que debían de afrontar con las tropas turcas de mayoría *sunni* y que los būyīes necesitaban a toda costa fieles a su política. En este estado de cosas, incluso el califa al-Mutī' fue destituido por Subektekīn, el general de las tropas turcas en el año 363, bajo la acusación de incapacidad al denunciar su parálisis física. Este hecho demuestra una vez más

---

<sup>290</sup>Sobre este tema ver S. H. M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres-Nueva York-Beirut, 1979, pp. 1-26.

<sup>291</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 188.

el casi nulo poder que ejercían los califas durante este período. El general Subektekīn era *sunnī* y para forzar la destitución del califa tuvo que actuar con mucha consideración para no herir la sensibilidad de los *sunnīs*. al-Mutī' fue sucedido por su hijo Abū Bakr 'Abd al-Karīm bajo el nombre de al-Tā'ī'. Cuando llegó a Bagdad 'Adud ad-Dawla no puso ningún impedimento a su entrada y lo recibió con honores. 'Adud ad-Dawla vio en el califa a un ser débil y manejable, que podía servirle en sus intereses particulares. Sin embargo, fue pronto depuesto al igual que sus antecesores pese a mantenerse en el califato hasta la llegada del būyī Bahā ad-Dawla. Bahā al-Dawla nombró a al-Qādir como califa. Sin embargo, en este momento comenzamos a evidenciar una inflexión en las relaciones entre el califa y los būyīs, reforzándose incluso más, la figura del califa durante el califato de al-Qā'im, lo que supuso el declive paulatino de los būyīs.

Hubo un momento previo en el que se llegó a tener la esperanza de un cambio en la balanza de poderes, fue en tiempos del califa al-Qādir cuando surgió un nuevo elemento que precipitó los acontecimientos. Cuando en el año 389 Mahmūd Ibn Subektekīn de Gazna acabó con la dinastía de los sāmānīs en Jurāsān, que pese a ser *sunnīs* habían rehusado a reconocer al califa, ya que estaban subyugados a los būyīs. Mahmūd Ibn Subektekīn en un gesto sin precedentes, no solo reconoció al califa sino que también le mostró lealtad, lo que hizo crecer las esperanzas al califa de una posible liberación de la férrea dominación de la dinastía būyī. Sin embargo, no sería hasta la llegada del califa al-Qā'im, como hemos dicho, que la situación cambió.

Las primeras muestras de este enfrentamiento se produjeron cuando en el año 394 el califa al-Qādir, se enfrentó a Bahā ad-Dawla por motivos

concernientes a la sucesión del puesto de jefe de corte de apelación (*mazālim*). Bahā ad-Dawla apoyaba a un *'alawī*, Abū Ahmad al-Mūsawī, el califa protestó y no lo pudo ocupar el candidato propuesto por Bahā ad-Dawla, Abū Ahmad al-Mūsawī<sup>292</sup>. Ciertamente el prestigio y poder de al-Qādir y su sucesor al-Qā'im fueron en aumento, convirtiéndose paulatinamente ambos en los verdaderos artífices de la política califal en detrimento de los būyīes. A este cambio en la balanza también ayudó un acontecimiento histórico que permitió que el califa tuviera más libertad de actuación. Esto ocurrió cuando murió Mahmūd de Gazna(999-1030), tras él surgió una nueva dinastía que se convirtió en garante del califa y de la ortodoxia islámica. Esta dinastía fue la de los Guzz; más tarde otra dinastía la de los Tugril, dieron la oportunidad al califa de avanzar en la asunción de más y más poder, con determinantes golpes de efecto. Lo que incrementó su prestigio e influencia entre las tropas turcas, a la postre los únicos que lograrían desbancar la agónica dinastía de los būyīes en su período de decadencia, y la restauración del *status* califal y la ortodoxia islámica<sup>293</sup>.

#### 4.g. Los būyīes y el renacimiento iranio

Ya hemos añadido algunos datos relativos al cambio introducido por los būyīes en el califato de Bagdad. No solamente contribuyeron a la instauración de un sistema que tenía como referente el mundo persa y *šī'ī*, sino que con él posibilitaron el renacimiento cultural del califato de Bagdad. Esto no hubiera

---

<sup>292</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 197.

<sup>293</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 199.



ocurrido tal vez, si no hubieran tenido el mundo cultural persa tan próximo, lo que les inspiró la forma de entender la política y que les guió en sus decisiones, llevándoles a querer emular e introducir las figuras políticas de la antigua Persia sasánida.

Ya hemos visto antes como Mardāwīy había intentado introducir la figura del “rey” en la política califal. Sin embargo no será hasta la llegada de ‘Adud ad-Dawla cuando de una forma evidente el verdadero sentimiento que abrigaban los būyīes, se manifieste con toda claridad. Su idea de restaurar la antigua dinastía persa se concretizó en una metamorfosis del emirato būyī en una monarquía<sup>294</sup>. Fue tan evidente el cambio que propugnaban hacia la antigua forma de gobierno de los persas, es decir el reino como estructura de gobierno, que no dudaron en introducir cambios en el régimen político más paradigmático del islam, el califato. Y en este intento de creación de una dinastía persa, se inventaron genealogías que se fundían con la antigua dinastía pre-islámica de los sasánidas, lo que les ayudó a conferir un sentido carismático a sus reinados. Ejemplo de ese anhelo eran las representaciones que hacían de ellos mismos en las monedas, donde figuraban como emperadores de Persia, con grandes coronas, inscribiendo en ellas la sentencia de la antigua dinastía sasánida, “Rey de Reyes”<sup>295</sup>.

Los būyīes, sobre todo ‘Adud ad-Dawla, se apropiaron para sus

---

<sup>294</sup>Ver Busse, *op. cit. supra*, pp. 174-180

<sup>295</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 45; Ver G. C. Miles, “A Portrait of the Buyid Prince Rukn ad-Dawlah”, *American Numismatic Society Museum Notes*, 11 (1964): pp. 283-293; Bürgel, *Hofkorrespondenz*, p. 22; Busse, *op. cit. supra*, p. 175.

genealogías de ancestros ficticios<sup>296</sup> como son Fanājosrū y Šīrdil, ambos relacionados con Bahrām Gūr (uno de los reyes legendarios y con más renombre de la dinastía sasánida). También tenemos un elemento significativo de esta tendencia a recobrar el esplendor persa en el título que adoptaban: “el emir justo”. Título que tal como evidenciaron Busse y Lambton, fue un distintivo, una virtud —la justicia de los soberanos— de la dinastía persa, de la cual se apropiaron<sup>297</sup>. A este título que tiene su referente en la dinastía sasánida, debemos contraponer otro de más importancia y del cual ya hemos hablado páginas arriba. Nos referimos al título por excelencia de la dinastía sasánida persa, *šāhān šāh* o “rey de reyes”. No únicamente aparece en monedas y medallas atribuidas a la dinastía būyī, también es interesante su aparición en documentos literarios como es el panegírico que dedicó al-Mutanabbī a ‘Adud ad-Dawla cuando éste visitó la corte de Šīrāz en Yumāda I del año 353/mayo del año 965<sup>298</sup>.

Tenemos suficientes evidencias sobre la transformación que estaban introduciendo los būyīes en el califato. Hay un incidente que tal vez resume de una forma clara todo lo que venimos apuntando sobre esta transformación, nos referimos a lo ocurrido en el año 370/980 cuando ‘Adud al-Dawla regresaba de

---

<sup>296</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 44; Heribert Busse, “The Revival of Persian Kingship under the Būyids”, en *Papers on Islamic History: III. Islamic Civilisation, 950-1150*, D.S. Richards-Cassirer, 1973, pp. 60-61.

<sup>297</sup>Busse, *op. cit. supra*, p. 175; A. K. S. Lambton, “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, XVII (1962), pp. 91-119.

<sup>298</sup>J. L. Kraemer, *op. cit. supra*, p. 45; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, II, pp. 481-483; M. Kabir, “The Assumption of the Title Šāhanšāh by the Buwayhid Rulers”, en *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, 4 (1959): pp. 41-48; W. Madelung, “The Assumption of the Title Šāhanšāh by the Buyids and ‘The Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)’”, *JNES*, 28 (1969): pp. 84-108, 168-183.

Hamazān. ‘Adud ad-Dawla envió un mensajero al califa anunciándole la llegada del “rey” (‘Adud ad-Dawla), presentándose como perteneciente a la antigua dinastía de los reyes de Persia y descendiente de Cosroes (Josrū). Anuncio que hacía recordar al califa la necesidad de recibirlo de acuerdo con los honores pertinentes a su rango, y a ser tratado como un igual<sup>299</sup>. Encontramos en el mismo sentido el siguiente dato, cuando ‘Adud ad-Dawla fue investido como emir en el año 367/977, su designación fue toda una demostración de notoriedad y un intento de retrotraer la dinastía būyī a sus orígenes persa-sasánidas. No sólo fue un acto cortesano y administrativo en la corte califal, fue mucho más, no se trató sólo de una investidura formal de un emir en la corte. La ceremonia fue un cliché real, una copia de lo que habían sido las antiguas coronaciones en época sasánida, un rey coronado por el representante del poder religioso, el califa.

Todo lo que venimos diciendo carecería de peso histórico, sería una simple conjetura, si no fuera por el dato verídico que relaciona a ‘Adud ad-Dawla con un intento de unir el califato y la dinastía de los būyīs por lazos de matrimonio (intentó casar a su hija con el califa al-Tā’i‘). Algo que no llegó a producirse al negarse el califa. Si no hubiera sido por ese requiebro protagonizado por el califa al-Tā’i‘, tal vez hubiéramos asistido a un verdadero resurgir político de la dinastía sasánida, fenómeno que hubiera producido un cambio de magnitudes insospechadas en el califato<sup>300</sup>.

#### 4.h. El renacimiento cultural

---

<sup>299</sup>Relato recogido por Busse, *op. cit. supra*, p. 176.

<sup>300</sup>Heribert Busse, *op. cit. supra*, pp. 62-64.

Si bien es cierto que hay que ver el advenimiento del califato abasí y su posterior desarrollo hasta llegar a su cenit con los būyīes, como un período de ascensión cultural ininterrumpida, no hay que olvidar que en el último período del califato abasí, aquel que antecede a la llegada de los būyīes al poder, la situación social y económica no se correspondía con el desarrollo cultural al que habían llegado la élites cultas de Bagdad<sup>301</sup>. Se vivía un momento de total falta de seguridad. La inquietud social manifestaba la proximidad de la decadencia. Es necesario, por tanto, para entender el período que estamos estudiando saber comprender los peligros que acechan al pueblo, los sentimientos de inseguridad, los temores, etc<sup>302</sup>.

Por lo tanto, se está ante un período de decadencia política, un momento donde se dan comportamientos antagónicos. Es como si el período vivido estuviera marcado por una esquizofrenia colectiva donde las manifestaciones podían ir del extremo más bajo de la dignidad humana hasta las manifestaciones más elevadas de la expresión humanaos más altos grados de desarrollo del ser humano. Y éste es el caso que se nos presenta a la hora de perfilar la historia de la dinastía de los būyīes. Sus más altos representantes parece como si compitieran en manifestaciones de lo más aberrantes. Paradójicamente lo sutil se entremezcla con la aberración. Éste fue el sino de los gobernantes būyīes. ‘Adud ad-Dawla, así como los visires Ibn al-‘Amīd e Ibn ‘Abbād mostraron este comportamiento excepcional, personajes de un gran refinamiento fueron también crueles, un signo paradigmático de los tiempos que vivían. A nivel social también encontramos un

---

<sup>301</sup>Sobre los aspectos sociales y económicos que ocurren durante la dinastía būyī es interesante ver M. Canard, *op. cit. supra*, pp. 280-285.

<sup>302</sup>Kraemer, *op. cit. supra*, p. 21.

desmembramiento importante. Los enfrentamientos entre grupos religiosos eran corrientes. A esto habría que añadir la aparición de grupos herméticos en la sociedad bagdadí. Grupos excluyentes y enfrentados surgían en todos los niveles de la sociedad<sup>303</sup>.

Hablar del renacimiento o de ‘Edad de Oro’ de la civilización islámica implica aclarar algunos puntos. En primer lugar si hay alguien a quien se deba responsabilizar de todo el magnífico momento cultural que vive el mundo islámico y en particular Bagdad con el califato en el s. IV/X, éstos no son los califas y sí en cierta medida la dinastía de los būyīes. Si bien, no sólo ellos eran los responsables del desarrollo cultural que se vivió, este momento brillante fue también fruto de un sentir generalizado, un momento de vigor intelectual y cultural que recorrió todos los rincones del mundo islámico. Y por qué no, desde el otro ángulo —el de decadencia política y económica— no se puede responsabilizar a los būyīes de ese ambiente de decadencia que se vivió en Bagdad y del cual es una muestra manifiesta el califato. El *principio del fin* o lo que es lo mismo, el comienzo del período de decadencia física comenzó mucho antes de la llegada de los būyīes. Bagdad, cuando éstos llegaron al poder era ya una ciudad superpoblada y difícil de gobernar y sobre todo de mantener. Sin embargo, fue en aquellos momentos cuando los signos manifiestos de una decadencia social y política, estaban alcanzando su momento álgido, las hambrunas en el pueblo y las manifestaciones de violencia entre grupos sociales —*sunnīes* enfrentados a *šī‘īes*— eran constantes; por otro lado otro foco de tensiones se encontraba en el contingente turcomano enfrentado a los daylamīes,

---

<sup>303</sup>Kraemer, *op. cit. supra*, pp. 21-24.

junto con importantes grupos y tendencias filosóficas enfrentadas entre sí, etc. En general, se vivía en una continua crisis social, donde el individualismo era el único refugio. La sensación de caos era algo que no se podía atajar. Sin embargo, frente a este malestar social, los gobernantes se preocupaban por la ostentación y se lanzaban a satisfacer las necesidades que les impelían a la creación de palacios y construcciones fastuosas. Había que crear un marco en el que se integrasen los sabios, los hombres de letras, para así engalanar esas maravillosas construcciones. Los sabios y poetas que llegaban a las cortes y que se integraban en ellas, se convertían, en una simbiosis con el escenario, en parte de ese todo, para mayor gloria del señor, en definitiva en un elemento más de su poder. Esta necesidad contribuyó a que la cultura en todas sus manifestaciones se extendiera con facilidad a través del califato. Y como elemento distintivo que posibilitaba todo este desarrollo, hay que añadir la tolerancia de que hacían gala los būyīes, algo verdaderamente excepcional. Esta tolerancia se insertaba en el ideario o sustrato *šīī* de la misma dinastía, sobre todo en aquellas clases que estaban vinculadas al poder (cortesanos) e intelectuales y que fueron el motor cultural de este período.

Hay un elemento doctrinal que aparece vinculado a la *šīa* que va a condicionar el desarrollo posterior de ese ámbito de tolerancia y de asimilación posterior de otros planteamientos. El islam *šīī* en sus orígenes mantenía unos principios —generados por el mismo proceso paradigmático de la Ocultación del Imán que le tocó vivir en el s. X— de tolerancia. No hay que olvidar que el concepto de infalibilidad del imán, queda en cierta medida en suspenso para todo aquello que es nuevo, y entre todo lo que es nuevo se encuentran las otras formas de conocimiento; en este momento todo es cuestionable. La nueva situación

—con el XII Imán oculto— crea una situación de escepticismo y un claro ámbito para la discusión de ideas, lo que posibilita el debate, el diálogo y la confrontación de ideas.

Esta hipótesis no es nueva, el presuponer que hay cierta relación entre la *šī'a* y el advenimiento de un período cultural esplendoroso no es una hipótesis aventurada. Por otro lado, frente a todo este desarrollo propicio para las ideas, tenemos un frente doctrinal que reaccionaba con violencia ante cualquier innovación. El movimiento *sunnī* anti-*šī'ī* lo encabezaban los seguidores del *madḥab ḥanbalī* (una de las cuatro escuelas ortodoxas del islam *sunnī*). Y por tanto, una de las mayores fuentes de conflictividad social será la protagonizada por las encendidas arengas de los *jutbas ḥanbalīes* contra los *šī'īes* en las que se incitaba al enfrentamiento (si bien estos no fueron los únicos objetivos de la violencia *ḥanbalī*). Enfrentamientos que al final de la dinastía *būyī* alcanzaron un nivel menor, se enfriaron, por decirlo de alguna forma, debido a la supremacía que alcanzó la tendencia *sunnī*. De tal forma que no existiendo peligro en los *šī'īes*, los *ḥanbalīes* bajaron el nivel crítico de sus arengas, frente a todo aquello que suponía introducir frescura y nuevos ámbitos para expresar libremente las ideas.

En los primeros tiempos de la dinastía *būyī*, cuando 'Adud ad-Dawla daba muestras de una gran tolerancia, se incitaba a manifestar libremente la fe a la que se pertenecía, sin recurrir a aspectos doctrinales que salvaguardaran la integridad del individuo, es decir, sin hacer uso del recurso de la *taqiyya*<sup>304</sup>. Sin embargo, pese a ese sentimiento de “libertad religiosa” vivido dentro del califato,

---

<sup>304</sup>Kraemer, *op. cit. supra*, p. 29.

encontramos un aspecto que nos ayudará a entender el gran desarrollo cultural.

El califato estaba entrando en un proceso que auguraba una reorganización del estado. Las provincias estaban adquiriendo más y más poder y capacidad decisoria, algo que, como en el caso de Al-Andalus y el período de taifas, propiciará un marco adecuado para el desarrollo cultural. Asimismo, el centro de gravedad del califato estaba desplazándose de Bagdad a las provincias, algo a lo que los būyīes estaban ayudando promoviendo que éstas se desarrollasen y el mecenazgo de pensadores y sobre todo entre los šīʿīes. Hecho destacado de esta política cultural, es la presencia de hombres de letras y ciencias ocupando puestos destacados como visires de los būyīes, lo que provocó un gran refuerzo de la cultura. Muʿizz ad-Dawla, por ejemplo, tuvo como visir a uno de los animadores culturales más destacados Abū Muhammad al-Muhallabī, verdadero centro del círculo literario que formó en Bagdad, el cual dejó su impronta en la literatura árabe. Supo aglutinar alrededor suyo un número considerable de escritores, entre los que se encontraban Abū al-Faraʿ al-Isfahānī autor del *Kitāb al-Agānī* o la familia de los Banū al-Munaʿim, importantes *qādīs* entre los que se encontraba Abū al-Qāsim at-Tanūjī (padre del famoso ʿAlī Ibn Muhassim at-Tanūjī) o el también famoso Ibrāhīm ibn Hilāl as-Sābī.

También se deben considerar los momentos de paz como ámbitos idóneos donde la cultura floreció. Así, durante el reinado de ʿAdud ad-Dawla se vivió un período de paz que trajo un desarrollo de la cultura sin precedentes. En las reuniones literarias y fiestas de palacio, en las que se recitaba poesías y se disfrutaba de la música, el mismo ʿAdud ad-Dawla destacó como entendido en instrumentos musicales e interpretación. Fue un gran mecenas de todo tipo de ciencias, tanto religiosas como naturales. Y él mismo, tenía una estancia anexa



a sus dependencias privadas, donde se impartían clases particulares de los más reconocidos sabios, por las cuales se estipulaban unos honorarios fijos. Sobre todo estuvo muy interesado por los libros, siendo uno de sus preferidos el *Kitāb al-Agānī* (*El libro de las canciones*) de Abū l-Farāȳ Isfahānī (m. 356/967), así como por las tertulias tanto con hombres de ciencia y literatos como con hombres de estado<sup>305</sup>. Es destacable que, entre aquellos personajes que asistían a sus reuniones, se encuentren autores de obras que han dejado una gran impronta en la cultura árabe. Entre éstos hay que destacar al gramático Abū ‘Alī al-Fāsrī que escribió para ‘Adud el *Kitāb al-Huŷŷa fī al-Qirā’at as-Sab’*, *at-Takmila* y *al-‘Idāh*. Otro gramático de la corte de ‘Adud fue ‘Utmān ibn Ŷinnī con varios libros de gramática. También en el campo de las ciencias hay que destacar importantes asistentes a estas reuniones, los hay que hicieron importantes contribuciones. Entre los científicos relevantes encontramos personajes como Šarīf Ibn al-A‘lam y ‘Abd ar-Rahmān as-Sūfī, destacados astrónomos y también astrólogos. También señalar a Abū al-Qāsim ‘Ubayd Allāh, que trabajó también sobre astronomía y astrología<sup>306</sup>. Entre los matemáticos y geómetras de la corte de ‘Adud destacó Abū al-Qāsim al-Antākī, autor de un comentario sobre Euclides y aritmética. Otro importante matemático fue Abū Nasr al-Kalwādānī autor de un tratado sobre el método indio de cálculo.

Entre las aportaciones en medicina baste citar a ‘Alī Ibn al-‘Abbās al-Maŷūsī conocido en el occidente islámico como Haly ‘Abbās, autor de una obra donde se recogía todo el saber médico, dedicada a ‘Adūd y titulada *‘Adudi*

---

<sup>305</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 171.

<sup>306</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 172.

*Kunnāš* o *Kitāb al-Malikī*, conocido en occidente como *Liber Regius*.

Acontecimiento sin parangón fue la construcción del celebre *Bīmāristān*<sup>307</sup> al-‘Adudī (983). El mismo ‘Adud mandó construir con anterioridad otro en Šīrāz antes de ir a Bagdad, lo que nos da una idea de las inquietudes y del humanismo que configuraba la personalidad de ‘Adud. El *Bīmāristān* al-‘Adudī fue dotado con los medios más modernos de la época y con una organización que lo convertía en el más moderno de su tiempo.<sup>308</sup> Ordenó traer de todos los rincones del califato a los mejores médicos destacando entre ellos Ŷibrā‘īl ibn ‘Abd Allāh ibn Bajtīšū, autor de al-Kāfi. Todo ello refleja el interés por la formación y sobre todo por la libre circulación de ideas que posibilitó la dinastía de los būyīes.

Si en el ámbito de las ciencias la época būyī supuso el momento más glorioso para las ciencias en la civilización árabe islámica, en la producción literaria este desarrollo llegó hasta límites realmente excepcionales. Los būyīes con sus círculos de cortesanos cultos y sus visires promoviendo el intercambio de ideas y la literatura, supusieron un revulsivo para la cultura en el califato de Bagdad y en todo su área de influencia. Entre estos escritores cabe destacar a Šāhīb ibn ‘Abbād, Abū al-Fadl ibn al-‘Amīd, ambos visires de los būyīes, Ibrāhīm ibn Hilāl as-Sābī y ‘Abd al-‘Azīz ibn Yūsuf (secretario), los dos también al servicio de ‘Adud ad-Dawla. También personajes tan excepcionales como Abū ‘Alī Miskawayh, historiador destacado con una obra monumental el *Ta’yārib al-*

---

<sup>307</sup>“Hospital, clínica”. Ver Francisco Franco Sánchez, “La asistencia al enfermo en Al-Andalus. Los Hospitales hispanomusulmanes”, en *La Medicina en al-Andalus*, Granada, Fundación ‘El Legado Andalusi’, 1999, pp. 135-171.

<sup>308</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 174.



*Umam*<sup>309</sup>.

Los poetas también tenían un lugar destacado en la corte. Fue mecenas de un gran número de ellos entre los que destacan Abū l-Hasan Muhammad ibn ‘Abd Allāh as-Salāmī, Ibn Nubāta as-Sa‘dī y ‘Alī at-Tabarī. Incluso al-Mutanabbī visitó la corte de ‘Adud. A todo esto hay que añadir el alto aprecio que sentía ‘Adud por los libros, en Šīrāz mandó formar una biblioteca en la que se recopiló todo el saber de su tiempo, cualquier rama del conocimiento tuvo cabida en ella estando abierta a estudiosos y científicos<sup>310</sup>.

Después de la muerte de ‘Adud, las tareas de gobierno recayeron en sus hijos Samsām ad-Dawla y Šaraf ad-Dawla y no se puede decir que disminuyera el impulso cultural vivido con ‘Adud. En tiempos de Samsām es cuando sucede el nacimiento de uno de los fenómenos sociológicos más interesantes de este período (alrededor del año 373/983-4), la aparición de la sociedad secreta de los Ijwān as-Safā, autores de los cincuenta y dos tratados en los que se tratan todo tipo de materias: filosofía, matemáticas, lógica, metafísica, mística, etc., fruto de la atmósfera de libre pensamiento que se vivió bajo el liderazgo de los būyīs.

Šaraf ad-Dawla se dedicó a la observación astronómica en el observatorio

---

<sup>309</sup>Sobre Miskawayh ver el importante estudio doctoral de M. Arkoun, *L’Humanisme arabe au Ixe/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, J. Vrin, 1982. Con referencias a este texto en pp. 35-36. Es necesario resaltar el papel jugado durante esta época por Miskawayh y su impulso creador en la línea de la elaboración de todo un sistema que se adelantó en muchos siglos a lo que sería más tarde el humanismo. Con una visión muy próxima y clarividente logró conferir al mundo árabe-islámico todo un esquema de pensamiento que determinaría una forma de pensar, en cierto sentido, moderna y revolucionaria en el mundo islámico. Es interesante destacar a este pensador humanista y musulmán a tenor de todos los acontecimientos que suceden hoy en día y que nos hablan de otra forma de entender el islam, otra visión, surgida durante los momentos más esplendorosos de la civilización islámica.

<sup>310</sup>M. Kabir, *op. cit. supra*, p. 179

que había construido en los jardines de su palacio en Bagdad, bajo la tutela del gran astrónomo Abū Sahl ibn Rustam al-Kūhī. Entre los personajes que encontramos en su corte y en el observatorio que construyó se encuentran Abū Ahmad as-Sāgānī l-Mantiqī, geómetra y astrónomo, especialista en astrolabios, de ahí su apodo al-Asturlābī y también tenemos a Abū l-Wafā Muhammad al-Buzḡānī, célebre comentarista de al-Jūārizmī y Diofante (s. III d. C.)

Bajo el gobierno de Bahā' ad-Dawla (desde el año 980 al 1012) la estabilidad que se había vivido con los primeros būyīes se disipó. Únicamente fue el visir Abū Naṣr Ardašīr el que supo aglutinar alrededor suyo toda la tradición cultural de la dinastía būyī. Fue el animador del círculo literario y poético de Bagdad. El evento más significativo durante este período fue el establecimiento en el año 383/993 en el barrio de Karj de la más importante institución educativa del mundo árabe islámico, *Dār al-‘ilm* establecida por Sābūr. Institución que tenía como objetivo servir a los hombres de ciencias y como centro de estudio y discusión para los sabios y literatos del momento. Su fundación constituyó una muestra más del verdadero climax cultural que se había alcanzado durante la dinastía būyī. Otro visir de Bahā' ad-Dawla que ejerció de mecenas de la cultura fue Fajr al-Mulk Abū Gālib.

Cuando se acercaba el final de la dinastía de los būyīes, encontramos manifestaciones creativas tendentes hacia el realismo que en nada tenía que ver con etapas anteriores. Este realismo se configuró como una tendencia, por un lado, hacia el pesimismo y por otro lado hacia el epicureísmo. Representante de la primera tendencia es el poeta y filósofo Abū l-‘Alā l-Ma‘arrī. En la segunda tendencia destacó Abū Abd Allāh al-Husayn ibn Ahmad ibn al-Haḡyāy.

Tras la muerte de Bahā' ad-Dawla los síntomas de declive se acrecentaron.



Siendo prácticamente imposible cualquier acto de mecenazgo debido a la difícil situación en la que se encontraban los būyīes, ocupados únicamente en mantener su posición. Así pues, el relativamente corto período que les tocó gobernar a los būyīes se convirtió en un momento paradigmático para el mundo islámico, pero tal como hemos visto no sólo fue un momento de manifestaciones únicamente políticas, también la cultura y el conocimiento fueron los grandes exponentes de la dinastía de los būyīes. Sin ellos tal vez no habiéramos asistido a un desarrollo tan elevado de las ciencias y las artes. El saber y el conocimiento no tuvieron límite y como muestra el personaje que vamos a tratar en el capítulo siguiente. Un gran sabio, poco conocido y sin el cual no se puede entender mucho de lo que sucedió en el desarrollo de la *šīʿa*.



## 5. Ibn Bābūye

### 5.a. Introducción

Cuando se hace referencia al *K. Bilawhar* nos referimos el texto que Ibn Bābūye incluyó en su libro de *hadīṭ Ikmāl ad-dīn wa itmām an-ni'ma fī t̄bāt al-gayba wa kašf al-ḥayra*. En nuestro trabajo de investigación no hemos querido dejar de lado a este personaje tan importante para los estudios islámicos. Sin su aportación tal vez hubiéramos visto reducida la posibilidad de transmisión cultural que el libro ha tenido en la cultura occidental, es por ello que es necesario el introducir ciertos datos biográficos que nos ayuden a comprender la razón del mismo y porqué se difundió entre determinados grupos religiosos de este período. Así pues, debemos situar a Ibn Bābūye dentro de todo este entramado, delimitado por un marco geográfico y cultural tan rico como es el que nos ofrece Persia. También definirlo como representante de una escuela de pensadores, heredera de toda una tradición latente, no ya de la Persia antigua, sino de toda una corriente basculante de saberes. Nuestro personaje no es otro que Abū Ŷa'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Mūsà ibn Bābawayh al-

Qummī<sup>311</sup>, conocido también como Ibn Bābūye y aš-Šayj aš-Šadūq, el segundo gran maestro de la escuela *šīʿa*<sup>312</sup>.

Un personaje al cual se le ha dedicado muy poca atención entre los investigadores occidentales. Sin embargo, es uno de los pensadores más estudiados en el mundo *šīʿī*. Por otro lado hay que señalar que dada su localización temporal, es uno de los personajes clave para entender ese momento excepcional que supuso el complejo siglo X. Tenemos que añadir que nació después de la muerte de Muḥammad ibn ʿUtmān al-ʿAmrī<sup>313</sup>, el segundo de los

---

<sup>311</sup>Sobre Ibn Bābūye, Ver Brockelmann, *GAL*, SI, pp. 321-322 y I, p. 200; H. Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard, 1972, (ver índice general); D. M. Donaldson, *Shiite religion*, Londres, 1933, pp. 285-286; Introducción de A. A. A. Fyze, *A Shi'ite creed* (Islamic Research Association series n° 9), Oxford 1942; *The Creed of Ibn Bābawayhi*, Journal of Bombay University, XII (1943), 70-86; artículo "Ibn Bābawayhi", en *EP*, III, pp. 726-727; ʿUmar Ridā Kahhāla, *Muʿjam al-muʿallifīn wa ātār al-musannifīn*, Estambul, 1951-1955, vol. XI, p. 3; W. Madelung, "Imamism and Muʿtazilite Theology", en R. Brunschvig y T. Fahd, *Le Shi'isme Imamite*, Paris, 1970, pp. 13-30; Martin J. Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufīd (d. 413-1022)*, Beirut, Librairie Orientale, 1978, pp. 315-369; Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, Yale University Press, 1985, (ver índice general); H. Mūsawī Jarsān, *Faqīh rey (Zendeghīnāme va Ātār-e Šayj Sadūq)*, Teherán, Intišārāt Ittelāʿāt, 1377 (S); Introducción de S. Nafīsī, a la edición de la *Musādaqat al-ijwān*, Teherán, s. f., p. 1-18; Sezgin, *GAZ*, vol. I, pp. 544-549; At-Tīhrānī, Aqā Bozorg, *Ad-Darīʿa ilā taṣāwīf aš-šīʿa*, Teherán -Naʿaf, 1353-1398/1394-1978, II/226; Wahīd Ajtar, Al-Shaykh al-Šadūq and His Works, Teherán, *Al-Tawhīd*, vol. III, N° 1, 1046/1985, pp. 80-118; Jayr ad-Dīn Zirikli, *al-Aʿlām*, El Cairo, 1954-1959, vol. VII, p. 159.

<sup>312</sup>Constituye junto con Muhammad ibn Yaʿqūb al-Kulaynī (m. 329/941), que compuso la importante recopilación de *hadīth Al-Kāfī*, Muḥammad ibn Hasan at-Tūsī (460/1067) con *Istibsār* y *Tahdīb al-ahkām*, y juntamente con la obra de Ibn Bābawayh *Man lā yahduru-hu l-faqīh*, las cuatro obras más importantes dentro de la tradición *šīʿī*. Son conocidos éstos cuatro textos como *al-kutub al-arbaʿa*.

<sup>313</sup>Sobre Muḥammad ibn ʿUtmān ibn Saʿīd al-ʿAmrī (o al-ʿUmarī), véase J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Londres, Muhammadi Trust, 1982, pp. 99-118.

*nuwwāb*<sup>314</sup> (representante) del Duodécimo Imán; por lo tanto en un período verdaderamente clave y a la vez confuso en la historia del islam *šīʿī*. La fecha de nacimiento sigue estando todavía un tanto confusa, pero si nos atenemos a lo que el mismo Ibn Bābūye dice en su *Ikmāl ad-Dīn* y lo expuesto por aš-Šayj aṭ-Ṭūsī en su obra *al-Fihrist*<sup>315</sup>, parecería razonable apoyar la tesis de que quizás nació en los primeros años de la *sifāra*<sup>316</sup> del tercer *nāʿib* del Duodécimo Imán, 305/917-918<sup>317</sup> o posiblemente en el año 306/919<sup>318</sup>, en la ciudad de Qom<sup>319</sup>. Más tarde su familia se desplazaría a Rayy (Rey), donde murió en el año 381/991-992 y fue enterrado, encontrándose todavía su mausoleo en el sur de Teherán<sup>320</sup>.

Como referencia anecdótica para entender cierta aureola que le vincula a los imanes, hay que añadir un dato referente a su concepción que viene asociada

---

<sup>314</sup>*An-Nawwāb al-Arbaʿa*. Los cuatro representantes de *Al-Imāmul-ʿAsr* Muhammad Al-Mahdī que se sucedieron uno tras otro, durante *Al-Gayba aš-Suġrā* (Ocultación Menor), también se la conoce como *Al-Gayba al-Qašīra* (Corta Ocultación); Ver M. A. Amir-Moezzi, en *Le guide divin dans le shīʿisme originel: aux sources de l'ésoterisme en Islam*, Verdier, Paris, 1992.

<sup>315</sup>Ṭūsī, *Fihrist kutub al-šīʿa*, ed. Sprenger y ʿAbd al-Haqq; Bibliotheca Indica, Collection of Oriental Works, vol. 19, Osnabrück, reed. 1980, (661) pp. 304-305.

<sup>316</sup>*Sifāra* (embajada). De una forma similar se utiliza el término *wikāla* (agencia) para referirse a las funciones de recoger el *jums* y el *zakāt* con destino al imán. Con respecto a la *Sifāra*, las funciones del *safīr*, véase J. M. Hussain, *op. cit. supra*, pp. 83-85.

<sup>317</sup>Wahīd Ajtar, Al-Shaykh al-Šadūq and His Works, Teherán, *Al-Tawhīd*, vol. III, N° 1, 1046/1985, p. 80.

<sup>318</sup>A. A. A. Fyzee, *op. cit. supra*, p. xxxii.

<sup>319</sup>Ciudad iraní donde se encuentran importantes mausoleos y centros de formación. Desde los primeros tiempos del islam estuvo vinculada a la *šīʿa*. En la actualidad es un importante centro espiritual de la *šīʿa*. Ver el artículo de J. Calmard, en *EI*<sup>2</sup>, vol. V, pp. 369-372.

<sup>320</sup>Sobre el año de su muerte y su lugar de entierro ver H. Mūsawī Jarsān, *Faqīh rey*, *op. cit. supra*, pp. 111-114.



a una interesante historia. Según ésta, nació como resultado de las bendiciones del Duodécimo Imán, a petición de su padre, ‘Alī ibn Bābawayh, que suplicó al imán que le concediese la bendición de un niño varón<sup>321</sup>. El imán otorgó ese deseo al padre de Ibn Bābūye.

Sus primeros años de vida no se puede decir que fueran azarosos, más bien transcurrieron dentro de un ámbito de erudición, en el seno de una importante familia de sabios de la escuela *imāmiyya šī‘a* de Qom. La ciudad de Qom en estos momentos estaba adquiriendo un gran renombre como centro de formación de la *šī‘a*. Y fue allí donde recibió su primera formación bajo la dirección de un gran número de importantes maestros. Durante el período formativo en Qom, que se prolongaría durante 20 años hasta la muerte de su padre, ‘Alī ibn Bābawayh, adquirió los conocimientos y enseñanzas más significativos de la escuela de Qom. Pero no sólo recibió formación en Qom, inició también un viaje que le llevó a Bagdad donde continuó sus estudios. Uno de sus maestros en Bagdad fue ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Hāšim al-Qummī<sup>322</sup> (m. 307/919) que al igual que él, pertenecía a una importante familia de Qom; ambas familias, la de Ibn Bābūye y la de ‘Alī ibn Ibrāhīm constituyen el núcleo intelectual de la escuela de Qom<sup>323</sup>. En sus estudios llegó a alcanzar gran renombre como jurista, tradicionista e intérprete del Corán<sup>324</sup>.

---

<sup>321</sup>A. A. A. Fyzee, *op. cit. supra*, p. 9-10.

<sup>322</sup>Ver *EP*, vol. VI, p. 351, sobre *manāqib*. Ver ‘Alī B. Ibrāhīm Al-Qūmmī, *Tafsīr*.

<sup>323</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 81.

<sup>324</sup>Sobre su período formativo y maestros ver H. Mūsawī Jarsān, *Faqīh rey, op. cit. supra*, pp. 39-52.

Tanto el padre de Ibn Bābūye, ‘Alī ibn Bābawayh (también conocido como as-Ṣadūq primero) como su hijo aš-Šayh as-Ṣadūq son conocidos como *as-Ṣadūqūn*. ‘Alī ibn Bābawayh (el padre de aš-Šayj as-Ṣadūq) nació en Qom aproximadamente en el año 260/873-74 y murió en el año 329/940-41. Fue un escritor verdaderamente prolífico; se dice de él que escribió 200 libros y que además se dedicó al comercio. Como hemos añadido antes, se puede decir, sin lugar a dudas, que fue bajo la dirección de su padre que aš-Šayj Ṣadūq adquirió la base y la instrucción necesaria para llegar a alcanzar el nivel, que más tarde le reportaría el respeto y consideración de los más reconocidos maestros de su tiempo.

Como nota característica de la escuela de Qom y de su base formativa, estuvo siempre el estudio de las tradiciones. Y como perteneciente a la misma, aš-Šayj as-Ṣadūq tuvo siempre una gran constancia en la búsqueda de tradiciones de los imanes y fueron muchos años los que dedicó a viajar por diferentes partes del mundo islámico, recogiendo *ḥadīṭ* del profeta Muḥammad y de los imanes. Y al igual que Kulaynī, otro de los grandes recopiladores de la *ṣūṭa*, perteneció al grupo de *muhaddiṭūn "riḥlat al-ḥadīṭ"*, es decir de los recopiladores de *ḥadīṭ*. Para entender la importancia que poseía esa recopilación de *ḥadīṭ*, hay que darse cuenta del anhelo en la búsqueda de *ḥadīṭ* y el periplo que realizó por los importantes núcleos de la *ṣūṭa*. Su primer viaje lo realizó en el mes de rayab del año 339, cuando viajó a la ciudad de Rayy (próxima a la ciudad de Teherán, donde se encontraba una importante comunidad *ṣūṭī*). Allí prolongó su estancia hasta el año 347. Durante este período de estancia en Rayy, viajó esporádicamente a Qom. Otro de los viajes que realizó fue a Jurāsān, tres veces, siendo la primera vez que lo haría en el año 352, y más tarde en los años 367 y

368. Durante estos viajes visitó ciudades orientales con importantes núcleos *šī'īes*, Nīšābūr, Tūs, Sarajs, Marw, Fargāna y Balj<sup>325</sup>. Pero no sólo viajó por el oriente islámico, también lo hizo a la capital del califato, como ya hemos dicho. Según vemos en la introducción de su libro *Man lā yahduru-hu al-faqīh*<sup>326</sup> realizó un viaje a Bagdad en el año 352, visitando toda la región y recopilando muchas tradiciones de los imanes.

Según él mismo recuerda en la introducción, en sus viajes por el oriente islámico, encontró doscientos once maestros de *ḥadīṯ*. En otro libro suyo *Ma'ānī al-ajbār*<sup>327</sup> relata que visitó a doscientos cincuenta y dos maestros de *ḥadīṯ*. También encontró muchos '*ulamā'* en Balj, muchos de los cuales eran descendientes del profeta Muḥammad, es decir *sādāt*. Uno de ellos Muḥammad ibn al-Hasan Ni'mat Allāh, le pidió que compilara una colección de *ḥadīṯ*. Lo que llevó a aš-Šayj as-Šadūq a escribir una de las obras más emblemáticas de la *šī'a*, *Man lā yahduru-hu al-faqīh*. Que leyó a los Šayjs de estas tierras en el año 372/983. Después fue invitado a la corte de los būyīes en Rayy, allí se encontraba Rukn ad-Dawla. En la corte tuvo que hacer frente a los ataques y controversias de la *mu'tazila*, allí escribiría su *Kitāb at-Tawhīd*. Dirigido, según él mismo nos manifiesta, a defender a los *imāmīes* contra las acusaciones de antropomorfismos y determinismo<sup>328</sup>.

En su labor de recopilador de tradiciones de los imanes, aš-Šayj as-Šadūq,

---

<sup>325</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 83.

<sup>326</sup>*Man lā yahduru-hu al-faqīh*, Beirut, vol. 1, pp. 1-5.

<sup>327</sup>*Ma'ānī al-ajbār*, Teherán, Intiṣārāt Islāmī, 1416 (H), pp. 37-68.

<sup>328</sup>M. J. Mcdermott, *op. cit. supra*, p. 13.

conformó alrededor suyo un importante número de discípulos, que continuaron su labor de preservar y difundir las tradiciones de los *ma'sūmūn* (referido a los imanes significa los inmaculados o puros) en el mundo islámico. Entre ellos, 27 discípulos son mencionados por sus excelencias en el conocimiento del *hadīṭ*, en la introducción del libro *Ma'ānī al-Ajbār*. Como consecuencia de toda esta labor que desarrolló en la conservación y recopilación de *hadīṭ*, se le conoce también a Šayj as-Šadūq con el sobrenombre de *Ra'īs al-muhadditūn*<sup>329</sup> (jefe de los recopiladores de tradiciones).

Šayj as-Šadūq ocupa un lugar destacado en el círculo de los '*ulamā'*', teniendo un considerable número de seguidores entre el pueblo. Fue aceptado como *mar'ya'*<sup>330</sup> en el campo del *i'ytiḥād* (interpretación personal del teólogo) y sus *muqallidūn* (seguidor de un sabio que es capaz de deducciones basándose en la ley islámica —*muṡtahid*— en la ejecución de sus deberes islámicos de acuerdo con las *fatāwā* islámicas) difundieron sus enseñanzas por todos los rincones del mundo islámico *šī'ī*, respondiendo a todo tipo de preguntas y resolviendo todos los problemas de *fiqh* (derecho canónico que codifica y guía los aspectos más concretos del dogma). Esto nos da una idea de hasta qué punto era importante la labor que había iniciado y, por otro lado, el componente doctrinal que se estaba configurando alrededor de lo que constituía la labor básica de las recopilaciones de tradiciones. Como ejemplo del importante papel en la difusión que desempeñó, An-Naṡāšī, en su libro *al-Fihrist*<sup>331</sup>, cita algunas cartas y pequeños tratados

---

<sup>329</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 86.

<sup>330</sup>Gran autoridad islámica, considerada en derecho islámico como una fuente o autoridad, un *muṡtahid*, al cual se debe de seguir en asuntos islámicos.

<sup>331</sup>*Ibidem supra*.

escritos por aš-Šayj aš-Šadūq en respuesta a cuestiones planteadas. Entre ellos varios *kitāb* (libros) donde se responde a preguntas planteadas por gentes de Wāsiṭ, Qazwīn, Miṣr, Baṣra, Kūfa, de Madā'in sobre *talāq* (divorcio), Nīšābūr, de Bagdād sobre el significado del mes de Ramadān, de Rayy sobre el *gayba* (La Ocultación del Imán del-Tiempo), etc.

Fue uno de los primeros '*ulamā*' que participó en debates contra los críticos y enemigos de la *šī'a*<sup>332</sup> (y los *mu'tazilīes*<sup>333</sup>). Su éxito en estos debates le reportó una gran fama y le llevó a alcanzar una elevada reputación frente a sus oponentes, haciendo que su fama se difundiera por todo el mundo islámico.

Se cree que aš-Šayj aš-Šadūq escribió y compiló alrededor de trescientos libros, de los cuales doscientos diecinueve títulos vienen recogidos en la introducción de *Man lā yahḍuru-hu al-faqīh*. De entre los libros de aš-Šayj aš-Šadūq conocidos y que se conservan tenemos<sup>334</sup>:

1. *Risāla al-I'tiqādāt*<sup>335</sup>.

---

<sup>332</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 87.

<sup>333</sup>Ver *EP*, vol. VII, pp. 783-793 (D. Gimaret).

<sup>334</sup>Sobre las obras conocidas y que se conservan de Ibn Bābūye, ver la introducción de A. A. A. Fyze, *op. cit. supra*, pp. 12-23.

<sup>335</sup>Este tratado expone el credo *šī'i*. Es un texto que según Fyze no viene mencionado en la lista de trabajos escritos por aš-Šayj aš-Šadūq, sin embargo, el mismo autor hace referencia al mismo en la introducción a *I'tiqād al-Imāmiyya* (Ver Fyze, p. xxxvi, donde se exponen referencias sobre esta obra). *Risāla al-I'tiqādāt* es un texto ciertamente valioso para el estudio de la doctrina *šī'i*. Es una exposición de las creencias de la *šī'a* tal como Ibn Bābūye las entendía. Existen otros dos trabajos de Ibn Bābūye que tienen posiblemente la apariencia de obras doctrinales. Uno se encontraría al principio de *Al-Hidāya*, pp. 2-12, y un segundo trabajo con las mismas características en '*Amālī*, (*ma'ylis* 93, viernes, 12 ša'bān 368/14 de marzo 979. El texto esta traducido por A. A. A. Fyze, *A Shi'ite creed*, Oxford, 1942.



2. *Ikmāl ad-dīn wa Itmām an-Ni'ma fī Itbāt al-gayba wa kašf al-ḥayra*<sup>336</sup>.
3. *Kitāb al-Amālī*<sup>337</sup>.
4. *Kitāb at-Tawhīd*<sup>338</sup>.
5. *Kitāb Tawāb al-'A'māl*<sup>339</sup>.
6. *Kitāb al-Jiṣāl*<sup>340</sup>.
7. *Kitāb as-Sahū*<sup>341</sup>.
8. *Kitāb 'Iqāb al-A'māl*.

---

<sup>336</sup>También conocido como *Kamāl ad-Dīn wa tamām an-Ni'ma*. Fue escrito a instancias del Duodécimo Imán, que se le apareció en sueños y conminó a aṣ-Ṣayj aṣ-Ṣadūq a escribir un libro sobre la ocultación del Duodécimo Imán. Aṣ-Ṣadūq menciona este incidente en la introducción del libro. Es uno de los primeros trabajos sobre la Ocultación del Imán. Empezó a escribirlo después de su retorno de Nišābūr en el año 354. Refutó en este trabajo las objeciones a la *gayba* del Duodécimo Imán interpuestas por ciertos grupos de musulmanes. Es precisamente en este texto donde se encuentra el *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, junto con referencias coránicas y tradiciones referentes a la ocultación de imán.

<sup>337</sup>Conocido también como *al-Ma'yālis*. Consiste en una colección de respuestas a varias cuestiones planteadas a aṣ-Ṣadūq por sus seguidores en Nišābūr (367-68/978-79), durante los encuentros que mantenía con estos, los jueves y viernes. Es un libro misceláneo. Y tal como su nombre indica, *Amālī* es el plural de *imlā'*, son un conjunto de dictados. Siendo en la práctica una colección de dictados del maestro a sus discípulos. Este tipo de libros son semejantes a las colecciones de *malfūz ū* de los *sūfiyya*. Su temática se centra en una recopilación de las virtudes de los imanes y una llamada a seguir su ejemplo.

<sup>338</sup>Es uno de los más importantes trabajos del aṣ-Ṣayj aṣ-Ṣadūq, que incluye reflexiones altamente complejas sobre el *tawhīd*. Expuestos desde el punto de vista de la escuela *ṣūfī* dodecimana, afronta la problemática desde el Corán y de las tradiciones de los imanes (*ma'ṣūmūn*-inmaculados). Fueron compiladas en Rayy, frente a aquellos que atacaban a los *imāmīs*, acusandolos de mantener posiciones antropomórficas y fatalistas. Ha sido uno de los libros que más estudios y comentarios ha merecido por los '*ulamā'* de la escuela *ṣūfī*.

<sup>339</sup>A veces publicado con otro trabajo de aṣ-Ṣadūq, '*Iqāb al-a'māl*.

<sup>340</sup>Su temática se centra sobre aspectos morales del creyente, las virtudes y los vicios.

<sup>341</sup>Existe una obra donde Al-Mufīd refuta este trabajo de Ibn Bābūye.



9. *Kitāb 'Ilal aš-Šarā'i' wa l-Ahkām wa l-'asbāb*<sup>342</sup>.
10. *Kitāb al-'Ilal gayr mubawwab*.
11. *'Uyūn Ajbār ar-Ridā'*<sup>343</sup>.
12. *Dikr ma'yilis al-ladī yārā lahu bayna yaday Rukn ad-Dawla*.
13. *Ma'ānī al-Ajbār*<sup>344</sup>.
14. *Kitāb al-Muqni' fī l-fiqh*.
15. *Man lā yahduruḥ al-Faqīh*<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup>Conjunto de tradiciones donde se da cuenta de asuntos legales muy concretos.

<sup>343</sup>Compuesto a petición de aṣ-Ṣāhib ibn 'Ubbād para su biblioteca particular. Es una compilación cuya temática se centra en tradiciones del octavo imán ar-Ridā.

<sup>344</sup>Este libro se centra en la explicación e interpretación de los *ajbār* y *aḥādīṭ*.

<sup>345</sup>Ver nota *supra*. Uno de los cuatro libros de *ḥadīṭ* más importantes de la *šī'a*. El cual ha sido aceptado como una de las principales fuentes de la *šī'a* durante los últimos novecientos años. Siendo a la vez fuente indispensable para los '*ulamā'* en sus deducciones de la *šarī'a*. Su contenido se centra en las regulaciones prácticas de la *šarī'a* (*furū'* ley/derecho-doctrina). En definitiva se trataría de una obra de síntesis de todas aquellas tradiciones que aṣ-Šayj aṣ-Sadūq había recopilado e incluido en trabajos específicos escritos con anterioridad sobre temas particulares. Significativo de esta obra es que presenta una carencia total de *isnād*, lo que corrobora el sentido general de que sirvió como obra de referencia para la comunidad, no para los sabios de la escuela. Estos últimos tenían el resto de la producción de aṣ-Šayj aṣ-Sadūq para estudiar las cadenas de transmisión de los *aḥādīṭ*. El libro trata muchos puntos concernientes con el *furū'*. No está dividido en capítulos (*kutub*) sino en pequeñas secciones o apartados (*abwab*), donde se tratan todas las categorías del *fiqh*. En definitiva y dado el modelo expositivo, se trataría de una obra totalmente práctica y de consulta para el común de los musulmanes de la escuela *šī'i*. La obra está compuesta por 5963 tradiciones. Ni que decir tiene que comentarios a esta obra se han escrito muchos y por los grandes maestros de la escuela. En la introducción a la edición de *Man lā yahduru-hu al-faqīḥ* aparecen veinte referencias de comentarios a esta obra. A pesar de que muchos de sus trabajos son realmente importantes, éste por sus peculiaridades es considerado como el de más peso dentro de su producción. Es interesante resaltar, tal como apuntábamos arriba, como constituye uno de los cuatro libros fundamentales de la *šī'a* (*al kutub al-arba'a*), sin embargo, y aquí es donde vemos que Ibn Bābūye adquiere un nivel ciertamente sobresaliente, se le adscribe otra obra desaparecida que constituyó el quinto libro básico de la doctrina *šī'i* constituyendo *al-kutub al-jamsa*, nos estamos refiriendo a su libro *Madīnat al-'Ilm*. Este libro es mencionado por Tūsī como más voluminoso que *Man lā yahduru-hu al-Faqīḥ*. Cfr., Tūsī, *al-*



16. *An-Nuṣūṣ ‘alā l-a'imma l-Itnā ‘ašar.*

17. *Kitāb an-Nikāh.*

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### 5.b. La escuela de Qom

Para entender la figura del aš-Šayj aṣ-Ṣadūq es necesario introducirnos en el ambiente cultural de la ciudad de Qom. Qom era una pequeña ciudad sin apenas significación en el contexto cultural islámico hasta que aconteció en ella el fallecimiento de Fāṭima bint al-Imām Mūsà al-Kazim, la hermana del octavo imán ‘Alī ibn Mūsà ar-Ridā, en el año 200/815. Fāṭima se encontraba de viaje para visitar a su hermano en Tūs, cuando cayó enferma en la ciudad de Sāwa (de mayoría *sunni*) mandó que se la transportara a Qom donde murió siendo enterrada en este lugar. Como consecuencia de su muerte y posterior entierro en Qom, esta ciudad fue adquiriendo gran importancia como centro de reconocido prestigio entre los seguidores de la *šī‘a* debido a la gran cantidad de peregrinos y sabios que a ella llegaban. En Qom se asentaron muchas familias devotas de la familia del Profeta, llegándose a crear un centro de estudios de la *šī‘a* de prestigio. De entre estas primeras familias estaba la familia de Ibrāhīm ibn Hāšim al-Qummī, proveniente de Kūfa. Fue compañero de Ŷūnus ibn ‘Abd ar-Raḥmān, un compañero del séptimo y octavo imanes. Ibrāhīm ibn Hāšim fue el primero que comenzó a recoger las tradiciones de los imanes de la *šī‘a* dodecimana, llevándolos de Kūfa a Qom. Incluso se sabe que él personalmente se encontró con

---

*Fihrist*, p. 303. Desgraciadamente no hay noticias de que nos haya llegado ningún ejemplar. Hay indicaciones de la significación de este libro en la introducción de *Man lā yahduru-hu al-faqīh*.



el octavo imán y permitió a algunos *muḥaddit ūn* citar *ahādīt* bajo su autoridad<sup>346</sup>.

Murió y fue enterrado en Qom. Su hijo Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ibrāhīm, de acuerdo con *aš-Šayj* ‘Abbās al-Qummī, y recogido por ‘*Allāma Bāqir* al-Maʿyilī<sup>347</sup> en el *Bihār al-anwār*, fue un *muḥaddit ūn* que vivió en tiempos de aṣ-Ṣadūq<sup>348</sup>. Aṣ-Ṣadūq al-Awwal, ‘Alī ibn Bābawayh el padre de aš-Šayj aṣ-Ṣadūq, fue discípulo de ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Hāšim al-Qummī. Tuvo contactos con Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Rūh, *nāʾib* del Duodécimo Imán. Y conoció al onceavo imán Ḥasan al-‘Askarī, el cual le informó de aquel extraordinario hecho del futuro nacimiento de un hijo en su segundo matrimonio, le aconsejó observar y seguir los rituales religiosos y propagar las enseñanzas del Corán. El Duodécimo Imán le informó también, que sería bendecido con el nacimiento de dos hijos que llegarían a ser grandes *fuqahāʾ* y que serían muy beneficiosos para la comunidad como guías y por su conocimiento. Aš-Šayj aṣ-Ṣadūq se enorgullecía de haber nacido gracias a la intercesión del duodécimo imām. ‘Alī ibn Bābawayh (el padre de aš-Šayj aṣ-Ṣadūq), tuvo tres hijos, Abū ʿĀfar Muḥammad, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn y al-Ḥasan ibn ‘Alī. El segundo hijo Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn fue también un maestro de *fiqh* y *ḥadīt* y entre sus alumnos estuvieron personajes de

---

<sup>346</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 81.

<sup>347</sup>‘Allāma Bāqir al-Maʿyilī o Tānī (1037-1110/1627-1698). Perteneció a una distinguida familia de teólogos. Fue el más prolífico recopilador de *ḥadīt*, distinguido como experto en bibliografía, filosofía islámica y mística (aunque atacó duramente a los místicos) y una autoridad en asuntos sociales y judiciales durante el periodo safawī. Escribió uno de los libros de tradiciones de los imanes más importantes de la *šīʿa*, *Bihār al-anwār*, un gigantesco trabajo de recopilación que sirvió para la difusión del credo *šīʿī*. Muchos capítulos de esta obra escrita originalmente en árabe fueron traducidos al persa, una de las cuales es nuestra obra de estudio. Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. V, pp. 1086-1088.

<sup>348</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 82.

tanta importancia para el desarrollo posterior del pensamiento islámico como as-Sayyid al-Murtadā<sup>349</sup> y al-Gadā‘irī. El tercer hijo al-Ḥasan ibn ‘Alī fue un hombre devoto. ‘Alī ibn al-Bābawayh dejó tras de sí muchos libros, entre los que se encontraban *Kitāb at-Tawhīd*, *Kitāb an-nisā’ wa l-wildān*, *Kitāb maāsīl al-Ḥayy*, *Kitāb qub al-asnād* y *Kitāb al-Mi‘rāy*. Desgraciadamente ninguno de estos libros nos ha llegado a nosotros. Murió en el año 329/940-941, el año durante el cual murieron entre otros Kulaynī y también los cuatro *nā’ib* del Duodécimo Imán. Fue el año en el que ocurrió también el importante acontecimiento, por las repercusiones que más tarde tendría en la *šī‘a*, de la ocultación de Duodécimo Imán. Algunas tradiciones difieren en señalar su muerte en el año 328. Fue enterrado en Qom cerca del mausoleo de Ma‘šūma-ye Qom. Después de lo cual como ya hemos mencionado, la familia Bābawayh se estableció en Rayy, donde transcurrió gran parte de la vida de nuestro personaje Ibn Bābawayh aṣ-Ṣadūq. Durante este período el clima político en Iraq e Irán estuvo cambiando paulatinamente de forma favorable para los intereses de la escuela *imāmiyya* y sus seguidores<sup>350</sup>.

La escuela de Qom estuvo caracterizada durante este período por ser fundamentalmente *ajbārī* (tradicionalista) frente a la escuela de Bagdad *uṣūlī* (racionalista), siendo el método de investigación según Amir Moezzi<sup>351</sup> lo que hizo diferenciar una escuela de otra. La presencia de los imanes, durante la

---

<sup>349</sup>Fue el sucesor de al-Mufīd en el liderazgo de los *šī‘īs* de Bagdad. Sobre este importante maestro de la escuela *šī‘ī*, ver M. J. Mcdermott, *The theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut, Librairie Orientale, 1978, pp. 373-394. Sobre sus obras ver I. Brockelmann, pp. 510-511.

<sup>350</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, pp. 83-84.

<sup>351</sup>M. A. A. Moezzi, *op. cit. supra*, p. 39.

ocultación menor (260/874) y la ocultación mayor (iniciada el año 329/941), se utilizó o bien directamente a los imanes o sus tradiciones frente al *kalām*. La corriente tradicionalista fue la predominante durante este período del aš-Šayj aš-Šadūq, aunque será durante su vida cuando se produzca el cambio hacia posiciones más racionalistas (*mu'tazila*). No sería hasta la segunda mitad del s. IV/X que la tendencia racionalista de los teólogos y juristas de la escuela de Bagdad se imponga, bajo el impulso de los trabajos de aš-Šayj al-Mufīd<sup>352</sup> (m. 413/1022) y sus discípulos. La comparación con Ibn Bābūye muestra que al-Mufīd difiere de su maestro tradicionalista en la defensa del uso de la razón en la argumentación religiosa, que es el proceso teológico del *kalām*. Con este cambio al-Mufīd inició un período de críticas contra el que había sido su maestro Ibn Bābūye<sup>353</sup>. Pero no sólo al-Mufīd, su discípulo aš-Šarīf al-Murtada también criticó a Ibn Bābūye y a otros tradicionalistas como Kulaynī, siempre bajo la acusación de introducir tradiciones que se escapaban a lo que se consideraba racional, llegando a tacharlas de absurdas. Aš-Šayj at-Tūsī (m. 460/1068) continuará la labor emprendida por sus antecesores criticando a los tradicionalistas pertenecientes a la escuela de Qom y, siempre por el mismo motivo, la acusación de la introducción de tradiciones consideradas absurdas, pero que tal como afirma

---

<sup>352</sup>Sobre el cambio de concepción que los imāmīes sufren a lo largo del s. XI ver el artículo de Dominique Sourdel, "Les conceptions imāmītes au début du XIe siècle d'après le Shaykh al-Mufīd", en *Papers on Islamic History: III. Islamic Civilisation, 950-1150*, Oxford, D. S. Richards-Cassirer, pp. 187-200.(s.f.)

<sup>353</sup>Ver Al-Mufīd, *Šarh 'aqā'id al-Sadūq*, que es un comentario de la obra de Ibn Bābūye *Risālat al-i'tiqādāt*, donde explica en qué puntos difiere de su maestro .



Amir Moezzi suponen la negación del islam *šīʿī* esotérico y oculto<sup>354</sup>.

### 5.c. El momento histórico de aš-Šayj aš-Šadūq

Volviendo atrás en el tiempo fue en la última fase del estado omeya, cuando las revueltas *ʿalawīes*<sup>355</sup> y abasíes estaban socavando los cimientos del estado omeya, el imán Muḥammad al-Bāqir<sup>356</sup> y ʿĀfar aš-Šādiq<sup>357</sup> concentraron todos sus esfuerzos en sistematizar y propagar las ciencias islámicas, formando e instruyendo a cientos de discípulos en varias disciplinas religiosas dentro de los estudios coránicos, *tafsīr*, *fiqh*, *ḥadīth*, *ʿilm al-kalām*<sup>358</sup>. Fue en este período cuando la *šīʿa* en la figura del imán ʿĀfar aš-Šādiq encontró mejores condiciones socio-políticas para difundir su pensamiento. Esto ocurrió de una forma clara cuando los abasíes tomaron el poder. Sin embargo, el imán Mūsà al-Kāẓim<sup>359</sup>, su sucesor, fue puesto bajo vigilancia por el nuevo califa Hārūn ar-Rašīd. Después

---

<sup>354</sup>Para analizar este aspecto esotérico de la *šīʿa*, véase M. A. A. Moezzi, *op. cit. supra*, 1992, junto con una obra que nos da información valiosa de como era el islam *šīʿī* primitivo, donde el aspecto esotérico era uno de los puntos principales, An-Nuʿmanī Ibn Abī Zaynab (m. 345/956), *Kitāb al-gayba* y Aš-Saffār al-Qummī, *Basāʿir ad-darāʾāt*.

<sup>355</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. I, pp. 400-401; Ver *nusayrīs*, *EP*<sup>2</sup>, vol. VIII, pp. 145-148.

<sup>356</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. VII, pp. 397-400 (E. Kohlberg).

<sup>357</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. II, pp. 374-375 (M. G. S. Hodgson).

<sup>358</sup>*tafsīr*, exégesis, comentario, interpretación; *fiqh*, ciencia de la jurisprudencia islámica; *ḥadīth*, narraciones del profeta Muhammad y de los imanes; *ʿilm al-kalām* teología especulativa.

<sup>359</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. VII, pp. 645-648 (E. Kohlberg).

del imán Mūsà al-Kāzīm, el imán ‘Alī ar-Ridā<sup>360</sup> fue designado, en un acto sin precedentes, como heredero al califato por el califa Al-Ma‘mūn. Sin embargo, este nombramiento nunca llegaría a materializarse, el imán sería envenenado. Pese a todo, su designación como heredero no tuvo mucha influencia en el devenir de los acontecimientos.

En todos estos hechos hay que ver el fin de una época y el principio de una nueva, donde la concepción del islam se verá afectada. Estos acontecimientos nos van a ir aclarando cómo se produjo el comienzo del fin de una forma de entender el islam, algo que entronca con nuestro enfoque para explicar la obra que tenemos entre manos. El inicio de esa concepción del islam que estaba acabándose, se produjo cuando Al-Ma‘mūn apoyó a la *mu‘tazila*, lo que logró el debilitamiento de aquellos que se basaban en la aceptación de la tradición como sustrato del pensamiento religioso. Frente a éstos, esta nueva forma de entender el islam, es decir, aquellos que postulaban un uso más firme de la razón para explicar el fenómeno religioso. Esto llevó a un punto álgido en el desarrollo de la *šī‘a*. En definitiva era el principio del fin, tal como hemos dicho, de una forma de entender el islam que empezaba a adquirir aspectos racionalistas.

Y no solo se produjo este cambio de enfoque en el sustrato doctrinal del islam *šī‘ī*, los *imāmīes* volvieron a constituir un peligro para los abasíes y como consecuencia de ello varios de los imanes, entre los que se encontraban el imán Muḥammad ibn ‘Alī at-Taḳī al-Ŷawād, imán ‘Alī ibn Muḥammad an-Naqī al-Hādī y el imán al-Hasan ibn ‘Alī al-‘Askarī, debieron pasar bajo arresto largos períodos de su existencia lo que impidió el desarrollo y evolución normal de la

---

<sup>360</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. I, pp. 399-400 (B. Lewis).

*šī'a*. Sin embargo, mantuvieron su magisterio con un grupo de discípulos que supieron hacer llegar y mantener vivas las ciencias religiosas dentro del movimiento *šī'ī*.

Durante el período de la ocultación menor, el Duodécimo Imán mantuvo contactos con los '*ulamā*' a través de sus *sufarā*' o por medio de *nuwwāb*. Kulaynī y nuestro aš-Šayj aš-Šadūq *al-Awwal* (primero) vivieron en este período, teniendo el privilegio de recibir la guía y enseñanza directa del imán. Otro importante cambio tuvo lugar cinco años después de la muerte de Kulaynī. Los būyīes de Daylam, una secta *šī'ī* con tendencia *zaydī*<sup>361</sup>, conquistaron Bagdad en el año 334/945. No depusieron al califa abasí por conveniencia política. Y los *šī'īes* dodecimanos encontraron la ocasión idónea para buscar refugio bajo los *zaydīes* bajo la doctrina de la *imāma* de *mafdūl*. Con arreglo a ella un hombre de menor excelencia (*mafdūl*) podía representar el papel director de la *umma*. El *afdal* (superior, preferible) no podía afirmar públicamente su derecho al imanato. Sin embargo, su punto de vista legal fue similar a aquellas escuelas de la *imāmiyya*. La vida para los *šī'īes* cambió y pasaron a tener una posición de igualdad con los *sunniēs*. La dinastía būyī no solamente declaró *Muharran* (mes en el que se conmemora la muerte del imán Husayn) y el *Gadīr Jumm* (celebración que conmemora la asignación de 'Alī por el Profeta como su sucesor) como dos grandes festividades oficiales, sino que animaron a la escuela *imāmiyya* a propagar sus creencias. Así, vemos como se ofrecieron facilidades para que los *šī'īes* expusieran sus ideas e incluso ocuparan puestos de responsabilidad dentro de la corte. Aš-Šayj aš-Šadūq y su hermano, al-Ḥusayn ibn 'Alī Bābawayh,

---

<sup>361</sup>Ver artículo de W. Madelung, "*šī'a*" en *EP*<sup>2</sup>, vol. IX, pp. 420-424.

fueron tratados con altas distinciones en la corte de Rukn ad-Dawla; en ella estaba un distinguido personaje el *wazīr* Ṣāhib ibn ‘Ubbād, él mismo, un importante maestro y prolífico escritor. Fueron muchos los *šī‘īs* que fueron tratados preferentemente en la corte, así *Aṣ-Šayj aṣ-Ṣadūq*, su hermano al-Ḥusayn ibn ‘Alī, al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan al-Qummī, y a t-Ta‘ālibī recibieron encargos para escribir libros a petición de la corte, en los cuales todavía se puede ver como el destinatario de los mismos no era otro que el emir būyī Rukn ad-Dawla. Se conjetura que *aṣ-Ṣadūq* fue encargado de propagar la escuela *imāmiyya*, y que sus viajes a diferentes partes de Iraq, Jurāsān, y Transoxiana fueron acometidos directamente bajo órdenes directas de Rukn ad-Dawla. Lo que nos hace ver a *Aṣ-Šayj aṣ-Ṣadūq* como uno de los elementos clave en la política de expansión del credo *šī‘ī*. Es posible que *aṣ-Ṣadūq* estuviera más próximo de lo que se supone a la política llevada a cabo por la dinastía būyī<sup>362</sup>.

#### 5.d. *Aṣ-Šayj aṣ-Ṣadūq* y el pensamiento islámico *šī‘ī*

A pesar de ser un personaje importante debido a su contribución a la sistematización de la escuela *šī‘ī* en los primeros tiempos del islam -sobre todo después del importante momento vivido por la comunidad *šī‘ī*, tras la ocultación del Duodécimo Imán en el año 940, no ha sido suficientemente estudiado y sus trabajos no han sido clasificados todavía, ni valorada su contribución al desarrollo de los estudios islámicos. Es corriente ver a este pensador como un recopilador de tradiciones del profeta y de los imanes. Y por otro lado, de forma particular,

---

<sup>362</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 84.

se le dedica cierta atención en cuanto es el autor de uno de los cuatro libros principales de la *šī'a*, el *Man lā yahḍuru-hu al-faqīh*. Pero, como ya veremos en nuestro estudio, su obra no se centra únicamente en el estudio del *hadīth*. Y esto puesto que el *tafsīr* y el *fiqh* eran considerados como parte del *hadīth* (Desde el punto de vista *šī'ī* el *tafsīr* era la exposición de los versos coránicos con la ayuda del *hadīth* del Profeta y de los Imanes; de una forma paralela el *fiqh* no fue tratado como una disciplina independiente, sino como una parte del estudio del *hadīth*).

Aš-Šayj aš-Šadūq es mencionado por personajes de renombre entre las autoridades del *fiqh*. De entre los primeros *fuqahā'* de la *šī'a* destacan Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, Ŷa'far ibn Ḥasan ibn Zakariyyā Yaḥyā. Y se refieren a Kulaynī y aš-Šadūq entre las últimas generaciones (*muta'ajjirūn*) del último período de los *fuqahā'* y también mencionan los nombres de 'Alī ibn Bābawayh al-Qummī (aš-Šadūq al-Awwal), al-Askāfī, Ibn Abī 'Aqīl, aš-Šayj al-Mufīd, as-Sayyid al-Murtadā y aš-Šayj at-Tūsī entre los *aṣḥāb al-fatwā'*<sup>363</sup>. Sin embargo, no hay que pensar que estos autores son *fuqahā'* por el simple hecho de emitir fatuas (*fatāwā'*), hay que plantear el hecho desde otro punto de vista puesto que en sus libros no las encontramos en el mismo sentido que tienen entre los *sunnīs*. Y la explicación es que no emitían fatuas (*fatāwā'*), puesto que ellos se remitían directamente a los imanes para cualquier problema que surgía. Con lo que simplemente recogiendo los *hadīth* estaban elaborando todo un *corpus* legal, con sus peculiaridades propias, pero en definitiva un *corpus*, equiparable al elaborado por *ahl as-sunna*. La opinión general entre los estudiosos es que los *sunnīs* precedieron a la *šī'a* en la elaboración del *fiqh*. A esto habría que objetar, que si

---

<sup>363</sup> Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, pp. 94-95.



bien es cierta la afirmación, no lo es del todo. Tal como se deduce en los diferentes libros canónicos de la *šī'a*, donde se recogen las tradiciones de los imanes (*ahādīṭ*), la escuela *imamiyya* utilizó sus conexiones con los imanes hasta la Ocultación Mayor del Duodécimo Imán para resolver los problemas relacionados con el *fiqh*. Lo que un imán declaraba era aceptado de una forma definitiva como una fatua (*fatwā*) en asuntos de *šarī'a*. Por lo tanto, no es aventurado decir que la *šī'a* tiene *fiqh* (*ajbārī*), el cual depende de las tradiciones (*ahādīṭ*) de los imanes puros (*ma'sūmūn*) hasta la Ocultación Mayor. Por ello el período al que pertenece nuestro aš-Šayj aš-Šadūq, está caracterizado por una falta de uso del razonamiento (*nazar* o *'aql*) o de la opinión (*ra'y*), en los asuntos relacionados con la *šarī'a* (esto sería en la escuela de Qom, con posterioridad y como ya dijimos, la escuela de Bagdad dará prioridad a otros métodos), puesto que el referente era el imán y no otros métodos como los desarrollados por *sunnīs*. Por lo tanto, la *šī'a* sí desarrolló un tipo de *fiqh*, aunque en conexión con el *ajbār*<sup>364</sup>.

Se puede decir que el último estadio dentro del proceso de evolución del *fiqh imāmī*, se sitúa dentro del período que le tocó vivir a nuestro personaje. Desde los primeros tiempos donde los *fuqahā'* y los compañeros de los imanes recogieron las tradiciones, consistiendo éstas en colecciones de *ahādīṭ* sobre los pronunciamientos de los imanes sobre temas tan diversos como ética, jurisprudencia (*furū'*<sup>365</sup> o *fiqh*), nacimiento y muerte de los imanes y las virtudes y excelencias que manifestaban, etc. Estas tradiciones fueron recogidas de una

---

<sup>364</sup>Wahīd Ajtar, *op. cit. supra*, p. 95.

<sup>365</sup>*Far, Furū' al-fiqh*, cuerpo de leyes positivas derivado de las fuentes del conocimiento legal. Ver *EP. Glossary and index of technical terms (vol. I-VII)*, Brill, 1995, p. 84.

forma desordenada no sujeta en principio, a un sistema coherente. Se las conoce como *usūl*<sup>366</sup> (fundamentos). Tales compilaciones fueron igualmente recogidas por autores pertenecientes al período de la Ocultación Menor. Hasta llegar al último período del desarrollo del *fiqh imāmī*, que está asociado a la aparición de los cuatro libros de la *šī'a*, *Al-kutub al-arba'a*. Estos libros incluyen los compendios escritos por Kulaynī, aṣ-Ṣadūq y Ṭūsī. Con respecto a nuestro autor, aṣ-Ṣadūq, su principal obra ya lo hemos dicho es *Man lā yahduruhu al-faqih*. También escribió otras muchas obras sobre diferentes temas. Sus trabajos nos ofrecen el final de una era y el principio de un nuevo estadio del pensamiento *šī'ī*.

Como ya hemos reseñado aṣ-Ṣadūq no escribió sus fatuas (*fatāwā*) directamente, sino que se refirió siempre a las tradiciones de los imanes, y esto porque primeramente los *fuqahā'* tenían presente que los *ahādīṭ* de los imanes eran suficientes para resolver cualquier tipo de problema que se presentase. Consideraban los *ahādīṭ* mucho más inteligibles que todo aquel aparato filosófico tras el cual existían razonamientos lógicos un tanto apartados de la comprensión del pueblo. Esto no quiere decir que la filosofía, la lógica, *'ilm al-kalām* y *al-'irfān* fueran algo ajeno en estos primeros tiempos del islam, sino que estuvo confinado en círculos reducidos de estudiosos. Aṣ-Ṣadūq y sus predecesores prefirieron resolver todas sus controversias desde el punto de vista del Corán y *hadīṭ*, lo cual no quiere decir tampoco que fueran incapaces de ejercer *iṭihād* o argumentar sus puntos de vista de una forma lógica. El mejor método de argumentar, fue probar los puntos de vista con respecto al *hadīṭ*. El argumento lógico o filosófico fue también empleado por los maestros de la escuela *imāmiyya*

---

<sup>366</sup> *Asl*, 'fuentes del conocimiento legal'. Ver *EP. Glossary and index of technical terms* (vol. I-VII), Brill, 1995, p. 26.

e incluso por los imanes en sus debates con sus oponentes; pero el argumento mediante el cual se recurría al uso de *ḥadīṭ* fue observado como más convincente en el supuesto de afrontar debates con los creyentes. Aṣ-Ṣadūq compiló sus libros sobre *fiqh* para la escuela *imāmiyya* únicamente adoptando este método. Por todo ello el *nusūṣ* (pruebas divinas o textos) del Corán y las narraciones del *ḥadīṭ* fueron los instrumentos idóneos para alcanzar juicios correctamente válidos. Sobre esta base, cinco diferentes centros de *fiqh imāmī* se establecieron en diferentes partes del mundo islámico: Ḥiṣyāz, donde ‘Alī y sus descendientes vivieron, formando el núcleo del *fiqh imāmī*, y al que pertenecieron Salmān al-Fārisī, Miqdād, Abū Darr, ‘Ammār ibn Yāsir, Mītam at-Tammār, Mālīk al-Aṣṭar y Sulaym ibn Qays. Otro centro se constituyó en Kūfa, con ‘Ammār Ibn Yāsir y ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, después de su salida de Medina con sus seguidores y la ayuda de Ḥudayfa ibn Yamān y algunos otros compañeros del Profeta y ‘Alī. Más tarde ‘Alī lideraría este grupo al trasladar la capital a Kūfa; Siria, donde Abū Darr y un grupo de seguidores se asentaron y a pesar de los esfuerzos de los Banū Umayya no pudieron ser eliminados. Se extenderían más tarde por Yabal ‘Āmil y Halab; Yemen, donde se mantuvieron fuertes vínculos con los centros de influencia *šī‘ī* en Irán; Qom: este centro religioso se estableció muy pronto e influyó con fuerza hasta la primera mitad del cuarto siglo de la Hégira. Aṣ-Ṣayj aṣ-Ṣadūq fue el último representante de esta escuela de Qom, y la forma tradicional del islam *šī‘ī* de inferir todas sus *fatāwā* del *ḥadīṭ* cambió, adoptando el método del *kalām*.

Aṣ-Ṣayj aṣ-Ṣadūq representa la culminación de la antigua tradición en el *fiqh*, y en cierta medida preparó el camino par el desarrollo posterior del *fiqh imāmī*. Tenía, como sus predecesores, una firme convicción de que no había

mejor argumento que aquel que podía adecuarse en su verificación a lo que decía el Corán y el *hadīṭ*. Pero el salto de una concepción a otra se produjo, como dice A. Moezzi «[...] *la doctrine imāmite originelle, présentée à travers les propos des imāms et enregistrée par les premiers compileurs dont le dernier grand nom serait Ibn Bābūye, est marquée sensiblement d'un caractère —hétérodoxe— ésotérique et mystique, voir magique et occulte*»<sup>367</sup>, aspecto éste verdaderamente novedoso. El cambio hacia posturas más racionalistas, y por supuesto menos heterodoxas, se produjo como consecuencia de una necesidad de presentar argumentos irrefutables que fueran difícilmente rebatidos.

Ahora bien, frente a toda esa concepción “no-racional” que representa aš-Šayj aš-Šadūq, no se puede concluir que estuvieran de una forma definitiva apartados de la argumentación racional. Si ese mundo mágico y esotérico, que aparece en las obras de los primeros recopiladores de tradiciones es el elemento clave de estos primeros tiempos del islam, esto no quiere decir que no existiera también la argumentación. Así, por ejemplo aš-Šayj aš-Šadūq presenta en su libro *at-Tawhīd*, la evidencia de cierto cambio al mostrarnos cómo los imanes intervenían en debates polémicos; se ha querido ver en esto ciertos rasgos de *kalām*. Sin embargo, aš-Šayj aš-Šadūq se resistirá en cierta medida a abandonar su sistema de actuación e ir asimilando las formas de racionalismo<sup>368</sup> extremo que la nueva escuela de Bagdad imponía. Ya hemos visto como en cierta medida toda la autoridad en asuntos de *iṭihād* recaía sobre el *hadīṭ*. Después de él, la escuela

---

<sup>367</sup>Amir Moezzi, *op. cit. supra*, p. 46.

<sup>368</sup>La obra de McDermott, en sus dos partes finales consagra un estudio comparativo de los pensadores, Ibn Bābūye, al-Mufīd y al-Murtadā sobre el tema de la evolución racionalista del imanismo primitivo (*The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, cap. 12 al 17)

*imāmiyya* se dividiría en muchas subescuelas, entre ellas la *ajbārī* (tradicionalistas, se basan en las tradiciones de los imanes), la *uṣūlī*<sup>369</sup> (admiten la especulación racional en principios de teología y derecho religioso), la *muqallid* (admiten la imitación) y *gayr muqallid* (no admiten la imitación). Por otro lado, se ha visto que aš-Šayj aṣ-Ṣadūq representa un papel corrector de las diversas posturas que se alejan en cierta medida de la ortodoxia y a las cuales se les ha llamado extremistas. Al parecer estos grupos de “extremistas”, basaban toda su argumentación en el uso del *‘aql, ra’y* (analogía) o *qiyās* (aplicación de la opinión personal).

En otro orden de cosas, Aš-Šayj aṣ-Ṣadūq, en el prefacio de su *Man lā yahduruḥu al-faqīh*, explica que las razones para compilar esta obra se encuentran en el deseo de proporcionar una colección de *ahādīṭ* que puedan ayudar en la solución de problemas de *fiqh*. Por lo tanto el principal objetivo de aš-Šayj aṣ-Ṣadūq, fue dejar un legado que pudiera ser fundamento último para la comunidad en materia de *fiqh*. Para esto empleó un método seguro que pudiera ser aceptable para todos y éste era el uso de las tradiciones para fundamentar todos los temas del *fiqh*. Hizo uso del *ḥadīṭ* como un instrumento de argumentación, así como imbuido de autoridad suprema. Los títulos de sus libros y tratados indican que no únicamente se interesó en temas relacionados con el *fiqh*, o con materias de *‘ibādāt*, sino que sus intereses iban mucho más allá, abordando temáticas que se ampliaban a todo tipo de actividades humanas en el campo social y político. Entre los trabajos de aš-Šayj aṣ-Ṣadūq, hay varios que destacan por estar

---

<sup>369</sup>Estas denominaciones son bastante tardías. En la época de las primeras polémicas eran utilizadas por los adversarios de los *imāmīes*. Ver M. A. A. Moezzi, *op. cit. supra*, 1992, pp. 33-34.

específicamente dedicados al *kalām*, como *ī'tiqādāt al-īmāmiyya*, *at-Tawhīd*, *al-Ma'yālis* o *al-Amālī*. Como ya sabemos utilizaba para sus argumentaciones los *ahādīṭ*, sin embargo, ocasionalmente expresó su punto de vista personal.

Aṣ-Ṣadūq compiló varios tratados sobre el problema de la moralidad y sobre el código moral. Entre ellos los más importante son dos: *al-Jisāl* y *Tawāb al-a'māl wa 'iqāb al-a'māl*. Estos dos libros junto con *Man lā yāḥduruhu al-faqīh*, son los que marcan la pauta en el campo de la ética islámica. Su importancia en la literatura sobre ética islámica en general, y en particular en la *šī'a*, recoge en su esencia lo más antiguo de las colecciones de *ḥadīṭ* relacionadas con moralidad. *Al-Jisāl* es un código islámico de conducta moral, mientras que su otro trabajo, debido a su énfasis en el premio (*tawāb*) y el castigo (*'iqāb*), afronta el tema desde una vertiente más psicológica. Un análisis sistemático de estas dos obras de aṣ-Ṣadūq pueden proporcionar alguna luz sobre los primeros intentos de sistematización de la ética musulmana.

Aṣ-Ṣayj aṣ-Ṣadūq —como ya hemos dicho— fue asesor de la dinastía būyī en el diseño de la política propagandística *šī'ī*. Y esto se podría sustentar en el amplio rango de temas sobre los que él compiló libros, lo cual muestra que estuvo al nivel de los requerimientos que su tiempo le demandaba. También se podría teorizar que su obra fue un intento de sistematización del *fiqh imāmī* de acuerdo con las presiones de su tiempo, sobre todo debido al clima favorable para la realización de este tipo de trabajos, lo que no pudieron hacer los primeros *fuqahā' imāmiyyā*.



## 6. El *Kitāb Bilawhar* de Ibn Bābūye

El texto que estamos estudiando es en cierta medida un gran desconocido pese a la gran cantidad de trabajos de investigación que se han realizado sobre el mismo. Es evidente que su contenido con una gran cantidad de parábolas y con una carga didáctica importante, es uno de los rasgos literarios que definen el fin de la antigüedad. Su esquema expositivo viene constituido por la inserción de cuentos en los que un sabio o consejero presenta una historia cargada con elementos ejemplarizantes, cuya misión es compararlos con una determinada realidad, ya sea de la vida diaria, de una determinada situación social o de la naturaleza. Estos elementos ejemplarizantes puesto que no son más que retazos alegóricos o simbólicos referidos a una realidad más o menos reconocible, implican el desempeño de la imaginación, de ahí que no se pueda establecer un hilo conductor reconocible por el receptor de la historia. Todas requieren una explicación para ser entendidas. Si a este simple esquema añadimos uno de los aspectos más curiosos de este tipo de obras, a saber, la inserción encadenada de un cuento dentro de otro, tendremos las características que *grosso modo* distinguen a este tipo de obras.

Es verdad que si observamos con detenimiento la gran cantidad de estudios que se han realizado en occidente con respecto a este tipo de obras, caemos en la cuenta que la dificultad de las mismas ha tenido que ver por un lado con la historia del texto desde su nacimiento, y por otro con la divergencia de recensiones en el proceso de difusión. De acuerdo con este segundo aspecto existen versiones en casi todas las lenguas de europeas vinculadas en su origen con en la recensión latina (alrededor de los años 1048-1049) del monasterio de Athos a partir de la versión griega. Encontramos también versiones en lenguas orientales (árabe, persa, etiope, georgiano, etc.) incluso versiones que se localizan en el extremo oriente, versiones en chino y japones.

Básicamente la obra que estamos estudiando es un cuento basado en una fuente original que es de origen indio y que refleja la historia de *Gautama Buda*. El modelo búdico originario ha experimentado profundas modificaciones influenciado por las doctrinas maniqueas del Asia Central, por el pensamiento islámico del Bagdad abasí y, por último, por la aportación de los traductores adaptadores (*metafrastas* cristianos) en su última etapa en occidente. Todos actuaron e influyeron sobre el texto que recibieron procurando adaptarlo a sus propias necesidades dogmáticas y al enfoque particular de cada tipo de fe<sup>370</sup>.

Ahora bien, el cuento árabe que nos ha llegado y sobre el que está basada nuestra versión persa, está basado en la leyenda cuyo origen en sanscrito de la historia de Buda, tendría su sustrato en la India, de aquí pasó a través de una versión realizada en *fārsi* medio en un contexto maniqueo al árabe y después al

---

<sup>370</sup>Ver Pedro Bádenas de la Peña, *Barlaam y Josafat* (Edición y Traducción). Madrid: Siruela, 1993, (Selección de lecturas medievales, nº 40), p. XV.



persa. Las versiones árabes son las más numerosas<sup>371</sup> y de ellas se puede deducir que fue un texto ampliamente difundido en determinados ámbitos doctrinales (de ahí que estemos analizando el porqué de esa mayor producción en el mundo *šīʿī*). También podemos encontrar versiones en otras lenguas y espacios culturales diferentes al islámico. Como las que se difundieron por el occidente cristiano con versiones en casi todas las lenguas europeas<sup>372</sup>.

Al iniciarse la difusión de nuestra obra en el contexto medieval occidental, no debe extrañar la celeridad con que los movimientos cátaros y albigenses (s. XII y XIII), correlato cristiano del antiguo maniqueísmo, acogieron con entusiasmo el relato del *Barlaam y Josafat* de manera análoga a como sucede con los bogomilos en la Europa eslava.<sup>373</sup> En sus versiones cristianas la obra es una versión cristianizada de episodios de la vida de Buda<sup>374</sup>.

Como ya dijimos, el relato narra la historia de Yūdāsaf (o Būdāsaf) —que es la forma con la que se nos ha transmitido en georgiano (Iodasaf), Ἰωάσφ en griego, Iosaphat/Josaphat en latín— hijo tardío de un rey de la India ya entrado en años. Cuando este rey recibe el augurio de un astrologo de que su hijo no llegará a ser un rey de este mundo, sino que abandonará las cosas mundanas y se dedicará al ascetismo, lo manda custodiar dentro de la ciudad palaciega,

---

<sup>371</sup> Pedro Bádenas, menciona a Ibn Bābūye pero sin citar el *Kitāb*. Es interesante la importancia que otorga a las versiones árabes, termina diciendo: “La importancia de las versiones árabes para la transmisión de nuestra leyenda es enorme, pues de ellas depende el arquetipo sobre el que se realizaría la versión griega.” Ver Pedro Bádenas de la Peña, *op. cit. supra*, p. XVIII-XIX.

<sup>372</sup> Ver la versión griega que estudia Pedro Bádenas de la Peña, *op. cit. supra*.

<sup>373</sup> Pedro Bádenas de la Peña, *op. cit. supra*, p. XVI.

<sup>374</sup> Pedro Bádenas de la Peña, *op. cit. supra*, p. XI.

impidiéndole abandonar las dependencias de esta ciudad-palacio y visitar la ciudad fuera de las murallas, donde puede encontrar la miseria del mundo<sup>375</sup>.

Mientras tanto el muchacho crece dentro de palacio y dedica su tiempo a aprender. Es algo que parece encajar dentro de la tradición india. Merece especial interés el hecho que de acuerdo con la costumbre india, no se permite renunciar al mundo hasta después de nacido un hijo o nieto<sup>376</sup>.

En su aislamiento del mundo consigue mantener breves contactos con el mundo exterior. Se apercibe de la situación real del mundo por varios incidentes que observa, y por los consejeros que le transmiten la verdadera realidad del mundo. Uno de estos consejeros será el sabio Bilawhar —también Balawhar/Balahvar en árabe y georgiano, Βαρλαάμ/Barlaam en griego y latín— que lo instruirá con la ayuda de parábolas y discursos sapienciales sobre las grandes cuestiones que tienen que ver con la existencia.

También por medio de parábolas irá enseñándole como se puede llegar al conocimiento de Dios, mostrándole la vanidad de la existencia humana y la superioridad de la vía ascética. Cuyo elemento básico será la insistencia de la vía del *desapego del mundo*, para que Būdāsaf abandone el mundo palaciego que su padre ha querido para él y siga los pasos de Bilawhar, difundiendo el verdadera camino, propagando sus conocimientos hasta que le llegue la muerte.

La leyenda de Buda dice que con ocasión de la última salida el príncipe acierta a ver a un monje mendicante, tranquilo y sereno, y esta visión le consuela,

---

<sup>375</sup>Es interesante como Mahavira, fundador del jainismo también pertenece a la casta de los militares como Buda, y renuncia al mundo. Ver Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. 1. De la prehistoria a los misterios de Eleusis.*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978, p. 92-93 .

<sup>376</sup>Ver Mircea Eliade, *op. cit. supra*, 1978, pp. 82-82.

al mismo tiempo que le hace entender que la religión es capaz de curar las miserias de la condición humana. Después de la salida de Buda de la ciudad, en la noche se deshace de todas sus posesiones y también de los dioses que le han acompañado, estos no desempeñaran ningún cometido en la biografía fabulosa de Buda. Alcanzará su objetivo por sus propios medios y sin ninguna ayuda sobrenatural<sup>377</sup>.

El rey Ŷanaysar, en el cuento, se opondrá a que Bilawhar instruya y convierta a Būdāsaf a la vía del ascetismo y la renuncia del mundo. Sin embargo, será convertido pese a los esfuerzos del astrólogo Rākis y al-Bahwan. Būdāsaf renunciará al mundo, abandonando su posición real y se dedicará a transmitir y propagar la fe. En el transcurso de su viaje llegará a Kašmīr donde transmitirá su doctrina a su discípulo Abābid y donde morirá.

A lo largo de su viaje desde oriente ha sido apreciada como una obra que en las diferentes culturas en las que se ha insertado presenta un elemento común —sin entrar en matices sobre la estructura de la obra basada en la vida de Buda— y es el hecho de representar un texto sapiencial sobre la vía ascética. Vía que dentro de la tradición cristiana representa uno de los elementos doctrinales más importantes. Igualmente en otras tradiciones —manteniendo el texto hebreo en un paréntesis por los problemas doctrinales incompatibles que presenta<sup>378</sup>— como

---

<sup>377</sup>Mircea Eliade, *op. cit. supra*, p. 83.

<sup>378</sup>Nos dice Tessa Calders:

«[...] *Ibn Hasday* va escriure el *Ben ha-melek we-ha-nazir* que és la seva obra més important, perquè no es tracta d'una mera traducció sinó d'una original adaptació de la coneguda obra *Barlaam i Josafat*. *Hasday* quan va escriure aquest llibre estava fortament influenciat per la filosofia neoplatònica.»

en contextos maniqueos, o por aproximarnos más a la fuente original, en el mundo zoroastra, el aspecto que estamos tratando es fundamental. A saber, el *desapego del mundo* como elemento fundamental para el conocimiento de Dios.

En el desarrollo de texto se erigen una serie de factores dentro de determinadas historias, como son la persecución de los ascetas por el rey, las conversaciones de Būdāsaf con su padre y con su preceptor, la llegada de Bilawhar, que son los elementos originales mas importantes, pues preparan la introducción del argumento ¿principal?: las enseñanzas de Bilawhar, el martirio de los ascetas, el enfrentamiento de Būdāsaf y Ŷanaysar, la conversión del rey. Bajo este esquema los elementos de origen búdico no tienen más que un valor anecdótico, no esencial<sup>379</sup>. A este respecto D. Gimaret dirá:

«[...] Mais, là encore, ces éléments ont un caractère anecdotique. Ils ne se situent pas dans un contexte cohérent, ils apparaissent, sans que rien précédemment ne les laisse prévoir, comme des

---

Cfr. Tessa Calders i Artís, *El Príncep i el Monjo. D'Abraham ben Šemuel ha-Levi ibn Hasday*, Sabadell, ed. AUSA, 1987, p. 18. Con respecto al sentido algo diferente que adquiere en su versión hebrea apunta lo siguiente:

«[...] Que la nostra versió hebrea es manifesta com l'opció més progressista de la llegenda. El seu final difereix de totes les altres versions, aquí el príncep no seguirà una vida ascètica; fins i tot Hasday s'atreveix, en certa manera, a contradir l'horòscop del començament del llibre, ja que el noi per expressa determinació del monjo es quedarà al palau a complir els deures de monarca que haurà de dur a terme a la mort del rei, el seu pare. Si bé aquesta és l'actitud pròpia de la religió jueva que mai no ha practicat la vida ascètica.» (Tessa Calders, *op. cit. supra*, p. 57)

<sup>379</sup>Daniel Gimaret, “Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane”, *Journal Asiatique*, 1969 (CCLVII), p. 284.

*traces, des émergences d'un récit antérieur dont l'essentiel a disparu. Il faut noter, du reste, que les versions chrétiennes du roman, géorgienne et grecque, s'achèvent sur un épilogue tout à fait différent, bien plus en accord avec la seconde partie qu'elles ont en commun avec le text arabe de Bombay. Dans celui-ci, l'épilogue donne l'impression d'une pièce rapportée. D'autre part, le personnage de Budasf revêt ici une signification nouvelle, étrangère à ses origines: c'est un prophète, instruit par les anges, élevé au ciel et que préce la "religion de Dieu"»<sup>380</sup>.*

El esquema en las versiones árabes (*imāmī* o *ismā'īlī*) de donde proceden las versiones persa posterior y hebrea, al igual los fragmentos maniqueos de Turfán, no presentan ninguna diferencia con el esquema que acabamos de ofrecer. Se comportan como un texto neutro, sin más referente que la plasmación de un ascetismo que bien podría adscribirse a cualquier religión, pero sin referencias directas a ninguna religión. A esto habría que añadir que el concepto que se infiere del texto, el *desapego del mundo*, como concepto doctrinal no se inserta de una forma clara en el mundo islámico *sunnī*, no encontramos una tradición clara vehiculada en un sustrato doctrinal *sunnī* sin más. Así, entre los *sunnīs* el sustrato filosófico que impera y al que se adscribe sin ambages cuando analizamos este concepto en las fuentes —El Corán y las tradiciones proféticas— y en las obras de interpretación y análisis de las mismas, es una concepción aristotélica del mundo. Por lo que el concepto de materia, no presenta ningún

---

<sup>380</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1969, pp. 285-286.

motivo de exclusión o rechazo.

Únicamente en el ámbito de la mística musulmana de carácter *sunnī*, encontramos aspectos que nos recuerdan el sentido de desapego, pero al instante nos damos cuenta que vuelve a surgir el sustrato aristotélico. Donde la materia y la “realidad” se configuran como una vía en sí, para el conocimiento de Dios. Únicamente podemos decir de una forma clara que las versiones árabes *šīʿīs* presentan ese evidente carácter diferencial con respecto a la no difusión de la obra dentro del mundo *sunnī*.

Frente a este carácter neutro que presenta la obra en sus versiones árabes, vemos una fácil diferencia con respecto a las versiones occidentales, y es que éstas, latinas, griegas, georgianas, etíopes, etc., presentan una clara ligazón como obras de carácter fundamentalmente cristiano, y lo que es más evidente se presenta el texto como el sostén de una «religión de los ascetas» de la cual se infiere un monaquismo, junto con otros elementos referentes a la conversión por el bautismo la confesión de fe trinitaria, citas bíblicas y exégesis patrísticas.

La sucesión y mezcla de elementos provenientes de ese texto original en árabe, de carácter neutro, junto con elementos cristianos es lo que otorgó al texto esa peculiaridad de obra de gran éxito y fácil inserción en el medio cristiano. Así en el s. XIII encontramos importantes partes de esta obra en el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvois y en la *Leyenda Aurea* de Jacques de Voragine. A finales del s. XVI la popularidad de ambos personajes llega a tal extremo en el mundo occidental que ambos, Barlaam y Josafat se inscriben en el martirologio romano, el 2 de abril para san Barlaam y el 29 de octubre para san Josafat.

Volviendo al fondo del texto su aspecto más nítido el *desapego del mundo*

es el más evidente, claro y que no pasa desapercibido en el texto árabe. Lo que si pasa desapercibido, o al menos no hemos encontrado ningún estudio que se centre en el mismo, es su marcada adscripción a un mundo muy particular dentro del islam, el mundo del islam *šīʿī*. Donde no sólo ha conocido una amplia difusión, sino que también se inserta en su doctrina como un aspecto más que nos sirve para evidenciar el importante papel que ha adquirido si lo comparamos con el mundo *sunni*.

La investigación sobre este texto ha dado dos momentos claves para nuestro estudio, uno es las investigaciones llevadas a cabo desde finales del s. XIX, donde se ponen a prueba las hipótesis textualistas sobre el origen de la obra, y un segundo momento a finales de los años sesenta y mediados de los años setenta, en que D. Gimaret cuyos descubrimientos son la base desde donde partimos nosotros para evidenciar ese factor diferenciador, con respecto al desapego del mundo, del islam *šīʿī* frente al *sunni*.

Si trazamos el rastro histórico de lo que han sido las investigaciones, desde finales del s. XIX se tuvo la evidencia de una serie de elementos que parecían comunes en su aspecto temático —los marcados elementos edificantes que encontramos en el *Barlaam* y *Josafat* occidental— con la historia de la vida de Buda<sup>381</sup>. Aspecto éste que llevó a concluir que la obra griega de Juan Damasceno (s. VIII) era una metamorfosis cristianizada de elementos búdicos y tenía sus referentes más próximos en una versión hindú perdida.

El primero en señalar la existencia de cierta semejanza con obras en lenguas orientales (árabe, persa, hebreo) fue H. Zotenberg. El cual publicó en

---

<sup>381</sup>Como el *Lalita Vistāra* o el *Jātaka*.

1886 en *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*<sup>382</sup> un largo estudio que intentaba demostrar, alegando razones de índole doctrinal (teoría del libre albedrío, culto a las imágenes, teología trinitaria, ausencia de polémica anti-islámica) que el Barlaam griego era anterior al de Juan Damasceno. Según él la leyenda india original habría sido transmitida en Palestina a comienzos del s. VII por indios cristianizados o budistas conversos, con un gran conocimiento de la literatura búdica, y que se encontraban de peregrinaje en Tierra Santa<sup>383</sup>. En el monasterio de San Sabba se hizo el primer manuscrito por un monje helenófono de nombre Juan. Esto es lo que indican la mayoría de las versiones griegas. Así la historia edificante en sus versiones griegas sería la fuente de las diferentes versiones que se realizaron tanto occidentales como orientales<sup>384</sup>. Sin embargo, para el arabista ruso de San Petersburgo, V. R. Rosen, la fuente vendría en la *Vida de San Eutimio* de George el Hagiorita<sup>385</sup>. Apoyándose en estos datos, la historia edificante de Barlaam habría sido traducida en el s. IX en georgiano. Según Rosen sería más tarde, a principios del s. XI cuando sería traducida al griego en Athos por Eutimio el Hagiorita a partir de la versión georgiana. Contra esta teoría de Rosen, Ernst Kuhn elabora en 1983 un estudio crítico aparecido en 1897<sup>386</sup> El análisis que realiza de la recensión

---

<sup>382</sup>Ver D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p 4. n. 5 (Hace referencia a *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, t. 28)

<sup>383</sup>Páginas 62-71, en D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 4.

<sup>384</sup>*Ibidem supra*.

<sup>385</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 5.

<sup>386</sup>*Ibidem supra*.



árabe *ismā'īlī* y de las recensiones griega, georgiana y hebrea le llevan a la conclusión de que el origen de la leyenda búdica en sus versiones occidental y próximo oriental, estaría en una obra que tendría su ubicación cultural en el espacio geográfico comprendido por el nordeste de Irán, el noroeste de la India y Asia Central. Y que en consecuencia, el texto original en *pahlavi* de donde provenían las recensiones árabes (islámicas), se debería a un escritor de origen persa, pero cristiano por la referencia común en todas las versiones a la *parábola del sembrador*, que alrededor de los s. V y VI compondría este texto.

Por lo tanto, a la hipótesis según la cual se encontraría en el sur de la India como pensaba Zotenberg se le contrapuso esta de Kuhn. A pesar de las críticas que tuvo con esta teoría, lo verdaderamente importante es que daba pistas de lo que sería el descubrimiento posterior de otras obras que habían sufrido un trasplante en otro ámbito cultural diferente. La migración era equivalente a obras como el *Kalīla wa Dimna* (y otras de sabiduría india) que habrían llegado al árabe a través del *pahlavi*. Sin embargo, este esquema de migración daría sus frutos al explicar la presencia de un fragmento del texto en las colecciones maniqueas de Turfan. Una hoja *uigur* en lengua maniquea, traducido de una lengua irania y contando una de las aventuras más curiosas del libro del *K. Bilawhar*, la historia del príncipe ebrio que se imagina estar en el gineceo con su amante, pero que realmente está en una tumba<sup>387</sup>. Tendremos pues, el intermediario centro asiático, así como el persa de las vidas de Buda y el Barlaam de Oriente Próximo, no de origen cristiano como pensaba Kuhn, sino maniqueo. W. B. Henning en 1912

---

<sup>387</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 42. (Publicado por A. A. von Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I, 1911, núm. 6, pp. 5-7 y reeditado por W. Radloff en transcripción cirílica, *Altürkische Studien*, VI, 1912, pp. 751-756).

publicó en *Mélanges Taqizadeh*, tres fragmentos poéticos maniqueos en persa arcaico y escritura maniquea, donde llama la atención del carácter maniqueo-sapiencial del libro de *K. Bilawhar*<sup>388</sup>. E. M. Laing en la *EI*<sup>2</sup>, señala que el sistema utilizado para la difusión de la versión maniquea ha sido su inserción entre un texto original sanscrito de carácter búdico<sup>389</sup>.

Podríamos decir que con los trabajos de D. Gimaret se abre una segunda vía de estudio del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (“Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane”, *Journal Asiathique*, CCLVII, 1969; “Traces et parallèles”, *BEO*, XXIV, 1971; La introducción y traducción de la recensión árabe *ismā‘īlī* *Le livre de Bilawhar et Būdāsf*, Geneve, París, 1971, seguido de la edición del texto, Beirut, 1972). Con los estudios de D. Gimaret se llega a una estimación insuficiente de la influencia maniquea y también se juzga de poco peso el hecho de que la recensión árabe *ismā‘īlī* sea una adaptación o compilación de textos búdicos indios. Igualmente al analizar ciertas partes del texto *Ar-Rasā’il* de los *Ijwān as-Safā*<sup>390</sup> por el estudio de ciertas informaciones que da el *Fihrist* de Ibn Nadīm<sup>391</sup> y por el *isnād* que aparece en la introducción de la obra de Ibn Bābūye<sup>392</sup> llega a la conclusión de que estos hechos tienen todos en común localizar la aparición del *K. Bilawhar ismā‘īlī* en el sur de Mesopotamia (regiones de Basora y Kufa) en la primera mitad del siglo VIII. Y concluye con «[...] *le Kitāb Bilawhar*

---

<sup>388</sup>*Ibidem supra*.

<sup>389</sup>Ver *EI*<sup>2</sup>, I, p. 1253.

<sup>390</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 58.

<sup>391</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 61, n. 11.

<sup>392</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 32.

*wa Būdāsf des Ismaéliens représente probablement un des premiers monuments de la prose arabe, contemporain de Kalīla wa Dimna et sans doute plus représentatif de cette prose ancienne, du fait de sa moindre diffusion*»<sup>393</sup>. Nosotros mantenemos con respecto a este último argumento una hipótesis diferente, su menor difusión se encontraría en el hecho diferencial de poseer un sustrato doctrinal diferencial que sería el que posibilitaría su mayor difusión dentro de un contexto y no en otro. Y continuando con las conclusiones de D. Gimaret, no estaría nada claro su origen por lo que habría que seguir buscando datos concluyentes sobre su ubicación, puesto que él plantea que hay una doble vía de análisis por un lado la Persia sasánida y el próximo oriente judeo cristiano. Sin embargo, apunta que para ambas hipótesis no hay pruebas concluyentes<sup>394</sup>. Por lo tanto habría que explorar la posibilidad de una ubicación en un contexto mesopotámico pre-islámico. Esto nos lleva a la idea que D. Gimaret expone en sus escritos. Y nos dice que tanto la doctrina de Dios como la del *mas allá*, que se encuentran en el texto «*ne laisse rien transparaître des mythes fondamentaux —cosmologiques et cosmogoniques— du manichéisme. Si l'on compare le K. Bilawhar avec l'ensemble des textes manichéens actuellement connus, la différence de ton et de contenu saute aux yeux*»<sup>395</sup>. Con respecto a este argumento de D. Gimaret tenemos ciertas dudas pues los *mitos* fundamentales del

---

<sup>393</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 61.

<sup>394</sup>D. Gimaret “Traces et parallèles”, *BEO*, 1971, p. 133.

<sup>395</sup>D. Gimaret, “Traces et parallèles”, *BEO*, 1971, p. 97, n. 2.

maniqueísmo<sup>396</sup> no son más que la parte esotérica de la enseñanza de Mānī y por lo tanto lo que nos ofrece el *K. Bilawhar* no es más que una obra que responde a la necesidad de polémica contra las otras religiones, y que va dirigida especialmente a los miembros de la comunidad. Por tanto esta obra no es más que una imagen esquemática, una fachada de la verdadera esencia del maniqueísmo. Donde lo esencial lo encontramos en la literatura poética, narrativa e himnica.

También hay un dato que nos da una pista muy interesante. Y es que «[...] *l'existence de ces textes n'est donc nullement, selon nous, une preuve que les Manichéens d'Asie Centrale seraient à l'origine des traditions constituant le K. Bilawhar. Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable de supposer qu'elles ont été apportées de Mesopotamie en Asie Centrale par des Manichéens de Bagdād*

---

<sup>396</sup>En árabe *Tanawīya*. A este respecto hay que nos dice D. Urvoy:

«[...] *En pays d'islam, cet anathème a pris la forme de l'adjectif zindīq. Ce terme persan désignait à l'origine les mazdéens hétérodoxes, puis les manichéens. Au début de la période musulmane, il a désigné un individu d'obédience ou d'inspiration dualiste (confondant ainsi manichéisme et mazdéisme), comme il en a subsisté quelque temps en mésopotamie, et plus longtemps en Iran. Ces formes manifestes ont été combattues et les vainqueurs, craignant toujours une résurgence des doctrines anéanties, ont abusé du terme pour l'attribuer à quiconque sortait suffisamment de l'opinion courante pour sembler mettre en danger l'ordre e l'empire islamique.*»

(Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996, p. 14) Necesariamente hay que recomendar el capítulo III de este libro sobre el dualismo “Le monothéisme sous l'aiguillon du dualisme”; Por otro lado “Dualismo, significa, la doctrina de la luz y oscuridad como los dos principios creativos eternos. No hay una escuela *tanawīya* en el islam. Se limitó el concepto a aquellos persas que mantuvieron un pensamiento dualista en los primeros tiempos del islam. Sobre *zindīq* en el período abasí ver el artículo de G. Vajda, “Les Zindīqs en pays d'islam au debut de la période abbaside”, en *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, (1938), pp. 173-229.

*refugiés à Samarqand»*<sup>397</sup>. Por tanto, esta tradición no se puede decir que sea centro asiática si no que se remonta a una tradición anterior que tiene sus raíces en Mesopotamia. Con lo que la posibilidad de un sustrato maniqueo, no es nada desdeñable. Hay ciertos parábolas que nos han parecido realmente enigmáticas, como la del recién nacido que predice el futuro, “[...] *Cuando creció y empezó con los primeros pasos, un día dio un paso y dijo: —El día de tu regreso serás injusto. Después dio otro paso y dijo: —Envejecerás. Y tras otro paso volvió a decir:—Después de esto morirás. Después volvió a su estado como los niños ocupandose de jugar y el placer.*”(27/a) [...]”. Se trata de un tipo de oráculo en el que se predice el ciclo de la vida, y que tiene reminiscencias maniqueas. Por otro lado no hay que olvidar que la síntesis maniquea además de suponer un gnosticismo, es también el sincretismo del judaísmo, zoroastrismo y cristianismo. Por tal razón nos encontramos ciertas parábolas que están asentadas también en otras tradiciones —leáse cristianismo por ser el referente más cercano. Por tanto volvemos a reiterar el que la obra que tenemos antes nosotros se trata de una obra con fuertes elementos maniqueos (continuas referencias a un dualismo, religión verdadera frente a una religión falsa de idolatras, creyentes frente a incrédulos, los ciegos a la luz frente a aquellos que ven la luz, ciertas parábolas que nos sitúan en un mundo simbólico, etc.)

Hay un trabajo de investigación de una relevancia crucial para entender la adscripción y fundamentos en los que se basa el *K. Bilawhar*, es el estudio y traducción de M. Michel Tardieu, *Le Codex de Berlin*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, que no hemos podido consultar pero que nos parece un texto básico para

---

<sup>397</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 61, n. 11.



comprender los fundamentos doctrinales y gnósticos del maniqueísmo<sup>398</sup>.

### 6.a. Versiones del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*

Antes de introducir datos sobre el texto sobre el que nos hemos basado tendríamos que decir que entre las traducciones que se hicieron en época abasí del *pahlavi* al árabe, destacan las de Ibn al-Muqaffa' y su escuela<sup>399</sup>, de los textos *Kitāb al-Budd*, *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (o *Yūdāsf*) y el *Kitāb Būdāsf mufrad*. Los dos primeros se encuentran refundidos en el *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* publicado en Bombay en 1306/1888-9 (existe una traducción parcial del mismo al ruso por Rosen, ed. Kračkovskiy: *Povest' o Varlaame pustinnike i Iosafe tsareviče indijskom*, Moscú, 1947). Esta versión de Bombay es la más larga versión existente. Sin embargo, el texto de Ibn Bābūye constituye una versión adaptada e incorporada a la versión *šī'ī*. También existen aparte de la versión que hemos utilizado en persa, otra de Nizām ad-Dīn Šāmī<sup>400</sup>, compuesta en el s. XIV, diferente en algunos aspectos a la traducción de Ma'ylisī (en la que nos hemos

---

<sup>398</sup>M. Michel Tardieu es Director de l'Institut d'histoire des christianismes orientaux du Collège de France. Y ha realizado una gran cantidad de investigaciones sobre el maniqueísmo, y el sincretismo filosófico-religioso. Intuyo que realizando un análisis de nuestra obra después de un estudio detallado de los elementos que el profesor Tardieu ha investigado llegaríamos a conclusiones más evidentes sobre la adscripción de nuestro texto al maniqueísmo. En todo caso dejamos este proyecto para un futuro.

<sup>399</sup>Ver *Fihrist* de Ibn Nadīm, Flugel, p. 305, en D. Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf*, 1971, p. 21, nota 17.

<sup>400</sup>Para más datos sobre este autor ver las aclaraciones que ofrece D. Gimaret en *Le livre de Bilawhar et Būdāsf*, 1971, pp. 43-47. De esta versión poseemos una copia microfilmada pero hemos dejado su estudio para un trabajo posterior.



basado) y que se inserta en una tradición que iría más en la línea que estamos contraponiendo a la versión *šīrī* del *K. Bilawhar*.

De los datos que aporta D. Gimaret decir que la versión de Nizām es una versión reducida de un texto anterior en persa. Se trataría de una obra que en el esquema seguiría a la Ibn Bābūye pero con matices como ya hemos apuntado<sup>401</sup>. Entre los que tienen un cierto sentido para nuestra investigación están los aspectos filosóficos que introduce y que están apropiados de la *falsafa*<sup>402</sup>. Sin embargo, el dato más interesante se encontraría en la referencia que hace, cambiando el sentido que tiene el texto en otras versiones, al considerar el *desapego del mundo* como un aspecto censurable y que no se inserta en la verdadera vía de conocimiento. Al respecto dice D. Gimaret:

«[...] *mais au contraire, considérant comme un erreur la doctrine de ceux qui prêchent le renoncement total à ce monde au profit de l'autre, Bulūhar enseigne que l'on ne parvient à la sagesse que par la santé du corps, et au bonheur de l'autre monde que par la prospérité de celui-ci.*» (28 a 15 sq.)<sup>403</sup>.

Y añade D. Gimaret que no es posible saber si estos añadidos se deben a Nizām y que caso de ser anteriores no pueden ser anteriores al siglo XI.

Encontramos también otras versiones de las que hemos adelantado algunos datos como la hebrea de Ibn Hasday (s. XIII). Al igual que las versiones

---

<sup>401</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 46.

<sup>402</sup>*Ibidem supra*.

<sup>403</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 47, n. 88.

cristianizadas, como la que sirvió de puente para su difusión en el occidente cristianizado. La georgiana descubierta en Jerusalén (Biblioteca del Patriarca Griego, Ms. Georgiano 140: ed. Abuladze, *Balavarianis k'art 'uli redak'tsiebi*, Tiflis, 1957)<sup>404</sup>.

El texto del *K. Bilawhar* lo encontramos inserto en la obra de Ibn Bābūye (o Ibn Bābūya, en árabe), *Kitāb ikmāl ad-dīn wa itmām an-ni'ma fī itbāt al-gayba wa kašf al-ḥayra*<sup>405</sup>. Existen una gran variedad de manuscritos sobre esta obra<sup>406</sup>. Tenemos también un manuscrito que es el que incluye Daniel Gimaret en su estudio, el manuscrito de Paris Árabe 1231, con el texto en ff. 162b-184b. Existe igualmente una edición litográfica realizada en Irán en 1301 H. por Muhammad 'Alī al-Kāšānī la historia de Bilawhar se encuentra entre las páginas 317-359<sup>407</sup>.

Entre las versiones realizadas en Irán encontramos el manuscrito de Muhammad Bāqir al-Ma'ylisī (m. 1111/1699) de época safaví. La cual se encuentra en su enciclopedia *Bihār al-anwār*<sup>408</sup>, y también ha realizado una traducción al persa dentro de su obra de ética *'Ayn al-ḥayāt*<sup>409</sup>. Comenta D. Gimaret que esta traducción de Ma'ylisī (m. 1111/1699) fue muy popular y circuló

---

<sup>404</sup>Ver *EP*, vol. I, 1979, p. 1216.

<sup>405</sup>El título de la obra esta inspirado en el versículo coránico 5:3.

<sup>406</sup>Ver Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, I, 548.

<sup>407</sup>*Cfr.* Daniel Gimaret, en *Le livre de Bilawhar et Būdāsf*, 1971, p. 28; en la n. 13, se señala que hay un ejemplar en los Fondos Massignon del Collégio de Francia, II. 4°. 12.

<sup>408</sup>Según Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 28, n. 14, se encuentra en su versión litografiada en el tomo XVII, s. l. 1304 H. pp. 220-244.

<sup>409</sup>*Ibidem supra*, n. 15 "...dans un chapite sur le blâme du monde, *madammāt-i dūnyā*, éd. lith. s. l. 1299 H., 135-169".



como una obra independiente en persa y se puede encontrar en el Museo Británico Or. 3529<sup>410</sup>, versión ésta que es la que hemos utilizado en nuestro estudio y traducción. También nos informa D. Gimaret que el texto ha formado parte de otras obras como *Zubdat at-tawārīj* de Muhammad Muhsin<sup>411</sup>.

La versión de Ibn Bābūye se inserta como ya hemos dicho en el *Kitāb ikmāl ad-dīn*, donde se propone exponer y explicar la *gayba* del Duodécimo Imán, al-Mahdī, llamado por los *šī'īs* al-Qā'im, el cual no está muerto, manteniéndose oculto hasta que llegue el tiempo de su manifestación. Y en su última parte del libro es donde encontramos el *K. Bilawhar*, allí se trata el tema de la ocultación pero asociado a un aspecto como es el de la longevidad (*ta'mīr*), que Dios otorga al Imán para que pueda volver a estar manifiesto un siglo después de su ocultación. En esta parte de la obra es donde viene inserto el texto del *K. Bilawhar*, y el problema que intenta solucionar es como a lo largo de la historia han existido personajes cuya longevidad ha sido extraordinaria. Con esta argumentación y los personajes que presenta intenta demostrar que Dios a lo largo de la historia ha posibilitado a ciertos personajes el don de la longevidad. Y para al-Qā'im esto también es posible.

Con el texto se intenta dar solución a una polémica entre aquellos que negaban el hecho de la ocultación por la imposibilidad de alcanzar una longevidad tan alta, y aquellos que si aceptaban la Ocultación pese al tiempo pasado desde aquella.

---

<sup>410</sup>*Ibidem supra*, n. 16. También se encuentran otras copias de esta misma en París, en la Bibliothèqne de l'E.N.L.O.V., BB. V, 30 lith. 1282 H; QQ. XI. 196, lith. 1321 H..

<sup>411</sup>*Ibidem supra*, n. 17. donde aparece esta signatura British Museum Or. 3498, junto con otras que no he podido confirmar.

D. Gimaret en el estudio que hace de las versiones *ismā'īlīes* aporta una serie de afirmaciones que van en la línea de que según Ibn Bābūye no da razones suficientes para introducir el *K. Bilawhar* dentro del *Kitāb ikmāl ad-dīn*<sup>412</sup>. Nosotros creemos igualmente que no hay posiblemente un argumento claro por ahora, que permita sacar alguna luz sobre el motivo que incitó a Ibn Bābūye a introducir el *K. Bilawhar* en esta otra obra. Daniel Gimaret nos dice igualmente que tal vez no haya más razones que las que aporta Ibn Bābūye para entender el significado de esta obra:

«[...] *C'est donc dans un double but qu'Ibn Bābūya aurait rapporté l'histoire de Bilawhar, que du reste, il ne distingue pas des autres traditions profanes: par souci démonstratif, et pour donner de l'attrait à son livre. Ces raisons ne sont guère convaincantes. Mais peut-être n'y en a-t-il pas d'autres en effet*»<sup>413</sup>.

Pese a no ser el objetivo de nuestro estudio, pensamos que es remarcable el hecho de no encontrar ningún motivo que de forma clara y manifiesta permita dar una explicación a su inclusión en el *Kitāb ikmāl ad-dīn*.

Por otro lado, nos encontramos con una serie de hipótesis muy interesantes que nos ayudan a configurar el grado de complejidad del texto ante el que nos hallamos. ¿De qué tipo de tradición se trata búdica o india, o más bien occidental cuando nos encontramos el texto en sus versiones cristianas?. Todo ello le

---

<sup>412</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 30-32.

<sup>413</sup>*Ibidem supra*.



confiere una serie de atractivos a la hora de ubicar el texto que lo hacen muy interesante.

En este mismo sentido nos hallamos ante un texto que no sabemos ciertamente si es un pretexto para la presentación de otros elementos más acordes con el entorno cultural del receptor. Así, bien pudiera pensarse que la leyenda de Buda no es más que un pretexto para la inserción y presentación de una historia edificante. Sin embargo, no podemos decir que el marco principal de la obra sea el elemento búdico. El aspecto más interesante es ese trasiego de historias de carácter didáctico que nos proporcionan una evidencia mucho más clara de que la fuente es otra.

En la tercera parte del *K. Bilawhar* nos encontramos con la historia de Budd que en nada recuerda a la historia de Buda. Es pura invención, su doctrina, la práctica de la caridad o de la renuncia está de acuerdo con las enseñanzas búdicas, pero como confirmará D. Gimaret:

«[...] *la présentation qui en est faite, et en particulier l'inspiration nettement gnostique de la parabole des singes, y paraissent tout à fait étrangères [...]*»<sup>414</sup>

Y no sólo tenemos este elemento que vislumbra un sentido diferente. El personaje principal durante la primera parte es Bilawhar y no Būdāsf. Lo que nos situaría más en la línea de los textos de carácter eminentemente persa, donde el consejero y su elemento más significativo el consejo, se erigen en factores que

---

<sup>414</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1969, p. 287.

evidencian un ámbito cultural diferente

El *K. Bilawhar* no se puede decir que sea una traducción de la leyenda de Buda, sino un ejemplo de sincretismo llevado a cabo alrededor de cada historia o pasaje de la vida de Buda, donde la parábolas resultan de extraña procedencia para la misma leyenda. Se puede decir que es un pretexto, como ya afirmábamos, para la introducción de una doctrina ajena a la leyenda búdica.

El esquema narrativo contiene historias que provienen de obras indias como el *Budda-carita*, el *Mahāvastu*, el *Lalita istara* y los cuentos de *Yātaka*<sup>415</sup>. Y esto nos lleva a una apreciación sobre el *K. Bilawhar*, si hasta ahora este tipo de obras de tipo oriental han tenido una apreciación únicamente como obras moralistas, es posible hacer una nueva lectura de este tipo de obras como ascéticas<sup>416</sup>.

Las primeras muestras donde aparecen rastros del *K. Bilawhar* los encontramos en los textos budistas sogdianos de Asia Central, donde aparece el personaje Bodisattva, y también en los fragmentos de origen maniqueo recuperados en Turfán en el Turkestán chino. Le Coq publicó un fragmento maniqueo de origen turco donde se narra el encuentro de Bōdīsaf con el viejo enfermo<sup>417</sup>. También encontró W. B. Henning tres fragmentos actualmente en la colección de textos berlineses de Turfán<sup>418</sup>, donde los personajes principales concuerdan con los del *K. Bilawhar* como Bylwahr y Bwdysf. Este fragmento

---

<sup>415</sup>Ver *EP*<sup>2</sup>, vol. I, 1979, p. 1216.

<sup>416</sup>Dominique Urvoy, *op. cit. supra*, 1993, p. 62.

<sup>417</sup>*Ibidem supra*.

<sup>418</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p 41.

contiene parte de los relatos de Bilawhar a Būdāsf, y también la parte donde se expone la edad de Bilawhar. Estos fragmentos serían parte de un texto escrito no más tarde del s. X d. C. También es interesante destacar que la ocurrencia de la forma persa de Bwdysf, opuesta a la árabe Būdāsf con *ā* en la segunda sílaba, mostraría que esta versión corresponde a las primeras líneas de transmisión. Y que se podría atribuir a Rūdakī o bien, a alguien de su entorno<sup>419</sup>.

Hay también un dato que incidiría en el origen centro asiático de la obra, y una vía a través de la lengua persa-media para los primeros desarrollos de la historia de Bilawhar y Būdāsf. Esta idea se apoya en la inclusión de Būdāsf, junto con Mānī, Bardaysān, Mazdak y otros en una lista de falsos profetas condenados por ‘Abd al-Qāhir b. Tāhir al-Bagdādī en su tratado *Al-farq bayn al-firaq* (ed. M. Badr, Cairo 1328, 333; trad. de A. S. Halkin, Tel Aviv 1935)<sup>420</sup>.

### 6.b. Esquema de contenido

La versión que hemos estudiado sería una más entre las muchas traducciones que se hicieron al persa, si no fuera por ser ésta de Maýlisī una de las versiones que más se difundieron en Persia. Se trata de una versión de la de Ibn Bābūye sin embargo, dado nuestro interés en por el sustrato persa de la obra pensamos que sería mucho más interesante incluir ésta de la cual no se había hecho ningún estudio hasta ahora. En líneas generales se trata de una versión que difiere muy poco de la árabe de Ibn Bābūye pero de la cual no existen versiones

---

<sup>419</sup>Ver *EF*<sup>2</sup>, vol. I, p. 1216.

<sup>420</sup>Daniel Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 42.

al castellano.

La versión persa de Maÿlisī se puede dividir en cuatro partes: el prólogo, la primera parte, segunda parte, y el epílogo. El prólogo sitúa la acción dando un antecedente de lo que se supone que será el tema central de la obra; en ella el rey Ŷunaysar rey de Šawilābat<sup>421</sup> se muestra como un rey lleno de poder, orgulloso, tiránico y, sobre todo imbuido de un ansia de posesión de lo material. Se erige como el máximo exponente de la avidez material, frente al aspecto que representará su hijo: el *desapego del mundo*. Es un rey que movido por una necesidad innata por lo material alcanza un hedonismo desenfrenado, casi patológico, y que tiene su contrapartida en una persecución desenfrenada de todos aquellos que siguen la religión Verdadera. Es decir, aquellos que aceptan la religión de Dios (un Dios en el sentido monoteísta e islámico) frente a los idolatras.

Sobre esta base se produce un hecho que es el elemento que nos permite evidenciar el sustrato búdico de la obra. No tiene niños (parece que ha tenido descendencia femenina). Y se encuentra en una edad avanzada. En esta situación aparecerá su mujer que en un sueño le es revelada la anunciación de un hijo (no aparece en el manuscrito).

El rey en este punto comenzará un diálogo con uno de sus consejeros, uno de los más importantes de su reino, el cual ha elegido llevar una vida dedicada al ascetismo. El rey ante las palabras del asceta se disgustará y el asceta hará un discurso cargado de referencias al *desapego del mundo*. Será mandado ajusticiar por el rey.

---

<sup>421</sup>Ver D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 11, n. 11, “[...] est censée représenter une déformation de Kapilavastu (en pali: -vatthu), ville natale de Bouddha.”

La escena que sigue es el nacimiento de Būdāsf. Tras lo cual el rey convocó a los astrólogos y estos le dieron sus premoniciones, diciéndole: «[...] *el destino de este niño parece que llegará a un nivel tan alto de honor como nadie ha llegado nunca en las tierras de Hind*». Sin embargo, uno de los astrólogos no estaba de acuerdo con el resto de sus compañeros y le dijo al rey: «[...] *este honor y grandeza en el destino de este niño no es otra cosa que la Eterna Grandeza, y su Honor está en la otra vida. Será líder de la gente de la religión y alcanzará un grado elevado en el otro mundo porque este Honor que veo en su destino no se parece a los honores de esta vida*». Es decir, no sería un líder de este mundo puesto que la grandeza y elevación que alcanzaría únicamente era comprensible en la otra vida, y por lo tanto con la gente de la religión, con los ascetas. Entonces, en un acto sorprendente, Ŷunaysar mandó secuestrar a su hijo y mantenerlo aislado del mundo prohibiendo al grupo de criados elegidos que se abstuvieran de nombrar palabras que tuvieran que ver con “la muerte, el otro mundo, la tristeza, la enfermedad, la extinción y desaparición” a fin de no descubrirle las miserias del mundo.

Continúa con una historia que comienza con las envidias que sienten los consejeros y visires ante un visir al cual el rey tiene en consideración y respeto. Con esta historia comienza un relato que por medio de un “recomponedor de heridas” utilizando la palabra, intenta hacer cambiar al rey de las falsedades que le han puesto en su mente los visires envidiosos (4/a - 5/a).

Continúa con otra historia en la que el rey sale a cazar y en la cacería vio a dos sujetos, ambos ascetas. En la conversación que mantiene con ellos les pregunta porqué no han salido todavía del reino. Aquí se produce un dialogo donde surgen elementos relacionados con el *desapego del mundo*. El rey se



enfurecerá y mandará quemar a los dos ascetas (5/a - 5/b).

Būdāsf llegará a la juventud. En este momento de su vida sabrá el porqué de su secuestro en palacio por orden de su padre (5/b). E intuyendo que su padre no le daría ninguna explicación busca a alguien que le pueda ayudar (5/b - 6/a) y consigue sincerarse con un siervo que le explica su situación, hablando a continuación con su padre (6/a). Logra que le diera permiso para salir, no sin antes haber preparado el padre las calles de la ciudad para que no encontrase nada que le produjera un motivo de interrogación sobre los temas que había prohibido el rey mencionar a sus vasallos. Sin embargo, un día de los que salía con sus preceptores y siervos estos se descuidaron «[...] y cruzó por un camino y vio unos mendigos, entre los que había uno con inflamación, su cuerpo y su color eran amarillos y estaba blanquecino, su aspecto era muy horrible; el otro era ciego y lo llevaba uno de la mano.» (6/a). Būdāsf no entendió aquello que rompía el halo de vida fácil y candidez que había intentado su padre construir a su alrededor, y descubrió de una forma dramática la verdad de todo. Se producirían nuevos encuentros con personas enfermas que le abrirían los ojos sobre la verdad del mundo. Y lo más sobrecogedor sería su enfrentamiento directo con la muerte (6/b). Lo que le provocó un ansia y desesperación por abandonar el mundo pues descubrió que la felicidad no se encontraba en este mundo.

Después le preguntó a aquel siervo que le había aconsejado y le había dado explicaciones sobre su situación y, le inquirió si conocía a alguien diferente a como era el común de los siervos de aquel reino. Le contestó que sí. Que había un grupo de gente a los que llamaban siervos (*'ebād*) que habían abandonado el mundo y eran sabios, pero que habían sido expulsados del reino por su padre





(6/b)<sup>422</sup>.

Aquí comienza la primera parte. Con la llegada del sabio y asceta Bilawhar desde el país de Sarāndīb (en la versión *ismā'īlī* de D. Gimaret: Sarandīb) que ante la propagación de la noticia se presenta ante el joven príncipe y con el cual mantendrá diálogos donde aflora el pensamiento y la forma de enseñar al príncipe (7/a). Logra introducirse ante el príncipe disfrazado de mercader y ofreciéndole una mercancía que únicamente podrá ofrecerle si es la persona adecuada; durante tres noches Bilawhar y Būdāsf mantienen un diálogo en el que el príncipe interroga al sabio y donde Bilawhar explica la doctrina ascética. Durante estas tres noches le narra historias donde los elementos propios de la doctrina ascética van apareciendo junto a parábolas y sentencias. La primera es la alegoría del rey piadoso y los dos derviches (7/b), la segunda es la de los cuatro ataúdes (7/b - 8/a), y la tercera es la del hombre que sembraba (8/a), la cuarta es la del remedio y la enfermedad (8/b), la quinta es la de los tres amigos (8/b - 9/a), la sexta es del extranjero que hacen rey durante un año (9/a - 9/b). Todos estos ejemplos son demandados por Būdāsf «[...] *para este mundo y sobre la gente engañada por él*

---

<sup>422</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 12, nos recuerda que el prologo es prácticamente común a todas las versiones, salvo algunas interpolaciones que no aparecen en esta versión persa como son el sueño de la reina donde se le predice la llegada de un niño, y la prueba a la que somete el rey a Būdāsf. Añade que esta parte donde de una forma un tanto incoherente se enlazan unas historias con otras, presenta como elementos constitutivos: a) Todo lo que es tomado de la leyenda búdica: el sueño de la reina (que no aparece en nuestra historia), la predicción de los astrológos, el secuestro del príncipe, el descubrimiento de la enfermedad, la vejez y la muerte. Junto con el nombre de Būdāsf; b) El rey Ūnaysar, se erige en el azote de los ascetas; c) Por otro lado el dialogo con el asceta y la historia del “remendador de heridas” por la palabra, son interpolaciones mucho más antiguas que la historia de las pruebas a las que somete el rey a Būdāsf. Historia que no aparece en nuestra versión persa.



*y han dado su corazón cerrandolo con él.»*<sup>423</sup>

Continúa con una exposición de como se debe obrar para conseguir alcanzar el otro mundo. También le explica Bilawhar cómo es la vida futura. En este monólogo del sabio le expone también las vicisitudes del hombre durante su paso por la esta vida (9/b). A continuación, ante una aclaración del príncipe sobre los ascetas que su padre mataba y mandó expulsar, Bilawhar le explica cómo son los ascetas y cómo son odiados por la gente (10/a) como los perros que ante un cadáver se ladran y atacan «[...] *y en este momento si llega un hombre todos los perros se unen y juntos atacan al hombre, saltan sobre él y ladran, aunque ese hombre no tiene interés sobre el cadáver [...]*» (10/a).

Viene después una parábola sobre el médico y como obra éste para regular los humores corrompidos del cuerpo. Le sigue una pregunta del príncipe al sabio de cómo se alimenta, lo que da lugar a la introducción de otra parábola donde un rey ávido de poder y riquezas se enfrentó con otro rey rival perdiendo en una batalla su reino y sus riquezas y viendo relegado con sus familia y allegados a los peligros. En aquella situación se comieron a sus hijos por hambre (10/b).

Continúa con un conjunto de diálogos donde se introducen temas relacionados con la revelación (11/a)<sup>424</sup>. La llamada de Dios a sus siervos y todos

---

<sup>423</sup>Es la misma frase que utiliza el príncipe para que el sabio Bilawhar le ponga un ejemplo de como el mundo resulta falso y engañoso.

<sup>424</sup>Se incluyen aquí una serie de seis parábolas que forman un bloque (el jardinero, el pájaro Qedam, los animales domésticos, los dos soles, la fuente y el pozo). Sirven para ilustrar la función profética. La venida de los profetas período tras período es comparada a la actividad de un jardinero. La llamada profética es comparada al grito de un ave que se llama Qedam. Es la historia de un ave que pone sus huevos a la orilla de la mar y que huye tras el mal tiempo, pero que tras la tormenta vuelve y pone sus huevos en los nidos de otros pájaros, que los hacen suyos. Y él vuelve a marcharse. Cuando vuelve por tercera vez lanza un grito en la orilla y todos sus polluelos dispersos vuelven con su madre reconociendo su voz y rodeándola. Ninguna de estas

los caminos pertenecen a Dios (11/b). El envío de mensajeros en cada época (11/b). La innovación de la religión (11/b). Viene después la parábola del rey cuya tierra era baldía y quería hacerla productiva, para explicar cómo en una época hay un enviado y en otras no (12/a). También hace referencia a un aspecto doctrinal de la *šī'a* y es el del papel del sabio (lo llama “obediente” en el texto) mientras se espera la llegada de un enviado de Dios, y dice que nunca estará vacía la tierra de los obedientes de Dios (12/a). Para ejemplificar este tema introduce la parábola del pájaro que vivía a orillas del mar y que lo llamaban eterno (Qedam<sup>425</sup>) (12/a - 12/b), introduciendo un tema muy interesante como es el de los sabios (*'ulamā'*, *dānāyān*) y la sabiduría divina (*hekmat*) (12/b). La revelación se adapta a la inteligencia humana, siendo la Sabiduría divina inaccesible a los hombres. «[...]La sabiduría es como el sol, a toda la gente, blancos, negros, pequeños, grandes, alcanza.» (12/b - 13/a). Pero no todos se aprovechan de su luz. «[...] Hay tres tipos de gente que se benefician del sol. Algunos pueden ver y tienen vista clara. Y de la purificación del sol sobre su rostro se benefician, y a través de él ven las cosas. Otros son ciegos y no sienten la luz. Si les ilumina el sol no se benefician. Y otros tienen la vista tan débil que no los podemos considerar ni ciegos ni videntes. La palabra de Dios y la palabra sabia es como el sol que ilumina sobre

---

seis parábolas se encuentran en la historia cristiana del Barlaam. Algo que deja una cierta duda de si se debe a una eliminación deliberada. Sin embargo, encontramos que la parábola de la semilla aparece tanto en todas las recensiones, cristianas o no. Sin embargo, el significado que adquiere es distinto dependiendo de si se insertan en un medio cristiano o no. Así, en los Sinópticos (Mt 13, 18-23; Mc 4, 13-20; Lc 8, 11-15) es una alegoría de la recepción de la palabra de Dios (el sembrador). En las recensiones árabes, tanto la de Ibn Bābūye (p. 593) como la de al-Maʿyīlī (t. 75, p. 399) y la estudiada por D. Gimaret sobre textos *ismā'īlīs* (La versión árabe *ismā'īlī* editada por D. Gimaret en 1972, p. 38), en la parábola el sembrador se identifica con el profeta que va diseminando su sabiduría.

<sup>425</sup>En el texto *ismā'īlī* se llama Qādīm, uno de los nombres del Duodécimo Imán.

*los corazones. Algunos que tienen inteligencia y tienen el corazón iluminado, encuentran esa luz y obran, y estos serán de la gente de la ciencia, de la sabiduría del conocimiento. Algunos que son ciegos de corazón a causa de negar a Dios no aceptan la palabra de Dios y no actúan [...] y algunos que tiene sus corazones enfermos por sus deseos calamitosos y son débiles y vagos, se benefician débilmente de la luz del sol de la ciencia y la sabiduría. Y su ciencia es limitada. No distinguen tanto entre el bien y el mal, ni entre la verdad y la falsedad. Que sepas que la mayoría de la gente de ver el sol de la ciencia y el conocimiento son ciegos y no se benefician en nada.» (12/b - 13/a).*

Inicia después un diálogo en el que hablan del padre del príncipe, para ver si es posible hacerle cambiar y que acepte aquella sabiduría. Es necesario buscar a alguien que le pueda hablar sin despertar dudas. Después cuenta la parábola del rey y el visir leal que disimulaba haciéndose pasar por idolatra al igual que su señor por no contrariarlo. En la misma aparece el encuentro con el derviche que vive en el vertedero junto con su mujer en un estado de felicidad inimaginable (13/b - 15/a). A continuación Būdāsf le transmite a Bilawhar su intención de abandonar aquel mundo falso y seguir los pasos de su maestro, a lo que Bilawhar se niega por el momento contándole la historia y comparándolo caso de seguirlo con aquel hombre rico que se casó con la hija de una familia pobre pero derviche (15/a - 15/b). Termina esta sesión con una despedida de ambos y prosigue con el encuentro la noche siguiente, en la que Būdāsf le interroga a Bilawhar sobre su edad. Ante la respuesta de Bilawhar que dice que tiene doce años comienza una segunda sesión en la que se debate sobre lo aparente y lo real en la edad de los seres vivos. Lo que nos sitúa de nuevo en aquel momento en que el Duodécimo Imán se ocultó y ante la duda de su comunidad de creyentes de que pasara tanto

tiempo Ibn Bābūye hizo uso de este diálogo para demostrar que era posible el que hubiera pasado tanto tiempo y el Imán no hubiera salido de su ocultación. Continúa con una explicación de la muerte y lo que debe hacer el asceta ante ella (16/a - 16/b). Para poner un ejemplo cuenta la historia del hombre que cuidaba un jardín y quiso cazar un gorrión (16/b - 17/a).

Después en un largo monólogo le explica en que consiste la religión a la cual invita a Būdāsf, y le dice que consiste en dos cosas: «[...] *uno el conocimiento de Dios, Generoso y Altísimo. El otro actuar de acuerdo con aquello que le satisface.*» (17/a). Prosigue con una enumeración de los atributos de Dios y, una justificación para seguir el camino del *desapego del mundo* (17/b). Dice: «*Entonces, como conocí el mundo, me aleje, y mis ojos al abrirse a sus vicios me escapé de él*» (17/b). Sigue un largo alegato en favor del *desapego del mundo*, poniendo ejemplos de la vida, su poca consistencia, lo cambiante que es para el hombre cuyo final es la muerte, y da las líneas maestras para que el joven Būdāsf sepa cuidarse de los engaños del mundo (17/a - 19/a). Le explica a continuación Bilawhar cómo es Dios (19/a) y que pruebas tiene sobre su existencia (19/b). Lo que lleva a la gente a la enfermedad (19/b).

Sigue con un diálogo edificante en el cual las preguntas y respuestas se suceden (19/b - 21/a)<sup>426</sup>, planteándole si es posible, refiriéndose a su padre, que

---

<sup>426</sup>Esta parte es novedosa en la versión de Ibn Bābūye, y en la traducción de Maʿyilī. Lo que sigue son un conjunto de tres historias edificantes sobre el tema de la conversión y la renuncia del mundo. Son tres largos *hekāyāt*. La primera como ya veremos trata de la conversión del rey cuando ve un pelo blanco en su barba que le anuncia el final, la muerte; la segunda trata de la reflexión que hace un hombre ante la visión de un cráneo; la tercera es, al igual que en la historia de Buda, la vida del hijo de un rey que renuncia al mundo tras una serie de encuentros como los de Būdāsf. Este cuento sirve de pretexto para una serie de parábolas. *Cfr.* D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 29.

cambie la persona que siempre se ha dedicado a los placeres mundanos (21/a - 21/b), esta pregunta y su respuesta le sirven como elemento introductor de una larga historia en la que se narra que había un rey bondadoso y justo que al morir no dejó descendencia pero que su mujer como estaba embarazada, sus súbditos no eligieron a ningún rey ni sucesor esperando el nacimiento de aquel niño. Cuando nació sus súbditos se lanzaron con alegría desbordante a festejarlo y durante un año se dejaron llevar por aquella alegría desbordada, lujuriosa, dedicándose al desenfreno. Los sabios llamaron a la gente a agradecer aquel regalo divino, pero estos no se lo agradecieron a Dios. Con estos hechos se inicia todo un discurso en el que los sabios incriminan a la gente a dejar los vicios y el pecado. Al final consiguen que el pueblo abandone los malos hábitos y den gracias a Dios ayunando y rezando durante un año. Los adivinos dijeron: «[...] *todo lo que habían hecho [el pueblo] por este recién nacido es señal de que este rey será, durante un tiempo, un libertino sin escrúpulos, y durante otro tiempo será piadoso y competente [en su puesto], y en el siguiente será injusto y orgulloso, y en el siguiente será humilde y modesto. Y de esta forma actuará. Los astrólogos también estuvieron de acuerdo con aquellas palabras [...]*» (21/b - 22/b).

Prosigue el relato con el niño rey ya crecido y obrando tal como habían predicho los adivinos. Sin embargo, se convierte en un largo alegato contra los placeres mundanos y sobre el *desapego del mundo*, sobre todo cuando el rey descubre los síntomas de la vejez, al descubrir un pelo blanco en su barba (23/a). Después prosigue recriminando a sus siervos por no poder ellos prevenirlo de los peores males que le pueden acechar, lo cual sirve, de nuevo, para hacer una larga reflexión sobre el mundo, la debilidad del hombre en él y el final que le espera (hasta 25/a).

Continúa con otra parábola en la que narra la historia de un rey libertino que tenía un hijo pacífico y justo, y era temeroso de Dios. Hasta que llegó al trono y comenzó a desviarse hacia la corrupción (25/b). Todo este cambio viene precedido por una serie de acontecimientos en los que Dios les otorga la abundancia a sus siervos y a él. En esta situación de riqueza y desahogo se alejaron de los preceptos y mandatos de Dios y el reino se troco en tierra de corrupción. *«La abundancia de esta limitada vida fácil, provocó la transgresión, la negligencia y la corrupción, tanto que [el rey] abandonó el servicio de Dios y fue ingrato a Dios. Y quien con él se enfrentaba lo mataba rápidamente, y en esta situación pasó su reinado. Día tras día la corrupción aumentaba hasta que todos olvidaron aquella religión verdadera que hubo antes de su reinado. Todo lo que mandaba, tanto si era falso e injusto, lo obedecían. Y competían en las aberraciones y el desvío.»* (25/b). En este estado el recuerdo de Dios desapareció de entre sus súbditos. Sin embargo, encontramos en esta historia un hecho que viene a romper el esquema, hay un pacto truco, un pacto que había realizado el joven príncipe mientras su padre vivía, con Dios. En este momento surge la figura de un consejero, de alguien que se encuentra próximo al rey y que de remordimientos y lástima por el desvío del rey intenta recordarle la promesa incumplida. Encontramos una trama que en algunos aspectos nos recuerda a anteriores cuentos. Este cortesano que todavía mantiene el recuerdo de la religión es el único que todavía tiene intacta la religión verdadera, el resto o han marchado o se habían escondido.

A continuación viene la historia de la calavera. Este cortesano para hacerle ver el daño que se estaba haciendo y el que había provocado con su falta de cumplimiento del pacto, tramó —pues tenía miedo de hablarle de una forma

directa— una treta para abrirle los ojos al rey. «[...] entonces un día, ese hombre, que era íntimo del rey, cogió una calavera y la envolvió. Entró en la estancia del rey y cuando se sentó a la derecha del rey extrajo la calavera y la puso a su lado. Y con su pie la golpeaba hasta que la calavera soltó esquirlas de hueso y ensució la estancia. El rey se enfadó mucho por aquello. La gente que allí había se sorprendió y los sayones<sup>427</sup> sacaron sus espadas y esperaban la orden del rey y su señal para descuartizarlo. Es rey aunque estaba enfadado se controlaba, y no mandó que lo matasen.» (26/a) A continuación prosigue con una explicación del porqué se controló el rey, haciendo una tradición antigua por la que los reyes de aquel tiempo se controlaban en sus actos, en un intento de situarse por encima de sus siervos en bondad.

El cortesano prosiguió con aquella actitud día tras día sin que el rey dijera nada. Hasta que el cuarto día viendo que el rey no abría la boca con aquel asunto, cogió la calavera, una balanza y un poco de tierra. Hizo como siempre hacía. Después puso un dirham en la balanza y en el otro plato vertió tierra hasta que se equilibró. Entonces vertió la tierra por los ojos de aquella calavera. Y «[...] en aquel momento el rey no soportó, y se impacientó y dijo:—La razón de tu valor con este acto ante mi presencia es por tu cercanía y consideración que te tengo, y sabes que te tengo en estima y te perdono cosas que a otros no pasaría, e intuyo que sobre esto tienes una intención para hacerlo o algo para decir.» Después de este incidente y la argucia que había preparado el cortesano, el rey se mostró receptivo y no tuvo, entonces, miedo de hablar. Y dijo: «[...] ¡Oh rey! Atiende durante una hora con toda tu inteligencia que contigo quiero hablar.

---

<sup>427</sup>En el manuscrito *yallādān*, “verdugos”.



*Verdaderamente la palabra sabia es como una flecha que si la tiran a una tierra blanda se planta y si la arrojan sobre piedras no tiene efecto, ni se plantará y rebotará. También la palabra de Dios es como la lluvia que cae sobre la tierra blanda y pura en la que se puede cultivar y plantar. Y si sobre una tierra yerma llueve esta queda sin efecto. En verdad, hay en la gente pasiones y deseos diferentes y siempre en el corazón del hombre la inteligencia (26/b) y los deseos están en conflicto. Entonces, si el deseo domina sobre la inteligencia, no aceptará la verdad de Dios. Y se extraviará, hará estupideces y se saldrá de sus cabales. Y si domina la inteligencia a las pasiones del alma, el hombre encontrará la verdad, no caerá, ni cometerá errores [...]».* Pues bien con este cuento vemos como el cortesano intenta mostrar la vanidad de esta vida usando como excusa el cráneo que según nos narra encontró en el cementerio y pertenecía a algún rey, pues se había caído de una tumba real. La historia se encadena con la anterior, a saber, la procedencia de la calavera y lo que con ella hace, se sitúa también en el mismo plano de historia edificante que venía desarrollando en las anteriores. Nos dice que esta calavera que había pertenecido a un rey la lavó y puso envuelta con seda perfumandola pensando que aquello provocaría en ella virtud y belleza. Viendo que no lograba obtener cambio alguno llamó a uno de sus siervos para que humillara aquella calavera y tampoco consiguió cambio alguno. Visto aquello fue ante los sabios para saber que ocurría y preguntar sobre la calavera y como ellos tampoco sabían —dice— fue ante el rey.

En este cuento el didactismo de la historia logra crear un estado de atención que creo es digno de reseñar. El encadenamiento de historias (son tres las que aparecen en esta parte del cuento vinculadas entre sí) es un recurso muy interesante que ha sido ampliamente estudiado en relación con un tipo de obra que

tiene una estructura conocida de *muñeca rusa*, por insertarse una historia dentro de otra. Prosigue la narración el cortesano y aprovechándose de la treta que había urdido le traslada al rey la pregunta que los sabios no habían podido contestarle y le habla como sigue:

«[...] fui ante ti para preguntar pero tenía miedo por mi vida y no tenía valor hasta que tu mismo preguntaste, y ahora te imploro que me informes sobre esta calavera. ¿Si es cabeza de rey o de mendigo? Y en verdad estoy indefenso. Meditando sobre el estado de esta cabeza pensé, los ojos de los reyes no se llenan con nada y su codicia esta a un nivel que si todo lo que hay bajo el cielo lo poseyesen no estarían satisfechos. Y sin embargo, se esfuerzan en conquistar lo que hay sobre los cielos. Si fuera de rey las cuencas de sus ojos no estarían llenas con un dirham de tierra, y su boca no estaría llena de nada. Y cuando vi que con un puñado de tierra se llenaba su boca, entonces, si me dijeras que esta calavera es la de un pobre, demostraré que procede del cementerio de los reyes, de donde la saqué. Y si no lo crees, iré y sacaré las calaveras de los reyes, y también las de pobres y ante ti las presentaré. Si manifiestas que estas calaveras tienen excelencia y honor yo te creeré. Y si me dices que son calaveras de reyes que sepas que esta calavera es de él [un rey] (27/a) También tenía la gloria en su reinado, el atavío, la exaltación, la fuerza como tu la tienes en tu vida, y [sin embargo] ahora ha llegado ha este estado. No me gustaría ¡Oh rey! Que tu también llegases a este estado. Y tampoco que te pisoteen tus amigos y enemigos, ni que seas como la tierra, y tu cuerpo sea comido por los gusanos ni que tu compañía se transforme en soledad y tu gloria en miseria [...]». El futuro lleno de tristezas que le presenta al rey hizo que este se arrepintiera.

Tras esta historia Būdāsf pidió que le contará otra historia que tiene un

gran parecido con la leyenda de Buda. El hijo de un rey renuncia al mundo, después de conocer, al igual que la leyenda búdica, la muerte, la vejez y la enfermedad. En esta historia el niño, alcanza la facultad de hablar y de premonizar lo que le sucedería a su padre:

*«Cuando creció y empezó con los primeros pasos, un día dio un paso y dijo: —El día de tu regreso serás injusto. Después dio otro paso y dijo: —Envejecerás. Y tras otro paso volvió a decir:—Después de esto morirás. Después volvió a su estado como los niños ocupándose de jugar y el placer.»(27/a).*

La historia continúa como la leyenda búdica. Lo interesante es resaltar como en este caso, tras lograr salir de la ciudad palacio y conocer la tragedia de la vida, su padre lo quiere casar y él huye. Llegado a un reino, el rey de éste, también lo quiere casar con su hija. Y lo que es novedoso, aparte de estos dos detalles de la huida (27/b) y el nuevo intento de casamiento (28/a), es que explica su rechazo del matrimonio por cuatro parábolas<sup>428</sup>. La primera es la historia del joven príncipe que emborrachado en una comilona con sus amigos, se despierta y echando de menos a su familia sale en medio de la noche hacia el palacio. Ebrio como iba, confunde una tumba con su hogar, entró en ella y aquí comienza una historia con tintes necrofilicos, muy interesante:

*«[...] le pareció que aquella tumba era su casa. Entró en ella y a su nariz llegó un olor a muerto, e inconsciente y sin saber, supuso que eran fragancias que habían preparado para él en casa. Y al mirar los huesos podridos de aquella tumba supuso que eran alfombras de oro que le habían extendido. Y vio un*

---

<sup>428</sup>La elección se produce por parte de la chica es ella la que elige casarse con el joven príncipe. Su padre le había prometido que se casaría con el hombre que ella quisiera.

*muerto que recientemente habían enterrado en aquella tumba, y que olía mal. Pensó que era su amante y estrecho con su mano su cuello. Toda la noche estuvo jugando y besándola. Cuando amaneció se despertó y observó que su mano estaba sobre el cuello de un muerto putrefacto. Y vio su ropa llena de inmundicias, suciedad y sangre [...]» (28/b)<sup>429</sup>.*

La clave que se articula en esta historia es la pregunta que le hace el joven príncipe al rey: *«¿Supones que a una persona que le ha pasado esto volvería por sí mismo a este lugar y elegiría esta situación? El rey contesto:—No. A lo que añadió el joven príncipe:—Mi estado era como el de aquel príncipe.»* (28/b).

Después es la reina la que intenta convencerlo, exponiéndole las virtudes de la hija y lo que se pierde. A lo que responde el príncipe con una historia de ladrones que expone el efecto que tiene la avaricia sobre las decisiones de la vida. Tras hacer un túnel y entrar a robar en el tesoro del rey:

*«[...] los ladrones vieron muchos objetos que nunca habían visto y entre ellos había un cántaro grande de oro, con un sello igualmente de oro. Y pensaron que todo lo que había en su interior debía ser de lo mejor de este mundo. Cogieron el cántaro de oro y marcharon con impaciencia. Se mantenían juntos no fuera que alguno les traicionase. Entonces cuando abrieron el cántaro encontraron que había en su interior unas serpientes mortíferas. Se abalanzaron sobre ellos y los mataron.»* (29/a).

A continuación será la princesa la que intente convencer al príncipe para que se case. Y en el mismo esquema de los anteriores cuentos, el príncipe

---

<sup>429</sup>Este cuento se encuentra también en el texto de los Ijwān as-Safā'. Hay referencias también, a un texto maniqueo que contiene esta misma historia en los manuscritos encontrados en Turfán de origen maniqueo. D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, pp. 37-38 y 42.

comenzará un nuevo cuento en el que un rey pierde a uno de sus dos hijos cautivo en una guerra. Su hermano se propuso rescatarlo y tramo una estrategia para liberarlo (29/a). En esta historia se repite uno de los cuentos más conocidos que aparecen al principio del texto, aquel que habla de un hombre que cayó en un pozo en el que había un árbol en su interior, diversos animales fabulosos, ogros etc. Pero a diferencia del mismo cuento del principio, en este logra salir el hermano del príncipe, esquivar a los ogros y llegar al mar donde se embarca para volver a su país (29/b).

El siguiente cuento viene introducido a colación de la intervención del amigo del príncipe que le propone que intervenga para que se case con él y no con el príncipe. Este cuento trata sobre unos navegantes que naufragan y el único que se salva llega a una isla de ogros, allí un ogro hembra se enamoró de aquel hombre que había naufragado y cuando se casaron a la mañana siguiente lo mató y descuartizó repartiéndolo entre sus compañeros ogros. Después naufragó otro hombre en la isla después de un naufragio y sucedió lo mismo, pero logró escapar y por casualidad cogió un barco que había cerca de la costa y huyó. La ogresa partió en su búsqueda. Parece que los ogros tenían la facultad de camuflarse y cambiar su aspecto. Se presentó ante él y se lo iba a llevar cuando aquel se puso a rogar y suplicar. Entonces le prometió que le llevaría ante una persona mejor que él. Esta persona era el rey (30/a). El rey ante la virtud de la mujer reclamando la atención y cuidado de su marido, se vio tentado por la ogresa, y la reclamó para sí. Como era de preveer la ogresa a la mañana siguiente de estar con el rey, lo mató y lo troceó repartiéndolo entre sus compañeros (30/b). Tras esta última historia el compañero del príncipe y este mismo salieron de allí y dejaron a los reyes y a la princesa, comenzando un periplo y difundiendo la religión verdadera

(30/b). Aquí se inicia lo que se conoce como el epílogo donde Bilawhar se despide de Būdāsf, y éste se queda sólo.

Es necesario remarcar aquí que esta segunda parte que termina con la separación de ambos personajes, es prácticamente irreconciliable tanto con la calidad de la primera parte como con el epílogo. La riqueza y calidad de esta parte es un buen ejemplo de lo que es la literatura edificante. D. Gimaret aporta en este sentido que son un buen ejemplo de la literatura edificante de origen cristiano<sup>430</sup>. Algo que no podemos poner en duda pero que dado el grado de difusión de esta obra pensamos que el origen habría que buscarlo mucho antes en el tiempo.

A continuación recibe la visita de un ángel (30/b) y una serie de recomendaciones sobre el mundo, y sobre la necesidad de iniciar el viaje de regreso espiritual, «[...] *quítate la ropa del mundo y alejate de los deseos mundanos y deja el reino vano y perecedero que no es estable ni duradero, y desea el reino que no tiene fin y la paz inmutable [...]*»<sup>431</sup> (30/b).

El ángel le promete que volverá en pocos días para llevarlo al otro mundo. Se despide de sus allegados y regaló sus pertenencias. A continuación viene la parte en la que se produce su elevación espiritual y el abandono de este mundo: «[...] *llegó a un desierto, y vio un gran árbol allí a orillas de un riachuelo. Cuando se acercó observó que era infinitamente puro y limpio. Y a su lado estaba*

---

<sup>430</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1971, p. 30.

<sup>431</sup>Este punto es muy interesante pues, si bien es cierto que el creyente es amonestado para dejar este mundo transitorio (*dār fanā*) y alcanzar el mundo de la “paz inmutable” o perenne (*dār baqā*), esta idea no se refiere a la idea tradicional dentro del islam, de tras este mundo espera el paraíso islámico. En esta concepción nos encontramos un trasfondo neoplatónico que nada tiene que ver con la visión escatológica del paraíso. El proceso ontológico del hombre lleva al alma humana a su encuentro con el Uno, no a un paraíso islámico.

*el árbol, árbol que no había visto otro igual de bello. Era un árbol con muchas ramas y cuando saboreó una de sus frutas se dio cuenta que era la fruta más dulce del mundo. Vio que se reunieron a su alrededor un número incalculable de pájaros y se alegró de ver aquello. Y se paró bajo aquel árbol [...] cuando bajaron cuatro ángeles apareciéndose ante su vista y fueron hacia él, rodeándolo y lo levantaron hacia el cielo. Y Dios Enaltecido le dio tanta ciencia y sabiduría [...]»(31/b).*

Después dice que volvió a la tierra y que se dirigió a la tierra de Sūlābat que era donde estaba su padre. Continúa con una serie de consejos sobre el *desapego del mundo* y también otros de índole religioso. Inicia un nuevo periplo que le lleva a Cachemira donde le llegará el fin de sus días (32/b). Antes de partir en su viaje final llamó a uno de sus discípulos que se llamaba Yābod (32/b) y le dio su último testamento con nuevas referencias al *desapego del mundo* y a mantenerse aferrados a los mandatos de Dios. Tras esto fue enterrado en un mausoleo construido por sus discípulos. Finaliza la obra con nuevas referencias al tema del *desapego del mundo* hechas por el autor de la historia.



## 7. El significado del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* para la *šī'a* (*imāmī* e *ismā'īlī*)

¿Qué papel ha desempeñado el *K. Bilawhar* en la tradición *šī'ī* tanto *imāmī* como *ismā'īlī*? Sabemos por todo lo que hemos aportado hasta ahora que hay unos antecedentes culturales, pre-islámicos, que suponen el mantenimiento de un hilo de continuidad entre los dos momentos culturales en los que podemos situar el *K. Bilawhar*, el mundo pre-islámico y el islámico. También hay argumentos relacionados con aspectos islamológicos, sobre todo relacionados con la *ocultación del Duodécimo Imán*. Algo que en sí mismo no puede dar lugar a afirmar de una forma categórica, que sea el aspecto crucial para responder a nuestra pregunta.

Por otro lado existirían factores de tipo sociológico relacionados con el desarrollo de ciertas formas de evolución grupal de carácter esotérico, y donde el *K. Bilawhar* significaría un refuerzo del aspecto de cohesión del grupo frente a las agresiones y los intentos por parte de los sectores más ortodoxos, de erradicar esas tendencias. En tal sentido, ya hemos ido a lo largo del estudio aportando datos y enfocando esta posible afinidad entre el contenido del texto y una mayor receptividad por parte de una determinada escuela doctrinal, nos referimos al islam *šī'ī*, relacionándose esta mayor afinidad directamente con un aspecto que





desde un primer momento hemos visto claramente vinculado con el concepto de *desapego del mundo*.

Por otra parte, el texto evidencia una serie de características que no lo hacen aproximarse a un planteamiento determinado, a una religión en concreto, más bien estos elementos característicos estarían más próximos a una forma de ascetismo vinculado al *desapego del mundo*. Concepto que se vehicula a lo largo del *K. Bilawhar* más dentro de una línea neoplatónica que no en un sentido tradicional de misticismo *ṣūfī*.

Esto nos lleva a tener presente el concepto *fanā'*. Frente a éste el *desapego del mundo* está más vinculado a un proceso de desarrollo ontológico (plotiniano) que tan evidente resulta para el pensamiento *ṣūfī*.

Hemos querido plantear este proceso de *desapego del mundo* en un esquema circular, donde el hombre en su plano terrestre evidencia el sentido de *desapego del mundo* para alcanzar la Unidad. Proceso filosófico-religioso donde el desarrollo ontológico del hombre se ubica en un proceso circular de *ibdā'* y *takwīn* (el proceso de *ibdā'* es una transición de la unidad hacia la multiplicidad, y el proceso de *takwīn* implica el movimiento desde la multiplicidad hacia la unidad, donde el hombre es el punto culminante de todo el proceso de la creación, es la totalidad sintética de la cosmogonía.). Aquí precisamente es donde se entiende el sentido que tiene esta concepción de *desapego del mundo*. Un proceso intermedio entre ambos procesos, uno de descenso o emanación (en un sentido neoplatónico) y desde la materialidad del hombre, y por medio del apresamiento de la idea de extrañeza de Dios, entender que la vía para volver al Uno se encuentra en el rechazo de lo material, de lo mundano. Iniciándose el proceso de *takwīn* verdadera escala que asciende hacia Dios.

Así pues, el concepto de *desapego del mundo* abarcaría una doble aspecto. Por un lado dentro de esta concepción filosófico-religiosa, lo conceptualizaríamos como un proceso circular del desarrollo ontológico del hombre, asociado a un sentido neoplatónico de descenso y ascenso espiritual. Y por otro lado, y sin alejarnos de este sentido neoplatónico, se debe de entender como una peculiaridad filosófica que tiene su plasmación esencial en una idea determinada del mundo, que evidenciada en el ámbito *šīrī*, fuerza al creyente a considerar su existencia como inserta en este proceso de abandono, de intento más o menos solapado de querer huir, dejarse llevar de este mundo. Como evidencia de este proceso en la praxis cotidiana, simplemente debemos ver las manifestaciones más recientes de lo que ha sido la historia de los *šīrīes* para darnos cuenta de que efectivamente encontramos un trasfondo de *desapego del mundo*, de incluso en determinados casos, búsqueda de la anulación del cuerpo en esta realidad para acceder a esa otra realidad *metahistórica* donde se realiza la *justicia* del islam.

Como muestra, aunque no relacionado de una forma directa con el sentido de *desapego del mundo*, está el sentido que adquiere el martirio dentro del *ŷihād* en la *šīrā*. No hay que olvidar que el *ŷihād* es una de las preceptos de la práctica ritual (*‘ibādāt*) del islam *šīrī*<sup>432</sup>.

Lo que sí que es evidente es que existe una vinculación muy sensible entre el *K. Bilawhar* y la *šīrā* más concretamente *ismā‘īlī*. Esto no quiere decir que no existan estos mismos vínculos entre nuestra obra y la *šīrā* dodecimana o *imāmī*. Sí los hay, y a lo largo del estudio, nuestra hipótesis esta continuamente imbricada

---

<sup>432</sup>Sobre los ocho preceptos rituales y una explicación de ellos ver Moojan Momen, *op. cit. supra*, 1985, p. 178-180. En el islam *sunni* hay cinco preceptos rituales, siendo esta una de las diferencias doctrinales que se critican los *šīrīes*.

con esta tendencia dentro de la *šī'a*. Sin embargo, hemos creído conveniente, ofrecer una aproximación a la *šī'a ismā'īlī* que nos ayudase a entender el proceso de circularidad que contiene la concepción ontológica del hombre, dentro de esta tendencia del islam *šī'ī*.

Hay igualmente otro concepto que hay que tener presente para comprender el sentido que tiene el *K. Bilawhar* para los *šī'īs*, y es el concepto de Ocultación del Imán como un concepto primordial sin el cual sería imposible entender todo el desarrollo posterior de la *šī'a*.

Se ha argumentado que el sentido que tiene el *K. Bilawhar* es la justificación de la *ocultación*. Alegando que ésta ya ha sucedido en épocas anteriores y por lo tanto no se puede negar la Ocultación del Imán al-Qā'im, el Duodécimo Imán. Al respecto podemos leer en D Gimaret:

«[...] C'est cette idée très générale, selon laquelle la pensée se répète dans le présent qui, semble-t-il, permet à Ibn Bābūya d'introduire dans son ouvrage l'histoire de Bilawhar.»<sup>433</sup>

A pesar de esta idea tan interesante, no pensamos que únicamente se debe entender *K. Bilawhar* en este único sentido. Volvamos a repetirlo, existen aspectos que tanto en el mundo *ismā'īlī* como *imāmī* están muy claros, y estos aspectos no son si no las marcadas referencias al ascetismo y más concretamente al *desapego del mundo* como un factor diferencial, y que a nuestro modo de ver suponen un valor clave para entender el islam *šī'ī*.

---

<sup>433</sup>D. Gimaret, *op. cit. supra*, 1972, p. 30. ss.



### 7.a. La *šī'a ismā'īlī*

Los *ismā'īlīs* florecieron a principios del IV/X s. en el norte de África, Yemen, Bahreyn, partes de Iraq, la península arábiga, y Siria<sup>434</sup>, también en territorios no eminentemente árabes, sino de tradición persa como Iraq, Jurāsān, y el distrito de Rayy<sup>435</sup>.

Una de las características de la *šī'a ismā'īlī* es su marcado acento de los aspectos organizativos. Esta fuerte tendencia a la organización mantuvo el movimiento unificado y centralizado directamente, a pesar de que formaba una compleja red multiétnica que cubría todo el mundo islámico, desde Al-Andalus hasta la India. Lo que le permitía realizar una labor de difusión (*da'wa*)<sup>436</sup> por todo

---

<sup>434</sup>Gobernado en la actualidad por un presidente de tendencia *ismā'īlī*. Sobre los *ismā'īlīs* en Siria ver el trabajo de Nasseh Ahmad Mirza, *Syrian ismailism. The Ever Living Line of the Imamate*, Richmond Surrey, Curzon Press, 1997 (especialmente el capítulo referido a datos históricos pp. 19-68).

<sup>435</sup>Donde se encuentra el mausoleo de Ibn Bābūye.

<sup>436</sup>Este concepto *da'wa* dentro de la jerarquía espiritual de la *šī'a ismā'īlī* tiene un sentido muy especial y sobre él se configura una parte muy importante de desarrollo doctrinal de los *ismā'īlīs*. Sobre este concepto ver el capítulo IV de Habib Feki, "La Da'wat Ismaélienne", *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide*, Túnez, Publications de l'Université de Tunis, 1978, pp. 151-91. Más adelante introducimos una larga cita de H. Corbin sobre este concepto. Sobre este concepto dice Farhad Daftary: «[...] *The early ismā'īlīs, when not referred to abusively as the malāhida, were normally denominated as Qarmatīs or Bātinīs by their contemporaries. They themselves, however, seen to have designated their movement simply as, 'the mission', or more formally as al-da'wa al-hādiya, 'the rightly-guiding mission'. Such expressions, stressing the attitude of the sectarians towards their movement and their divine duty to appeal for the allegiance of other Muslims, continued to be utilized by the Ismā'īlīs, in preference to al-Ismā'īliyya, through the Fātimid and later times.*» Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs. Their history and doctrines*, Cambridge University Press, 1990, p. 93.



el mundo islámico<sup>437</sup>.

Además de su amplia labor de difusión que iba desde un extremo del mundo islámico al otro. También existió una importante labor de desarrollo filosófico sobre todo en Irán. Con esto no queremos decir que no existieran personajes destacados en otras partes del mundo islámico. Sin embargo, los exponentes más destacados dentro la filosofía en la escuela *šī'ā ismā'īlī*, se dieron en el área geográfica de Irán. Entre ellos hay que destacar a as-Si'yistānī, al-Kermānī, Nāsir-e Jusrū, aš-Šīrāzī, ar-Rāzī, al-Nasafī<sup>438</sup>.

¿Porqué hubo más filósofos *ismā'īlīs* en Persia que en cualquier otra parte? Para entender este importante movimiento habría que situarse en los primeros focos de *da'wa šī'ī ismā'īlī* en Jurāsān y en la ciudad de Rayy<sup>439</sup>. P. Walker dice que sería necesario investigar la historia y relaciones internas de estas misiones de la *šī'ā ismā'īlī* en Irán que produjeron estos primeros filósofos dentro de la escuela *šī'ī ismā'īlī*<sup>440</sup>. Pero es un fenómeno aislado.

Si se analiza el ambiente general donde se desarrolla el movimiento *ismā'īlī* en Irán, debemos advertir que es la misma área geográfica de la escuela *imāmī* e incluso de los mismos pensadores *sunnīs*. Por lo tanto, no se puede decir que sea un fenómeno exclusivamente de la *šī'ā ismā'īlī*.

## 7.b. La vuelta del imán y el fin de la ley

---

<sup>437</sup>Sobre la expansión de los *ismā'īlīs* ver Farhad Daftary, *op. cit. supra*, 1995, pp. 91-143.

<sup>438</sup>Paul Ernest Walker, *Early philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1993, p. 9.

<sup>439</sup>Ver Farhad Daftary, *op. cit. supra*, pp. 120-121.

<sup>440</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 12.

Uno de los aspectos más significativos de la *šī'a ismā'īlī*, en oposición a otras formas de *šī'ismo*, es que tuvieron su propia línea específica de imanes después de la muerte del imán Ŷa'far al-Sādiq (m. 148/765)<sup>441</sup>. Lo cual provocó una escisión en la *šī'a* dodecimana o *imāmī*. Esto no tendría ningún valor si no fuera por el desarrollo doctrinal diferencial que le confirió este hecho frente a la *šī'a* dodecimana. Se alcanzó un carácter marcadamente más esotérico, o si se prefiere más imbuido de ideas místicas y por lo tanto alejado de lo que es el islam "ortodoxo" *šī'ī*<sup>442</sup>.

En este sentido el factor que nos va a dar el verdadero sentido de la *šī'a ismā'īlī* es el milagro evidenciado por los *šī'īs ismā'īlīs* de la parusía o vuelta del imán Muhammad b. Ismā'il, lo que significa entre otras cosas el fin del papel desempeñado por el islam. Este aspecto se conceptualiza como de una profundidad tan grande que supone una verdadera revolución, un salto hacia delante. Algo que también presupone una cierta visión diferencial del islam como religión, por no decir una ruptura con el sentido *muhammadiano* de islam. Esta visión está basada en la doctrina *šī'ī* del profeta Muhammad. Aunque sello de la profecía, proveyó un texto revelado de ley escrituraria construido sobre la necesidad de un doble enfoque: su sentido literal, externo y el sentido interno, oculto. La diferencia entre estos dos planos el exotérico y el esotérico es una

---

<sup>441</sup>La historia de los *ismā'īlīs* se inicia con las disputas sobre el reconocimiento del sucesor del imán Ŷa'far, que murió en el año 148/765. La mayoría de las fuentes acuerdan que Ŷa'far había designado a su hijo Ismā'il como su sucesor antes de morir. Pero al morir antes que su padre (esto tuvo muchas implicaciones entre los *šī'īs* sobre todo a la hora de explicar como un imán podía designar a su sucesor sin preveer que moriría, con lo que el concepto de infalibilidad no se cumplía. Sobre este asunto es muy importante ver Farhad Daftary, *op. cit.* supra, 1995, pp. 94-103); Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 9;

<sup>442</sup>El islam *šī'ī imāmī* también presenta ese carácter esotérico tanto o más que la *šī'a ismā'īlī*. Sin embargo, como hay dos tendencias claramente enfrentadas, y sobre todo una de ellas, con una valoración positiva de la política y un peso muy significativo en la realidad social de los países con mayoría *šī'ī imāmī* con importantes minorías *šī'īs*, la única visión reconocida es la que tiene el poder y por tanto resulta más difícil dar a conocer esa otra versión del islam *šī'ī imāmī*.

característica de la condición del hombre en el mundo físico. Pero con la venida del Mesías se produce un cambio por el cese o subrogación de las formas físicas explícitas en la ley (de lo cual se infiere que tanto ritos corporales como rituales dejan de tener vigencia y por lo tanto vigor), debido a la revelación permanente de la realidad verdadera del paraíso en el cual no hay restricciones necesarias. Si el aspecto exotérico de la ley sagrada en el último período histórico es el islam, la venida del Mesías cancela las ordenes legales islámicas. El problema se presentó para muchos *ismā'īlīs* durante los años siguientes, cuando se intentó determinar si el imán Muhammad ibn Ismā'īl, el Mesías, había propiamente retornado o no. Como vemos hay una marcada diferencia con respecto a la *šī'a imāmī* o dodecimana. No sólo es la conclusión del período histórico de la revelación, es el comienzo de un nuevo estadio dentro de la plasmación del texto o de la palabra en un continuo presente. El Imán del Tiempo estaba visible.

El mismo fenómeno se dio con la *šī'a imāmī*. De tal forma que el verdadero significado de la *ocultación* del Duodécimo Imán tiene un sentido, que desde un enfoque académico y sin negar la fenomenología religiosa, plantea una situación ciertamente interesante. En el siglo IV/X el mundo islámico vio importantes revueltas de carácter *šī'ī* lideradas por varios *alīes* (o personas que decían representar a los *alīes*). El más importante de estos movimientos fue el movimiento *ismā'īlī* que triunfó estableciendo un estado en Egipto<sup>443</sup> bajo una persona que proclamaba ser el imán viviente. Cualquier imán viviente se convertía en el centro de todo fervor mesiánico y potencialmente en un rival político para las autoridades temporales bajo las que vivían los *šī'īs* dodecimanos. Por otro lado, las tradiciones de los *šī'īs* dodecimanos de entre las cuales aquellas del imán Ŷa'far as-Sādiq tienen un peso muy importante, decían que la teoría del

---

<sup>443</sup>Sobre el califato Fātimī ver Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1998, sobre todo el capítulo dedicado a los fātmīs "The Fatimid Age: *Dawla and Da'awa*, pp. 63-119; *The Ismā'īlīs*, Cambridge University Press, 1990, pp. 144-255.

imanato incluía la necesidad de la existencia de un imán viviente para guiar a la humanidad<sup>444</sup>. El problema fue hábilmente resuelto tras la Ocultación del Imán, despolitizándolo, así no se violaba el principio de que un imán debe siempre existir<sup>445</sup>. Esto nos lleva a concluir que sin imán de cuerpo presente no hay política.

En la misma línea argumental se debe entender lo que hemos apuntado de la *šī'a ismā'īlī*, pero en un sentido inverso. Aquí el imán no está oculto, está vivo y visible a los creyentes. Sin embargo, el concepto *ismā'īlī* sobre el retorno del Mesías, conocido como resurrección (*al-Qiyāma*)<sup>446</sup>, implicaba algo ya de por sí conocido por el conjunto de los musulmanes, el fin de la historia humana y la *Hora Final*. Algo que según la interpretación de ciertos grupos de *ismā'īlīs* implicaba la necesidad de ciertos estadios intermedios antes de que ocurriera el día de la resurrección (*al-Qiyāma*)<sup>447</sup>. Dependiendo de lo extrema que sea la versión, la vuelta del Mesías anularía la ley islámica<sup>448</sup>.

Es en este contexto que nuestro texto aparece, intentando ofrecer una idea de proceso cíclico de ocultaciones a lo largo de la historia. No podríamos decir, con total certeza que se deba a este motivo la inserción del *K. Bilawhar* en la obra de Ibn Bābūye. Lo cierto es que se ha aportado como una hipótesis más a tener en

---

<sup>444</sup>Con esto estamos haciendo referencia al sentido del término *ḥuṣṣā*, es decir, la persona que representa el Testimonio o Prueba de Dios. Ver Kulaynī, *Al-Kāfī. Al-Uṣūl*, Teherán, Dār al-Kitāb al-Islāmiyya, 1362 S. t. I, pp. 177-179.

<sup>445</sup>Los imanes son los depositarios de la Prueba Divina y por tanto son los guías de los hombres, es por ello que la tierra nunca puede estar sin la presencia de uno de ellos. Ver Moojam Momen, M., *op. cit. supra*, 1985, p. 75; Sobre la posibilidad de que la tierra quedase desierta y únicamente con dos seres humanos hay tradiciones de los imanes que narran que uno de los dos sería el Imán. *Cfr.* Kulaynī, *op. cit. supra*, t. I, p. 179.

<sup>446</sup>Sobre el *qiyāma* y sus implicaciones para los *ismā'īlīs* ver Farhad Daftary, *op. cit. supra*, 1995, ver en el índice: *qiyāma*.

<sup>447</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 10.

<sup>448</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 11.





cuenta.

Nosotros continuaremos con el desarrollo de la ontología *šī'īismā'īlīy* con el desarrollo del movimiento circular donde el concepto de *desapego del mundo* se inserta.

### 7.c. El proceso de *desapego* en la concepción ontológica del hombre dentro de la filosofía *ismā'īlī*

Nuestra pretensión se centra en plantear de una forma clara como el proceso circular<sup>449</sup>, aparentemente ajeno a nuestro estudio del *desapego del mundo*, proyecta primero sobre la concepción del hombre y después sobre su realidad como creyente, el sentido total del desarrollo ontológico que permite tras el rechazo del mundo material, de lo mundano, la posibilidad de un ascenso, de un reencuentro con la Realidad. No es por tanto gratuito el insertar en este esquema de la antropología cósmica una evidencia de elevación. La llave donde el creyente halla su posibilidad de trascender esta realidad se encuentra en aquello que llevamos tanto tiempo remarcando, el desapego de lo material, o del mundo físico. Así pues, veamos como se produce este movimiento circular donde se manifiesta el viaje ontológico del hombre.

No es casual que todo este proceso se inserte dentro de una concepción filosófica, la neoplatónica, que se adecua de forma evidente en el proceso que los filósofos *ismā'īlīs* asimilaron, aun sin saber que se trataba de un desarrollo filosófico de origen griego. Siguiendo el análisis de E. P. Walker en orden a exponer la complejidad del problema de la creación para el neoplatonismo islámico, es necesario analizar el conjunto de los resultados de este proceso. Para designar el proceso de *creación del cosmos*, el verbo *abda'a* está rigurosamente segregado y reservado exclusivamente a esta acción.

---

<sup>449</sup>Sobre el proceso de emanación ver Habib Feki, *op. cit. supra*, pp. 109-147.

En este proceso Él es el Hacedor de todos los seres vivientes desde la Nada. Dios es el Originador (*al-Mubdi*'). Lo que constituye los seres vivientes es el resultado de los actos de Dios (*al-ibdā'*) y el total de los seres vivientes vienen a ser todos de una vez (*daf'atan wāhidatan*). Los actos de la creación son el efecto de una orden divina (*amr*) y para pensadores como al-Siḡistanī la creación es un acto singular en el que la totalidad viene a la existencia. Nada es dejado fuera de esa creación, nada es añadido o sustraído en el último momento. Únicamente hay un *ibdā'*. El acto de Dios es perfecto y no necesita alterar o cambiar ningún detalle de él. Así, el cosmos como un todo es completo<sup>450</sup>. El efecto es una creación eterna y perfecta. El *amr* mismo es increado.

En primer lugar, el primer ser originado es el intelecto el cual es completo, perfecto y eterno. Del intelecto proviene el alma por otra acción descrita como *inbajasa* o “procesión” *inba'ata*. La diferencia entre *ibdā'* e *inbiyās* es que el primero ocurre *ex nihilo* (*lā šay'*) y el segundo de algo (*min šay'*). El alma, ahora esta alejada de la fuente del ser, actúa secuencialmente y crea el tiempo. Todos los seres inferiores en rango al alma vienen a ser dentro del tiempo y sufren un proceso de generación y corrupción. En este nivel cualquier cosa que venga a la existencia lo hace desde algo que existe previamente.<sup>451</sup>

Haciendo un pequeño paréntesis en este proceso, hay que señalar que este mismo proceso de *emanación* tiene su correlato en un momento en el plano *terrestre*. Este proceso se entiende mejor si se conceptualiza a la comunidad *ismā'īlī* como la *da'wat* (convocatoria) al *tawhīd* esotérico; y teniendo esto presente se ve como su plasmación en la tierra no es más que el correlato celestial del mismo proceso. Es muy gráfica la descripción que nos ofrece H. Corbin de todo este proceso:

---

<sup>450</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, pp. 82-83.

<sup>451</sup>*Ibidem supra*.

“[...] Esta convocatoria comenzó en el Cielo con la llamada que la Primera Inteligencia dirigió, desde antes de los tiempos, a todas las Formas de luz del Pleroma arcangélico. Esta daw'at “en el Cielo” sería la Convocatoria eterna respecto a la cual la “convocatoria ismā'īlī” no es más que la forma terrestre, propia del periodo muhammadiano del ciclo actual de la profecía. En la tierra, es decir, en el mundo fenoménico, comenzó a existir con el Adán inicial, mucho antes incluso del Adán de nuestro ciclo. Mientras que la Segunda Inteligencia (el primer Emanado) atendía esta llamada, la Tercera Inteligencia, la que procedía de la díada de las dos primeras, le opuso su negativa y su rechazo. Esta Tercera Inteligencia era el Adam rūhānī, el Adán espiritual celeste, el Ángel-arquetipo de la humanidad; en torno a su persona, la imaginación metafísica ismā'īlī configura simbólicamente la hierohistoria de los orígenes humanos. El Adán espiritual, pues, se inmoviliza en un vértigo de deslumbramiento ante sí mismo; rechaza el “límite” (el hadd) que le precede (la Segunda Inteligencia), porque no ve que, aunque ese hadd “limita” su campo de horizonte, remite también más allá. Cree poder alcanzar el principio inaccesible sin ese “límite” intermedio, pues, desconociendo el misterio del Deus revelatus en la Primera Inteligencia, piensa que lo contrario sería tanto como identificar a ésta con la deidad absoluta, es decir, con el Principio (Mobdi'). Para huir de esta forma de idolatría, se erige ella misma en absoluto y sucumbe a la peor idolatría metafísica. Cuando por fin se libra de ese estupor, en cierta medida como un arcángel Miguel que se atribuyera a sí mismo su victoria, rechaza lejos de sí la sombra demoníaca de Iblīs (Satán, Ahrimán), enviándola al mundo inferior, donde reaparecerá de ciclo en ciclo de ocultación. Pero entonces se ve «superado», «retrasado» (takhallof), caído hacia atrás de sí mismo. De la Tercera, pasa a ser la Décima Inteligencia. Este intervalo mide el tiempo de su estupor que le será preciso redimir; corresponde a la emanación de otras siete Inteligencias, llamadas los «Siete Querubines» o los “Siete Verbos divinos”, que ayudarán al Ángel-Adán a volver a sí mismo. Los Siete indican la distancia de su decadencia. El tiempo, es su retraso respecto a sí mismo; es literalmente cierto decir que el tiempo es aquí “la eternidad retardada”. Por eso siete períodos ritman el ciclo de la profecía y siete imanes ritman cada período de ese ciclo. Encontramos aquí las raíces metafísicas del šī'ismo septimano o ismā'īlī: el número siete cifra el retraso de eternidad en el Pleroma, retraso que el Tercer Ángel, convertido en Décimo, debe reconquistar para los suyos y con la ayuda de los suyos.

Este «retraso» introduce en un ser de luz una dimensión que le es extraña, y que se traduce por una «opacidad». Es interesante recordar aquí que en la teosofía zervanita del antiguo Irán, la Tiniebla (Ahrimán) se origina de una duda que aflora en el pensamiento de Zerván, divinidad suprema. Sin embargo entre los zervanitas y los gayomartinicos

que describe Shahrastānī (s. VI/XII), Zerván no es ya la divinidad suprema sino un Ángel del Pleroma. Puede decirse que el Adán espiritual, el III Ángel de la cosmogonía ismā'īlī, es el homólogo del ángel Zerván de este neo-zervanismo tardío.

Cada inteligencia arcangélica del Pleroma contiene en sí misma una pleroma de innumerables Formas de luz. Todas las que componían el pleroma del Adán celeste, se inmovilizaron con él en su retraso. Adán, por su parte, les transmitió la Da'wat, la «Convocatoria» eterna. Pero la mayor parte de ellas, en grados diversos de obstinación y de furor, lo rechazaron, negándole incluso el derecho a proponerles tal cosa. Y esa negativa entenebrece el fondo esencial de su ser que había sido incandescencia pura. El Ángel-Adán comprende entonces que, si permanecieran en el mundo espiritual puro, jamás se librarían de las tinieblas. Por eso se convirtió en demiurgo del cosmos físico, instrumento por el cual las Formas antaño de luz podrían encontrar su salvación.

Esta historia simbólica presenta netas reminiscencias maniqueas. Por otra parte, la Tercera Inteligencia convertida en Décima asume, en el esquema ismā'īlī, el mismo rango y el mismo papel que, en los filósofos avicenianos y los isrāqīyūn (infra, V, 4 y VII), la «Inteligencia agente», cuya identificación con el Espíritu Santo, Gabriel, como Ángel del Conocimiento y la Revelación ya se ha explicado anteriormente. Hay sin embargo una diferencia, consistente en que la filosofía ismā'īlī no sitúa simplemente a esa Inteligencia como la décima al término de la Emanación, sino que la convierte en figura central de un «drama en el Cielo» que es el prologo y la explicación de nuestra actual humanidad terrestre. Todos los miembros de su pleroma se vieron presas de un terror pánico al ver cómo la Tiniebla invadía su ser. Del triple movimiento que en vano intentaron para liberarse, resultaron las tres dimensiones del espacio cósmico. La masa más densa se estabilizó en el centro, mientras que el espacio cósmico estalló en varias regiones: la de las esferas celestes y las de los elementos. Cada uno de los planetas ejerció, sucesivamente y a lo largo de un milenario su regencia sobre un mundo en gestación, hasta que al comienzo del séptimo milenario, el ciclo de la Luna, se produjo, a la manera de una planta creciendo de la Tierra, la aparición del primer humano terrestre, rodeado de sus compañeros<sup>452</sup>.

Se trata por tanto del primer proceso o vía, en el que partiendo de Dios o del Uno, se dirige hacia el mundo ordinario, o el mundo físico y de la realidad

---

<sup>452</sup>Henry Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 87-89.

material. El mundo inferior existe en continuo flujo; el superior permanece en una constante estabilidad. El proceso contrario —iniciado sobre la base del concepto de *desapego del mundo*— se inicia con el ascenso del alma humana, purificada de su mezcla con el cuerpo material. Esta es su salvación hacia la eternidad.

Típicamente el proceso es como sigue. Resumiendo lo dicho arriba, primero entre los seres creados está el intelecto. Es el primero en tener existencia y el más próximo a Dios mismo. Después vienen las almas, seguidas por la naturaleza, la cual es una forma inferior o baja del Alma. Más allá de la naturaleza un cambio ocurre desde lo sublime y espiritual hacia lo mundano y corpóreo. La naturaleza genera el mundo físico en el cual los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra se combinan para producir en la tierra el hábitat del hombre, animales y plantas.

La división filosófica de la realidad, en sensible e inteligible, hace de éste un mundo de permanencia, pureza y simplicidad y de la realidad sensible un dominio de transición, corrupción y composición. Pero para Siyistānī el tema de la creación se extiende más allá. La existencia corpórea pertenece exclusivamente al reino de los sentidos que es el mundo de la naturaleza, de los elementos, de la forma y la materia. El mundo del intelecto es diferente; es puro y libre de defecto y resiste (permanece) continuamente sin cambio. El problema de la creación, sin embargo, no comienza con una investigación de esta relación, de como los griegos describieron y entendieron la interacción entre lo que pertenecía al mundo superior del intelecto, y lo que viene y va hacia el mundo inferior de las sensaciones. Para Siyistānī no toda la creación es igual, la creación de Dios es completamente diferente de la creación observable por los mortales ordinarios.<sup>453</sup>

En este hábitat terrestre la historia de la humanidad comienza y el siguiente proceso, el ascenso, se inicia. Es aquí donde el concepto de *desapego del mundo* toma sentido. Para los *ismā'īlīs* este proceso es histórico y distintivo de la

---

<sup>453</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 81.

salvación colectiva de la humanidad y dependiendo de la existencia de una segunda jerarquía —la que revela la vía sobre la cual Dios guía a aquellos que buscan la verdad, fuera de este mundo transitorio, prisión terrestre hacia el mundo permanente y de eterna recompensa. Esta jerarquía la componen los transmisores, los profetas legisladores, los ejecutores de los legados, así como los imanes y otros que preservan las verdades. Finalmente, en el último momento del orden temporal, un último mensajero, el Mesías, volverá en el día del triunfo, el momento de la resurrección y el juicio, y el principio del paraíso. Este paraíso, siendo eterno y perpetuo, es por consiguiente una parte del mundo sublime de los seres superiores.<sup>454</sup>

Es en este plano intermedio —terrestre— donde se *realiza* el ser humano, y donde entra en juego un aspecto que reviste gran importancia, es el intelecto. Verdadera piedra angular para comprender el proceso de ascenso del alma. Voy a continuar con la exposición del Siyistānī que con respecto a este concepto aporta elementos que nos ayudan a clarificar el lugar que ocupa el concepto de desapego en todo este proceso. La doctrina de Siyistānī diferencia entre dos entidades con respecto al intelecto. Una, es el intelecto *'aql*, como un ser angelico, hipostático en la cúspide de la creación. Como el primer ser originado (*al-mubda' al awwal*) y el primer ser creado, el Intelecto es la suma de todos los seres existentes. La otra supone su plasmación en lo individual y particular que representa el ser humano. En esta doble diferenciación, el intelecto permanece universal e indiferenciado, por un lado, pero la recepción de él en varios humanos individuales presupone su diferenciación. Sin embargo, el Intelecto que es la fuente de la revelación es un universal, es inmutable<sup>455</sup>.

En este mismo sentido Siyistānī dice que el intelecto es el primer emisario

---

<sup>454</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, p. 71

<sup>455</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 87.

del Creador para la creación, y añade que el profeta legislador es el último mensajero. Así, mientras que la naturaleza es el intelecto encarnado, la revelación del profeta-transmisor es también intelecto encarnado (*'aql mu'yassam*). El intelecto y la revelación concuerdan para Si'yistānī.<sup>456</sup>

El intelecto resulta accesible a los humanos directamente a través de su vivencia mental personal. El hombre puede obtener beneficios del intelecto a través de su alma, a través de aquella porción de alma que está en él. Puesto que el individuo posee alma puede participar en los efectos de la actividad intelectual debido a la relación íntima entre el Intelecto, como un mentor y el alma, como un pupilo. Cuando el alma vuelve hacia su origen, aquella y todas las porciones de ella, participan en el mundo de la mente. Cuando es guiado exclusivamente por el Intelecto, el alma vuelve a una existencia inteligible. Tener la capacidad de pensar no confiere a un ser pensante más que una pequeña porción del dominio espiritual o intelectual. El pensamiento no genera por sí mismo más que una espiritualidad elemental. Si el último objetivo de la humanidad es el logro de la existencia espiritual, entonces la existencia debe encontrarse por medio del completamiento de la transición de lo mundano, lo corpóreo, hacia una total y final liberación por medio de una devoción exclusiva hacia la verdad<sup>457</sup>.

En el plano de la realidad física en la que el hombre en su desarrollo ontológico se encuentra, la especie humana ocupa una posición elevada en el plano terrestre. Puesto que es la culminación del mundo físico. Toda la existencia terrestre precede al hombre y conduce al hombre. El mundo mineral a las plantas que sustentan a los animales pero todo finalmente alcanza su culmen en el animal racional que es humano en sí mismo. El hombre es la suma de la existencia física y el advenimiento de la espiritualidad en el universo natural. Como foco de la

---

<sup>456</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 92.

<sup>457</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 92.

totalidad, el hombre es también un modelo de todo, en el sentido de ser un microcosmos, *al-‘ālam as-sagīr*. El conjunto de la creación es absorbido en él, hasta el punto de que nada es dejado fuera. Por eso es más que un representante de la naturaleza y los seres físicos, puesto que él también contiene factores adicionales que prefiguran la totalidad de la existencia espiritual e inteligible.

El concepto de retorno o ascenso dirigiendo a la humanidad desde una existencia natural y física a una espiritual, es ciertamente común tanto en la especulación neoplatónica como en las demandas del dogma religioso, y por consiguiente la salvación y restauración del alma puede discutirse usando las enseñanzas tanto de la *Teología* como del Corán.<sup>458</sup>

Dentro de un esquema neoplatónico no tienen lugar desarrollos temporales; no hay dimensión histórica del alma en relación con el cuerpo, ni tampoco colectiva, ni mejora temporal para la sociedad religiosa. Pero en la *šī‘a ismā‘īlī*, la historia es una fuerza superior y un concepto tan fundamental que las diferencias entre la visión histórica y sincrónica de los acontecimientos del cosmos, engendra dos formas conflictivas de ver al hombre.<sup>459</sup>

La llave para el conocimiento oculto es tomada por un conjunto de guardianes que han sido encargados por Dios para vigilar la verdad y selectivamente propagarla entre los rectos. Adán fue el primero de esos guardianes puesto que él comenzó el ciclo en el cual la verdad fue separada como una realidad observada por la imposición de un velo entre ellos. Adán no fue el primer hombre desde el cual el resto desciende, pero sí el primer apóstol de Dios a la humanidad.

Así, la verdad no es accesible sino en pequeñas dosis a autoridades altamente instruidas. La divinidad llega sólo a penetrar el mundo del intelecto en

---

<sup>458</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 107.

<sup>459</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 108



estos últimos. Otros, hombres ordinarios no pueden hacer esto. Esos individuos inspirados también traducen racionalidad en obligación física y textual y esto ocurre no en cada generación sino en cada milenio. Cuando ocurre, otro mensajero sucede al anterior y anula o abroga una porción de la ley anterior, reemplazándola con una versión mejorada y más comprensible. Los profetas se suceden y lo que apuntan o señalan es la restauración final de una era sin ley donde la verdad no sea ocultada en su caparazón físico y vestidura. Entonces la humanidad emergerá desde las entrañas de la historia y accederá a un mundo elevado del alma y del intelecto.<sup>460</sup>

Después de situar el desarrollo ontológico del hombre en un plano en el que el intelecto y el papel de los guías es fundamental, el siguiente paso después del proceso de caída o descenso del alma en dirección del mundo de la naturaleza es el comienzo de la realidad física. Moviéndose desde el alma hasta este producto del alma, Siḡistānī cree que la naturaleza no es parte del mundo divino, es solo motivo de estudio por parte de los científicos<sup>461</sup>.

Moverse hacia abajo en la escala de los seres significa convertirse más y más en un ser sintético, compuesto y complejo. Otra forma que sugiere es que descender significa “estrecharse en sustancia”, esto es, ser más restringido (o limitado) en sustancia.<sup>462</sup>

Finalmente la humanidad o al menos una parte, será liberada de sus ataduras físicas emergiendo a un paraíso espiritual. La forma de hombre que ahora está oculta e invisible dentro del cuerpo tomará presencia en un momento en su manifestación permanente. El cuerpo desaparecerá, hundido y corrompido en sus elementos constituyentes. La naturaleza es en sí misma sólo una cortina que no

---

<sup>460</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 113.

<sup>461</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 102.

<sup>462</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 104.



sólo oculta la forma espiritual del hombre, sino que se erige en una barrera a la existencia, entre la realidad verdadera y una falsa y engañosa realidad exterior que se ha convertido en una máscara. La naturaleza oculta el conocimiento.

Cuando los poderes de la naturaleza ganan sobre los poderes del alma, el resplandor del alma disminuye y los de la naturaleza aumentan. Entonces una cortina se cierne entre el hombre y el conocimiento. Así durante ese tiempo la humanidad necesita la institución de leyes y códigos sagrados. Cuando el alma vuelve a tomar el control y el poder de la naturaleza mengua, la cortina se alzar<sup>463</sup>.

En suma la naturaleza presenta un doble aspecto en el pensamiento de al-Siyistānī. Por un lado el producto del alma. Donde los desempeños de organización racional son incorporados en forma corporal y leyes físicas. El alma trae los beneficios del intelecto hacia la naturaleza, mundo físico. Y por otro lado, la naturaleza es no permanente, transitoria y en continuo estado de flujo. Oculta la realidad y el ser verdadero de las cosas sufriendo una existencia invisible tras sus decepciones enmascaradas. La naturaleza no es en sí misma una fuerza maligna pero sí una imperfección si se la compara con el mundo espiritual de la vida intelectual. La realización viene con la búsqueda por aquellos que pueden seguir la vía hacia el otro mundo, más perfecto, obteniendo una percepción más correcta de la realidad imperfecta de la naturaleza y su mundo para superarlo<sup>464</sup>.

La historia humana tal como es concebida en el *ismā'īlismo*, opera cíclicamente. De acuerdo con esta visión tipológica, profeta y, después de ellos, sus sucesores señalados, los imanes, tienen como colectivo el objetivo de establecer una sociedad justa. La esencia de gobernar en tal sociedad no es meramente judicial sino una visión integrada de equilibrio donde los individuos

---

<sup>463</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, pp. 105-106.

<sup>464</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 106.

maduran intelectualmente y espiritualmente, por medio de las acciones justas y el conocimiento.<sup>465</sup> La función del profeta es iniciar el ciclo para la humanidad y el de imán complementar e interpretar las enseñanzas para mantener el justo orden en los niveles social y humano.

La metáfora del pensamiento *ismā'īlī* evoca un *qiyāma* (del Corán)<sup>466</sup> no simplemente como el último día del juicio o resurrección, sino también constantemente en cualquier momento de la historia, que conecta el cosmos, orden natural, con el mundo social y con la búsqueda personal de la salvación.

En una pasaje de H. Corbin tenemos una explicación del primer hombre en la tierra en la concepción de la *šī'a ismā'īlī*:

[...]Este *Anthropos* terrestre es el Adán primordial integral (*Adam al-awwal al-kollī*), el pananthropos. Es preciso, pues, distinguirlo tanto de su arquetipo celeste, el Adán espiritual, el Tercer Ángel convertido en Décimo, como del Adán parcial (*joz'ī*) que inaugurará nuestro ciclo actual. Es caracterizado como la “personificación física del pleroma primordial”, y no tiene ciertamente nada que ver con el hombre primitivo de nuestras paleontologías filosofantes. Apareció en Ceylán (*Sarandīb*), pues ese era entonces el lugar más perfecto climáticamente, junto con veintisiete compañeros, de los cuales él se distinguía como se distinguían sus compañeros del resto de la humanidad surgida al mismo tiempo que ellos, y “como el jacinto rojo se distingue entre las restantes piedras”. Esos veintisiete compañeros son con él la tipificación visible, en un “volumen físico”, del Pleroma arcangélico primordial, pues son la humanidad fiel del pleroma del Décimo Ángel, aquellos que respondieron a su *da'wat*, y cuya fidelidad “en el Cielo” se traduce en su condición terrestre por su superioridad espiritual y física sobre todos los humanos de los restantes “climas” (*jazāra*), surgidos con ellos al término del mismo proceso antropogónico.

Este Adán terrestre inicial es a la vez la forma epifánica (*mazhar*) y el velo del Adán celestial, es su pensamiento inicial, el término de su conocimiento, la substancia de su acción, el proyecto que recoge la irradiación de sus luces. Como el Adán de la profetología judeo-cristiana, es (*ma'sūm*), esta inmunizado contra toda impureza, contra todo pecado, y este privilegio lo ha transmitido, de ciclo en ciclo, a todos

---

<sup>465</sup>Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I, 1995, p. 153.

<sup>466</sup>*Ibidem supra*, nota 17.

los santos imames. El suyo fue un ciclo de epifanía (*dawr al-kashf*), una era de felicidad en la que la condición humana, hasta en sus particularidades físicas, era todavía la de una humanidad paradisiaca.

Los seres humanos percibían las realidades espirituales (*haqā'iq*) de forma directa y no a través del velo de los símbolos. El primer Adán instauró en este mundo la "Noble convocatoria" (*da'wat sharīfa*), es él quien instituyó la jerarquía del hierocosmos (*'ālam al-Dīn*), simbolizando con la del Pleroma y con la del macrocosmos. Envío a doce de sus veintisiete compañeros (doce *Dā'ī*) a los doce jazāra de la Tierra, y eligió también a doce *hojjat*, la élite de sus compañeros. En suma, fue el fundador de esa jerarquía esotérica permanente que ininterrumpidamente, de ciclo en ciclo, y de periodo en periodo dentro de cada ciclo, llega hasta la aparición del islam y se prolonga con él.

Tras haber investido a su sucesor, el primer Adán fue transferido al pleroma en el que sucedió al Décimo Ángel (el Adán celestial) que se elevaría, y con él toda la jerarquía de las Inteligencias, el rango inmediatamente superior al que precedentemente ocupaba. Este movimiento ascendente no cesará, hasta que el Tercer Ángel, al que su desconcierto, inmovilizándole, retrotrajo al rango del Décimo, haya alcanzado de nuevo el círculo del Segundo Emanado o Segunda Inteligencia. Así fue para cada uno de los imames que sucedieron al Adán inicial en este primer ciclo de epifanía. A este ciclo de epifanía sucedió un ciclo de ocultación (*dawr al-satr*), a éste un nuevo ciclo de epifanía, y así sucesivamente los ciclos alternan en una sucesión vertiginosa, hasta la última Resurrección de las Resurrecciones (*Qiyāmāt al-Qiyāmāt*), la cual realizará la consumación Eón, la restauración de la humanidad y su Ángel al estado inicial. Ciertas formulaciones de los santos imames llegan a evaluar el Gran Ciclo (*kawr a'zam*) en 360.000 veces 360.000 años.

Es evidente que nuestros teósofos ismailíes solo pueden hablar con detenimiento de la transición que, del ciclo de epifanía precedente al nuestro, condujo al actual ciclo de ocultación. El *ta'wīl* ismailí ha sido aplicado con profundidad extraordinaria a la historia coránica y bíblica de Adán, relato que no es el de un comienzo absoluto, sino que de hecho aborda la historia en lo que sería el día siguiente a unas catástrofes terribles. En el curso de los tres últimos milenios del anterior ciclo de epifanía, perturbaciones muy graves obligaron a los altos dignatarios a restablecer la "disciplina del arcano". Las elevadas ciencias del espíritu entran en fase de silencio; la humanidad se ha hecho indigna de la divulgación de los misterios. Es preciso instaurar una Ley religiosa, *sharī'at*, cuyo *ta'wīl* sólo liberará a aquellos a los que deberá conducir a la resurrección por un nuevo nacimiento, en la noche de los símbolos. Es la caída que se designa como "salida del paraíso". En adelante no habrá más que un "paraíso en potencia", es decir, la solidad esotérica, la *Da'wat ismailí*.

*La historia coránica de Adán es la historia de la investidura del joven Imam Adán por su padre Honayd, último Imam del ciclo de epifanía anterior. Todos los "Ángeles terrestres" (los miembros de la Da'wat) le reconocieron, salvo Iblīs-Satán y los suyos. Iblīs era un dignatario del ciclo anterior, en cuya persona reaparecería, en ese momento, la forma de Tinieblas que, en el origen, el Adán celestial había precipitado a tierra. La intención de Iblīs era conmovier a Adán, excitar su generosidad para inducirle a revelar a los hombres ese "conocimiento de la resurrección" que habían tenido, tanto el uno como el otro, en el ciclo precedente. entonces Adán, cediendo a un impulso insensato, entregó a la incomprensión de todos los lo que no podía ser revelado más que por el último Imam de nuestro ciclo, el Imam de la Resurrección (Qā'im al-Qiyāmat).*

*La estructura del ciclo de ocultación inaugurada por nuestro Adán debe entenderse a la luz de la estructura original instituida en tierra por el primer Adán, el I Imam de la tierra, en correspondencia con la de los Cielos visibles y la de los Cielos invisibles. Como ya hemos dicho, los "grados" de las jerarquías celestes y terrestres son designados por el término hadd (límite); el hadd define para cada grado el horizonte de su conciencia el modo de conocimiento proporcionado a su modo de ser. Cada límite inferior está así delimitado mahdūd por el hadd inmediateamente superior. Esta estructura es esencial para la comprensión del tawhīd y, al mismo tiempo, determina todo el proceso de la antropología.*

*Aunque la comprensión plena del significado de la jerarquía esotérica, a lo largo de los periodos de la historia del ismailismo, nos plantea todavía problemas, las líneas generales fueron ya perfectamente trazadas por Hamīd kermānī (m. Hacia 408/1017). Está la jerarquía celeste (los hodūd de arriba) y la jerarquía terrestre los hodūd de abajo), simbolizando la una con la otra. Cada una de ellas está configurada por diez grados que se articulan en una tríada (grados superiores) y una héptada 1) en tierra está el Nātiq, es decir el profeta enunciador de una sharī'at, Ley divina comunicada por el ángel, es la letra del texto enunciada en forma exotérica (zāhir) como código de la religión positiva. El Nātiq es el homólogo terrestre de la Primera Inteligencia (la que inauguró la da'wat "en el Cielo"). 2) Está, en segundo lugar, el Wasī, el Imam heredero espiritual directo del profeta, que es el fundamento (Asās) del Imamato y primer Imam de un periodo. Como depositario del secreto de la revelación profética, su función propia es el ta'wil, la exégesis esotérica que "reconduce" lo exotérico al sentido oculto, a su arquetipo (asl). Es el homólogo de la Segunda Inteligencia, Primer Emanado, Alma universal (la diada Nabī-Wasī, Primera y Segunda Inteligencia, corresponde aquí a los dos aspectos de la "realidad mohammadiana eterna" en el šī'ī smo duodecimano. 3) Tenemos, en tercer lugar, el Imam sucesor del Asās, que perpetúa en el*

curso del ciclo el equilibrio de lo esotérico y lo exotérico, cuya conexión es indispensable. Es el homólogo de la Tercera Inteligencia (el Adán espiritual). Por eso tendrá, en cada período, una o varias héptadas de Imames, que tipifican el intervalo de “retraso”, el tiempo que el Adán celeste debe redimir, con la ayuda de los suyos, para recuperar su rango. En cuanto a los otros siete grados, cada uno de ellos es respectivamente homólogo de cada una de las otras Formas de luz o Inteligencias del Pleroma: el *bāb* o “umbral” del Imam, el *hojjat* o la prueba, el *Garante* (que adquiere un significado muy especial en el ismailismo de Alamut), tres grados de *Dā’īo* predicador (literalmente convocador), y dos grados inferiores: el licenciado mayor (*ma’dhūn motlaq*), que puede recibir el compromiso del nuevo adepto, y el licenciado menor (*ma’dhūn mahsūr*), que tiene por misión atraer a los neofitos.

Así se presenta la estructura vertical de la jerarquía esotérica que, según nuestros autores, se mantiene de ciclo en ciclo. Esta forma de hierocosmos en el espacio tiene su elemento isomorfo en el tiempo, la hierohistoria. Cada periodo de un ciclo de profecía, es decir, de un ciclo de ocultación es inaugurado por un *nātiq* y un *wasī*, a los que suceden una o varias héptadas de Imames; es clausurado por un último Imam, el *Qā’im*, es decir el Imam de la resurrección que pone fin al periodo anterior y suscita (*moqīm*) al nuevo profeta. El conjunto de los siete periodos constituye la totalidad del ciclo de la profecía (la idea es común a la profetología shiíta). Son los de los seis grandes profetas: Adán, que tuvo por Imam a Set; Noé, cuyo Imam fue Sem; Abraham, cuyo Imam fue Ismael; Moisés, que tuvo por Imam a Aarón; Jesús, cuyo Imam fue *Sam’ūm* (Simón); Mohammad, que tuvo por Imam a ‘Alī. El VII *Nātiq*, es el Imam de la Resurrección (correspondiente al XII Imam de los imamitas), que no aprobará una nueva *sharī‘at*, sino que revelará el sentido oculto de las Revelaciones, con los tumultos y alteraciones que ellos acarrea, y preparará la transición al futuro ciclo de epifanía.<sup>467</sup>

[...] En cuanto a lo que la gnosis ismailí entiende por divinidad (*lāhūt*) del Imam, es preciso, para comprenderlo, partir del concepto de “nacimiento espiritual” (*Wilādat rūhānīya*), en el que se percibe ya una neta reminiscencia de gnosis maniquea. El autor yemenita antes citado precisa:

Cuando el nuevo adepto (*mostajīb*) expresa su adhesión entre las manos de uno de los dignatarios (*hodud*), en el momento en que recita la fórmula que le compromete, y si su intención es neta y pura, he aquí que se une a su

<sup>467</sup>Henry Corbin, *op. cit. supra*, 1994, pp. 89-92.

*alma un punto de luz que queda a su lado sin confundirse con ella.*

*De su pensamiento y de su acción dependerá que ese naciente punto luminoso crezca como Forma de Luz. Si Triunfa, la Forma de luz del adepto fiel es arrastrada en el momento de su exitus por el “magnetismo de la columna de luz” hacia la Forma de luz del compañero que le precede en el grado místico (hay algo así como un pacto de caballería mística que hace a los adeptos responsables unos de otros hasta en el más allá). Juntos se elevan hacia el hadd superior a ambos. Así sucesivamente, todos juntos ocupan su lugar para constituir con el conjunto de los hodud el Templo de luz (Haykal nūrānī) que, teniendo la forma humana, es un templo puramente espiritual. Este Templo de Luz es el Imamato, y es como tal el lahūt, la divinidad del Imam.*

*En cada Gran Resurrección que cierra un ciclo de ocultación o un ciclo de epifanía, el último Imam, el Qā'ī, arrastrando con él todo el Templo místico de los hodud, se eleva al pleroma el que toma la sucesión del Décimo Ángel, el Adán espiritual como demiurgo del mundo natural. El Décimo ángel se eleva entonces un rango en el Pleroma, arrastrando a éste en su totalidad en dicha ascensión. Cada Gran Resurrección, cada cumplimiento de un ciclo, permite así al Ángel de la humanidad acercarse con todos los suyos al que originalmente era su rango, tanto de él como de ellos. [...] Mientras que la gnosis shiíta duodecimana se esfuerza por conservar la simultaneidad y el equilibrio de zāhir y bātin, para la gnosis ismailí, por el contrario, toda apariencia exterior, toda realidad exotérica (zāhir), al tener un sentido interior, una realidad esotérica (bātin) superior a aquella, de cuya comprensión depende el progreso espiritual del adepto, es por tanto un caparazón que hay que romper de una vez por todas. Es esta la tarea realizada por ta'wīl, la exégesis ismailí que “reconduce” los datos de la sharī'at a su verdad gnóstica (haqīqat), a la comprensión del sentido verdadero de la revelación literal o tanzīl, religión positiva. [...] Ahora bien, el Guía para llegar a ese sentido espiritual, incluso aquel cuya persona misma es ese sentido, por ser la manifestación terrestre de una teofanía primordial, es el imam. La consecuencia es la preeminencia del imam y el Imamato, que es eterno, sobre el profeta y la misión profética que es temporal.<sup>468</sup>*

*El shiismo duodecimano profesa que la supremacía de la walayat sobre la nobowwat debe ser considerada en la persona misma del profeta; esa supremacía no implica que la persona del Walī sea superior a la del nabī o enviado. Por el contrario, el ismailismo deduce de ahí una conclusión radical. Puesto que la walayat es superior a la profecía,*

---

<sup>468</sup>Henry Corbin, *op. cit. supra*, 1994, pp. 93-94.



*cuya fuente es ella misma, se sigue de ahí que es la persona del walī, es decir, el Imam, quien tienen la preeminencia sobre el profeta, teniendo el Imamato desde siempre y para siempre preeminencia sobre la misión profética.*

Volviendo a lo que comentábamos más arriba, el proceso de la creación se puede decir que toma lugar a varios niveles. *Ibdā'* representa el nivel inicial, *inbi'āt*, el nivel secundario, una historia transcendente. El dominio espiritual y material no son dicotómicos, desde la formulación *ismā'īlī*, la materia y el espíritu están unidos bajo un *género superior* y cada dominio posee sus propias jerarquías.

Tal síntesis es crucial para entender como el intelecto humano eventualmente se relaciona con la creación y como finalmente llega a ser el instrumento para penetrar a través de la historia del misterio de un incognoscible Dios y su implicación en la formulación del *tawhīd*.

A un nivel filosófico, para otro filósofo al-Kermanī, entender el *tawhīd* requiere de los creyentes el reconocer que deben en cierta forma deshacer el Intelecto Primero, despojándolo de su divinidad. *Ibdā'* y *inbi'āt* refleja el arco descendente de un ciclo, donde los mandatos de Dios crearon el Intelecto Primero, el cual se manifiesta a través de sucesivos *descensos* hacia el intelecto humano. La acción de los creyentes puede ser vista como el arco ascendente, donde cada unidad impulsada hacia el Intelecto Primero es despojada de divinidad hasta que el proceso se completa alcanzando él mismo, al Uno.

Así pues, el neoplatonismo *ismā'īlī* con sus desarrollos ontológicos donde el *desapego del mundo* es una de las fases en todo el proceso, asimiló el *K. Bilawhar* como una obra que perfectamente podía dar explicación a un proceso en el que el creyente se veía inmerso en un viaje espiritual.





## 8. El neoplatonismo islámico

### 8.a. El legado de Grecia

Si nos hemos basado en una argumentación centrada en el platonismo y más específicamente en el neoplatonismo para fundamentar nuestra hipótesis, es como consecuencia de una proximidad de planteamientos que hemos considerado posibles entre aquello que nos ofrece el *K. Bilawhar*, y la concepción neoplatónica del hombre. A la vista de los datos y de la coincidencia de puntos de vista que aparecen en las diversas versiones del *K. Bilawhar*, hemos pensado que una vía que explicase el porqué encontramos una manifestación mucho más evidente en la *šīʿa*, tanto en su vertiente dodecimana como septimana, con respecto a un tema tan poco estudiado como es el *desapego del mundo*, se debería encontrar en el sustrato filosófico-doctrinal que subyace en la escuela *šīʿī*. Y éste no es otro, para nuestros intereses que el neoplatonismo.

Y por qué nos basamos en el neoplatonismo para encontrar una solución al hecho diferencial del islam *šīʿī*. Esto es como consecuencia de ciertos esquemas que muy pronto vimos evidenciados en las investigaciones previas sobre el

neoplatonismo islámico. Para nosotros a lo largo de este estudio ha quedado claro que la solución de nuestra hipótesis se encuentra en el sustrato neoplatónico de la *šī'a* y del *K. Bilawhar*, y en las evidencias de carácter histórico, cultural y filosófico-doctrinal que en un determinado ámbito geográfico como es el persa, han posibilitado la normal inserción del concepto de *desapego del mundo* en el esquema de pensamiento de mundo *šī'ī*.

En contrapartida esta misma idea del *desapego del mundo* que fluye del *K. Bilawhar* no es una manifestación ética que se inserte armónicamente dentro del islam *sunnī*, de ahí la menor difusión que ha tenido nuestro texto en el mundo *sunnī*. Conclusión que no es categórica, sabemos de la circulación del texto en ámbitos *sunnīs* pero de una manera muy limitada a tenor de la casi nula cantidad de referencias que nos han llegado.

Volviendo al concepto de *desapego del mundo*, en las tradiciones del Profeta así como en el Corán no se trata de una temática que fluya con claridad. Es cierto que las vías que vienen recogidas en el Corán para la salvación evidencian un doble aspecto de la moralidad islámica: por una parte una moralidad teleológica en la cual el énfasis se localiza en el castigo y el premio, frente a otra en la que el amor de Dios es la última prueba de rectitud.

De las diferentes escuelas que florecieron en el s. VIII y el s. IX, fueron los *šūfīs*, quienes abanderaron el amor a Dios; los juristas y los teólogos, especialmente la *mu'tazila*, tomaron el castigo y el premio como las consecuencias lógicas de las amenazas y promesas de Dios en el Corán<sup>469</sup>. En el

---

<sup>469</sup>Majid. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York/Londres, Columbia University Press/Longman, 1983, p. 55.

Corán se evidencian las bases explícitas para los dos tipos de moralidad<sup>470</sup>. Esta dicotomía no nos aproxima a una clarificación del por qué se produce este fenómeno diferencial del islam *šīrī*.

El *desapego del mundo* se sitúa también en el ámbito de la especulación filosófica y desde este enfoque se dilucidan las claves para entender nuestra problemática. Si nos situamos en el proceso circular de descenso y ascenso espiritual de la concepción neoplatónica del hombre encontramos que, salvando las especulaciones que la moralidad musulmana emanada del Corán y las Tradiciones del Profeta nos ofrece, podemos situar una tercera concepción de la moralidad musulmana que, sin abandonar sus bases fundamentales produce una nueva posibilidad que entronca con la tradición indo-persa y a través de ésta en la tradición helenística, y no será otra que el *desapego del mundo*.

El planteamiento tomará visos diferentes, en apariencia, si analizamos cómo el aspecto doctrinal del *desapego del mundo* o *desapego de lo material* se plantea como la confrontación de dos mundos culturales ante la visión de una misma religión o, si se prefiere, el choque que se produce entre una concepción islámica *šīrī* cuyos fundamentos se encuadran en un contexto religioso más indo-persa (¿podríamos decir indo-europeo?) que no el enfoque *sunni*, árabe, en definitiva, sustentado por un esquema de pensamiento primordialmente semítico. Esta redefinición del problema puede ser muy clarificadora y nos dará las pistas necesarias para entender una continuidad de ideas que retrotraen el sentido de *desapego del mundo* y más concretamente las ideas emanadas del *K. Bilawhar* a períodos pre-islámicos.

---

<sup>470</sup>Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Brill, 1991, p. 14

A continuación analizaremos el enfoque filosófico que ayude a entender nuestra argumentación, basada en la necesidad de interpretar nuestro texto bajo un sustrato neoplatónico y a utilizar esta diferenciación como una prueba de las diferencias que subyacen entre ambas escuelas doctrinales.

La evolución del platonismo<sup>471</sup> no sólo se puede seguir en la historia del pensamiento islámico, sino que mucho antes en el tiempo se entrevén los caminos por los que se desarrolló en época pre-islámica, sobre todo en la Persia sasánida, sufriendo ciertas metamorfosis con la llegada del islam que pese a todo continúan evidenciando el legado del pensamiento griego.

Uno de los aspectos más interesantes para entender la filosofía de griega dentro del islam, es el análisis de los diversos procesos por los que el pensamiento griego se introdujo en el sistema de pensamiento islámico<sup>472</sup>. Y para ello es necesario apuntar una serie de datos de carácter histórico. Hay que puntualizar que hasta fechas relativamente recientes no ha habido un análisis donde se evidenciara el laberinto de circunstancias en las cuales hay que entretejer el proceso que desembocó en el vuelco de todo un esquema filosófico y su aceptación más o menos declarada, que por lo demás no estaba muy clara para los

---

<sup>471</sup>Ver Majid Fakhry, "The Legacy of Greece, Alexandria, and the Orient" en *op. cit. supra*, 1983, pp. 1-36.

<sup>472</sup>Una aproximación al tema del legado griego en el mundo árabe-islámico lo encontramos en Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983, pp. 1-36. Se ofrecen en esta obra interesantes datos históricos y de traspaso cultural entre un mundo y otro. Dos de los centros que más repercusiones tendrían en el intercambio cultural sería el de la comunidad de Harrān en Siria y Ýundišapūr. La primera tuvo desempeño una labor importante en la transmisión de la ciencia griega a los árabes. La segunda fue una escuela (Escuela de Ýundišapūr) helenística que llevó su influencia hasta Asia Central.

pensadores árabes.

En todo el proceso de asimilación que se produce entre lo que pudiéramos llamar una filosofía pagana, con lo que es una teología dogmática se genera una gran cantidad de problemas y sobre todo diferentes formas de análisis de aquella filosofía, en nuestro caso neoplatónica. Y fueron los cristianos, bizantinos y musulmanes escolasticistas, quienes intentaron con mayor o menor éxito una síntesis. Sin embargo, lo que resulta más interesante es cómo fue recibido el neoplatonismo por cada una de las religiones que abordó el proceso de absorción. Este es un elemento a tener en cuenta puesto que nuestra pretensión es dilucidar si existen dos formas de entender el islam con respecto a un aspecto de la religión, a saber aquel elemento que hace diferencial al islam *ṣūfī* del *sunnī* en lo que es el *desapego del mundo*; verdadera piedra angular que nos permite evidenciar una forma diferente de entender el islam.

En la historia de las grandes religiones se confirma que dentro de lo que han sido las grandes líneas de su desarrollo evolutivo, todas han tenido relaciones con filosofías específicas en un momento u otro. Y esto también se puede percibir en el islam. En algunos casos, se producía un rechazo o abandono como resultado de un análisis crítico cuidadoso de su compatibilidad. En otros casos se producía una unión con una filosofía concreta.<sup>473</sup> También hay que reseñar que otro fenómeno es el hecho de que en una religión identificada con una filosofía, provoque una reacción frente a esa filosofía alegando que esa religión no tiene la necesidad de identificarse con una filosofía<sup>474</sup>. Y esto es lo que realmente

---

<sup>473</sup>R. Baine Harris, en "Prefacio", en *Neoplatonism and Islamic Thought* (Parviz Morewedge Editor), Albany, State University of New York, 1992, p. vii

<sup>474</sup>R. Baine Harris, *op. cit. supra*, 1992, p. ix.

ocurrió con el pensamiento filosófico derivado del Corán y ciertas formas de pensamiento filosófico entre las que destaca el pensamiento griego. Y lo que es más evidente a colación de lo arriba apuntado, no podemos abandonar el hecho de que el sustrato doctrinal de una religión se fundamenta en todo un conjunto de connotaciones filosóficas que dan a sus conceptos y proposiciones el verdadero sentido que deben tener en la explicación para el creyente que profundiza en las bases doctrinales de su religión.

Para el islam este proceso también se produce y es necesario un detallado estudio de la historia intelectual de las grandes religiones que implique un análisis de las connotaciones filosóficas que dan a sus conceptos y proposiciones religiosos en varios momentos.<sup>475</sup> El islam en este proceso también encontró su vía natural que permitió el desarrollo filosófico en su interior, y ésta no fue otra que el neoplatonismo. Si bien, hay que remarcar el que la fusión de teología y filosofía en islam no fue por medio de soluciones neoplatónicas, al menos no en un discurso formal. Informalmente, fue el sufismo quien adoptó categorías neoplatónicas de pensamiento pero sin admitir que esa filosofía ni Platón fuesen su fuente<sup>476</sup>. Y por esto no se evidencia más que un desarrollo muy evolucionado y en definitiva una filosofía que estaba muy desarrollada y disponible en los siglos precedentes al nacimiento del islam. Situación que en cierta medida no sucedió con el aristotelismo o el estoicismo, lo que no invalida el hecho cierto de que el aristotelismo también estuvo disponible en la misma época pero no fue sino el

---

<sup>475</sup>R. Baine Harris, *op. cit. supra*, 1992, p. vii

<sup>476</sup>Ver Paul E. Walker, "Platonisms in Islamic Philosophy", en *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1994, p. 25.



neoplatonismo el que más impacto produjo<sup>477</sup>. También hay que ver en ese impacto entre neoplatonismo e islam el que se trate también de una filosofía religiosa. Su ontología no es inconsistente con conceptos de realidad expresados en el Corán<sup>478</sup>.

Para los musulmanes, Platón, Aristóteles y Plotino son parte de la tradición islámica de la misma manera que Abrahán es visto como un profeta islámico. Es innegable la afinidad entre neoplatonismo y el pensamiento islámico por al menos las siguientes razones:

**1) Similitud de origen:** ambos los neoplatónicos y los musulmanes aprendieron parte de su filosofía leyendo a Platón. Plotino fue un estudiante de la filosofía de Platón. Y los musulmanes estudiaron las traducciones al árabe de los diálogos platónicos. Ambos se hicieron las mismas preguntas y sobre los mismos tópicos.

**2) Disponibilidad de los textos neoplatónicos:** paráfrasis de textos neoplatónicos fueron estudiados por los musulmanes. Además la filosofía griega se refugió en la corte sasánida de Persia, antes de la llegada del islam.

**3) Proximidad espacial y temporal:** Plotino y otros neoplatónico vivieron muy poco tiempo antes de la llegada del islam, y muchos de ellos fueron griegos de origen egipcio.

---

<sup>477</sup>Se trata de una conjetura que R. Baine introduce en su reflexión y que yo hago mía también. Ver R. Baine Harris en el prefacio, *op. cit. supra*, 1992., p. viii

<sup>478</sup>“Como una forma aristotelizada altamente desarrollada de platonismo, el neoplatonismo retiene los elementos religiosos inherentes en la ontología platónica, haciendo las funciones de una metafísica racional organizada al modo aristotélico”. *Ibidem supra*.



**4)Orientación mística:** el sistema de Plotino, como el de los misterios pitagóricos y los mitos platónicos, está dentro de un contexto próximo a la mística, *verbi gratia*, el sufismo islámico o la kábala judía, del proceso de individuación. De acuerdo con esto, los filósofos musulmanes dejaron a Aristóteles y la teología islámica y abrazaron las doctrinas neoplatónicas, p. e. eligiendo la teoría de la emanación sobre la teoría de la creación o la doctrina de la co-eternidad<sup>479</sup>.

Para entender el proceso de inserción del neoplatonismo en el seno del islam, es necesario exponer el proceso que siguió el pensamiento griego hasta llegar a los pensadores árabes. Este proceso se vio mediatizado por todo un conjunto de intermediarios que ayudaron, posiblemente gracias a su interés en la filosofía griega, a que llegara este material al mundo islámico. Todo el material que poseemos pasó al islam a través de intermediarios sirios<sup>480</sup>. En el proceso de traspaso de materiales, la historia de las traducciones<sup>481</sup> de Aristóteles en árabe se puede ver en los bibliógrafos e historiadores árabes y en los manuscritos. Y de aquí se deduce un hecho significativo, donde los trabajos de Aristóteles fueron traducidos con mejoras y comentarios, los de Platón permanecieron en la

---

<sup>479</sup>Ver Introducción de *Neoplatonism and Islamic Thought*, de Parviz Morewedge (ed), 1992, pp. 2-3

<sup>480</sup>F. E. Peters, "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", en *Islamic Philosophical Theology*, (Editor Parviz Morewedge), Albany, State University of New York Press, 1979, p. 14.

<sup>481</sup>Para un análisis de cómo se produce la inserción de la filosofía griega (aristotélica) en el pensamiento árabe ver Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992; Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983, pp. 4-19.





oscuridad<sup>482</sup>. Nuestra principal fuente, Ibn an-Nadīm, estuvo bien informado del *corpus* aristotélico, de sus comentaristas griegos, y las traducciones al siríaco y árabe que se realizaron, tanto en época islámica como pre-islámica. Lo que no deja duda para pensar que había todo un sustrato que posibilitó el interés y el que la traducción y estudio de los textos se desarrollara<sup>483</sup>. Sin embargo, esto mismo no se puede decir con respecto a Platón. Es difícil saber cuánto de su material, el mundo islámico musulmán poseyó. Ninguna versión en árabe de los diálogos platónicos se ha conservado, únicamente se trata de epítomes más que de traducciones<sup>484</sup>. Se ha sugerido que los traductores de Platón lo encontraron difícil de trasladar al árabe por su carga simbólica y lenguaje metafísico. También se sugiere que las formas utilizadas por Platón parecieron muy del agrado de la audiencia árabe. Sin embargo P. E. Walker argumenta que muchos autores musulmanes basan su estimación en Platón precisamente sobre la base del uso de metáforas y parábolas simbólicas. La misma forma de diálogo conversacional que se ha sugerido como causa de un posible rechazo cultural no está ausente de la literatura árabe, aunque el hecho de su importación de una cultura foránea fuera difícil de justificar<sup>485</sup>.

En otro orden de cosas, hubo doctrinas como la de la *metempsychosis* que

---

<sup>482</sup>Paul E. Walker, "Platonisms in Islamic Philosophy", en *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1994, p. 5.

<sup>483</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 15.

<sup>484</sup>*Ibidem supra*.

<sup>485</sup>Paul E. Walker, *op. cit. supra*, 1994, p. 6.

fueron consideradas anatema por los musulmanes<sup>486</sup>. Si bien no deja de ser destacable el hecho de que aunque no había un *corpus* platónico, los autores árabes conocían bien a Platón y podían citarlo con detalle. Por ejemplo al-Bīrūnī cuando comenta la metempsicosis que él toma como un tema de la religión hindú, comparando pensamiento hindú con griego<sup>487</sup>.

Es posible tal como apunta Peters, que este dejar en la sombra a Platón, se deba a una visión en la que los árabes consideraron a Aristóteles como el jefe de los sabios helénicos; por lo que fue mejor conocido y más estimado que cualquier otro pensador griego en el islam, lo que provocó que se llegara a situaciones como la del filósofo al-Fārābī, el más importante platonista, que fue comparado con Aristóteles y no con Platón<sup>488</sup>.

Incluso en la rudimentaria secuencia de filósofos helénicos presentada por Ibn Nadīm, hay una omisión: el fundador del neoplatonismo, Plotino. Ibn al-Qiftī, por ejemplo, dedicó unas pocas líneas a Plotino identificándolo como un comentarista de Aristóteles. Él reconoce que algunos trabajos de Plotino fueron traducidos al siríaco, pero se ve forzado a admitir cierta ignorancia si está en versiones árabes o no. F. E. Peters afirma...los árabes estudiaron a Plotino, pero inevitablemente como un pseudoepígrafo de Aristóteles o anónimo o bajo lo que parecía ser un seudónimo, *aš-šayj al-yūnānī*<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup>Paul E. Walker, *op. cit. supra*, 1994, p. 5.

<sup>487</sup>Paul E. Walker, *op. cit. supra*, 1994, p. 6.

<sup>488</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 16.

<sup>489</sup>Y también es un dato esclarecedor que todo ese material haya quedado adscrito a Aristóteles, en concreto el resumen de las *Enéadas* 4-6 en árabe, bajo el título “la teología de Aristóteles” pero parafraseando los mismos pasajes de Plotino, ha sido puesto en evidencia en

Y como señala también Peters, lo más interesante es que ni el estudio de ese nuevo material por parte Franz Rosenthal, Geoffrey Lewis o la edición crítica de Henry y Schwyzer, ha resuelto el problema de la identidad del editor, con lo que llega a la conclusión que Porfirio no es probable que fuera el editor y estudioso de los textos de Plotino. Lo curioso es que las *Enéadas* sufrieron una transformación o conversión de la versión resumida de Plotino por Porfirio en una obra aristotélica. Los motivos no están claros, Peters añade que pudo deberse de un error<sup>490</sup>. Sin embargo, hay un aspecto inquietante que nos plantea la pregunta de cómo se produjo una situación en la que los pensadores musulmanes se olvidaron del autor de los textos que asimilaron. Se pregunta Peters porqué los filósofos musulmanes fueron tan nítidamente neoplatónicos y al mismo tiempo tan olvidadizos de la verdadera naturaleza de su platonismo al no poder identificar su creador; esto es uno de los misterios de la filosofía<sup>491</sup>. Aunque posiblemente el origen del problema se encuentre en los últimos años de la Academia hasta su prohibición y el período previo a la conquista islámica de Alejandría y la asimilación de la filosofía de su escuela.

P. Walker también resalta este aspecto cuando dice que otra característica de los trabajos Platón en el mundo islámico es su uso sin especificar quien los compuso. Esto prueba, entre otras cosas, la respuesta incompleta y selectiva de los autores árabes a la obra de Platón. El uso y abuso de su nombre y sus trabajos forma un complicado y pobre capítulo de la historia de la recepción musulmana

---

los últimos treinta años. Ver F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1994, p. 16.

<sup>490</sup>Paul E. Walker, *op. cit. supra*, 1994, p. 17.

<sup>491</sup>*Ibidem supra*.



de la filosofía griega<sup>492</sup>.

Sin embargo, pese a las incertidumbres que parecen deducirse de este dato, el substrato filosófico en el que se apoyaba la Academia era evidente. La Academia había adoptado a Aristóteles en su currículum, pero nunca perdió las señas de ser una escuela platónica, fiel a la ortodoxia platónica, Plotino enseñó en ella<sup>493</sup>, sus sucesores no olvidaron sus lecciones; sin embargo, pese a las claras evidencias los árabes olvidaron su filiación<sup>494</sup>.

Si nos situamos en aquel periodo, al principio del siglo III d.C. las escuelas de Epicuro, Zeno, y Aristóteles estaban bajo mínimos; después del año 200 d.C. subsiste entre los griegos del imperio únicamente la escuela platónica de Alejandría y Atenas, y en menor medida en Apamea y Pérgamo. Y al final cuando se iba a producir la invasión islámica únicamente encontramos la escuela de Alejandría. Los últimos maestros de las escuelas de Alejandría y Atenas estaban sin embargo, profundamente imbuidos con el estudio de Aristóteles<sup>495</sup>.

Qué situación entonces se dio para que hubiera un planteamiento equívoco y se confundieran a los filósofos y sus escuelas. Peters nos dice que en algún momento dentro de estos últimos estadios de la escuela platónica de Alejandría se encuentra la confusión de los árabes sobre su identidad filosófica<sup>496</sup>.

Esta nueva situación viene marcada por unos cambios que resultan en cierta

---

<sup>492</sup>Paul E. Walker, *op. cit. supra*, 1994, p. 7.

<sup>493</sup>Ver *Enneadas*, 2:9,6.

<sup>494</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 17-18.

<sup>495</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 18.

<sup>496</sup>*Ibidem supra*.

medida clarificadores. En la escuela de Alejandría se produjeron unas transformaciones que nos permiten evidenciar que se produce un momento donde el *disimulo* en las ideas fue el aspecto más interesante de este período. Lo que produciría un énfasis y convicción ciertamente nuevos. El aspecto que marcó esta tendencia lo encontramos ya desde Iamblico; en este momento la filosofía se encauza hacia una teología no griega y se produce un marcado interés por la teúrgia. Aspecto éste que marcó la esencia de la Academia y fue el elemento característico del platonismo ateniense hasta que Justiniano cerró la Academia en el año 529. Este dato es interesante puesto que nos plantea la existencia de una continuidad que ya evidencia una de las hipótesis que estamos analizando. Y en ese estadio continuista, y en el siguiente período dentro del islam, hubo teúrgia, pero ninguno de los pensadores árabes musulmanes con la excepción de Muhammad Ibn Zakariyyā ar-Rāzī, pertenecieron a la escuela tradicional que fue la principal heredera de los últimos platónicos. Sin embargo, los escolásticos árabes fueron inmunes a las ideas de Iamblico<sup>497</sup>. Y lo que es también un dato interesante, tal como aduce Peters, el disimulo es probablemente un elemento atribuible a los platónicos de Alejandría<sup>498</sup>. En este estado —y bajo el disimulo— se pasó de la versión platónica de Iamblico a una academia conservadora, la Academia del siglo IV<sup>499</sup>. Cambio que significó un intento perpetuador bajo un manto de disimulo, algo que ya conocemos dentro del universo cultural del islam y que mucho más desarrollado se encuentra como elemento doctrinal

---

<sup>497</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 19.

<sup>498</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 18.

<sup>499</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 19.



importantísimo dentro del islam *šīʿī*.

En el análisis de los pensadores griegos del último período, Proclo fue uno de los autores cuyos textos conocieron los árabes<sup>500</sup>. Y lo interpretaron como el último platónico absorbiendo su metafísica, al igual que la de Plotino, como una parte indiferenciable de la síntesis neoplatónica de Platón y Aristóteles<sup>501</sup>. Las primeras obras dedicadas a la historia del pensamiento griego pasan por alto Atenas y se centran en Alejandría y Roma, son las de al-Fārābī y Masʿūdī; sabemos que la de Roma sería cerrada por el emperador Teodosio, perviviendo únicamente la de Alejandría antes de la llegada del islam<sup>502</sup>.

También sabemos que los últimos seguidores de Proclo estaban en Alejandría y Atenas, hasta la clausura de la escuela de la Academia en el año 529 debido al paganismo que profesaban entre ellos Proclo y sus seguidores<sup>503</sup>. Esto provocó que se adoptasen medidas tendentes a disimular los contenidos y así mantener las ideas lo más ocultas posibles, intentado que pasasen como lo que no eran.

Igualmente, alrededor de los trabajos de Aristóteles están los nombres de grandes comentaristas desde la escuela platónica tradicional de Alejandría, como Ammonio en el siglo V hasta Stephen en el s. VII. Desde aquí es posible trazar la conexión que nos retrotrae a Porfirio en el s. IV, como el hombre clave que introdujo la exegesis textual de Aristóteles en el *currículum* de las escuela

---

<sup>500</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, pp. 20-21.

<sup>501</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 21.

<sup>502</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 20.

<sup>503</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 21.



platónica<sup>504</sup>.

Los filósofos árabes también se centraron en un segundo grupo de filósofos griegos, cuyos textos derivaban no de la aristotelizante escuela alejandrina, sino del neoplatonismo. Como hemos visto, los árabes poseían textos de Plotino y Proclo, y cree F. E. Peters que fueron transmitidos falsamente como aristotélicos. Finalmente, estos también estuvieron disponibles en el islam como un cuerpo de material filosófico proveniente del periodo pre-plotiniano, del platonismo, encabezado por pensadores como Galeno, Plutarco y Chaeronea<sup>505</sup>.

Cuando el platónismo alejandrino hizo las paces con el cristianismo, con pensadores entre los que se encontraban Ammonio, Olympiodorus y Juan Philoponus, la escuela sobrevivió hasta el s. VII, tiempo suficiente para transmitir sus actitudes escolásticas a los filósofos árabes y para introducir su aristotelismo en las páginas del *Fihrist*. Sin embargo, se ha sugerido que sería bajo estas nuevas circunstancias que fue deslizado Plotino y Proclo en la seguridad de un *currículum* aristotelicista de nombres ya reconocidos. Por otro lado, la abreviación de las *Enneadas* puede que haya sido obra de Porfirio, realizado con el mejor —o el peor— de los motivos académicos, pero que circuló como la *Teología de Aristóteles*, accidente que no se puede decir que fuera obra del mismo Porfirio<sup>506</sup>.

Por lo tanto, bajo este cúmulo de circunstancias sería como el conocimiento de la escuela de Alejandría llegaría a los árabes. Un conocimiento que se

---

<sup>504</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 25.

<sup>505</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 26.

<sup>506</sup>*Ibidem supra*.

presupone que no llegó a ser nada profundo. Como consecuencia de este conocimiento incompleto se confundió el *currículum* general con el carácter primigenio y diferente de la escuela. Si a esto añadimos la influencia tan significativa que ejerció la escuela de Alejandría entenderemos el entrecruzamiento de teorías. Baste recordar que en Bagdad en el s. X algunos filósofos que allí enseñaban hacían trazar su línea intelectual hasta Alejandría<sup>507</sup>. Con lo que debemos suponer que la aparición de ciertas escuelas en Bagdad estuvo influenciada por el carácter nada nítido de las enseñanzas de aquellos filósofos de Alejandría que en los últimos tiempos habían intentado conservar las ideas *extremas* que tanto peso tendrían en algunos desarrollos filosóficos posteriores en el pensamiento islámico.

Volviendo al dato histórico, el cierre y expulsión de los miembros de la Academia, entre los que se encontraban los famosos siete filósofos de Grecia, dos de los cuales, Damascio y su discípulo Simplicius, fueron a la corte de Josrū I en Cesifonte<sup>508</sup>. La fama de éste como rey culto e interesado en el estudio era bien conocida, incluso los árabes atestiguaban ese reconocimiento. Los intercambios entre Bizancio y Persia eran notables; así es posible que estos dos miembros de la Academia mencionados anteriormente, fueran a Cesifonte como enviados de Justiniano para resolver cuestiones filosóficas del *šāh*. Más tarde se produjo un encuentro en la capital de Bizancio en la que cristianos nestorianos persas

---

<sup>507</sup> *Ibidem supra*.

<sup>508</sup> Sobre el clima intelectual bajo la corte de Josrū ver, F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, New York University Press, 1968, p. 48, n. 49.



participaron en los encuentros, si bien con un interés manifiesto por Aristóteles<sup>509</sup>.

El hombre que más hizo por las traducciones en árabe, no pertenecía, a la misma línea de los filósofos, sino que estas traducciones eran obra de médicos formados en la escuela de Jundišāpūr, y tanto interés tenían en Galeno como en Aristóteles<sup>510</sup>. Fue Galeno el que insistió en la importancia de la educación filosófica de los médicos. Y fue el mismo Galeno, sospecha F. E. Peters, el que dio a los médicos su imagen de la historia de la filosofía<sup>511</sup>.

De forma confidencial la teúrgia pervivió como una característica del neoplatonismo ateniense. Igualmente característico fue un casi total desinterés en política y en teoría ética. Como teoría fue posible dentro de los confines de la metafísica de Proclo. Por otro lado Proclo nunca construyó una teúrgia moralizante, pero tenemos un ejemplo de política neoplatónica en el *corpus* que circulaba en círculos teológicos griegos y sirios en el s. VI bajo el nombre de Dionisio el Areopagita<sup>512</sup>.

Entre los primeros filósofos musulmanes hay que destacar a al-Fārābī y no hay mucho en común entre al-Fārābī y la Academia del s. V. Su primera causa no es el Uno trascendente neoplatónico, sino una inteligencia creadora. No hay trazos de teúrgia en al-Fārābī; su profecía es naturalista más que mística, derivada en extenso del peripatético Alejandro de Afrodisias. Y hay un interés extraordinario

---

<sup>509</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 22.

<sup>510</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 26

<sup>511</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 27.

<sup>512</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 28.



de al-Fārābī en la política<sup>513</sup>.

La razón que aduce F. E. Peters para explicar el caso de al-Fārābī es que era musulmán, y su dios es el Creador activo del Corán, cuyo mensaje fue, no menor que el de Jesús, y tan ético. El islam es una comunidad tanto política como religiosa, pero está casi completamente libre de cualquier base sacramental imbuida de teúrgia al estilo del *Pseudo-Dionisius*. Todavía, las teorías de al-Fārābī<sup>514</sup>, por mucho que sean originales, están explícitamente y consistentemente derivadas de los arquetipos griegos. Algunas de sus lecturas son obviamente de Platón, pero ningún filósofo escolástico fue a Platón en privado. Se acercó a los diálogos con una actitud exegética y un aparato crítico que comprendía el platonismo, es decir la tradición platónica<sup>515</sup>.

Los árabes tuvieron en sus manos otra obra doxográfica neoplatónica, desconocida en las fuentes griegas, el (pseud) *Ammonius*. Fue conocido por citas en al-Bīrūnī y Šahrastānī, pero se ha encontrado el texto en un manuscrito de Estambul. Es un libro sapiencial ya transmitido desde la antigüedad al mundo árabe islámico. Es una muestra de sabiduría de los griegos disponible en árabe, y fue incorporado en trabajos como el de Hunayn *Anecdotas*, Mubaššir *Epítome de la Sabiduría*, y Abū Sulaymān *Jardín de la Sabiduría*. La difusión de estos manuales escolásticos en el islam ha hecho difícil trazar las fuentes en las que se apoyan los filósofos ya sea Platón o cualquier otro<sup>516</sup>. Además los tratados de los

---

<sup>513</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 30.

<sup>514</sup>Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983, p. 110.

<sup>515</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 30-31.

<sup>516</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 33.

primeros neoplatónicos que se escribieron en árabe se perdieron con la excepción de algunos escritos como el del judío Isaac Israelí<sup>517</sup>.

Lo cierto es que los árabes conocieron, incluso dentro de los confines de la escuela tradicional, dos diferentes formas de platonismo: la versión neoplatónica de Plotino y Proclo, y una más antigua forma de platonismo enseñada en las escuelas de Roma durante el segundo y tercer siglo. El primero fue traspasado todo, pero de forma anónima, en el cuerpo de la *pseudo* epigrafía con la que los griegos paganos, cristianos sirios, o árabes musulmanes, se sintieron con la necesidad de disimular sus trazas de metafísica neoplatónica. El segundo lleva a Galeno y pudo llegar a los árabes desde fuentes del platonismo medio, o indirectamente desde un platonismo medio conservador que habría sobrevivido dentro del neoplatonismo del s. V y VI en Alejandría<sup>518</sup>.

Se puede afirmar que existen diversas formas de entender el platonismo dentro del islam. Una de las primeras interpretaciones de los teólogos musulmanes fue la de Yāhm ibn Safwān (m. 746), presentando una visión de Dios totalmente diferente de sus contemporáneos, y en un sentido platónico presentando una teología negativa en boga entre los neoplatónicos griegos. Más tarde, un platónico como Muhammmad Ibn Zakariyyā ar-Rāzī (m. 925) se basó en las fuentes más complejas, incluyendo la tradición filosófica y científica de los Sabeos de Harran<sup>519</sup>. Los Sabeos se enmarcarían como representantes de un tipo de

---

<sup>517</sup>Ver Paul E. Walker, *op. cit. supra*, p. 18.; S. M. Stern, *Isaac israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.

<sup>518</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 36.

<sup>519</sup>Para un mayor entendimiento del proceso y evolución del platonismo y neoplatonismo desde las fuentes griegas, y su posterior desarrollo en lo que es el pensamiento neoplatónico



platonismo que ya había desaparecido dentro del imperio bizantino<sup>520</sup>.

Más tarde, la *šī'a imāmī*, e *ismā'īlī*, los *sūfīs* y los seguidores de la “filosofía de la iluminación” mantuvieron y desarrollaron la herencia cultural griega platónica en el islam. Su legado, se puede decir, mantuvo una tradición cultural filosófica que se entroncaba con el mundo griego por un lado, y en la tradición indo-persa por otro.

Sin embargo, pese a estos postulados todavía quedan muchos interrogantes por dilucidar. Por qué los filósofos bajo el islam fueron tan fácilmente identificables como neoplatónicos y al mismo tiempo tan “olvidadizos” a la hora de reconocer la verdadera naturaleza de su platonismo, sin que pudieran identificar a sus autores<sup>521</sup>.

Paralelamente a este proceso, vemos que dentro del otro universo cultural, el persa, el neoplatonismo fue metamorfoseado y, más tarde volcado al universo cultural árabe confiriéndole también una forma diferente de entender el mundo y las relaciones entre Dios y los hombres. Más aun, diferentes medios de transmisión desembocaron en versiones diferentes de una misma filosofía. Es interesante remarcarlo, el universo islámico, vía traducciones del siríaco al árabe de los textos griegos, así como versiones literarias de obras como *Teología*, y la

---

islámico, ver el artículo de F. E. Peters, “The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition”, en *Islamic Philosophical Theology*, (Editor Parviz Morewedge), Albany, State University of New York Press, 1979; Ver los interesantes artículos de Mohamed Rekaya, “Le Hurrām-Dīn et les mouvements hurrāmītes sous les ‘abbāsīdes” en *Studia Islamica*, 1984, pp. 5-57, para los aspectos políticos y el artículo de Guy Monnot “Sabeens et Idolatres selon ‘Abd al-Jabbar”, en *Mélanges*, 12 (1974), pp. 13-37.

<sup>520</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 14.

<sup>521</sup>F. E. Peters, *op. cit. supra*, 1979, p. 17.

influencia de la escuela filosófica de Alejandría que sería conquistada por los árabes en el año 642, —ya lo hemos señalado más arriba— hizo suyas las diferentes versiones del neoplatonismo. De tal manera que tenemos por ejemplo un neoplatonismo aristotélico tal como se evidencia en los escritos de los Ijwān as-Safā<sup>522</sup>, y otros más puramente neoplatónicos como los textos *ismā'īlīes* de Al-Siyistānī.

Frente al platonismo desplegado por los Ijwān, el aristotelismo jugó un papel importante en la formación de muchos de los conceptos que aparecen en los *Rasā'il*. Sin embargo, en los puntos de vista mantenidos durante este período, lo que comenzó siendo básicamente aristotélico acabó siendo algo que en muy poco recuerda los planteamientos de Aristóteles. Es conocido, que un importante número de intérpretes, comentaristas y exégetas trabajó sobre los textos de Aristóteles y que muchos recortaron y sacaron de contexto dichos intentando usarlos en beneficio de los planteamientos particulares y de las creencias de cada

---

<sup>522</sup>El estudio de los Ijwān as-Safā' es de una importancia capital para comprender el complejo sistema de relaciones que presenta la filosofía islámica. Para una visión de conjunto de este movimiento ver los siguientes artículos: M. Stern, "The Authorship of the Epistle of the Ikhwān As-Safā", en *Islamic Culture (The Hyderabad Quartely Review)*, Hyderabad, XX (1946), pp. 367-372; Ismā'īl Rāgī al-Fārūqī, "On the Ethics of the Brethren of Purity", en *The Muslim World*, L (1960), pp. 109-121, 194-198; 252-258; *The Muslim World*, LI (1961), pp. 18-24; S. M. Stern, "New Information about the authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'", en *Islamic Studies (Journal of The Central Institute of Islamic Research)*, vol. III, 3 (1964), pp. 405-428; Abbas Hamdani, "Abū Hayyan al-Tawhīdī and The Brethren of Purity", en *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978) pp. 345-353; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-safā')*, Londres, George Allen & Unwin, 1982; Y. Marquet, "Les épîtres des Ikhwān as-Safā", oeuvre ismailienne", en *Studia Islamica*, LXI (1985), pp. 57-79; "Socrate et les Ihwān as-Safā'", en *Journal Asiatique*, 2, 286 (1998), pp. 409-449.



uno de ellos.<sup>523</sup>

Así, tenemos que las enseñanzas de Aristóteles se recortaron insertándolas en aquellas enseñanzas religiosas o filosóficas que se adaptaban al patrón islámico, con lo que quedó muy deformado el núcleo de enseñanzas de Aristóteles. Bajo una estructura que se refiere a Aristóteles encontramos unos planteamientos más neoplatónicos.<sup>524</sup>

Los conceptos de substancia y accidente fueron fundamentales para la metafísica de los Ijwān pero su tratamiento contiene un número de elementos noveles desde los conceptos básicos que fueron desarrollados como neoplatónicos más que como Aristotélicos.<sup>525</sup>

Sin embargo, tal como apuntábamos más arriba en nuestro estudio, informalmente el sufismo adoptó categorías neoplatónicas de pensamiento pero sin admitir que esa filosofía ni Platón fuesen su fuente. Nosotros únicamente hemos querido comparar determinadas características estructurales del neoplatonismo y del misticismo islámico. Por lo que nuestro estudio no puede ser extendido a influencias de causas históricas entre el neoplatonismo y la tradición islámica por las siguientes razones: Los musulmanes no reconocieron ninguna escuela neoplatónica distinta del platonismo o aristotelismo. Consecuentemente no hubieron seguidores conscientes del esquema metafísico de Plotino, sino a través de las extensiones de las doctrinas platónicas sobre tópicos que interesaron a los pensadores islámicos. En contraste algunos musulmanes, como Ibn Rušd, se

---

<sup>523</sup>Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-ṣafā')*, Londres, George Allen & Unwin, 1982, p. 19.

<sup>524</sup>*Ibidem supra.*

<sup>525</sup>Ian Richard Netton, *op. cit. supra*, 1982, p. 21.

consideraron a sí mismos al menos parcialmente comentaristas del primer Maestro, Aristóteles, mientras que otros como Tūsī o Suhrawardī, se reconocieron como deudores de Platón sobre temáticas diferentes. En definitiva, dos vías que posibilitaron distinguir a aquellos que adoptaron el emanatismo *versus* aquellos que siguieron las teorías creacionistas.<sup>526</sup>

Plotino, el padre del neoplatonismo, postuló una jerarquía de tres hipóstasis o principios sobre la materia, que comprendía al Uno o Dios, la Inteligencia o Intelecto, y el Alma. El primero es descrito como más allá del ser. Sin embargo el segundo es descrito como siendo al mismo tiempo el ser y el principio intelectual. Ambos son seguidos inmediatamente por el alma. El proceso por el cual todas las cosas, así como la segunda y tercera hipostasis, provienen del Uno es descrito por el neoplatonismo usando la imagen de generación o emanación. La Materia en este proceso es excluida de la jerarquía emanacionista, siendo para Plotino algo ajeno a la triada de principios. Con lo cual quedaba como un principio de donde surgía lo maligno y una causa de flaqueza para el Alma. Tal como vemos, confirma el patrón argumental que estamos siguiendo, la materia como principio de todo mal; por tanto el único proceso viable para el Alma y para el individuo es el *desapego del mundo*. Sin embargo, no todos vieron en la concepción de la Materia de Plotino un freno para buscar otras vías que condujeran a la salvación. Así, los Ijwān as-Safā' no mantuvieron los mismos postulados plotinianos con respecto a la materia. Incluso si nos remitimos a los últimos neoplatónicos como Proclo (412-485) no existe ese rechazo de la Materia

---

<sup>526</sup>Parviz Morewedge, "The Neo Platonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", en *op. cit. supra*, 1992, pp. 53-54



como un principio del mal, sino que se conceptualiza como un principio espiritual positivo.

### 8.b. Influencias orientales: persas e indias

El problema del sustrato persa e indio en el análisis de las ideas en el islam es un asunto bastante complejo de analizar. Sabido es el intercambio de ideas que existió entre la India y Persia mucho antes de la llegada del islam. Además hubo una influencia helenística importante tanto de forma indirecta, con las modificaciones locales, como directa. Lo cual implica que todo un sistema de pensamiento se había introducido mucho antes de la llegada del islam en estos espacios, y todo ello —como ya hemos mencionado— de una forma directa. Esta situación dio lugar a lo que Seyyed Nomanul Haq ha llamado “el *ethos* indo-persa pre-islámico”<sup>527</sup>.

Majid Fakhry en su obra *The Legacy of Greece*, nos dice que la influencia persa e india fue “[...] particularmente positiva en las ciencias, medicina e instituciones políticas”<sup>528</sup>, y efectivamente fue así. Sin embargo, no hay que olvidar el significativo peso que tuvo el traspaso de temáticas y géneros literarios que como ya hemos visto fueron absorbidos gracias a la labor desempeñada por traductores en los primeros tiempos del islam.

En el año 651 el último *šāh* sasánida murió y Persia fue pronto absorbida

---

<sup>527</sup>Seyyed Nomanul Haq, “The Indian and Persian backgroun”, Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman (ed.) en *op. cit. supra*, 1995, p. 52; Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983, pp. 31-36.

<sup>528</sup>Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983, p. 31.



por la expansión del islam. Muy pocos años se necesitaron para llegar hasta el río Oxus; en el año 95/713 Sind y la Transoxania estaban ya bajo el control de Damasco. Esta importante área cultural aportó importantes elementos al desarrollo intelectual de la configuración básica del islam. Uno de los más influyentes centros culturales (desde el punto de vista de Seyed Nomanul Haq) fue la importante ciudad de Īundišapur, un importante centro cultural al sur de Persia que alcanzaba su punto álgido a finales del s. VI d.C. durante el reinado de Anūšīrvān. Continuó más tarde después de la conquista islámica con su florecimiento. Se había convertido en un centro cultural cuando en el año 489 d. C., el emperador Zeno cerró la academia de Edesa y algunos notables nestorianos encontraron en el reino persa una hospitalidad abierta.

Asentándose primero en Nisibis, algunos de aquellos maestros helenizados más tarde se asentarían en Īundišapur. En el año 529 d. C., la escuela neoplatónica de Atenas también cerró por decreto del Emperador Justiniano, y de nuevo sus miembros encontraron una gran hospitalidad en Persia en Īundišapur. Así, con tales recursos académicos y culturales, Īundišapur se convirtió en el nudo gordiano del intercambio cultural entre Persia, Grecia, Roma, Siria y también para la India.

Viendo el importante trasiego de ideas, es interesante resaltar como el pensamiento autóctono cambió con respecto a determinados conceptos, transformándose o integrándose en lo que más tarde sería el núcleo básico del pensamiento islámico.

Por otro lado, el esquema se complica a medida que entendemos que la traducciones del sanscrito, *pahlavi*, y siriaco se llevaron a cabo durante las primeras fases de la historia intelectual islámica, una fase en la que los traductores

estaban centrados completamente en las obras griegas. Esas primeras traducciones apenas han llegado hasta nosotros.

Lo que está claro, es el papel jugado por Persia con respecto al dualismo en la formación de ciertas doctrinas cosmológicas y teológicas del *kalām*. Hay evidencias de primeros contactos entre los *mutakallimūn* y dualistas maniqueos de Persia. Algo que generó una gran polémica en la literatura del *kalām* contra las ideas dualistas. Lo cierto es que durante este período hubo una serie de personajes que tuvieron alguna relación con el maniqueísmo<sup>529</sup>. Historiadores y biógrafos de este período nos hablan de traducciones de tratados maniqueos entre los que se encuentran los libros de Mānī.<sup>530</sup> Nuestro *K. Bilawhar*, tal como veremos más adelante se inserta dentro de esta tradición.

Sin embargo, no sólo se tiene que tener en cuenta este tipo de material de origen maniqueo para explicar las características cualitativas y cuantitativas del mundo corpóreo. También se pueden extraer posibles influencias de filósofos como el arameo Bardaysān (m. 222 d. C.)<sup>531</sup> y el cristiano Marción. Este material parece que influyó de una forma decisiva en la configuración de la cosmología dentro del *kalām*<sup>532</sup>.

---

<sup>529</sup>Ver el artículo de G. Vajda, “ Les Zindīqs en pays d’islam au début de la période abbaside”, en Rivista degli Studi Orientali, XVII (1938), pp. 173-229. Aunque es un bastante antiguo nos da información muy interesante para situar el movimiento maniqueo durante el período abasí. También se puede consultar *zindīk* (E. Honigmann) en la E.I. pp. 1228-1229.

<sup>530</sup>Seyed Nomanul Haq, *op. cit. supra*, 1995, p. 56.

<sup>531</sup>Abrazó el cristianismo en 179 A.C., hizo una síntesis entre gnosticismo y el dualismo. Ver *EP*, “Ibn Daisān” II, 307.

<sup>532</sup>Seyed Nomanul Haq, *op. cit. supra*, 1995, p. 57.



### 8.c. El legado de Grecia: El Neoplatonismo

Hemos necesitado hacer una serie de consideraciones históricas que permitiesen situar las argumentaciones en un período de transición previo al surgimiento del islam y al desarrollo de las diversas teorías dentro ya del contexto islámico. Cuando nos aproximamos a un análisis de los contenidos del *K. Bilawhar* debemos plantear su estudio bajo la premisa de que el sustrato en el que se insertan, presentan unas características sincréticas evidentes. Sin embargo, dentro de este cúmulo de teorías sobresale la aportación del neoplatonismo y de Plotino. Y por qué encabezamos este argumento con la figura de Plotino. La respuesta a esta pregunta se encuentra en el vínculo evidente, salvando la distancia, del concepto de *desapego del mundo* en Plotino y en el *K. Bilawhar*. Y como si entre uno y otro no hubiese más separación que la temporal y la evidente diferencia cultural, es necesario mostrar cómo el concepto de desapego se sitúa dentro de un mismo sustrato protocultural, que podemos definir *groso modo* como el perteneciente al mundo indo-persa. Baste recordar que cuando Plotino terminó su aprendizaje con Amonio sintió una gran ansia por conocer las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india<sup>533</sup>. Esto significa que sintió una atracción y tal vez vinculación entre lo que él pensaba y ciertos desarrollos filosófico-religiosos de la Persia sasánida, no cabe la menor duda. Este enfoque nos ayuda a tender una vía de contacto o una adecuación de los planteamientos de ambos mundos el helénico (Mediterráneo) e indo-persa en un sustrato cultural común.

---

<sup>533</sup>Ver Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 19, 13, n. 10, en Jesús Igal, *Porfirio. Vida de Plotino. Enéadas I-II*, (Introducción, traducción y notas de Jesús Igal) Madrid, Editorial Gredos, 1992, p. 10.

Con esto no queremos decir que exista una total similitud de parámetros culturales. Lo único que planteamos es que el medio en el que se desarrollan posibilitan una misma uniformidad de criterios con respecto a determinados aspectos filosóficos. De ahí que ciertos datos históricos que rodean la vida de Plotino nos llamen la atención. El interés que sentía Plotino por la filosofía persa, le lleva a alistarse para asistir en la comitiva del emperador Filipo en el año 244 a la firma de la paz con los persas; le impulsó «[...]un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios» (*Vida* 3, 15-17).<sup>534</sup> Esa filosofía que se practicaba entonces entre los persas no puede ser otra que la religión tradicional, el mazdeísmo zoroástrico que los griegos consideraban como filosofía y que era, además, la religión de la dinastía sasánida. ¿Esto descarta la hipótesis de que lo que movió a Plotino fue el deseo de ponerse en contacto con Mānī, el fundador del maniqueísmo, que se hallaba en la comitiva de Sapor, lo mismo que Plotino en la comitiva de Gordiano<sup>535</sup>? Jesús Igal argumenta diciendo que no se trasladó a Persia movido por el maniqueísmo cuyo fundador Mānī había comenzado su predicación en el período que va desde abril del 240 a marzo de 241. Posiblemente se sintiese atraído por el budismo y sobre todo —dice— por el zoroastrismo que tanto había fascinado a los griegos<sup>536</sup>. Por tanto, en este contexto no es raro situar una similitud de pareceres y de inquietudes. Para Plotino el zoroastrismo, el budismo y el maniqueísmo se objetivaban como filosofías que iban en la misma línea de

---

<sup>534</sup>Jesús Igal, *op. cit. supra*, 1992, p. 12.

<sup>535</sup>Jesús Igal, *op. cit. supra*, 1992, p. 12-13.

<sup>536</sup>Jesús Igal, *op. cit. supra*, 1992, p. 13.

conceptualización de lo que era el *desapego del mundo* material. Y como apunta Jesús Igal los intereses que movían a Plotino eran muy similares a aquellos elementos doctrinales básicos que definen las religiones anteriormente citadas. En tal sentido señala que:

*“[...] el vocabulario utilizado por el biógrafo (experimentar la filosofía que se practica) sugiere que lo que Plotino buscaba realmente no era tanto un conjunto de teorías cuanto un método práctico, una guía o camino para liberarse del cuerpo y de las pasiones, y ello como culminación de la formación recibida por Amonio<sup>537</sup>.”*

Es curioso que desconfíe Plotino cuando estaba en Roma en sus años de docencia, del platonismo aprendido de Amonio en Alejandría<sup>538</sup>. Esto nos lleva a esa idea de que formas de pensamiento no aceptadas se habían encubierto bajo planteamientos aristotélicos.

#### **8.d. Plotino y el neoplatonismo**

Para comprender los paralelismos que posibilitan vincular nuestro texto con toda una tradición anterior, y el desarrollo posterior en ciertas filosofías —religiones también— es necesario definir el escenario en el que Plotino

---

<sup>537</sup>*Ibidem supra.*

<sup>538</sup>Ver el resumen de sus últimos días y de su ideario en Jesús Igal, *op. cit. supra*, 1992, pp. 21-23.

desarrolla su concepción del desarrollo ontológico del ser. Plotino es fruto de todo un proceso de evolución dentro del platonismo y cuyos antecedentes se sitúan en el neopitagorismo y el platonismo medio, especialmente en Plutarco y Numenio de Apamea y, a través de éste en Filón. Y como consecuencia se constituye en un esfuerzo para formar un esquema racional de la realidad. Donde encontramos elementos que proceden del platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, y lo más interesante es que se articulan con otros de procedencia oriental que nos ayudan a entender el sustrato común que posibilita la fácil difusión de conceptos como éste nuestro, el *desapego del mundo*. Si a esto añadimos que su originalidad no consiste tanto en la materialidad de los elementos que lo integran, sino que todos o casi todos se hallan ya expresamente en los sistemas anteriores. Su noción del Ser, del Bien y del Uno tiene antecedentes en Parménides, en Platón (*Parmeniades, Sofista, Filebo*) y en Jenócrates. De Platón proviene su dialéctica, en su doble aspecto racional y sentimental (*República, Fedro, Banquete*). De Platón igualmente procede la distinción entre dos mundos, el sensible, sujeto al cambio y a la mutación, y el inteligible, eterno e inmutable. De Aristóteles toma la noción de acto y potencia y la trascendencia absoluta de Dios, totalmente separado del mundo. En su psicología y en su moral se superponen conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos. Su esquema fundamental de la realidad, constituida por entidades jerárquicamente escalonadas y procedentes unas de otras (el Uno, el Logos, el Alma del mundo, el mundo sensible), es corriente en el neopitagorismo (Moderato de Gades, Numenio de Apamea) y en el platonismo medio (Albino, Plutarco, Celso) así como en Filón y en los gnósticos.

No obstante el plotinismo no es un mero sincretismo, sino una síntesis, con carácter y espíritu propios, que le dan una nota de originalidad respecto de todos

los sistemas anteriores. Esta nota, quizá más que en ninguna doctrina concreta, habrá que buscarla tal vez en la fuerza con que subraya por una parte la absoluta trascendencia del Uno, y por otra la estrecha dependencia en que coloca respecto al suyo a todos los seres inferiores de la jerarquía. Así, el Uno es a la vez trascendente, en cuanto que está fuera y por encima de todos los demás seres, e inmanente en cuanto que todos dependen de él en su ser y en su actividad y todos tienden a él como a su principio.<sup>539</sup>

En Platón el mundo de la ideas es estático e inmutable desde toda la eternidad. Plotino subraya la trascendencia del Uno, fuente primaria de todo ser, del cual proceden dinámicamente todas las cosas. En Plotino la emanación es real, y todos los seres pertenecientes a la escala ontológica proceden realmente del Uno en cuanto a su ser. El Uno no es solamente causa ejemplar como en Platón; ni causa final motora como en Aristóteles; ni causa formal como en los estoicos, sino verdadera causa eficiente de todos los seres, aunque no por creación sino por emanación.<sup>540</sup>

El sistema plotiniano es una representación completa de toda la realidad, haciéndola depender del Uno, y tendente al Uno. Todo procede del Uno y todo, o por lo menos el hombre, debe retornar a su principio, que es el Uno. Si interpretamos el Uno trascendente identificándolo con Dios, en este sentido el plotinismo es esencialmente una teología y un sistema religioso. En Platón y Aristóteles, Dios era solamente un elemento más de su concepción general del Universo, pero no el centro de todas las cosas, mientras que el Uno de Plotino es

---

<sup>539</sup>Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid, B.A.C. 1976, pp. 720-721.

<sup>540</sup>*Ibidem supra*.

*el principio y el fin de todas las cosas*. Plotino no da nunca a su Uno el nombre Dios, el cual lo reserva, lo mismo que Platón, para todas las demás entidades divinas, a partir de la segunda hipóstasis árcuica, que es la Inteligencia, de las cuales puebla su mundo ideal y celeste.<sup>541</sup>

Plotino se enfrenta con el difícil problema de conciliar la unidad del Ser y la pluralidad de los seres, y trata de explicar la procedencia de los seres múltiples del Universo de la Unidad primaria y trascendente del Ser. Subraya la absoluta trascendencia del Uno y su nota fundamental de la unidad, y a la vez su distinción de sus efectos.

El núcleo de las enseñanzas de Plotino es su insistencia en que la realidad inteligible está compuesta de exactamente tres jerarquías relacionadas elementos:

- a) El Uno
- b) El intelecto o mente
- c) El alma

El alma es una realidad que es física por naturaleza y en la cual está el hombre, aunque por esto el espíritu humano poseedor del alma, también participa en el ser espiritual. El objeto de la filosofía y de los filósofos por tanto, es entender propiamente qué es esta parte divina del hombre y llevarla a su verdadera relación con el mundo de la inteligencia universal y de una forma definitiva llegar a una forma de Unión con la fuente trascendente de todos los seres que es el Uno o Dios. El universo del intelecto es en su orden total, estructura estática y eterna,

---

<sup>541</sup>Guillermo Fraile, *op. cit. supra*, 1976, p. 722.



externos sin principio ni fin con que alcanza y gobierna el mundo inferior o mundano donde el hombre reside y donde las cosas continuamente están inmersas en ciclos de generación y decaimiento, alteración y cambio.

En general lo que distingue al neoplatonismo de otras formas de filosofía antigua es la forma en la que los tres elementos de este esquema retienen su puesto distintivo en él. El Uno, el intelecto y el alma de Plotino los tres elementos hipostáticos de la inteligencia universal del neoplatonismo, fueron a menudo reducidos en la filosofía islámica por los no neoplatónicos que tendieron a combinar elementos, igualando el alma universal con formas parecidas a lo que pudiera ser un intelecto secundario<sup>542</sup>.

#### 8.e. Principios fundamentales

*Los grados de perfección de los seres están en razón directa de su unidad y su simplicidad.* Moviéndose hacia abajo en la escala de los seres significa convertirse más y más en un ser sintético, compuesto y complejo. Descender significa “estrecharse en sustancia”, esto es, ser más restringido (o limitado) en sustancia.<sup>543</sup>

*Los seres son tanto más imperfectos cuanto más se alejan de la unidad de su principio.* Si entendemos que el grado más elevado de los seres es aquel en el que más próximos se encuentran de la unidad de su principio, comprenderemos

---

<sup>542</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 37.

<sup>543</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 104.

que el alejarse, es decir, iniciar un proceso donde paulatinamente se van agregando a la simplicidad elementos que complican el estado de unidad de principio, estaremos en la vía de entender que lo que imposibilita el grado de perfección es el alejamiento de esa unidad y por lo tanto el debilitamiento en un nuevo estado, el de la composición, prevaleciendo sobre la simplicidad la pluralidad. En este proceso la luz se va debilitando tanto más cuanto más se aleja de su foco, hasta llegar a la oscuridad. La composición de las cosas es lo que las distingue esencialmente respecto del Uno. Los seres que proceden unos de otros son, por una parte, semejantes, en cuanto efectos que proceden de su causa, y en cuanto imágenes del principio que los produce. Y, por otra, diferentes, en cuanto a su perfección, que es cada vez menor. Su unidad, su verdad, su bondad y su belleza son tanto menores cuanto más se alejan de su primer principio, y por lo tanto el objetivo es volver a ese primer principio, volver en un proceso que veremos más tarde pero que supone la inversión del proceso de alejamiento. Sin embargo, no pensemos que por esa diferenciación con respecto a su causa, se produce algo nuevo, todas las cosas están contenidas en ella, en la causa primera.

Comparemos esto con el pensamiento de al-Siyistānī, para él la naturaleza presenta un doble aspecto. Por un lado el producto maravilloso del alma, donde los desempeños de la organización racional son incorporados en forma corporal y leyes físicas. El alma trae los beneficios del intelecto hacia la naturaleza, el mundo físico. Y por el otro lado, la naturaleza es no permanente, transitoria y en continuo estado de flujo. Oculta la realidad y el ser verdadero de las cosas sufriendo una existencia invisible tras sus decepciones enmascaradas. La naturaleza no es en sí misma una fuerza maligna pero sí una imperfección si se la compara con el mundo espiritual de la vida intelectual. La realización viene con

la búsqueda para aquellos que pueden seguir la vía hacia el otro mundo, mas perfecto, obteniendo una percepción mas correcta de la realidad imperfecta de la naturaleza y su mundo.<sup>544</sup>

*La diversidad de los seres proviene de la adición de un elemento negativo.* El grado de perfección que corresponde a los seres será tanto mas inferior cuanto más entre en ellos un elemento diferencial, distintivo, negativo. Es por ello que tanto en la caída, como en el ascenso hacia grados elevados de la perfección, la adicción como el desembarazarse, suponen procesos que marcarán lo que son las vías de elevación hacia la unidad de Dios. Los seres superiores del mundo inteligible se diferencian entre sí por su forma, y los inferiores del mundo sensible se diferencian por su forma y además por su materia que los diversifica y multiplica.

*Toda diferencia en cualquiera de sus modalidades, sea forma o materia, es un principio de mal.* Como si estuviéramos ante algo ya conocido, el zoroastrismo y el maniqueísmo se nos manifiestan en un proceso que viene a significar prácticamente lo mismo. Y por lo que la concepción neoplatónica no resulta extraña en el pensamiento moral persa. Es un principio del mal, porque disgrega la identidad y la unidad. Separa, aleja, lo vuelve extraño. El Uno se identifica con el Bien, y la multiplicidad y diversidad con el Mal. Por esto veremos que la «purificación» del hombre consistirá en irse desprendiendo de todas aquellas cosas diferentes para retornar a la unidad. Tendrá que desprenderse

---

<sup>544</sup>Paul Ernest Walker, *op. cit. supra*, 1993, p. 106.



de la materia y después de la formas sensible, racional e intelectual, e incluso de la propia personalidad, pues el mismo deseo de querer existir individualmente es ya un mal.<sup>545</sup>

El sistema plotiniano tiene dos partes, o dos aspectos. El primero, descendente, en el cual se describe el origen de todos los seres, que brotan del Uno mediante un proceso emanativo. El segundo, ascendente, que consiste en el retorno de la multiplicidad a la unidad mediante un proceso de vuelta al primer principio. Tal como ya habíamos apuntado un proceso circular que como algo propio, se repetirá tantas veces en la filosofía persa de época islámica<sup>546</sup>.

Su esquema general y proceso de emanación consiste en concebir el conjunto de los seres, escalonados en tres grandes planos. En la cumbre, por encima y fuera de todos los seres, está el *Uno*, que es el principio del cual proceden todas las cosas. Es la primera hipóstasis árquica. Debajo del Uno comienza el mundo inteligible, en el cual se halla la *Inteligencia*, procedente del Uno, y que encierra en sí todo el mundo de las Ideas. De la Inteligencia procede

---

<sup>545</sup>Fraile, *op. cit. supra*, pp. 726-728.

<sup>546</sup>Mullā Sādra en sus teoría referidas al hombre y la creación recoge este proceso circular y ascendente del hombre hacia Dios, en una vía que se acerca a nuestros planteamientos, a saber el concepto de *desapego del mundo* como verdadera llave que posibilita el ascenso. Su peculiar forma de desarrollar el proceso de descenso (*ibdā'*) y de ascenso (*takwīm*) resulta muy interesante. Y lo que es mucho más evidente pone en conexión tanto nuestro texto como el pensamiento neoplatónico y su posterior desarrollo en Mullā Sādra. Ver J. F. Cutillas "The conception of Man in Mullā Sādra and Ibn Bābūye. Common references to the alienation from the world". En *Actas del Congreso Internacional sobre Mullā Sādra*, Teherán, 1999, (en prensa); M. Abdel Haq, "La métaphysique de Mulla Sadra", en "*Aux sources de la sagesse*", 1997, 12, vol. 3; "Le concept de l'homme chez Mulla Sadra", en *Aux sources de la sagesse*, 1996, 9, vol 3; Para una visión global de la filosofía de Mullā Sadrā ver Fazlur Rahman, *The philosophy of Mullā Sadrā*, Albany-Nueva York, State University of New York Press, 1975, sobre todo la parte I. Ontology, pp. 27-121.

la tercera hipóstasis, que es el *Alma del mundo*, de la cual se derivan todas las demás almas, y que es el puente entre el mundo inteligible y el sensible. Por último en una región inferior y separada existe el mundo sensible, material, en el que se suceden en orden descendente todos los seres compuestos de materia y forma, hasta llegar a la materia que es el grado ínfimo del ser.<sup>547</sup>

En el Alma universal se contienen las razones seminales de todos los seres. De ella proceden todas las almas y todas las formas de los seres sensibles. Ella produce y gobierna el conjunto del Universo corpóreo. Por esto los seres corpóreos constan de un doble elemento, uno material y otro espiritual y divino, que es su participación del Alma universal.<sup>548</sup>

En este proceso en el que se va descendiendo ontológicamente, la explicación de la producción del mundo sensible adquiere un sentido muy interesante para explicar como en la filosofía de los neoplatónicos musulmanes el mundo sensible adquiere unas connotaciones vinculadas al sentido que posee el mundo en el *K. Bilawhar*. El mundo sensible resulta de la unión de la parte inferior del Alma Universal (segunda alma) con la materia. De las múltiples diferencias que la materia añade al Alma universal resulta la diversidad de los seres corpóreos. No obstante, el mundo es un viviente único, pues todos los seres están informados por una misma Alma. El Alma universal es la que ha producido todos los seres que hay sobre la tierra y los astros del cielo. Y todo esto sin mezclarse a los seres a quienes ella comunica la forma, el movimiento y la vida.

---

<sup>547</sup>Fraile, *op. cit. supra*, p. 727.

<sup>548</sup>Fraile, *op. cit. supra*, p. 733.



Así, el Alma, descendiendo en el mundo, ha dado vida a lo que antes no era más que vacío inerte.<sup>549</sup>

En este proceso en el que el Alma Universal alcanza el mundo sensible, la materia es a la que corresponde el ínfimo grado en la escala de los seres. Es la antítesis del Uno, pues es la fuente de toda multiplicidad. Es distinta de la nada; pero es puro vacío, y carece de toda cualidad y de toda determinación. La materia es necesaria porque el Universo consta de contrarios, y no podrá haber contrarios si no existiera la materia. Es esencialmente privación y el principio del mal, porque es lo más alejado de la unidad y, por lo tanto, del Bien. Así, con este sentido la concepción que adquiere la creación material, los seres, los astros, etc., es simplemente una constante negativa que los hace ser rechazados en el intento del individuo de querer volver al Uno.

Plotino mezcla en su concepto de materia ideas platónicas y aristotélicas, pues la concibe a la vez como un elemento malo, y esencialmente negativo, y como la cárcel de las almas (Platón), y por otra como el soporte de las formas (Aristóteles).<sup>550</sup>

El hombre no constituye un compuesto sustancial único. Se compone de un elemento material y corruptible, que es el cuerpo, y de otro espiritual e inmortal, que es el alma. En su psicología, Plotino yuxtapone conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos, sin cuidarse demasiado de armonizarlos entre sí. Por una parte, el alma proviene del mundo suprasensible, se une violentamente al cuerpo y tiende a separarse de él (platonismo); por otra, el alma es concebida

---

<sup>549</sup>Fraile, *op cit supra*, pp. 734-735.

<sup>550</sup>Fraile, *op cit supra*, p. 734.

como forma organizadora del cuerpo (aristotelismo, estoicismo).

Todas las almas proceden del Alma Universal y todas son iguales, pero se hallan en distintos estados. Unas permanecen separadas y viven absortas en la contemplación del mundo inteligible. No tienen conciencia, ni memoria, ni deseos, ni dolores. Otras se hallan como flotando entre el cielo y la tierra. Son las de los demonios y genios, de los cuales unos son buenos y otros malos. Pero otras cayeron en el mundo terrestre por haberse apartado de la contemplación del mundo ideal, y fueron encerradas en cuerpos materiales. De esta unión resultan en ellas la conciencia, los deseos, las pasiones y la memoria. Aunque en otros lugares explica la unión del alma con el cuerpo como si se tratara de una cosa natural dentro del proceso general de emanación de los seres. La esencia del hombre consiste en su alma, que es su principio de unidad, por el cual se asemeja al Uno. El hombre es el alma. Todo lo demás es yuxtapuesto y accidental. En el hombre hay tres almas, que son tres formas o tres diferencias distintas: la superior, que es la intelectual, por la cual el hombre participa de la Inteligencia y puede contemplar el mundo inteligible; la racional, que corresponde al alma universal, y con la que puede razonar para apartarse del cuerpo y elevarse a la intuición del Alma superior; y la sensitiva, que es la que propiamente se une al cuerpo como forma para realizar las funciones sensitivas y vegetativas.<sup>551</sup>

El alma intelectual no está unida al cuerpo como forma, ni contenida en él como en un lugar. Pero ni siquiera el alma racional y la sensitiva están completamente unidas al cuerpo a la manera de forma sustancial. Sólo están sumergidas en el cuerpo parcialmente, como el que se encuentra con los pies

---

<sup>551</sup>Fraile, *op cit supra*, p. 735.

dentro del agua. De aquí proviene la diferencia entre las almas. Por esencia todas son iguales. Pero unas están más inmersas que otras en la materia. El máximo grado de inmersión y, por lo tanto, de degradación, corresponde a las plantas. «[...] *No es verdad que ningún alma, ni tampoco la nuestra, esté completamente inmersa en lo sensible; hay en ella algo que siempre permanece en lo inteligible [...], siempre conserva algo de exterior al cuerpo.*» ( *Enéadas*, IV 3, 19).

Tampoco hay comunicación directa del alma respecto del cuerpo. Pero la unión del alma con el cuerpo es accidental y violenta y por lo tanto, tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo. «[...] *El alma humana se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y otros males. Para el alma el cuerpo es una cárcel y una tumba y el mundo una caverna y un antro*» ( *Enéadas*, IV, 8, 3). La vida terrestre no es más que una sombra y una apariencia. En esto consiste el drama de la vida, pues el alma conserva el recuerdo del mundo superior y tiende a liberarse del cuerpo. Pero esto no es posible sino mediante la purificación.

**El retorno a la unidad.** El fin de la dialéctica de Plotino es el retorno a la unidad, que se realiza, sobre todo, a través del hombre. El alma del hombre es el centro de todo el proceso descendente y ascendente. El alma, unida al cuerpo material, se halla en un estado violento. Pero en ella permanece el recuerdo de su estado anterior, y un deseo ardiente de liberarse de su prisión y de retornar al Uno, su primer principio y el Bien por excelencia. La «purificación» comienza bajo este impulso interior latente en la misma alma. El proceso de retorno es a la vez intelectual y volitivo. Pero la purificación no afecta al alma en su ser íntimo, porque su misma esencia es la unidad. Ni el pecado ni la virtud afectan



propiamente a la esencia del alma, por lo menos a su parte superior. El pecado viene a reducirse a la adición extrínseca de elementos diferenciales que apartan al alma de la Unidad. Y la virtud no constituye tampoco una perfección intrínseca del alma, sino que consiste en una actividad esencialmente negativa de separación y de supresión de diferencias para retornar a la unidad.

La técnica de la purificación plotiniana es esencialmente dialéctica. Es una empresa realizada mediante la sustracción o la supresión implacable de las diferencias materiales, sensitivas, racionales e intelectivas, hasta volver al Uno, que es el principio que está en nosotros mismos y que hace posible la purificación. Plotino concibe la purificación y por lo tanto, el retorno a la unidad, como un refuerzo que el hombre puede realizar con sus propias fuerzas. La salvación no requiere ninguna ayuda extrínseca, sino que es un resultado del propio esfuerzo individual. El Uno está presente en todas las cosas, y, por lo tanto, en el mismo hombre.<sup>552</sup>

El proceso y el orden de la purificación está claramente marcado con sólo considerar la serie de diferencias que separan al hombre de la Unidad. El hombre está compuesto de materia, de alma sensitiva, de alma racional y de alma intelectual. Por lo tanto, es preciso, contemplar el alma y lo que hay de más divino en el alma, para saber lo que es la inteligencia.

Se llegará al Uno si el sujeto suprime, primeramente, el cuerpo, después, el alma que lo informa, y ante todo la sensación, los deseos, las irritaciones y las otras pasiones malsanas que le inclinan hacia el mundo mortal.

Todo este proceso plotiniano de la purificación se hace de abajo hacia

---

<sup>552</sup>Fraile, *op cit supra*, pp. 736-737

arriba, desde la multiplicidad a la Unidad. Desde las cosas sensibles hasta llegar a las inteligibles. Una segunda fase arranca de más arriba y es propio de los que ya han llegado a las cosas inteligibles, recorren las distintas etapas del mundo inteligible hasta llegar a la Inteligencia misma. Pero el fin del camino sólo se alcanza cuando se llega a la cumbre de lo inteligible, que es la identidad con el Uno, la cual se logra en el éxtasis.

Es de notar que tanto el ascenso como el descenso, son un proceso unívoco y homogéneo. Es preciso que la cosa engendrada sea del mismo género que su generador. Solamente es más débil, porque los rasgos del género se debilitan en el descenso. Por esta razón el hombre es capaz por sus propias fuerzas no solo de conocer el Uno, sino también de llegar a poseerlo, incluso en esta vida de manera transitoria por el éxtasis, que es un contacto supra sensible y supra inteligible con Dios. Y este es el fin de la purificación: *«El verdadero fin del alma es adherirse a esta luz y contemplarla, ella misma por sí misma y no por medio de la luz de otro ser, sino esta luz misma a causa de la cual ella ve, porque aquello que la ilumina es lo que ella debe contemplar, lo mismo que no se contempla el sol a la luz de otro astro extraño»*<sup>553</sup>.

#### **8.f. Medios para retornar al Uno**

Para Plotino, lo mismo que para Platón, todos los caminos son buenos con tal que conduzcan al término que desea llegar. Lo mismo valen los procedimientos racionales de la dialéctica como los extrarracionales o sentimentales del arte y del

---

<sup>553</sup> *Ibidem supra.*



amor. Plotino señala en la primera *Enéada* tres:

1) La Música

2) El Amor, por el cual se debe ascender de la belleza corpórea y sensible a la Belleza inteligible y espiritual, y finalmente al Uno, que es la fuente de toda belleza.

3) La filosofía o la dialéctica, que es la parte más noble de la Filosofía. Por ella se va subiendo de las cosas sensibles y transitorias, contingentes y caducas a las realidades inteligibles y eternas, y finalmente al Uno, que es el principio de toda unidad<sup>554</sup>.

### **8.g. Grados de la ascensión hacia el Uno**

La ascensión hacia la unidad se realiza a través de tres etapas, que corresponden a las tres diferencias que constituyen el compuesto humano. Es necesario purificar al hombre del cuerpo y de las cosas mundanas.

1º Supresión de la materia. En el compuesto humano la última diferencia es la materia, que constituye el cuerpo. Por esto lo primero es liberar el alma del cuerpo y de las sensaciones. Es necesaria la liberación de los sentidos y de todas las sensaciones, especialmente las de la vista y del oído. Y además emanciparse del atractivo de las cosas exteriores, siendo el poder aquello que debe alejar con

---

<sup>554</sup>Fraile, *op cit supra*, p 739.



especial cuidado.<sup>555</sup> Los medios para conseguir este propósito son el recogimiento, la concentración dentro de sí mismo, la soledad, el desprendimiento de todo.

2º Supresión de la forma discursiva. El segundo esfuerzo tiene por objeto el desprendimiento de otra diferencia, que es la razón discursiva, la cual está todavía sujeta a la multiplicidad, a la división y a la sucesión. Es necesario esforzarse por suprimir todo discurso y todo raciocinio, hasta llegar a contemplar la verdad, con un solo acto único e inmutable de intuición<sup>556</sup>

3º Supresión de la forma intelectual. Una vez purificada el alma de la forma discursiva, prevalece la forma intelectual y el acto de la intuición sobre el raciocinio. Pero con esto no hemos llegado todavía al final, pues la Inteligencia contempla las Ideas, pero por encima de las Ideas está el Uno. Para llegar a la intuición del Uno es necesario purificar también la Inteligencia, que está compuesta de unidad y diferencia<sup>557</sup>.

Para llegar a ese estado es necesario perder la conciencia de sí mismo, incluso es necesario liberarse de la propia personalidad. De esta manera se logra el hombre interior.

---

<sup>555</sup>*Ibidem supra.*

<sup>556</sup>Fraile, *op cit supra*, pp. 740-741.

<sup>557</sup>Fraile, *op cit supra*, p. 741.



### 8.h. Quietismo

Para llegar al estado de éxtasis no conviene hacer esfuerzos, sino esperar a que el mismo Uno se manifieste. Después de la elevación sobre el mundo inteligible, *«abandonada toda disciplina y conducido hasta aquí, apoyado sobre la belleza, piensa hasta alcanzar a aquel en el cual está, y elevado hasta él casi por la ola de la inteligencia, y alzado hasta lo alto casi por el henchirse de él, súbitamente ve, sin saber de qué manera»*<sup>558</sup>

El final del proceso de la purificación en el proceso ascendente será llegar a la unión con el Uno, que es el principio de todas las cosas, no sólo por contemplación, sino también por conciencia de la identidad entitativa. A este fin tiende toda la filosofía de Plotino y es lo único que le interesa. *No concede ninguna importancia al mundo sensible ni a las cosas que a él pertenecen. Todas son puras apariencias, sombras mentirosas que no merecen ocupar la atención.* El mundo no es un camino, sino un estorbo para llegar al estado feliz de contemplación del Uno, y, por lo tanto, hay que suprimir implacablemente todo contacto con él.

### 8.i. Estructura neoplatónica del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*

En qué medida el entramado neoplatónico se ajusta o se refleja en el misticismo islámico. Voy a seguir un trabajo ya clásico que considero es de obligada referencia para poder analizar la equivalencia entre lo que nos ofrece el

---

<sup>558</sup>Fraile, *op cit supra*, p. 743.

*K. Bilawhar* en su aspecto místico ascético y la estructura neoplatónica que envuelve la obra. Tal como sugiere Parviz Morewedge en su artículo<sup>559</sup>, toda obra de mística islámica refleja unos elementos que la definen:

1) La unidad del ser (*al-wahdat al-wuḥūd*). El *Tawhīd* confiere a todas las dimensiones del ser un aspecto divino, cuyo fin es la experiencia de la unión íntima con Dios. Experiencia común en todos los tratados que se encuadran dentro del misticismo islámico. No es de extrañar que el *K. Bilawhar* sea un método ejemplarizante donde lo definitivo, el objetivo que se persigue es el de la experiencia mística y en definitiva la Unión con Dios.

2) La figura del mediador (*muršīd*). Figura que cumple un desempeño dramático en todo este proceso entre el hombre y la divinidad (o el camino hacia la proximidad del Ser último). Su objetivo, la unión, es conseguido por la intercesión o mediación de un sabio<sup>560</sup>.

3) La vía de salvación (*tarīqa*). Este camino que se inicia por medio de la auto realización y la mediación del sabio, no se puede realizar más que dentro de lo que se conoce como “vía de salvación”. Proceso que no tiene otro objetivo que la vuelta al origen, el regreso al principio. En definitiva el objetivo que se persigue es la extinción (*fanā'* en un sentido muy especial tal como veremos unas páginas más adelante)<sup>561</sup>. Extinción que evidencia una realización del Alma, en su ascenso

---

<sup>559</sup>Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, pp. 51-75.

<sup>560</sup>Este segundo elemento constitutivo de la literatura del misticismo islámico, nos lleva ineluctablemente al análisis de un elemento consustancial del islam *šī'ī*, como es el *imām*, y por otro lado el de las cofradías místicas (*tarīqa*) donde el desempeño ejercido por el *šayj* se aproxima en cierta medida a la figura del *imām* en la *šī'a*.

<sup>561</sup>Ver páginas 324 y ss.

hacia el Uno. En definitiva “el *desapego del mundo*”. Efectivamente, tal como descubrimos en el *K. Bilawhar* lo que de una forma continuada nos va enseñando el sabio, es el camino de la total “extinción” de lo físico, de todo lo material, en definitiva de lo maligno. En un proceso de desarrollo íntimo que se enmarca en una vía, unas enseñanzas, un proceso didáctico. Este proceso de aprendizaje dentro de una vía que enseña a alcanzar la Unidad, no preconiza más el rechazo de lo mundano, para comenzar a liberar, en ese sentido platónico, el Alma. Es un proceso que, tal como hemos estudiado no solamente se evidencia en este tipo de literatura, más tarde, en el s. XVII Mullā Ṣadrā se preocupará de desarrollar hasta límites insospechados esta realización íntima.

4) El lenguaje de la alegoría simbólica. Parviz Morevidge señala éste como uno de los elementos que aparecen en la literatura mística. El lenguaje que aparece en ellos se caracteriza por ser “alegórico”. Por ejemplo, “El Fuego es usado para representar el amor místico que evidencia el retorno a sus orígenes por medio del ascenso místico”<sup>562</sup>.

El *K. Bilawhar* se adecua en lo que acabamos de ver a los elementos que definen este tipo de literatura mística con características neoplatónicas. Y tal como analizaremos a continuación se inserta en los parámetros que hemos elegido de P. Morevedge para analizar la doctrina mística y su estructura neoplatónica. Los elementos que definen la estructura neoplatónica y que sirven para crear un contexto neoplatónico son:

1) “El Uno (*Tò ěv*), como el Ser Último. En cada sistema metafísico

---

<sup>562</sup>Parviz Morewedgedge, *op. cit. supra*, 1992, p. 52.



orientado cosmológicamente hay un ser en último lugar que normalmente genera, contiene, sustenta, o es la causa final de los individuos, o el proceso en el sistema. El Uno es la entidad neoplatónica más importante y la Existencia Necesaria (*al-Wāyib al-Wuḥūd*), es la fuente de la unión mística en el misticismo islámico”.

2) El proceso en el continuo de Emanación y Ascenso. En la mayoría de las cosmologías, los individuos constituyen el dominio de las entidades actuales. Corresponden al nivel ‘0’ en una sintaxis lógica. Sin embargo, ya que no hay sustancias “aristotélicas” o algo parecido en el neoplatonismo, procesos o “fases de emanación y ascenso” son las unidades básicas en el Neoplatonismo. En el mismo sentido, los estadios de auto-realización en el misticismo islámico son las “sustancias”, representan un proceso de auto-realización”. La teoría de la emanación es la base sobre la que Fakry clasifica a al-Fārābī e Ibn Sīnā como los mayores representantes del neoplatonismo islámico. En un reciente trabajo Netton discute a la luz del neoplatonismo aristotélico, enfatizando sobre la teoría de la emanación. Y nos advierte que la teoría de la emanación estuvo presente con variaciones en textos zoroástricos, especialmente en el zurvanismo, de acuerdo con el cual el mundo emanó desde el elemento primordial espacio-tiempo. Filósofos, como Ibn Sīnā, aceptaron esas fuentes así como las versiones árabes de textos neoplatónicos. Su preferencia sobre el emanantismo frente a la teoría creacionista o la teoría de la co-eternidad fue bastante



probable que se debiera a principios filosóficos mas que a la copia de pensadores anteriores ya que sistemas diferentes estuvieron disponibles para ellos en el Corán, la tradición griega, e incluso la tradición persa zoroástrica.<sup>563</sup> P. Morewedge remarca que el emanantismo de Ibn Sīnā es más ajustable al misticismo islámico que los métodos alternativos de la creación de acuerdo con el Corán o la coeternidad de acuerdo con Aristóteles.<sup>564</sup> La clarificación sobre el ascenso y el descenso llaman a dos pasajes del Corán 97:4 y 24:35 Corán.<sup>565</sup> La primera es la azora al-Qadr, celebrando la Noche del Poder, la noche en la cual la primera inspiración descendió sobre el Profeta. La segunda es de el verso de la Luz: ¡luz sobre luz!. En algunos desarrollos como el de la versión de al-Qūnawī de descenso y ascenso del alma proporciona un perfecto ejemplo de cómo las enseñanzas coránicas se sumarizan en versos como “Pertenece a Dios, y a El volveremos”(2:156), su teoría de descenso y ascenso fue expuesta en términos paralelos a las categorías neoplatónicas<sup>566</sup>.

3) El lugar que ocupan las normas en metafísica. En la

---

<sup>563</sup>Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, p.73, n. 5.

<sup>564</sup>Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, p. 72, n. 2.

<sup>565</sup>La primera es de la sura *al-Qadr*, celebrando la Noche del Poder, la noche en la cual la primera inspiración descendió sobre el Profeta. La segunda es el versículo de la Luz: “Luz sobre luz! (*Nūrūn ‘alā nūrīn*).

<sup>566</sup>William C. Chittick, “ The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Qūnawī”, en Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, p. 179.

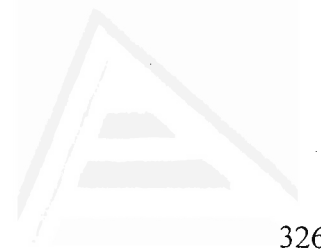


representación metafísica ofrecida tanto por el neoplatonismo como por el misticismo islámico, las normas juegan una doble representación. Primero, cualquier entidad, incluyendo el Ser último, tiene Sus virtudes relacionadas esencialmente con su esencia, o actualización. En segundo término, el objetivo de la filosofía, lejos de ser una metafísica descriptiva, representa una auto-realización personal; la filosofía está destinada a servir a la unión mística, para un autentico encuentro con el ser último en el sistema<sup>567</sup>.

Si volvemos a nuestro *K. Bilawhar* comprobaremos como se adecua en su contenido a todo lo que hemos expuesto. Además hay que añadir que el proceso que manifiesta de *desapego del mundo*, es únicamente comprendido dentro de un contexto *šīrī*. Así, el concepto de *desapego del mundo* se erige en verdadera piedra de toque de cómo debe ser este proceso de elevación, o de búsqueda de la Unión con Dios. En este sentido la absorción completa en la Esencia Divina y la unión completa o identificación del alma con la Esencia Divina es imposible, al menos en un plano físico, sólo tras la muerte llega a realizarse. El alma no puede liberarse completamente de lo material en esta vida. Teoría que también nos recuerda a la del maniqueísmo con la luz en el alma y lo oscuro en el cuerpo, así como a la de Plotino, el cual dice que la liberación no es posible hasta la muerte. La unión con la Luz Divina en *Mānī* o el Uno en Plotino no es posible en esta

---

<sup>567</sup>Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, p. 53.



vida, sólo tras la muerte<sup>568</sup>.

Sin embargo, es necesario añadir la explicación del porqué existe una forma diferente de conceptualizar el proceso, siendo aquí donde se encuentra la clave para entender la inserción del concepto *desapego del mundo* en la *šī'a* comprender la diferente forma de afrontar proceso de ascenso.

En un artículo de F. Jabre donde se comparan las diferentes formas de entender el proceso de *ascenso*, vemos las claves que nos permiten evidenciar el porqué de esa diferencia. Hace una comparación muy interesante entre el éxtasis de Plotino y el concepto de *fanā'* en al-Gazālī, pero resulta más curioso el hecho que no trate el concepto de *desapego del mundo* como elemento distintivo entre uno y otro y después dentro del islam.

Nos dirá F. Jabre en este artículo que en la *Ihyā'*, al-Gazālī define el conocimiento de Dios como un hecho a *esperar* que se produce por la práctica de un método basado en la disciplina espiritual y la purificación. Es un viaje interior donde el corazón, se eleva desde los bajos fondos hasta el reino del cielo. El conocimiento culmina en el *fanā'*<sup>569</sup>.

Hasta aquí podríamos pensar que tenemos una postura más o menos idéntica en la doctrina *sunnī*, y que también se asemejaría a los postulados del sufismo, ambos muy próximos a un concepto emparentado con el *desapego del mundo*.

Continúa F. Jabre hablándonos de Plotino. Y nos dice que en Plotino el

---

<sup>568</sup>David Martin, The Return to "The One" in the Philosophy of Najm Al-Dīn Al-Kubrā, en Parviz Morewedge, *op. cit. supra*, 1992, pp. 222-223.

<sup>569</sup>F. Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *Studia Islamica*, Paris, 1956, vol. VI, pp. 101-102.

viaje o ascensión hacia el Uno se produce en un proceso desde lo sensible a lo inteligible, y a partir de lo inteligible hacia Dios. Ascensión de la inteligencia hasta el Bien o al Uno que son idénticos. Ascensión del alma a la inteligencia y al Uno adonde nos abocan nuestras purificaciones, virtudes, nuestro orden interior en definitiva<sup>570</sup>.

Sin embargo, y es aquí donde encontramos el elemento diferenciador esencial, en un momento dice «[...] *Elle s'est affranchie des choses d'ici-bas, où elle se déplaçait, pour fuir seule vers Lui seul* »<sup>571</sup> Algo que ya sabíamos por lo ya tratado en apartados anteriores. Continúa F. Jabre, en ese artículo ciertamente clarificador, exponiendo las ideas de al-Gazālī, y de él nos dice que en el *Maqṣad*, al-Gazālī explica, en un sentido *sunnī* ortodoxo, el conocimiento de Dios por la práctica de la vía *sūfī*<sup>572</sup>.

La disciplina espiritual que siguen es islámica, pues todos sus elementos esenciales están basados en el Corán, la *sunna* del Profeta, y las enseñanzas de sus compañeros. Toda práctica *sūfī* empieza con la observación de las leyes divinas. Pero los *sūfīs* van un grado más con la práctica del *dikr* (recuerdo de Dios). Pero veamos lo que nos dice F. Jabre. En sí el vocablo *fanā'*, como el verbo del que deriva, significan aniquilamiento, y se opone al término *baqā'* que designa el hecho de vivir, de durar en la existencia. Pero al-Gazālī no le da nunca al término *fanā'* ese sentido de aniquilamiento, únicamente lo considera en su acepción técnica, a saber la experiencia sufi de la Unidad de Dios, en su último grado de

---

<sup>570</sup>*Ibidem supra*.

<sup>571</sup>F. Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *op. cit. supra*, 1956, p. 105.

<sup>572</sup>F. Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *op. cit. supra*, 1956, pp. 106-107.

intensidad. *Entonces en Gazālīfanā' es la pérdida de consciencia psicológica, sin más.* Es únicamente en el aspecto fenomenológico, y no bajo el aspecto ontológico que la *aniquilación* es abordada<sup>573</sup>. *El fanā' gazaliano se sitúa en una realidad de monoideísmo que se sitúa en el eje de la confesión de la unidad musulmana, este es el fanā' gazaliano cuyo eje es el tawhīd*<sup>574</sup>. Y por lo tanto la consideración del término *fanā'* no alcanza el grado de desprendimiento, de abandono de lo material. En definitiva no busca la muerte física.

En una obra de T. J. Winter titulada *Al-Gazālī on Disciplining the Soul*, se explicita claramente este sentido que F. Jabre nos intenta transmitir. El sentido último es el sentido de equilibrio que el místico musulmán intenta hacer suyo para *aproximarse a Dios*<sup>575</sup>.

---

<sup>573</sup>F. Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *op. cit. supra*, 1956, p. 108.

<sup>574</sup>F. Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *op. cit. supra*, 1956, p. 109.

<sup>575</sup>T. J. Winter *Al-Gazālī on Disciplining the Sou. Breaking the two Desires*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1995, pp. xv-xcii



### 9. Reaparición del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* en la dinastía Safavi<sup>576</sup>

Con la dinastía safavi entramos en un nuevo momento histórico en Persia. Y si en algo hay que caracterizar a esta dinastía, es por el hecho de imponer un nuevo sentimiento nacional en la sociedad persa, logrando reunificar y dar coherencia a lo que significa ser persa. Sin embargo, aunque los safavíes reunificaron el país (le dieron un sentido nacional al hecho diferencial de lo persa), no se puede negar igualmente su influencia en la creación de un sentimiento de unidad religiosa, etc., todo este impulso fue casi circunstancial. Jean Aubin, insiste sobre este aspecto tan crucial para entender el desarrollo del nacionalismo persa:

*«[...] Par ses origines, par ses moeurs politiques, par l'ambiguïté de son assiette, la dynastie safavi c'est si étrangère à la tradition iranienne qu'elle n'a point laissé dans la conscience collective des Persans un souvenir conforme au rôle «national» que les orientalistes du XIXe siècle, imbus des schémas européens, lui*

---

<sup>576</sup>Para una primera aproximación a la historia de los safavíes ver *EP*,



*avaient décerné.»*<sup>577</sup>

En tal sentido pensamos que efectivamente el nacionalismo persa, dentro de lo que pueda significar este término dentro de un contexto moderno, no aparece hasta fechas mucho más tardías. Frente a este dato no debemos pasar por alto el hecho de la existencia de un sentimiento colectivo, casi subliminal en algunos momentos de la historia de Irán, en los que han primado las referencias al pasado persa. Como afirma a renglón seguido:

*«Les données historiques s'inscrivent en faux contre une apparition aussi prématurée, et tellement insolite, du nationalisme; contre une équation abusive du sentiment national au sentiment religieux, et du sentiment religieux iranien au chiïsme.»*<sup>578</sup>

Sin embargo, la presencia de ciertos elementos como el analizado en nuestra obra, a saber, el tema del *desapego del mundo*, pese a no suponer un factor clave del nacionalismo persa, sí que aparece en momentos —con un valor político— en los que una cierta identidad diferencial emerge en Persia. Se podría decir que este sentimiento de desapego es una constante asociada al momento de reivindicación de lo persa que se vive. Ya vimos como el primer momento donde emergén elementos propios de la civilización persa clásica, se sitúa en plena efervescencia de lo iranio, con la dinastía de los būyēs. Con posterioridad

---

<sup>577</sup>Jean Aubin, “La politique religieuse des safavides” en *Colloque de Strasbourg (6 - 9 mai 1968). Le Shī'isme imāmīte*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 235.

<sup>578</sup>Jean Aubin, *op. cit. supra*,, 1970, p. 236. (La cursiva es nuestra)

también aparecerá, durante la dinastía mongol, pero tal vez con otras características, este mismo factor que nos hacen pensar en una cierta transformación del texto originario, el *K. Bilawhar*, junto con las diversas versiones más o menos extensas de matiz *ismā'īlī*.

Pese a que la política religiosa de los safavíes favoreció una toma de consciencia de un particularismo persa, no se puede afirmar que el nacimiento del nacionalismo iraní surja con la llegada de los *qizilbaş* a Irán (cabezas rojas, por el ritual que realizan afeitándose la cabeza y tiñéndola de rojo). Fue en el medio turcomano de Anatolia oriental, entre los *qizilbaş*, donde tomó cuerpo el movimiento safaví. La última de las grandes migraciones tribales que afectaron a Irán desde el s. XI, los *qizilbaş*, en los primeros años del siglo XVI, representa, la vuelta hacia el mundo oriental asiático, hacia el Este. Los *qara-qoyunlu* y los *aq-qoyunlu*, dos grupos que se habían asentado en el espacio creado tras la desintegración del imperio timúrida se integraron, siendo absorbidos por los *qizilbaş*. Sin embargo, lo que marco un nuevo momento fue la aparición de un líder espiritual, el Šayj Ismā'īl descendiente de los *šayjs* de Ardabil.

La familia safaví se conoce desde época mongol, el ancestro epónimo, con Šayj Šafī ad-Dīn Ishaq Ardabīlī, (m. 1334). Los safavíes eran propietarios de tierra, en la que la función de *iršād* (guía o líder de la comunidad) se transmitía hereditariamente. Sin embargo, el control por parte de los muchos descendientes del santuario de Ardabil donde se veneraba al maestro fundador generó muchas luchas, hasta que alrededor del año 1450, el Šayj Ūnayd las disensiones toman un nuevo rumbo, cuando adoptan la doctrina *šī'ī* pero en sus versiones más extremistas. Hasta ese momento los *šayjs* de Ardabil no habían pertenecido a la *šī'a*, eran *sunniēs*. Este cambio acarreará consecuencias importantes para la



difusión de su liderazgo. Su predicación se hará básicamente entre las tribus turcomanas de Anatolia. Y serán ellas las que en 1501 llevarán al poder a su hijo pequeño Šāh Ismā‘īl, de catorce años, de sangre *Aq-qoyunlu*.

Šāh Ismā‘īl<sup>579</sup> basó su liderazgo en tres puntos. Primero la antigua idea persa de reinado que se expresó bajo el concepto de un rey como “La sombra de Dios en la tierra”; segundo, en su posición como jefe de la orden *ṣūfī* de los safavíes, exigiendo absoluta obediencia a sus seguidores, los Qizilbāš; tercera, sobre la de una supuesta línea que remontaba a su familia al séptimo imán, él y los safavíes manifestaron ser los representantes del Imán Oculto, y por tal motivo poseían el estado de infalibilidad (*‘isma*)<sup>580</sup>

Por lo tanto la forma en la que se difunde la dinastía safavi es mayoritariamente turcomana, y por lo tanto no tiene un sustrato que se pueda argumentar como iranizante. Gracias a la fuerza militar de los turcomanos que Šāh Ismā‘īl supo aprovechar, impuso el islam *šī‘ī* en su versión *qizilbāš* al resto de Irán. Aunque no se puede decir que el cambio fuera radical. Todavía pasarían bastantes años, hasta que fue mayoritaria la nueva doctrina que Šāh Ismā‘īl había introducido en Irán. Como afirma J. Aubin se empleó la coerción para difundir la particular versión doctrinal. Siendo la adhesión mucho más rápida entre las clases

---

<sup>579</sup>Para entender su ideario y comprender ciertos aspectos de su política, y de su personalidad ver el *Dīvān* de Šāh Ismā‘īl, en la edición de Tourkhan Gandjei (ed.), *Il canzoniere di Shah Ismā‘īl*, Napoles, 1959; también se puede consultar Vladimir Minorsky, “The poetry of Shāh Ismā‘īl I, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10 (1942), pp. 1006-53 y Wheeler M. Thackston, *The Diwan of Khata’i: pictures for the poetry of Shāh Ismā‘īl*, en *Asian Art*, 1/iv (1989), pp. 36-63.

<sup>580</sup>Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985, p. 107



populares que entre las clases dirigentes.<sup>581</sup>

Lo que más sorprende entre los investigadores es la fuerte raigambre pre-islámica y también de influencias centro-asiáticas que este islam *šīrī* presentaba, tal como Šāh Ismā‘īl lo introdujo. No sólo hay referencias a elementos que nos recuerdan a determinadas herejías de los primeros siglos del islam. También encontramos referencias, si bien un tanto dudosas, de ritos antropofágicos entre los seguidores de Šāh Ismā‘īl y de él mismo<sup>582</sup>.

No hay tampoco que olvidar, por otro lado, que se tratan de unos pueblos —turcomanos— de reciente islamización, donde los elementos religiosos pre-islámicos conviven con aquellos que presentan ciertas similitudes y posibilidades de absorción como propios.

Uno de los aspectos que más interés representa para el desarrollo posterior del poder de Šāh Ismā‘īl, es la idea de encarnación de ‘Alī. Este aspecto muy destacable para entender su influencia sobre los turcomanos. No hay que olvidar el influyente papel que tuvieron en Anatolia las revueltas de los *bāb*<sup>583</sup>, como reencarnaciones de los imanes. Sin embargo, éste no era el único aspecto a tener en cuenta. Hay que pensar que por la peculiar procedencia de la dinastía safavi, una cierta síntesis de tendencias *siyītes*, junto con una idea de reencarnación de la

---

<sup>581</sup>Jean Aubin, “La politique religieuse des safavides”, en *op. cit. supra*, 1970, p. 241.

<sup>582</sup>Jean Aubin, “La politique religieuse des safavides”, en *op. cit. supra*, 1970, p. 237.

<sup>583</sup>Ver el interesante trabajo de donde se analiza todo el proceso tanto histórico como social, de desarrollo del movimiento de los *bāb*. A. Yafar Ocak, *La revolte de Baba Resul ou la formation de l’heterodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, Conseil Supreme d’Atatürk pour le Culture, Langue et Histoire, 1989.

figura de ‘Alī<sup>584</sup> y las posturas extremas (*guluww*)<sup>585</sup>, representa el núcleo de lo que era el campo doctrinal en el que se movió la dinastía safavi y más concretamente su fundador Šāh Ismā‘īl.

Šāh Ismā‘īl representó una continuidad con respecto a los *bāb* para los turcomanos. En cuanto al carácter mesiánico, éste también estaba presente de una forma natural en los diversos movimientos y revueltas que se habían producido en Anatolia con anterioridad. Así, no es extraño ver a Šāh Ismā‘īl divinizado como la personificación de Dios, deificando la figura de ‘Alī en el cual se había reencarnado.

La doctrina y manifestaciones del islam *šī‘ī qizilbāš* era muy simple. Se centraba en manifestaciones de culto hacia los imanes, la creencia en la vuelta del Duodécimo Imán como el *mahdī*, divinización y adoración del soberano, negación de los tres primeros califas y persecución de los *sunnīs*.

Todos estos aspectos no se pueden ver más que como una prolongación de lo que había sido el mundo mongol. Durante el periodo turco-mongol, en el que los safavíes no son más que una prolongación; los movimientos mesiánicos estaban ya implantados entre las tribus. Algo conocido para las autoridades y difícilmente controlable. Sin embargo, lo que provoca el triunfo del movimiento safavi es el estado de anarquía a finales del s. XV.

A finales del siglo XV todavía las bolsas de población *šī‘ī* eran

---

<sup>584</sup>La figura de ‘Alī y los alíes representa en este contexto una línea sucesoria masculina desde ‘Alī, y no de Fātima, que es la verdadera legitimadora de la familia del profeta Muhammad.

<sup>585</sup>Ver R. Strothmann, “On the history of islamic heresiography”, en *Islamic culture (The Hyderabad Quarterly Review)*, XII, (1938), pp. 5-16; B. Lewis, “Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam”, en *Studia Islamica*, I, 1953, pp. 43-63; Marshall G. S. Hodgson, “How did the early shi‘a become sectarian?”, en *Journal of the American Oriental Society*, 75, (1955), pp. 1-13; W. F. Tucker, “Rebels and Gnostics: al-Muğīra ibn Sa‘īd and the muğīriyya”, en *Arabica*, XXII, (1975), pp. 33-47; “Bayān b. Sam‘ān and the Bayāniyya: Shī‘ite extremists of umyad Iraq”, en *Muslim World*, LXV, 4, (1975), pp. 241-253; Mohamed Rekaya, “Le Hurram-Dīn et les mouvements Hurramites sous les ‘Abbāsides: Réapparition du mazdakisme ou manifestation des gulāt-musulmans dans l’ex-empire sassanide aux VIIIe et IXe siècles ap. J.C.”, en *Studia Islamica*, 1984, pp. 5-57.

minoritarias, únicamente en Quhistān, Jurāsān, Māzandarān. En Jurāsān oriental, Fārs, Kurdistān, Šīrvān y Ūlān había una fuerte implantación *sunni*. Aunque este *sunni* estaba muy imbuido del sufismo que lo hacía mucho más permeable. Aquí la ortodoxia se veía matizada por un sentimiento de piedad interior que lo hacía más próximo a la doctrina *šī*.

Sin embargo, no sólo hay que ver en todo este proceso una fase del desarrollo de una dinastía, y la aparición cada vez más organizada de una estructura religiosa que hace las veces de contra poder. También hay que comprender como es posible que en un medio mayoritariamente *sunni* se lograra, poco a poco, introducir todo un mundo que nada o muy poco tenía que ver con el islam *sunni*. Para comprender esta situación es necesario adentrarse en los condicionantes demográficos, y entender que algún tipo de circunstancia sociológica estaba ocurriendo.

La llegada de Šāh Ismā‘īl, ya lo hemos comentado, se produjo bajo unas circunstancias que motivaron su aceptación. La decadencia política que vivía Irán y la crisis económica que estaba padeciendo posibilitaron su ascenso. Por lo tanto, no debe causar extrañeza el hecho de la relativamente fácil implantación de la *šī* en su versión *qizilbāš*, ni la fácil aceptación de un mesianismo que venía a paliar los difíciles momentos que vivía la población.

La dinastía padeció el mismo efecto que tuvo el mesianismo que instauró Šāh Ismā‘īl, el mesianismo se volvió contra el mismo sistema. En un estado de continua reafirmación de la parusía, uno de los elementos destacables de la doctrina *šī* de Šāh Ismā‘īl, esta continua referencia al mesianismo y la próxima llegada del “señor de los tiempos”, creará un estado de debilidad que hará vulnerable al mismo estado safavi.

Cuando reine Šāh Tahmāsb será cuando el islam *šī* dodecimano comience a adquirir signos de total implantación en Persia; los teólogos comenzarán a regularizar la doctrina *šī* como religión oficial. No hay que olvidar que en

tiempos de Šāh Ismā‘īl fueron los ‘*ulamā*’ quienes se encargaron de una forma más o menos oficial de la religión. No fue una tarea fácil, durante la primera parte del s. XVI los ‘*ulamā*’ *imamīs* se negaron a emigrar a territorio safavi desde el imperio turco otomano, por las diferencias que existían con respecto a los ritos practicados por los *qizilbāš*<sup>586</sup>.

Para entender esta actitud, hay que tener presente lo complejo y difícil de aceptar para los teólogos venidos del imperio turco otomano de aquellas doctrinas, que implicaba toda una síntesis de factores próximos a tendencias *guluww*. Sin embargo, una generación más tarde serían los teólogos árabes<sup>587</sup> quienes se encargarían de darle forma a todo el entramado doctrinal en que se sustentaría la dinastía safavi. Algo que se conseguiría en muy poco tiempo y que convertiría a Irán en un reino sustentado en la doctrina *šīrī* dodecimana. Hay que considerar el papel singular que ejercieron todos estos pensadores árabes que venidos de importantes centros de población *šīrī* y de escuelas superiores, convirtieron a Persia en un punto de referencia importante para el desarrollo de la filosofía. No obstante, el papel destacado de los pensadores persas que durante el siglo XVII crearon importantes escuelas filosóficas, constituyó el momento más esplendorosos de la especulación filosófica islámica, algo que no puede quedar sin mencionar (desarrollo que merecería un estudio más profundo en investigaciones posteriores).

Volviendo al desarrollo de la dinastía safavi, con Šāh Tahmāsb se vivieron circunstancias que parecían evidenciar ese carácter mesiánico que Šāh Ismā‘īl le había conferido con anterioridad a la dinastía. Incluso en este nuevo momento, se

---

<sup>586</sup>En Kathryn Babayan, “Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran”, en Charles Melville (ed), *Safavid persia (The History and Politics of an Islamic Society)*, Ed. I. B. Tauris, London-New York, 1996, p. 119, nota 11, citando a Andrew Newman, “The myth of the clerical migration to Safavid Iran” en *Die Welt Des Islams*, 33 (1993), pp. 66-112.

<sup>587</sup>Venidos de Īabal ‘Āmil y de Bahrayn.

llegó a ciertos episodios en los que el *mahdismo* provocó reacciones adversas entre los *sunnīs* que casi estuvieron a punto de convertir a la dinastía safavi al credo *sunnī*. Sin embargo, esto no ocurrió.

Šāh ‘Abbās (1587-1629) fue el gran rey de la dinastía safavi. Con él se asiste al importante desarrollo político de la dinastía y también a su asentamiento y estabilización. Hecho que supone una gran pragmatización del estado donde las relaciones del soberano con el pueblo se incrementan. Potenciándose los actos de devoción comunitaria y las grandes manifestaciones religiosas. Por ejemplo, la festividad de ‘*āšūrā*’, con sus representaciones dramáticas de *taziye*, tan importantes para la reafirmación *šī‘ī*<sup>588</sup>. De la importancia internacional de Šāh ‘Abbās, baste recordar sus relaciones con las potencias europeas del momento y sus intentos de crear una alianza anti-turca con Felipe III<sup>589</sup>.

Pero no sólo asistimos a un vínculo cada vez mayor entre el soberano o la dinastía y el pueblo. Se produce una situación por la que los *qizilbāš* son apartados de la política y de sus vínculos con la dinastía en beneficio del poder de los ‘*ulamā*’. También serán apartados los *šūfīs*.

La controversia partió de los ‘*ulamā*’ ortodoxos o puristas dentro del islam *šī‘ī* dodecimano, y el objetivo era implantar la *šari‘a* como forma de control político con un objetivo mucho más ambicioso. Baste recordar el intento por desbancar tanto a los *šūfīs* como a los *qizilbāš* de sus ámbitos de poder. Y también los intentos forzosos de conseguir una conversión de la población en el reino safavi. Aspecto éste que acarrea cuestiones no sólo de control religioso, sino también por medio de éstas conversiones, una forma de apoyo de su poder

---

<sup>588</sup>Sobre la influencia de los rituales populares y su relación con la implantación de la dinastía safaví, ver el capítulo de Jean Calmard, “Shi‘i Rituals and Power. II. The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion” en Charles Melville (ed), *Safavid persia (The History and Politics of an Islamic Society)*, Ed. I. B. Tauris, London-New York, 1996, pp. 117-138.

<sup>589</sup>José Francisco Cutillas Ferrer, “El siglo XVI y el comienzo de las relaciones diplomáticas con Persia: Carlos V y Šāh Ismā‘īl”, *op. cit. supra*, 2001.

que llegase a situarse de una forma destacada frente al poder safavi. Por tanto, esta política de acoso a sectores que representaban una competencia y la conversión forzosa al islam *šī'ī* de sectores de población *sunni* representó un intento de conseguir el total poder político bajo medidas de carácter religioso. Tanto cofradías místicas como determinadas actitudes que suponían a los ojos de los '*ulamā*' un acto herético (*guluww*), eran criticadas duramente. Este comportamiento iba atacando aquellos fundamentos que habían posibilitado la aparición misma de la dinastía safavi.

Es interesante destacar que en este proceso de descredito hacia los *sūfīs* y cofradías místicas, existía un objetivo oculto que provocaba no pocas situaciones controvertidas. En las críticas que se lanzaban contra los *sūfīs*, era normal el que aquellos personajes que pertenecían a la estructura clerical, muchos de ellos '*ulamā*' y también *sūfīs*, no recibiesen críticas. Sin embargo, cuando los *sūfīs* o cofradías místicas estaban imbuidos de prácticas *guluww* y se extendían en un medio iletrado, éstas sí recibían el ataque de los '*ulamā*'. Claro esta, no siempre se puede decir que la división fuese perfecta, casos hubo en que los primeros también fueron criticados. Nuestro texto es fruto de este período, lo que le permitió difundirse fue el estar escrito por el Šayj al-Islam Ma'ylisi II.<sup>590</sup>

Junto a todo este intento por parte del estamento clerical, de atacar el movimiento *sūfī* y otros colectivos, encontramos a personajes como Mullā Sadrā<sup>591</sup> que desde una posición intermedia entre la filosofía, el '*irfān* (misticismo) y la *šari'a*, intentarían llegar a posicionamientos más abiertos. Lo cierto es que los estamentos clericales no estaban interesados en estos experimentos y lo único que provocaron fue el rechazo del estamento clerical hacia pensadores, que como

---

<sup>590</sup>Ver Kathryn Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran", en Charles Melville (ed), *op. cit. supra*, 1996, p. 121.

<sup>591</sup>Ver Henry Corbin, "La place de Mullā Sadrā Shirāzī (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne", en *Studia Islamica* 18, (1963).

Mullā Sadrā pertenecían tanto al mundo de la filosofía como al de la mística. Esta crítica hacia el sufismo provocó que se utilizara otro término para designar al sufismo, el *'irfān* (también se puede traducir por conocimiento y gnosticismo).

Este período es un momento clave para entender el porqué de ciertas situaciones posteriores. Durante la segunda parte del siglo XVII se incidirá en la resolución de determinados problemas que están en la base de la doctrina *šīrī*, se intentó solucionar el problema del liderazgo temporal mientras se esperaba la vuelta del Duodécimo Imán. Se intentó dilucidar la cuestión de a quién corresponde este liderazgo a los descendientes de los imanes o bien a los *muṭtahid*.

En definitiva lo que se estaba resolviendo era un problema que ya desde los mismos inicios de la dinastía safavi, comenzó a gestarse. La misma teocracia safavi, estaba en entredicho por el surgimiento de una clase religiosa que impedía su legitimación. Esta crisis que se manifestaba desde sus orígenes alcanzará su *climax* poco tiempo antes de la invasión afgana en 1722. La aparición de un poder fuerte en la organización *šīrī* es paralelo al decaimiento y decadencia de la dinastía safavi<sup>592</sup>.

Este último período se produciría tras la llegada de Šāh Sultān Husayn (1105-34/1694-1722), cuando el islam *šīrī* dodecimano en su versión más ortodoxa se instauró. Un edicto prohibiendo todos los actos que estuvieran fuera de la ley islámica, obtuvo la rubrica del Šāh, y también del Šayj al-Islam, al-Maṭlisi II. Se gravó en piedra en todas las mezquitas y los funcionarios fueron obligados a hacer cumplir la *šari'a*. Este paso llevó a la sociedad y a la corte a una radicalización que nada tenía que ver con el espíritu de *libre pensamiento* que había sido la dinastía safavi en el pasado.<sup>593</sup>

---

<sup>592</sup>Jean Aubin, “La politique religieuse des safavides”, 1970, p. 240.

<sup>593</sup>Sobre los efectos sobre la sociedad y las medidas adoptadas ver Kathryn Babayan, “Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in



Uno de los elementos que no hay que perder de vista, es la fuerte influencia y peso que tuvieron las cofradías místicas (*tarīqa*) en el entramado de fuerzas que rodearon la aparición de la dinastía safavi. No hay que olvidar que la misma dinastía safavi surgió de una cofradía mística. Sin embargo, pese a estos inicios las relaciones con las diversas ordenes *sūfīs* no siempre fueron cordiales. Todas estas ordenes *sūfīs* querían tener participación en la vida política, y vendían sus influencias entre las clases adineradas. Lo cual generaba tensiones. Había un cierto clientelismo que provocaba las suspicacias entre los dirigentes safavíes, lo cual generó tensiones, e incluso persecuciones y la prohibición de las mismas.

Así pues, la total implantación de la doctrina *šīrī* no se puede decir que fuera el resultado de una vuelta más o menos consciente al mundo persa clásico, como resultado de una más que dudosa semejanza o ensalzamiento del sentimiento diferencial de lo persa. Tal como manifiesta J. Aubin, es el producto de una conjunción de elementos socio-políticos que provocaron el encumbramiento de la dinastía safavi y más tarde con la política coercitiva, la total implantación de un sistema doctrinal —el *šīrī* dodecimano— que tanta impronta dejaría en Persia.<sup>594</sup>

Por otro lado, el nuevo espacio que abrió la llegada de la dinastía safavi permitió, pese a las presiones ejercidas por todos los elementos actores en el nuevo *modus vivendi*, que se generase una forma nueva de intercambio de ideas entre todos los elementos sociales. No fue nada extraño el encontrar como los *mullās*, *sūfīs* y *qizilbāš* ofrecieron de una forma abierta sus particulares formas de entender la religión. Y esto permitió que el intercambio de ideas y también la permisividad para elegir a un *muýtahid* o abandonarlo, así como una cofradía, etc,

---

Seventeenth-Century Iran”, en Charles Melville (ed), *op. cit. supra*, 1996, p. 117.

<sup>594</sup>Jean Aubin, “La politique religieuse des safavides”, 1970, p. 241.

fuera una constante hasta por lo menos Šāh Sultán Husayn<sup>595</sup>.

Con el siglo XVII concluyó una época en la un fuerte enfrentamiento y polarización se había producido entre las tres grandes esferas de poder intelectual, los *mullās*, los *ṣūfīs* y los filósofos. Con el fin de este proceso surgió una forma de expresión que recogía a las otras tres, pero que en nada quería ser idéntica a ninguna de las otras. El *‘irfān* se convirtió en el nuevo ámbito doctrinal donde la espiritualidad y las cofradías, si bien algo diferentes a las sus predecesoras, se introducían en una senda más próxima a la “ortodoxia” *šī‘ī*. Así pues, la mística se convertía en algo más cotidiano, evidente, junto con la especulación filosófica. Algo que los *‘ulama* no aceptaron. El exponente más representativo lo tenemos con Mullā Sadrā, el cual con su intento de racionalizar la experiencia de trascendencia se enfrentó con los estamentos clericales.

El otro aspecto que hemos citado y que tanta controversia traería, a saber, la designación del verdadero representante del Imán del Tiempo durante el período de ocultación, provocó un cambio drástico con consecuencias a largo plazo muy importantes. Con este planteamiento se trataba de dilucidar si correspondía a los *mu‘ȳtahid* esta representatividad del Imán o bien debía quedar vacío en suspenso hasta su regreso.

No voy a entrar en el análisis de la situación cultural y el enorme peso que tuvo el desarrollo de algunas disciplinas, como la filosofía durante el período safaví. En lo que si voy a hacer incidencia es en el estudio de las circunstancias que permitieron que surgiera el texto que estamos analizando, y cómo se perpetuó éste sentimiento de *desapego del mundo*, dentro de un contexto donde lo que se quería remarcar era la preponderancia del *mu‘ȳtahid* en espera de la llegada del Imán del Tiempo. Este objetivo, en definitiva, era el que perseguía el *K. Bilawhar*.

---

<sup>595</sup>Kathryn Babayan, “Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran”, en Charles Melville (ed), *op. cit. supra*, 1996, p. 120.

En el ámbito de influencia de la doctrina *šīrī* dodecimana, la literatura que circuló fue de carácter popular y era recitada por recitadores de cuentos (*maddāh*, *qissa-jwān*, *daftar-jwān*, *‘āshiq*) conocidos todos ellos bajo el sobrenombre de *ma‘raka-gīrān*. Con la llegada de Šāh Ismā‘īl, aparecieron una serie de textos de diversa temática. Abarcando desde los textos épico-religiosos hasta aquellos de carácter hagiográfico donde el principal elemento a resaltar era la dinastía safavi y su papel apocalíptico con respecto por un lado, al regreso del Duodécimo Imán y también incitando a la venganza de Husayn. No hay que olvidar el importante incremento de los *maqtahnām-e*, y también de la *taziye*.

Es evidente que todo este desarrollo literario estaba destinado a preservar toda una forma devocional muy específica, sirviendo a la vez como elemento aglutinador de una forma muy peculiar de ver entender la religión. La mística como ya mencionamos, se convirtió en uno de los polos tras el que giró la vida dentro de la dinastía safavi. Si a esto añadimos el carácter mesiánico de la dinastía safavi, entenderemos como a lo largo de la dinastía safavi, la espera del Imán del Tiempo fue un factor crucial. Baste recordar que Šāh Ismā‘īl junto a su carácter mesiánico asociaba a su discurso el anuncio de la parusía del Imán y con él la lucha contra el mal (representado por el sultán turco otomano y los *sunniēs*) y el fin de los tiempos.

Por lo tanto, no es de extrañar, si nos atenemos a los períodos en los que emerge nuestro texto, que nos encontramos ante una anunciada parusía del Duodécimo Imán. En tiempos de Ibn Bābūye, estaba relativamente reciente la Ocultación Mayor del Imán, y se pensaba en su vuelta. Y ahora con un período dominado por el mesianismo y el recuerdo del Imán del Tiempo, no es de extrañar de nuevo la aparición del texto para recordar conceptos como el del *desapego del mundo* —tal vez en un intento de forzar su vuelta.

Sin embargo, hay que volver a lo que decíamos unas líneas más arriba, el significado que tiene el *K. Bilawhar* para surgir en este momento y de la mano de

un personaje tan importante como es Maʿyisī II (1038/1628—1110/1699), se asocia a una reivindicación de la figura del *muʿyṭahid* como representante del Imán del Tiempo ante la comunidad de creyentes, y no el *šāh* (hay que comprender que su situación dentro de la comunidad *imāmī* era muy controvertida, al representar un poder que para los *šīʿīs* era un poder usurpador).

Maʿyisī II (para distinguirlo de su padre Muhammad Taqṣūd ibn ʿAlī Maʿyisī, también uno de los más importantes personajes de la época, 1003/1594—1070/1659), nació en Isfahān, estudió con su padre y también con los más destacados maestros de su tiempo, con Kāšānī y con al-Hurr al-ʿĀmilī. Ocupó el cargo de Šayj al-Islām en Isfahān (1687) y jefe de los *mullās* (Mullābāšī) en 1694 justo cuando comenzó el reinado de Šāh Sultān-Husayn en 1694. Y lo más interesante para nosotros es que alcanzó en una alta posición en la corte safavi. Esto nos hace pensar que esta elevada posición en la corte, y el respeto que le profesaban los reyes de la dinastía, junto con la gran labor que llevó a cabo durante este período al realizar la más importante recopilación de tradiciones de su tiempo el *Bihār al-Anwār*, fue lo que encumbró.

El *Bihār al-Anwār* se enmarca dentro de la tarea de recopilación y elaboración de obras de carácter hagiográfico. Maʿyisī II con esta obra enciclopédica, dentro de la cual se encuentra nuestro *K. Bilawhar*, llevó a cabo una de las obras culturales más importantes de su tiempo. Sin embargo, y como ya decíamos más arriba debido a su actitud política durante la Ocultación, algo que tiene que ver con ese intento de reivindicar la figura del *muʿyṭahid* como único representante del Imán, fue criticado incluso en vida<sup>596</sup>. Inició campañas contra los *sunnīs*, *šūfīs* y filósofos místicos. También es destacado su esfuerzo en la propagación de un dogma legalista de carácter *imāmī*<sup>597</sup>.

<sup>596</sup>Cfr., Jean Calmard, en Charles Melville (ed), *op. cit. supra*, 1996, p. 167.

<sup>597</sup>Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985, p 115.

Los ulemas de la última parte del período safaví, fueron en su mayoría de origen persa, y tuvieron un gran poder dentro del estado, como consecuencia de su independencia con respecto al *šāh*. Muchos eran críticos con los safavíes al tacharlos de corruptos e inmorales<sup>598</sup>. Como ya hemos dicho esta política se enmarca en las reivindicaciones que hacían a favor de un estado dirigido por ellos como verdaderos representantes del Imán del Tiempo. Para entender este cambio de postulados hay que introducir un nuevo concepto, que tendrá una significación importantísima cuando el imán Jomeyni lo retome a principios del s. XX, me estoy refiriendo al *Nā'ib al-Āmm* (representante general del Imán Oculto). Este concepto de una gran importancia por las implicaciones políticas que tendrá, en un primer momento no supuso más que ocupar el lugar del Imán Oculto en la oración del viernes. Puesto, que se dejaba libre en su honor. Pero con el tiempo fueron los *'ulamā'* y más concretamente el Šayj al-Islām, el que ocuparía este lugar en representación del Imán Oculto. El único deber doctrinal que se dejó en suspenso para que fuera el Imán el que lo declarase, fue el precepto del *ŷihād*<sup>599</sup>.

Esta nueva idea del *Nā'ib al-Āmm*, surgió de Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533) que fue el primero en proponer, basándose en una tradición de 'Umar ibn Hanzala, que el *'ulamā'* era el representante general del Imán, con ciertas restricciones<sup>600</sup>. Sería Šahīd at-Tānī (m. 966/1558) el que llevó el concepto *Nā'ib al-Āmm* a su máxima expresión haciendo recaer todas las funciones del Imán Oculto sobre esta figura. El área judicial, impuestos religiosos (que se distribuirán entre los *tullāb* (estudiantes religiosos, así como entre otros grupos sociales), declarar el *ŷihād* también recayó bajo el área del ulema, pero bajo una sutil

---

<sup>598</sup>*Ibidem supra.*

<sup>599</sup>Hay un artículo de Etan Kohlberg donde estudia la evolución del concepto del *ŷihād* en la *šī'a imāmī*, Etan Kohlberg, "The Development on the Imāmī Shī'ī doctrine of jihād", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, Wiesbaden, 1976, pp. 64-86.

<sup>600</sup>Mojam Moomen, *op. cit. supra*, 1985, p. 190.

apostilla, siempre que fuera *yihād* defensivo. El ofensivo quedaba circunscrita al área exclusiva del Imán Oculto. Por lo que quedaba en suspenso hasta su vuelta<sup>601</sup>.

Otro hecho significativo en la historia de Persia fue el triunfo ideológico de los *usūlīs* frente a los *ajbārīs*<sup>602</sup>, que prepararía el camino para que casi un siglo y medio más tarde, el imán Jomeyni llevase a Irán el primer gobierno integrado únicamente por *'ulamās*. Nuestro *K. Bilawhar*, traducción de Maýlisī II se puede enmarcar dentro de este proceso de reivindicación del *Nā'ib al- 'Āmm*.

Sin embargo, y por concluir añadir que hay un aspecto que resulta de gran interés para reivindicar su figura en el islam *šī'ī* y es el esfuerzo que realizó para instaurar un estilo de islam *imāmī*, basado sobre todo en una idea bastante formalista de lo que debía ser la escuela *imāmī*. Maýlisī II llevó a término una tarea de difusión de una religiosidad más centrada en los rituales, como por ejemplo las visitas a las tumbas de los Imanes (*ziyāra*), representaciones de la muerte de al-Husayn (*taziye* o *maqal*), etc. Por otro lado enfatizó los aspectos esotéricos del *šī'ismo*, remarcando la figura del Imán como mediador del hombre ante Dios. Y finalmente llevó a cabo una labor propagandística escribiendo una gran cantidad de libros sobre teología, historia y manuales sobre ritual en persa (el *K. Bilawhar* se inserta también dentro de este tercer objetivo)<sup>603</sup>.

---

<sup>601</sup>*Ibidem supra*.

<sup>602</sup>Sobre la evolución del los *ajbārīs* durante los s. XVII y XVIII, ver Etan Kohlberg, "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Siracusa, Nueva York, Syracuse University Press, 1987, pp. 1-12; Sobre este punto ver Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985, p. 117.

<sup>603</sup>Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985, p. 116.



## 10. Conclusiones

En el *šī'īsmo* encontramos un ámbito simbólico donde se focaliza toda la devoción de los fieles. Este ámbito representa dentro de la escatología musulmana *šī'ī*, un cuerpo sacro en el cual el *šī'īsmo* dodecimano ha encontrado su razón de ser. Este ámbito se concretiza en la devoción a familia del profeta Muhammad en la línea de Fátima y Alī<sup>604</sup>. Los catorce miembros que componen este panteón<sup>605</sup> serían, por así decirlo, el referente arquetípico donde la comunidad de creyentes encuentra la *guía* en su relación tanto con el mundo visible como con el mundo invisible<sup>606</sup>. Dentro de este panteón encontramos toda una simbología referencial representada por cada uno de sus miembros. Así, el primer imán, el imán 'Alī, representa la justicia en la vida; Hasan, el segundo imán, personifica el compromiso honorable con las fuerzas del mal; Husayn, el tercer imán encarna el

---

<sup>604</sup>Sobre la familia de profeta y los doce imanes de la *šī'a* es interesante ver las siguientes obras: Al-Mufid, *Kitāb al-Iršād*, Londres, Ed. The Muhammadi Trust & Balagha Books, 1981; Moojam Momen, *op. cit. supra*, 1985.

<sup>605</sup>Farhad Khosrokhavar *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*. Paris, L'Harmattan, 1995, p. 355.

<sup>606</sup>Sobre este sentido tan particular de la *šī'a* es obligatorio remitir al lector al estudio de M. A. Amir-Moezzi, *op. cit. supra*, 1992.

rechazo de la injusticia por el sacrificio, así hasta llegar al Duodécimo Imán, el Imán del Tiempo, que representa la dimensión escatológica del *šīʿismo*. Su retorno, su parusía, representa el fin de la injusticia antes de la llegada del fin de los tiempos<sup>607</sup>.

A parte de los diferentes cometidos que juegan cada uno de los catorce miembros de este panteón (los catorce puros), representan entre otras cosas, un medio de vinculación del creyente con ese otro mundo paralelo. Mundo meta-histórico que representa una tierra de promisión donde la justicia ha conseguido ser instaurada<sup>608</sup>. Del tal modo, esta relación también se puede entender como

---

<sup>607</sup>En la conocida relación de lugares y anécdotas de gran valor documental, hay una referencia al valor simbólico que presenta el Duodécimo Imán para la *šīʿa imāmī*, cuenta Ibn Batuta, que en al-Ḥilla cerca de Sāmarrāʾ, había una mezquita donde decían que había desaparecido el "Señor de los Tiempos", y había siempre un grupo de *šīʿes* preparados con armas y monturas, esperando que apareciese el imán oculto "El Señor de los Tiempos", para empezar a combatir la injusticia del mundo. Cfr., Ibn Battūta, *A través del Islam*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 310.

<sup>608</sup>Uno de los más enigmáticos y clarificadores aspectos de la *šīʿa*, en su aspecto tanto esotérico como filosófico es ese doble aspecto que adquiere la referencia de la justicia a un mundo, el de aquí abajo totalmente ilegítimo, paréntesis de espera para el creyente y que supone una esperanza para la instauración de un mundo de justicia. Y la *justicia* ya vivida, materializada en ese otro mundo real, donde se sitúan las vivencias de los imanes y aquellos creyentes *elegidos* que en ese mundo paralelo viven una existencia tan real que logran construir ese mundo paralelo del que hablábamos. Una de las obras de H. Corbin que se insertaría en el mismo planteamiento metodológico y de identidad de objetivos que estamos siguiendo hace un repaso sobre esa concepción del mundo paralelo, mundo tras la muerte, o simplemente conceptualización metahistórica de la concepción *šīʿī* del mundo. Pues bien, en esta obra se nos ofrece un análisis de esta idea desde los planteamientos religioso-filosóficos de la antigüedad persa hasta su elaboración más reciente. Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid, Siruela, 1996. En el mismo sentido ver los interesantes capítulos de M. A. Amir-Moezzi, "Aspects de l'imāmologie duodécimane I. Remarques sur la divinité de l'Imām", en *Studia Iranica*, XXV, 2 (1996); "Aspects de l'imāmologie duodécimane II. Contribution à la typologie des rencontres avec l'imām caché", *Journal Asiatique*, t. 284, 1 (1996); "L'imām dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'Imāmologie Duodécimane III)" en M. A. Amir-Moezzi (dir), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes*





sacralizadora de las relaciones sociales, en cuanto que suponen un referente del ideal crucial del sentido de justicia que permanece en paréntesis hasta la parusía del Imán.

En palabras de Farhad Khosrokhavar existe una representación simbólica marcada por la figura central de Husayn. Este no sólo es el gran héroe de la batalla de Karbalā', es el gran mártir y representa simbólicamente la reconciliación de la exigencia de justicia comunitaria con un sistema político injusto. El éxito de una encarnación del dolor, un dolor que se materializa en la figura de los imanes mártires de la *šī'a*, y cuya figura central es Husayn, el Señor de los mártires (Sayyid aš-Šuhadā') que no ha podido conseguir la justicia en este mundo, llena una conceptualización de la muerte bastante rica, si tenemos presente el importantísimo papel jugado por la renovación diaria de los valores que representa la batalla de Karbalā'<sup>609</sup> en la vida del creyente. Este mito se sustenta en un acontecimiento que supuso el martirio, como ya hemos dicho, del imán Husayn y de 72 de sus seguidores en octubre del año 680, en una batalla *injusta* para los *šī'īes*, la que se enfrentó dentro de una concepción perfectamente adaptada al sentido de la historia para los *šī'īes*, el *Bien* y el *Mal*. Una batalla desigual que constituyó el primer exponente de una diferente forma de ver el mundo y sobre todo de entender las relaciones del creyente con el poder.

En esta batalla se enfrentaron los seguidores del imán Husayn con las tropas del califa omeya al-Yazīd. En el recuerdo y representación, el acto dramático se convierte en un exponente que el creyente debe hacer suyo en cada

---

*et itinéraires spirituels*, Lovaina-Paris, Peeters, 1996, pp. 99-116.

<sup>609</sup>Ciudad de Irak, al sudoeste de Bagdad donde está enterrado Al-Husayn, el mausoleo donde se encuentra enterrado es llamado Mašhad al-Husayn. Ver *EP*, IV, pp. 663-665.

instante de su vida de acuerdo con el sentido tan claramente perfilado por el concepto de *tašabbuh* (imitación), que sitúa en el mismo plano al imitador y al imitado<sup>610</sup>, en una especie de adopción de papeles que son sacralizados y entendidos como actos realizados por el mismo Imán.

En la plasmación y ejecución imitatoria de la batalla, en la representación de la *taziye*<sup>611</sup>, el fiel que interpreta un papel en esta batalla de Karbalā', lo vive como si estuviera en una representación litúrgica que revivifica el acto ejemplar del martirio de Husayn.

La conmemoración de 'Ašurā' representa para el fiel, la representación de un lamento continuo, casi catártico, que ejemplifica el sentido más importante de la muerte para el mundo *šī'ī*. El duelo por el imán Husayn, del mártir Husayn, da un sentido nuevo a la concepción que debe tener el fiel en su paso por este mundo inferior. Durante las celebraciones de *tāsu'ā*, 'Ašurā' y posteriormente *arbaīn* (celebración de los cuarenta días), el dolorismo logra reconvertirse en un acto de verdadera terapia y reconocimiento del individuo dentro del grupo. Y no sólo esto,

---

<sup>610</sup>M. Baktash, "Tazi'yeh and its Philosophy", en P. J. Chelkowski, *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, Nueva York, New York University Press, 1979, p. 251; J. F. Cutillas Ferrer, *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa (un maqal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII, estudio, edición y notas*, Alicante, Universidad, 1999, p. 33.

<sup>611</sup>Sobre este tipo de representaciones tan originales y primera muestra de teatro en el mundo islámico ver *ta'ziya*, en *EI'*, II, p. 728; Para un análisis más detallado de este tipo de obras y sus orígenes dentro de un contexto de polémica anticatifal ver, B. Scarcia Amoretti, "Note in margine alla *Raudat ash-Shuhadā'* di Vā'iz Kāshifī", en *Atti del III Convegno internazionale sull'Arte e sulla civiltà Islamica*, Quaderni del Seminario di iranistica, uralo-altaistica e caucasologia dell'universita' degli studi di Venezia, Venezia, 1980, n° 8, pp. 17-26; Ver, Wā'iz Kāshifī, Mulla Husayn, *Rawdat al-Šuhadā'*, Teherán, Ed. Kitābfurūšī Islāmiyyah, 1341/1962-63; Igualmente, es interesante reseñar mi estudio sobre este tipo tan particular de obras dentro del contexto morisco, ver J. F. Cutillas Ferrer, *op. cit. supra*, 1999.

el creyente, el fiel, conceptualizada toda esta representación y hace suyo un sentimiento de estar viviendo en un mundo de injusticia permanente. El imán Husayn dio su vida por liberar a su comunidad de la injusticia de Mu'āwiyā, de la injusticia mundana que debe desaparecer. Sin embargo, y a esto quería llegar con esta larga introducción a la conclusión, el creyente vive en un *impās* que debe soportar, aguardar hasta la *parusía* que precederá el final de los tiempos. Y es aquí donde debemos introducir todas las conclusiones de nuestro estudio.

Ahora bien, en todo este esquema simbólico, e inserto dentro de una forma peculiar de comportamiento, la exaltación de Husayn ocupa un lugar central, como ya hemos dicho. Podríamos decir vertebrador de la concepción de la vida para el creyente *šī'ī*. En este juego de relaciones de justicia pendiente y vivencia en la injusticia ocupa un lugar significativo el imán Hasan, el segundo imán, ejemplo vivo de una actitud ante los poderes de la vida de aquí abajo, la vida mundana. Pero no creamos que esto supone un cambio de enfoque, tanto uno como el otro son complementarios. Frente a Hasan, Husayn representa para el creyente, ya lo hemos dicho, un estadio de lucha frente a la injusticia contra los desfavorecidos los oprimidos. El mismo Husayn representa simbólicamente esa idea de oprimido, de soledad que oprime. En las representaciones de *taziye* se vive de una forma intensa el dolor del creyente.

Para entender todo lo que significa hemos añadir algunos datos de carácter histórico. Cuando en Kūfa tuvo que abandonar la ciudad al no recibir apoyo por parte de sus habitantes, el imán Husayn estaba encarnando esa idea de soledad que el creyente durante 'Ašūrā' intenta enmendar en el sentido de *tašabbuh* que señalábamos arriba. Si en Kūfa el imán es abandonado por los suyos y dejado a

su suerte. En la representación escatológica que supone ‘Ašurā’, todos los creyentes comunitariamente quieren enmendar y reparar ese despropósito. Y la culpabilidad que sienten los arrastra a una catarsis colectiva de auto desprecio y reparación de aquel abandono cometido. Durante las ceremonias se produce un duelo donde se intenta cohesionar a la comunidad en el dolor y la unidad, en lo que en definitiva da sentido al creyente *šīrī*, la afirmación de una espera del imán y la acusación de cualquier gobierno ilegítimo e injusto que corrompe la tierra. Por tanto le sitúa en un plano de espera atenta del Imán del Tiempo, el Duodécimo Imán que volverá para instaurar un gobierno de justicia. Sin embargo, aquí hay un aspecto a tener en cuenta y es que todo este entramado, no supone un posicionamiento protestatario. Sino toda una concepción ontológica del individuo dentro del mundo que no engendra violencia con el poder establecido —gobierno injusto siempre.

Siguiendo esa línea que señalábamos antes el imán Hasan representa un estado de convivencia con el poder ilegítimo. El poder establecido, cualquiera que sea dentro de la visión completa del islam *šīrī*, se ubica en un área que no interacciona con la realidad de lo sagrado en la *šīra*. Hay que pensar que para la *šīra* la historia del mundo está en un paréntesis. La realidad doctrinal se encuentra en un impás que define al individuo como un ser expectante ante la señal de llegada del Duodécimo Imán. Como podrá entenderse se produce por tanto una interrupción, paralización de las obligaciones del creyente.

No podemos presuponer que exista connivencia entre la esfera de lo sacro en el islam *šīrī* y un poder que sea cual sea, siempre se convertirá en un poder ilegítimo —para los creyentes. Ilegitimidad que no provoca un sentimiento contestatario —ya lo hemos dicho— sino que se disuelve en una catarsis donde

la punición se dirige hacia el mismo creyente.

Caso distinto es el sentido que adoptó la comunidad tras el triunfo de la revolución del año 1979 en Irán. Variando su esquema de actuación y rompiendo con el sentido tradicional que estaba asentado en el islam *šī'ī*. La nueva concepción que revitalizó, aunque existía con anterioridad y no se puede decir que fuese nueva, metamorfoseó la antigua concepción del islam *šī'ī* que ha servido como patrón de comportamiento y como esquema simbólico para acomodar al individuo en el trasunto meta histórico del islam *šī'ī*. En este sentido Farhad Khosrokhavar nos dice:

*«[...] Par ailleurs, si le modèle paradigmatique de Hoseyn prévaut dans les rituels, le rapport de la communauté au pouvoir est, de manière dominante, géré sur le modèle de Hasan, le deuxième imam qui a accepté le compromis avec Moâviéh, califa omeyyade mal famé pour les chiites (symbole du pouvoir existant), sans se déconsidérer à leurs yeux. Il existe une division des tâches: les relations symboliques au pouvoir sont régies selon le modèle de Hoseyn; les relations réelles à ce même pouvoir son gérées, sauf exception, sur l'exemple de Hasan. Très rarement, le modèle de Hoseyn inspire la protestation sociale lorsque le pouvoir outrepassé visiblement son domaine coutumier et brise le sacré communautaire. En ce moment il est stigmatisé comme zālém (opresseur) et le dolorisme se transforme en protestation active.»<sup>612</sup>*

La concepción simbólica del imán Husayn se aproximaría al sentido redentorio que posee el cristianismo. Cristo ejemplifica como nadie ese sentido

---

<sup>612</sup>Farhad Khosrokhavar, *op. cit. supra*, 1995, p. 360.

que, pese a no ser idéntico, ofrece un mismo discurso simbólico sobre el creyente. Purifica a la comunidad para que inserta en un ámbito de injusticia pueda pervivir en armonía con su idea de justicia *mesianica*. Esa redención que presupone el martirio de Husayn permite crear un estado de cohesión social para trascender el poder injusto que reina en esta tierra. La celebración cada año de la conmemoración de ‘Ašurā’ supone una vitalización especial del martirio de Husayn. Revitalización anual, pero que yo diría cotidiana<sup>613</sup>, diaria, de un misterio que supone el culto a la muerte (no en el sentido de amor a la muerte, sino de amor especialmente dirigido a imitar la quintaesencia de la muerte de Husayn)<sup>614</sup>. Un mundo simbólico que como apuntábamos arriba nada tiene que ver con la realidad circundante y en la que se encuentra el creyente. Todo ello nos lleva a la idea de que la comunidad *šī‘ī*, al igual que la comunidad cristiana, vive en una esfera diferente a aquella que implica el ámbito del poder. Lo sacro de la vida interior del creyente no puede nunca impurificarse con el medio propio que le

---

<sup>613</sup>Hay un dicho que reafirma este sentido de dolor y recuerdo vivido con intensidad por el creyente: “Todo el año es ‘*āšūrā*’ y toda la tierra Karbalā’”. En tal sentido la vivencia interior se presupone como una interiorización del mensaje de Husayn y una posibilidad continua de manifestar como creyente esa representación vital que supone el *tašabbuh*.

<sup>614</sup>En este sentido no estoy de acuerdo con lo que manifiesta Farhad Khosrokhavar. Él dice en no se produce en el islam *šī‘ī* tradicional una identificación, una imitación con la figura de Huseyn, so pretexto de profanación de la figura sacralizada del imán Husayn. Nos dice:

*«La communauté ne s’identifiait pas à son martyr; bien au contraire, la sacralisation de Huseyn signifiait la nécessité de s’en démarquer, dans la mesure où le Prince des martyrs était un saint et, comme tel, transcendant au commun des mortels. Il en allait bel et bien d’une désidentification sacralisante, la désidentification étant la conséquence de la sacralisation selon une perspective hiérarchique où Huseyn était l’exemple paradigmatique que l’on n’imitait point, sous peine de la profanation. Ce qui prévalait c’était ainsi l’écart par rapport à Huseyn.[...] L’écart entraînait l’impossibilité, reconnue para croyants, de reproduire la geste surhumain de Huseyn.»*  
(Farhad Khosrokhavar, *op. cit. supra*, 1995, p. 366)

Así, si nos atenemos a la línea expositiva que estoy manteniendo se ve claramente que en el islam tradicional *šī‘ī*, el concepto de *tašabbuh* (imitación) resulta evidente para comprender este proceso en el que el creyente se ve inmerso. Sólo hay que entender el sentido de la *tazīyeh*, para comprender como se produce ese proceso de inmersión del creyente en la personalidad del imán Husayn y de sus compañeros durante la representación de ‘Ašurā’.

corresponde al poder. Son dos medios diferentes. Y por Husayn que se reafirma esta trascendencia de cada uno. De ahí que la diferente conceptualización del *islam en la tierra* como realidad sea distinta en el islam *šī'ī*, frente al islam *sunnī* con un sentido del islam como realidad política que debe conseguir y materializar *una tierra de promisión* aquí, en la tierra.

El Imán del Tiempo, o Señor del Tiempo como se suele denominar al Duodécimo Imán, oculto a la vista de los mortales, pero presente en el mundo, constituye un elemento estructurante de la concepción *šī'ī* del mundo. Es el responsable último que rompe el círculo e instaura un reino de justicia, constituyéndose en la figura escatológica que provoca la ruptura del viaje rectilíneo en el tiempo. Se inicia con él la instauración de la justicia divina. El sentido de la parusía toma sentido bajo su simbolismo y el concepto de mesianismo enraíza en un sustrato que nos parece ciertamente coincidente, pero que provoca una semejanza de significados y trasfondos que se encuentran en la noche de los tiempos. El fin como cabe esperar se encuentra en la instauración del verdadero reino del bien.

Es también interesante ver como en todo este discurso del islam *šī'ī* —tradicionalista— existe un referente humanista de la religión. La interpretación de este islam *šī'ī* tradicionalista, con un *panteón* que procura la intercesión de los imanes entre Dios y los hombres, lleva a los creyentes a una humanización del islam, lo que incide en una visión *cuasi* antropomórfica de ese panteón. Una realidad —futura— en la que es posible una instauración de la justicia. Lo cual significa la posibilidad de una parusía.

Sin embargo, y a esto es a lo que queremos llegar después de trazar todo este análisis de la realidad *šī'ī*, la situación cambió y de un estado de espera atenta de la llegada del imán se pasó a una situación en la que ya no se reivindicaba la vuelta del Imán del Tiempo, simplemente se tenía que preparar su regreso. ¿Cómo? Esto se ve muy bien en el diferente concepto que alcanzó la lucha contra

la dinastía pahleví, el gobierno injusto, y confrontada a ella se abanderó una idea simbólica de Husayn que retomando su sentido de lucha contra la tiranía, provocaba un cambio de situación para el creyente. Por primera vez se podía alcanzar el reino de justicia islámica y por lo tanto el sentido de imitación de la conducta de Husayn trascendía la mera representación, la mera imitación dramática para convertirse en un sentimiento de realidad, donde el creyente podía dar su vida de una forma real, como hizo el imán Husayn por instaurar la justicia. Vuelvo a insistir que este sentido supone una ruptura con el sentido tradicional del islam *šīʿī* y lo aproxima a un esquema de pensamiento —político— más próximo al islam *sunni*. De ahí el ejemplo de los voluntarios que querían dar su vida durante la guerra Irán-Iraq, imitando la muerte real del imán Husayn para conseguir una tierra de justicia islámica.

Este diferente sentimiento con respecto al mundo, y lo que él significa, nos hace entender con más evidencia el significado que adquiere el concepto de muerte (vinculado a *desapego del mundo*, justicia islámica e instauración de una verdadera tierra de justicia islámica en este mundo) y la frustración que provoca el no poder alcanzar este anhelo de una tierra de promisión islámica. Esta frustración será la manifestación más visible de la diferente concepción del mundo que los *sunni*es y también los *šīʿī*es en su etapa postjomeynista nos han mostrado. Esta utopía de la creación de un gobierno de justicia islámico es lo que da esperanzas de estar próxima la parusía y con ella la afirmación del islam verdadero.

Con la afirmación secularizante de una proximidad de la parusía en la era postjomeynista, una aproximación del otro mundo meta histórico al mundo de la cotidianidad, invisible pero real, se hizo evidente y con él la necesidad de un reino de justicia islámico. Así, lo que había mantenido durante tantos años a los musulmanes *šīʿī*es en un estado de expectación ante su Señor y el otro Mundo, se convirtió en una situación traumática. El reino de justicia islámica en la tierra no



había resuelto el problema crucial en sus vidas: la vuelta del Imán del Tiempo. Es así como el concepto de *desapego del mundo* nos ha permitido evidenciar una serie de interrogantes que desde el principio del estudio nos habíamos marcado, interrogantes de carácter filosófico-doctrinal, de difusión de nuestra obra, de análisis político de ciertas manifestaciones sociales, etc. En definitiva, una verdadera clave para interpretar a nivel profundo el porqué de determinados comportamientos en el islam *šīʿī*.

Para **concluir**, hemos de reincidir de nuevo, que la idea que nos habíamos planteado como objetivo de nuestra investigación era estudiar el sentido de *desapego del mundo* en el *K. Bilawhar*. Y cómo explicar la mayor profusión de versiones en el mundo *šīʿī*. Tras reflexionar sobre el entramado social que estaba detrás de nuestro texto, y de su primera versión conservada. Llegamos a una serie de conclusiones:

-La idea de *desapego del mundo* es un concepto del que perfectamente se puede rastrear su evolución, desde la antigüedad pre-islámica indo-persa, hasta llegar a su nueva realidad islámica.

-El medio en el que se difundía este concepto estaba vinculado a la ética moralizante, y se integraba en el género de la literatura de consejo. Si bien, el verdadero trasfondo se encontraba en las enseñanzas iniciáticas de determinadas doctrinas *šīʿīs* (nos ha faltado estudiar con más profundidad su el sustrato maniqueo, tan importante para comprender determinados cuentos del *K. Bilawhar*).

-Hemos constatado como el s. X-XI con la dinastía de los *būyīs* y personajes como Ibn Bābūye, se erigen en uno de los momentos clave para entender el esplendor de la cultura islámica. Especialmente fructífero para el desarrollo doctrinal y cultural de la *šīʿa*.

-El examen del *K. Bilawhar* nos ha permitido constatar que existe un sustrato filosófico que se remonta a la antigüedad pre-islámica indo-persa y que

pone de relieve el importante peso que tuvo el neoplatonismo en determinadas doctrinas dentro del islam (se ha entendido aquí que tuvo una especial incidencia en la *šīʿa* y su peculiar forma de conceptualizar el mundo). De ahí la necesidad de aclarar que ha sido en el islam *šīʿī* donde se ha asentado con mayor peso el concepto de *desapego del mundo*. Por lo que ha tenido tan poca incidencia en el *sunnī*.

-Por último nos hemos visto en la necesidad de explicar como el concepto que hemos analizado —el *desapego del mundo*— y el texto en el que se inserta, el *K. Bilawhar*, han aflorado en diferentes épocas en Persia, la última y tal vez la más interesante para analizar el posterior desarrollo doctrinal —y político— de la *šīʿa*, durante la dinastía safaví. Aparición que significó un cambio doctrinal que llevaba gestándose durante bastantes siglos. El sentido de *desapego del mundo* cambió, no tanto de significado, sino que pasó a instrumentalizar una idea que permitió el dejar de lado el sentido de espera del Imán del Tiempo, y la afirmación de que era posible la tan ansiada tierra de justicia islámica, ahora sí con un *gobierno islámico de los sabios*. Algo que rompía con la tradición *šīʿī*.

-Por último, incidir en el fenómeno sociológico de una revitalización significativa del islamismo en las últimas décadas, tanto en su sentido político, como en una expansión del islam a lo largo del mundo. A este fenómeno no sería necesario darle más importancia, si no fuera por su asociación con movimientos de carácter político extremista. Y con esto la instrumentalización del islam ha sido evidente. Antes del once de septiembre nuestro interés se centraba en estudiar el factor ideológico y doctrinal del islam *šīʿī*. Después de los últimos acontecimientos en EE.UU., y otros hechos acaecidos con anterioridad, como la revolución iraní de febrero de 1979, tuvimos que plantearnos el problema doctrinal desde otro punto de vista. Con estas premisas comenzamos a entender como el aspecto doctrinal en el que se apoya el *wahabismo* saudí y su soterrado fundamento en un estado islámico de *justicia* en la tierra, eran unas de las causas

del refuerzo del islamismo político a lo largo del mundo islámico. Aspecto éste que iba en contraposición de la idea de *desapego del mundo* y a favor del sentido utópico de creación de un estado islámico en la tierra. El caso de Arabia Saudí demostraba todavía más la frustración traumática de los musulmanes. Los saudíes con la ayuda de Dios, un gobierno islámico y su particular visión doctrinal —*wahabī*— habían conseguido el poder y los beneficios *materiales*. El resto de los musulmanes, frente a esta argumentación tan sutil, se veían acusados por sus hermanos saudíes de no luchar en el verdadero camino del islam —*wahabī*— y por lo tanto de no conseguir el reino de justicia en la tierra y el estado de bienestar. Argumentación si no idéntica muy parecida en cuanto a sus objetivos a la que provocó el cambio doctrinal en el mundo *šīʿī* a partir del siglo XVII y sobre todo con el triunfo del imán Jomeyni.

Así, lo que en un principio no fue más que el estudio de un concepto dentro de una obra literaria nos ha posibilitado la comprensión de muchos de los problemas sociológicos que posee en la actualidad el mundo islámico. El concepto doctrinal de *desapego del mundo* nos posibilitó entender como los cambios sociológicos sufridos en estos últimos siglos y, sobre todo, recientemente, era el verdadero trasfondo de todo un conjunto de problemas que habían llevado al mundo islámico a estar de máxima actualidad.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

**11. Anexo: Traducción del *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* de Maʿlīsī II**



En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso

Ibn Bābūye sobre él sea la Misericordia y el Paraíso en su libro *Kitāb Kamāl ad-Dīn wa Tamām an-Ni'ma*, nos cuenta que Muhammad ibn Zakariyya relató que había un rey en la India que tenía un gran ejército y su reino era poderoso. Inspiraba un enorme respeto entre las gentes. Siempre vencía a sus enemigos y aun con esto, tenía una gran avidez por el vino, los placeres del mundo y el disfrute. Y no perdonaba nunca el seguir a su ego. Y el más querido y el mejor de los hombres para él, era el que más lo apoyaba en lo que hacía engalanando sus actos más reprehensibles. Y sus mayores enemigos eran aquellos que le aconsejaban alejarse de lo perverso. Había sido nombrado rey. Tenía elocuencia, organizaba los asuntos de sus súbditos. Y como todos le conocían por sus atributos le eran obedientes. Estaba ebrio de juventud, de poder, de orgullo. Su arrogancia llegó a tal punto que era injusto y violento con la gente a la que consideraba despreciable. Y cada vez aumentaba más su confianza en su perfecta inteligencia y sus ideas, por lo que la gente lo adoraba y alababa. Todo su esfuerzo estaba dedicado a este mundo, y todo lo que ansiaba lo conseguía. Sin embargo, no podía tener un hijo. Todo lo que tenía eran hijas.

Antes de su reinado la religión estaba extendida en todo el reino. Y sus miembros eran muchos. Entonces Satanás le introdujo la idea de perseguir a la gente de la religión. Con lo que se propuso hacerles daño temiendo que su reino se hundiera y fueron expulsados. Aquellos que adoraban ídolos fueron puestos en el lugar de éstos, y el rey construyó ídolos de oro y plata. Les dio un nivel especial y un honor más elevado que a otros. [Y a tanto llegó su desvelo hacia ellos] que se postraba ante los ídolos. Ante esta nueva situación, la gente que veía que su rey hacía aquello, también siguieron el ejemplo, y adoraron a los ídolos y atacaron a la gente de la religión. Entonces, un día preguntó por un súbdito suyo al cual tenía en gran estima y en alta posición ante él. Quería que le



ayudase.

Y sus súbditos le dijeron: —¡Oh rey! Se quitó las ropas del deseo mundano y ha elegido apartarse de la gente, juntándose con los discípulos de la religión. Entonces, estas palabras afectaron al rey, y pidió que lo trajesen. Cuando se presentó y lo vio, se fijó en él y lo observó, efectivamente, con las ropas de los ascetas.

Entonces, lo rechazó e insultó diciendole: —Tú eras uno de mis súbditos, un noble, un cortesano, y te has difamado a ti mismo y has echado a perder a tu gente y tus bienes. Te has puesto por debajo de la gente falsa y habladora y has quedado ridículo delante de todos. Eres un mal ejemplo. Yo te había preparado para trabajos importantes y quería que tú me ayudases en aquellas tareas en las que te necesitase.

Respondió el asceta: —¡Oh rey! Si a mí no me debes nada, (1/a) y sí a tu inteligencia ('aql), entonces escucha mi palabra sin que te enfades. Después de comprender, y pensarlo en lo que digo, ordena como quieras. En verdad, dejar de pensar es el enemigo de la inteligencia, y se interpone entre el conocimiento y hombre.

Contestó el rey: —Dí lo que quieras.

A lo que respondió el asceta: —¿Te pregunto, oh rey, si tu reproche hacia mí es a causa del daño que me he hecho o por una falta y delito en tu servicio?

El rey contestó: —En mi opinión el delito es contigo mismo. Es el peor de los pecados. Y yo no soy así. Cuando alguno de mis siervos quiere destruirse, yo no puedo abandonarlo. Ya que si [permitiera] que se destruyese a sí mismo, sería como hacer lo mismo con otros de mis siervos. Y puesto que yo soy celoso con el trabajo de mis siervos, te ordeno y te increpo que me digas ¿por qué te has destruido?

El asceta contestó: —Oh rey, por el buen concepto que tengo de ti, supongo que no me castigarás a menos que tu razonamiento sea suficiente, y este razonamiento no puede ser válido si no tiene la aceptación de un juez. Ninguna persona es juez para ti. Sin embargo, hay algunos a quienes aceptas en su juicio. De algunos tengo miedo y de otros no.

El rey dijo: —¿Cuáles son esos jueces que aceptas?

El asceta contestó: —De los que estoy conforme es de tu inteligencia, y de los que tengo miedo, son tus deseos y pasiones.

El rey contestó: —Todo lo que quieras decir, dilo pero di la verdad. Infórmame cuando esta idea te sobrevino y cuando te desvió.

El asceta dijo: —En mi juventud oí una voz en mi corazón que se instaló en él. Esa palabra era como una semilla que hubieran plantado, y que creciera siempre, hasta que un día se hizo árbol. Esta historia es como aquella que oí, que había un tonto que para él [el hecho de] pensar en una cosa sin origen e inútil, era como creer que ya era algo y en ella tenía fe. Y sin embargo, algo que tenía un principio y utilidad no era nada para él, ni se lo imaginaba<sup>615</sup>. Por tanto, hasta que el hombre no abandone las cosas innecesarias, no llegará a aquellas cosas que son firmes y con principio. La persona que piensa así, no conocerá la verdad de las cosas sólidas y verdaderas (1/b). Dejar aquello que no es nada y es inútil no es agradable para él. Lo que tiene una causa y es eterno pertenece al otro mundo y lo que no es nada e inútil, es de este mundo. Entonces, cuando oí aquella palabra verdadera en mi interior, se asentó en mí. Porque cuando pensé en la vida de este mundo encontré muerte. Y vi que la fortuna del mundo estaba en la pobreza y en el ascetismo. Su alegría la encontré triste. Y conocí que su salud era enfermedad. Supe que su poder era debilidad<sup>616</sup>. Y cómo es que la vida es independiente de la muerte. Por lo tanto la vida es para morir y el hombre en esta vida [...] <sup>617</sup>. Siempre está vigilante de la muerte. Y cómo es que la fortuna del mundo no es pobreza y ascetismo, si toda cosa [que necesita] el hombre, no sólo necesita de otra cosa para mejorarla, sino de muchas otras cosas necesarias [para las que está] obligado. Como aquel hombre que para marchar necesita una cabalgadura y cuando la consigue, necesita hierba para la misma, un cuidado, un establo y montura para ese animal. Y para cada una de esas cosas necesitará otras. ¿Y cuando llegará al final? ¿De qué manera la felicidad del mundo no será tristeza para alguien que así actúa? El deseo de lograr algo hace brillar los ojos de la persona, pero esta alegría por obtenerlo le provocara tristeza [por el deseo no consumado]. Esta misma

---

<sup>615</sup>“El ignorante tiene por nada lo que no es verdadero y por verdadero lo que no es nada”.

<sup>616</sup>Palabra ilegible.

<sup>617</sup>Palabra ilegible.

tristeza, es como la del padre que por tener un hijo está alegre, y cada vez que piensa en la muerte o en su enfermedad se pone triste. Así, su tristeza será mucho mayor que la alegría que le proporciona su nacimiento. Y si está alegre por sus posesiones, de miedo a perderlas [se pondrá triste]. Por lo tanto es más meritorio en los asuntos de este mundo que la gente lo abandone. Y el que tiene más mérito para abandonarlo es que lo conoce. La salud del mundo no es más que enfermedad y esta viene a consecuencia de los cuatro humores. El más importante para la vida es la sangre, sin embargo, es la más relacionada con la enfermedad. Cuando el hombre es más fuerte y tiene más confianza, entonces, vienen las enfermedades y llega la muerte inesperada por anginas, peste, muerte [repentina], lepra, inflamación del pecho.

Piensas, acaso, que el poder no es debilidad. Todo lo que tiene fortaleza causa daño y aniquilamiento del cuerpo. ¿Y cómo que la gloria no es humillación? Nadie ha visto un momento de gloria sin que después venga el desprecio y la humillación. No piensas que los días de gloria son cortos y los días de humillación largos. Es más fácil la reprobación del mundo para el que todas las cosas del mundo le son fáciles, y ha encontrado todos sus deseos. Y es así, porque todos los días y noches, en cada momento está asustado de que le llegue una calamidad y lo aniquile a él o a un familiar o amigos. O le llegue la discordia a su pueblo y los alcance el pillaje, o una catástrofe y arranque los edificios desde su base, o bien llegue su muerte y lo destruya. Y por ese mismo motivo, por la separación de cada cosa a la que se sentía apegado ponía un dolor en su corazón. Te informo ¡Oh rey! Que cada cosa que te ha dado te la quitará (2/a), y pondrá en tu cuerpo la calamidad.

Al que ha vestido lo dejará desnudo. A quien levanta lo humilla y angustia. Deja y abandona a sus seguidores y los lleva a la dificultad. Desvía a quien obedece [sus pasiones] y está orgulloso del mundo. Es pérfido y juega con aquel que tiene fe y confianza en el mundo. El mundo es como un animal salvaje y [...] <sup>618</sup> y un compañero traidor e infiel. Es un camino resbaladizo y un hogar [...] <sup>619</sup> abyecto. Es un amante que no

---

<sup>618</sup>Palabra no legible en el manuscrito.

<sup>619</sup>Palabra no legible.



ama a nadie, a menos que al final lo humille. Es un buen amado que nunca ha tenido amor por nadie. Es un compañero que no acompaña a nadie. A él le son fieles las gentes y él los rechaza. A él aclaman la verdad y él dice sólo mentiras. Son fieles prometiéndole pero él incumple sus promesas. Es retorcido con quien es recto y juega con aquellos que depositan su seguridad en el mundo. Cuando alimenta a alguien, enseguida, lo pone de cebo para otros. Y cada vez que sirve a alguien, de repente, lo hace servidor de los demás. Mientras lo hace reír se ríe de él. Y cuando está reprochando a otros, de repente, sobre él caen los reproches. Cuando hace llorar por los demás, al momento los otros lloran por ti. Y cuando te da todo, de repente te ves inmerso en la mendicidad. Cuando estás en lo más alto, entonces, te envilece. Si tienes el respeto te trae el insulto y la humillación. Y mientras estás en lo más alto entonces te humilla. Cuando te ha obedecido entonces te desobedece y tras la alegría te arroja a la tristeza. Después de saciarte te vuelve hambriento. Y mientras estás vivo te mata. Entonces, ¡Ay de aquella casa que se encuentre en tal estado!

Pone la corona del reino sobre su cabeza por la mañana, y lo arrastra por el suelo humillándolo por la noche. En la mañana adorna su mano con oro y por la noche la arrastra a la esclavitud. Por la mañana lo sienta en el trono y después lo lleva a la cárcel. Por la noche extiende una alfombra de terciopelo y de día lo sienta en la tierra del desprecio. Al principio del día le prepara disfrutes y al final del día le pone plañideras. Por la noche su gente desea su proximidad y por el día pone tantas dificultades que escapan de su cercanía. Por el día lo perfuma y por la noche lo convierte en un cadáver putrefacto. Entonces el hombre en el mundo está siempre con el temor de ser dominado por éste y su ira. No tiene salvación de sus males y calamidades. Se beneficia de las cosas del mundo, de sus deseos mundanos, la visión de las cosas agradables que éste le ofrece y de la posesión de sus bienes.

Entonces, un día llega la muerte y su mano se vacía y su vista se seca. Todo lo que tiene que perecer, perece. Cuando extingue a un grupo, pone en su lugar a otro(2/b). [No le importa quien muera], unos ocupan el lugar de otros, [dejando que se coman entre ellos]. Los que están debajo, humillados son colocados en lugar de aquellos que son sabios. Los incapaces en lugar de los clarividentes y sensatos. Y cuando están con

estrecheces son puestos en un lugar confortable. Si andan los sube a caballo. De la dificultad los lleva a la abundancia. Y del cansancio y sufrimiento los lleva al descanso. Entonces, cuando lo ha sumergido en esta abundancia y confort, de repente, cambia.

¡Oh rey! Todo lo que has dicho sobre estropear a mi gente y que los he abandonado, es falso, te has equivocado. Yo no he estropeado ni abandonado a nadie. Sino que los he unido. Por ellos he dejado todas mis posesiones. Si durante un tiempo había ante mi vista un velo de ignorancia y negligencia, y parecía como si me hubieran cegado con magia. No distinguía al conocido del desconocido, al amigo del desconocido. Cuando se levantó este velo, vi y distinguí entre el amigo y el enemigo, al conocido del extraño, y comprendí que aquellos que consideraba como familia, eran animales salvajes que querían dañarme. Sus esfuerzos buscaban desgarrarme y devorarme. Pero no todos eran iguales, según fueran más poderosos o débiles su nivel de maldad variaba. Algunos eran como leones, fieros y rudos. Otros como lobos, saqueadores. Otros como perros en jauría y los más eran zorros, de lo astutos que eran. Todos querían hacerme daño pero por caminos diferentes.

En verdad ¡Oh rey! Con tu grandeza, tu reino, súbditos, pueblo y ejército, si observases bien en ti mismo sabrías que estás solo, sin nadie. No tienes ni un amigo, ni compañero en la tierra. Porque sabes que no te son obedientes. Todas las tribus te son enemigas, y tus súbditos te tienen tanta enemistad como la que tienen los animales salvajes. Y te tienen tanto odio o más que las tribus que no son tus súbditos. Si meditas bien y observas el estado de tus súbditos, encontrarás que ellos son gente que hace su trabajo por un sueldo, y su predisposición es trabajar cada vez menos por más. A tus más allegados y familia, a los que has dedicado todo tu esfuerzo, trabajo y has gastado todo por ellos, verás que has sido como un siervo para ellos, que se lo has ofrecido todo y sin embargo, ninguno está satisfecho contigo. Por más que has compartido todos tus bienes, si por un momento les retiras tu ayuda seguro que se convertirán en tus enemigos. Entonces, ¡Oh rey! Está claro que estás solo, sin nada y sin nadie (3/a).

Pero yo, tengo una familia, gente, hermanos, amigos que no me devoran, ni me necesitan para comer. Soy su amigo y ellos son mis amigos, y nuestra amistad nunca se termina. Me aconsejan y quieren mi bien y yo soy como ellos. No existe la desunión entre



nosotros, siempre me dicen la verdad, no existiendo la mentira entre nosotros. Nos ayudamos mutuamente y no hay rencor. En las desgracias no nos abandonamos y si pido algo bueno, ellos también me lo piden. No temen que yo esté por encima de ellos ni que les quite lo suyo y me lo quede, sino que todas aquellas cosas buenas se reparten entre todos sin que le falte a ninguno. Así, no hay entre ellos y yo, ni corrupción, ni discordia, ni envidia. Sino que ellos trabajan para mí al igual que yo trabajo para ellos y la hermandad y confianza nunca desaparece. Tampoco se extingue esta amistad y si yo me extravió me guían al camino correcto. Si me quedo ciego iluminan mi vista, si tengo un enemigo que me quiere dañar ellos son mis protectores, si me disparan flechas ellos son mis escudos y son mis compañeros cuando tengo miedo de mis enemigos. Tanto ellos como yo somos de los que abandonamos el mundo, sus deseos, sus despensas y otras cosas mundanas que hemos dejado para la gente cuyo objetivo es lo mundano. No peleamos ni por las posesiones ni la gente. Y no somos injustos entre nosotros, ni tenemos enemistad ni celos, que únicamente pertenecen a este mundo. Entonces ¡Oh rey! Todos nosotros, familia, hermanos, amigos [somos como una hermandad], pero con los demás he cortado todo los lazos de amistad, que para mis allegados he [reforzado]. He abandonado a la gente [mundana] pues están como hechizados, cuando les he visto [claramente] les he conocido, y por eso, mi salvación se encontraba en abandonarlos.

¡Oh rey! Esta es la verdad del mundo. El mundo no es nada y su procedencia y fin está [resumida] en lo que te he contado. Todos sus atributos los conocí cuando lo abandoné. Y me vino [la verdad] eterna que no es otra que el otro mundo, al cual elegí y preferí sobre éste. El otro mundo, según lo que he conocido de él, es eterno.

Al rey no le sirvieron todas aquellas palabras y le dijo:—Todo lo que dices son mentiras y tus palabras no son nada, obrando así sólo por sufrir y para obtener más dificultades. Vete y sal fuera de mi reino. Tú mismo estás corrupto y haces a los demás corromperse.

Tras un tiempo en el que rey estuvo desesperado [por lo que le había contado el asceta], nació su hijo, un niño varón, muy bello, tanto que no había visto a ninguno igual a él. Se alegró tanto que casi se murió de alegría(3/b). Y pensó que los ídolos a los que adoraba le habían concedido aquel niño. Entonces todos sus tesoros fueron repartidos por

los templos paganos y mandó a la gente que lo celebrara durante un año.

Llamó a ese niño Būdāsf. Y para saber cual era su destino reunió a los sabios y astrónomos. Después de muchas deliberaciones emitieron un juicio que auguraba para este niño una posición de gran honor, tan elevado, que ninguna persona llegaría a tal nivel en la India.

Todos estuvieron de acuerdo excepto uno de los astrónomos que dijo:—Creo que el honor y grandeza que auguráis para este niño no es otra cosa que la grandeza eterna, su honor se encuentra en la otra vida. Y supongo que su liderazgo será sobre la gente de religión y de ascetas, sobre los cuales tendrá un grado elevado, este es el gran honor que yo veo sobre su destino, el cual no se parece a los honores de este mundo.

Entonces, el rey se entristeció al oír aquellas palabras, y su alegría se volvió tristeza. Este astrónomo era el más fiable, sabio y veraz y estaba muy cerca del rey. Entonces mandó que se vaciara la ciudad [de ascetas] y eligió a un grupo en el que tenía confianza de entre sus criados y niñeras. Y ordenó que no se mencionase palabra sobre el otro mundo, ni sobre la muerte, ni la enfermedad, ni el abandono del mundo ni sobre la extinción hasta que sus oídos se acostumbrasen a otras palabras, y no quedase en su cabeza recuerdo alguno [de aquellas cosas]. Y les ordenó que cuando llegase el niño a un grado tal de discernimiento que pudiera entender, no le hablasen de todo aquello, no fuera que en su corazón influyeran las cosas de la religión y se interesase en la devoción y adoración. Y remarcó que se alejasen aquellas palabras de los criados haciendo que cada uno fuera celoso de lo que decía el otro.

El rey aumentó su disgusto con la gente de la religión ya que tenía miedo de que su hijo llegase a interesarse por ellos. El rey tenía un ministro que se había convertido en su consejero y todos los sabios del reino dependían de él. Del rey era un fiel confidente y no le engañaba. Todo lo que era bueno para el rey él se lo ofrecía, y no le negaba nada. No aflojaba en su celo hacia el rey y todo trabajo al que se comprometía lo hacía. Y con todo era un hombre de lengua dulce, reconocido por su buen hacer, y todos los criados le querían y estaban satisfechos con él. Sin embargo, los gobernadores y gente próxima al rey le envidiaban y querían apartarle del rey. Pero esto no era fácil pues el rey lo ponía muy cerca. Un día el rey salió de caza y su ministro le acompañó. Llegaron a un lugar en



el que vieron a un hombre que no podía andar y estaba sentado inmóvil junto a un árbol. El ministro le preguntó por qué se encontraba en aquel estado. Y le contestó:—Los animales salvajes me han dañado y me han dejado así.

El ministro sintió pena (4/a). Y el hombre le dijo:—¡Oh ministro! Cuidame y protégeme pues te seré de gran ayuda.

El ministro dijo:—Te protegeré. Dime qué obtendré de ti. ¿Tienes sabiduría o haces algo especial?

Contestó el hombre:—Reconcilio a los hombres por la palabra y les llevo tranquilidad.

Entonces el ministro ordenó que le llevaran a su casa y lo curasen. Hasta que después de un tiempo los gobernadores del rey comenzaron a poner cortapisas y trampas para expulsar al ministro. Comenzaron a pensar estrategias y decidieron secretamente ponerse de acuerdo y uno de ellos le dijo al rey:—Tu ministro desea tu reino cuando mueras. Con la gente es muy bueno. Si quieres que se revele la verdad di a tu ministro que has decidido abandonar el reinado y entrar a formar parte de los ascetas. Cuando digas esto al ministro se alegrará de tu decisión y verás la verdad de mis palabras.

Hicieron como había dicho sabiendo que [el ministro] era muy sensible, y que para él el mundo era perecedero y que respetaba mucho a la gente de religión y ascetas, y con ellos era muy bueno. Entonces, supusieron que por este camino podrían dominar al ministro.

Y el rey dijo:—Si veo al ministro hablaré con él y decidiré la veracidad de tus palabras.

Entonces fue el ministro ante el rey y este le dijo:—Sabes cuanto deseo acaparar riquezas y en este momento he recordado los días pasados. Y no encuentro ninguna ventaja en este mundo. Para mí el futuro será igual que el pasado y pronto todo se perderá, nada permanecerá. Ahora, he decidido conseguir el otro mundo. Y para ello debo esforzarme mucho y abandonar éste y unirme a la gente de la religión. Quiero dejar el reino a su gente. ¡Oh ministro! Qué opinas sobre esto.

El ministro al oír aquello se impresionó mucho y dijo:—¡Oh rey! Todo lo eterno aunque sea difícil de conseguir, es digno de pedirlo. Las cosas que has conseguido con



facilidad [de este mundo] es digno el dejarlas. ¡Oh rey! Has pensado bien, y espero que Dios Altísimo te depare el honor en este mundo y en el otro.

El rey se molestó mucho al oír aquellas palabras, se llenó de rencor su corazón, pero no dijo nada. Mientras tanto el ministro por los signos y cambios que notaba en la cara del rey comprendió y se volvió triste a su casa. No intuyó cual fue el motivo de todo aquello y quien había preparado aquella estrategia (4/b). En su pensamiento no veía ninguna solución y toda la noche estuvo en vela preocupado.

Entonces, recordó la palabra de aquel hombre [que había recogido]. Era el personaje correcto para cerrar las heridas de las palabras y reconciliar a los hombres.

[Fue ante aquel hombre] y éste le dijo:—¿Estás necesitado de algo [de lo que yo tengo]?

El ministro contestó:—Sí. Antes era un interlocutor [válido] ante el rey, tanto antes de que llegase a ser rey como después. Y durante este tiempo no me molestó. Él sabía que todo mi deseo se dirigía a traerle lo bueno y con él era amable. En todos los asuntos prefería su voluntad a la mía. Pero en este día lo encontré muy desviado y supongo que después de esto, conmigo no se muestre amable.

Aquel hombre dijo:—¿Intuyes alguna causa para que se muestre así contigo?

Contestó el ministro:—Sí. Anoche me llamó y le expliqué todo lo que había sido de mi vida.

Y dijo el hombre:—Para que no se produzca la disensión que el rey ha imaginado, que sepas ¡oh ministro! Si Dios quiere, que él ha imaginado que tu quieres que abandone el reino y después tu quieres apropiarte de él. El remedio es que por la mañana tires las ropas nobles y los adornos y te pongas ropas viejas, ropas de la gente asceta, te afeites la cabeza y que con este aspecto te vayas a la puerta de los aposentos del rey. Después el rey te llamará y te preguntará el porqué de este cambio. Entonces, tu debes responderle que actúas de la misma forma que él te pedía ayer hacer. Y que es mejor que le diga a alguien que sea su guía, y sea como un amigo y compañero para él. Alguien que esté de acuerdo con él y sea paciente con sus dificultades. Y que supones que todas esas cosas a las que te invitó ayer eran para el beneficio vuestro, ya que es mejor que la situación que tenéis. Y le digas ¡Oh rey!, estoy preparado, cuando quieras levántate que haremos esto.

Entonces el visir hizo como aquel le había dicho. Y el rencor salió del corazón del rey. Entonces el rey mandó que toda esa gente que había murmurado contra el ministro, fuera expulsada de la ciudad. Jurando que los mataría. Todos huyeron y se escondieron.

Un día el rey fue a cazar y vio dos personas. Y ordenó desde lejos que vinieran. Cuando los trajeron vieron que eran dos ascetas. Y les dijo: —¿Por qué no habéis salido de mi país?

Y contestaron: —Tus enviados han llevado tus ordenes hasta nosotros, y ahora mismo nosotros estamos saliendo.

Y les volvió a preguntar el rey:— ¿Y por qué vais andando?

Dijeron los dos hombres:—Nosotros somos pobres y no tenemos cabalgaduras ni alimento, y por esa causa estamos tardando en salir de tu reino.

Replicó el rey:—¿Alguien que de la muerte tiene miedo sale así, sin alimento ni cabalgadura?

A lo cual contestaron:—No sólo no tenemos miedo a la muerte sino que nuestro júbilo está en la muerte.

El rey les volvió a preguntar:— ¿Cómo no tenéis miedo a la muerte, si decís que [habéis oído] a mis enviados que os matarían (5/a), y manifestáis que estáis saliendo y huyendo de la muerte?

Respondieron:— Estamos huyendo no por miedo a la muerte. Y no supongas que tenemos miedo de ti, pero tenemos miedo no sea que [al quedarnos aquí] nosotros mismos, nos aniquilemos y Dios nos castigue [en el otro mundo].

Entonces el rey se enfadó y mandó que los dos fueran quemados. Y ordenó apresar a los ascetas y a la gente de la religión. Mandó que donde los encontrasen los quemasen. Entonces, todos los líderes paganos se esforzaron en perseguir y hacer daño a los ascetas. Así, muchos de ellos fueron quemados. Y por esto se divulgó entre los indios que la gente fuera quemada después de morir, y hasta hoy se mantiene esta costumbre entre ellos y todos los reinos de la India.

Aquellos siervos y gente de la religión que no querían huir fuera del país se escondieron, hasta que encontraban a alguien a quien poder guiar en la fe.

Entonces [el niño rey] creció. Era extremadamente poderoso, bello, inteligente,



perfecto, sin embargo, no tenía maneras. Le habían enseñado las cosas que los reyes necesitan para reinar excepto mencionarle la muerte, la extinción. Sin embargo, Dios Enaltecido le había dado tanto talento y sabiduría para superarse que se asombraban de él, y a la gente le extrañaba. El padre no sabía como actuar, si estar alegre o triste, porque temía que la sabiduría y su capacidad fueran la causa que habían pronosticado sobre él.

Entonces cuando el niño, sabiamente, comprendió que a él lo habían encerrado en aquella ciudad, puesto vigilantes para protegerlo y no le dejaban salir, una duda le sobrevino. Se extrañó, quedó en silencio y se dijo a sí mismo, esta gente sabe lo que es mejor para mí.

Cuando su edad y experiencia aumentó y también su ciencia, pensó:— Aquella gente no tiene más virtudes que yo y no es meritorio que yo los imite.

Entonces decidió que cuando su padre estuviera cerca de él le preguntaría por su situación.

Otra vez pensó:— [El origen] de aquella situación viene de mi padre, y no querrá revelarme este secreto, entonces debo informarme por alguien en quien tenga esperanza para que descubra este asunto.

Tenía un siervo que era amable con él. Y el hijo del rey le tenía en más estima que a otros. Y él tenía esperanzas de que le aclarase su situación. Entonces aumento más su estima y atenciones hacia aquel en comparación con los demás. Y una noche (5/b), con mucha precaución empezó a conversar con él y le dijo:— Tú eres como un padre para mí y el más particular de entre la gente.

Después de este [encuentro] alguna vez, con sobornos y amenazas, habló con él. Hasta que le dijo:— Después de mi padre el reino será mío. Pero en este momento tú puedes alcanzar dos estados, uno estar cerca de mí o bien, ser el último de mis siervos.

A lo que contestó [el siervo]:— ¿Por qué debo tener miedo de llegar a ser el último de tus siervos?

Si hoy te pregunto —le respondió— y no me dices la verdad y la descubro por otro, entonces te daré el peor de los castigos como venganza. Cuando comprendió las señales de veracidad de las palabras del hijo del rey, entendió que sería fiel a su promesa. Entonces, le contó toda la verdad sobre lo que habían dicho los astrónomos y por qué no





le dejaba su padre que saliera y se relacionase con gente extraña.

El hijo del rey se lo agradeció y le alabó. Ocultó este secreto, hasta que un día su padre se le acercó y entonces le dijo:—¡Oh padre! Aunque soy pequeño me conozco a mí mismo y sé que cambiaré y no quedaré así. Y tu también cambiarás y dejarás de tener poder. Pronto la vida te dará la vuelta y entonces si tu objetivo es éste que me ocultas, la muerte, el aniquilamiento, la decadencia, éstos no son un secreto para mí. Si me has encarcelado y me has prohibido salir, alejándome de la gente y pensando que se me olvidaría el deseo de conocer, que sepas que estoy tan impaciente de saber aquello que me has prohibido que no tengo ningún pensamiento excepto todo esto. Y no hay nada que colme mi corazón excepto saber esto. Mi mente no obtiene beneficio con nada y a nada se habitúa. ¡Oh padre! Sálvame de esta cárcel y dime que cosa mala has pensado para que no salga y me aleje de ella y [también] por qué tengo que elegir tu deseo.

Cuando el rey escuchó las palabras de su hijo supo que había entendido la verdad. Pensó que si lo tenía encarcelado y le prohibía más cosas, esto se convertiría en la causa de más deseo de liberarse. Y el rey le dijo:— Hijo, el motivo de prohibirte [salir] es para que no sufras daño, nada este en contra tuya ni veas nada excepto aquello que está de acuerdo contigo. No escuches nada excepto aquello que sea causa de tu alegría y así, cuando tu deseo sea diferente, [dejarte aquello que ansías].

Entonces ordenó el rey que su hijo montara a caballo, con mucha guarnición y que apartasen de su camino las cosas abominables, preparándole situaciones de placer, con música de tambores y flautas. [Y que saliera de la ciudad palacio].

Después de esto se habituó a salir mucho, [pero] un día su séquito se descuidó y cruzaron por un camino y vieron a unos mendigos, [entre los que había] uno con inflamación, su cuerpo y color eran amarillos y estaba blanquecino. Su aspecto (6/a) era horrible. El otro era ciego y lo llevaba de una mano.

Y cuando el hijo del rey les vio se sobrecogió y preguntó por su estado. Respondieron que la fiebre estaba causada por un dolor interno y al otro le había venido un mal a su vista.

Preguntó si había muchas personas con estas enfermedades. Le dijeron que sí. Y dijo:— Hay alguien que esté a salvo de estas calamidades. Dijeron que no. Entonces en



ese día, triste y lloroso volvió a casa. Y su grandeza y la idea que tenía de su padre se volvió clara.

Estuvo unos días pensando sobre aquello. Y después subió a caballo y en el camino vio a un hombre viejo que de tan viejo se había encorvado, su figura había cambiado, su pelo se había hecho cano y su tez morena. La piel de su cuerpo estaba arrugada y su andar era lento y con paso corto. Al verlo se quedó muy extrañado y preguntó por su salud. Dijeron que ese era el estado de la vejez y preguntó:— ¿Cuánto tiempo pasa hasta llegar a este estado?

Contestaron:— Llega en 100 años aproximadamente.

Y preguntó:— ¿Después de este estado qué ocurre?

Contestaron:— La muerte.

Y dijo:— ¿Todas las cosas que un hombre necesita para la vida, puede tenerlas?

Contestaron:— ¡No! Además, en poco tiempo llegará a este estado que ves.

Entonces el hijo del rey, pensó:— El mes tiene 30 días, el año 12 meses y cuando termina la vida del hombre, éste tiene 100 años. Entonces, qué pronto acaban los días, los meses, y qué pronto terminan los años, y qué rápido hacen los años perecer la vida.

Y volvió a casa. Se decía estas palabras continuamente y durante toda la noche no durmió. A él, que tenía un corazón vivo y puro y una mente recta que cuando se proponía una idea no era negligente y no la olvidaba, le invadió la tristeza. Puso su empeño en dejar el mundo y los deseos, y en ese estado fue moderado, con su padre escondiendo sus sentimientos de [tristeza].

Sin embargo, buscaba, en cualquier persona que hablaba, oír las palabras que le guiasen.

Un día en privado con aquel hombre al que había preguntado sobre su secreto, le volvió a preguntar que si había conocido a alguien diferente y con una vía distinta a la nuestra.

Contestó que sí, que había un grupo a los que les llamaban los ascetas. Habían dejado el mundo, deseaban la otra vida y eran muy sabios. Pero la gente se había enemistado con ellos. A algunos los quemaron y al resto, el rey los expulsó de su reino. No está claro que quede alguno en nuestro país —dijo—, porque se han escondido por

miedo al rey y están esperando la salvación, hasta que llegue el favor de Dios y la religión se propague, salgan de sus refugios y guíen a la gente. Siempre los amigos de Dios habían actuado de esta forma y se han encontrado así en el tiempo de los gobiernos falsos.

Entonces el hijo del rey (6/b) se entristeció por esta información y como si hubiera perdido algo sin lo cual no tenía remedio, su congoja duró mucho tiempo y su única solución era encontrar aquello.

La reputación de su inteligencia, agudeza, perfección, razón, sabiduría, ascetismo y desapego del se propagó por todo el mundo. Y llegó a un hombre de los de la gente de la religión y ascetismo que llamaban Bilawhar en la tierra de Sarāndīb. Era un hombre asceta y sabio. [Al oír aquello], cogió un barco y fue a Savābad. Su destino era el palacio del hijo del rey. Allí se cambió la ropa de asceta por otra de comerciante. Y estuvo merodeando por las cercanías del palacio del rey, hasta que conoció a algunos que eran amigos del hijo del rey y estaban próximos a él. Entonces, cuando el sabio entendió que aquel hombre era el confidente del hijo del rey y estaba más próximo que otros, en secreto le dijo:— Soy un comerciante de Sarāndīb. Hace unos días llegué a este país y tengo algo bueno, valioso, caro, muy delicado y de valor. Estoy buscando a una persona en quien confiarlo para mostrárselo. Y te elegí a ti para mostrártelo. Mi mercancía es mejor que el azufre rojo, es el elixir que hace ver al ciego y oír al sordo, es el remedio de todos los dolores. Al débil hace fuerte, preserva de la locura, te ayuda sobre tus enemigos, y no he visto a nadie más meritorio para tener esto que al joven hijo del rey. Si crees se lo puedes decir a él y si es útil para él, llévame ante su presencia para enseñarle, que si lo ve, sabrá el valor que tiene.

Ese hombre le dijo al sabio:—Dices palabras que nunca antes habíamos oído a nadie y que demuestran que eres bueno e inteligente, pero alguien como yo hasta que no sabe la verdad de una cosa, no la cuenta. Enséñame tu mercancía. Si es valiosa se lo diré al hijo del rey.

Y el sabio dijo:— Soy médico y en tu vista veo que hay una debilidad y temo que si lo ves no aguantarás el mirarlo y te hará daño. Sin embargo, el hijo del rey tiene una vista buena, es joven y no tengo miedo por su vista. Que dé un vistazo a mi mercancía, si le gusta no seré muy exigente con el precio, y si no lo quiere no le causará daño. Este



producto es muy importante y no es correcto que prives al hijo del rey y no le lleves esta noticia.

Entonces, fue ese hombre ante el hijo del rey y le informó sobre lo que tenía Bilawhar. El hijo del rey sintió en su corazón un vuelco, al imaginar que la solución a su pregunta surgiría de Bilawhar. Y dijo:— Cuando llegue la noche trae en secreto a ese comerciante ante mí. No podemos considerar con ligereza este asunto.

Entonces, ese hombre mandó a Bilawhar que se preparase para visitar al hijo del rey. Bilawhar cogió consigo un cesto en el que había puesto sus libros y dijo:— Mis libros están en este cesto.

Entonces, le llevó ante el hijo del rey y cuando entró, lo saludó. El hijo del rey con mucha cortesía y reverencia le devolvió el saludo (7/a). Entonces, salió el hombre [que le había acompañado ante el hijo del rey] y el sabio en la intimidad se sentó junto al hijo del rey y dijo:— ¡Oh hijo del rey! Me has recibido como el [mejor] de tus siervos y de los más importantes de tu país.

Y contestó:— Te he reverenciado porque tengo una gran esperanza en ti.

Dijo el sabio:— Tu te has conducido conmigo [como el personaje de aquella historia que te contaré]. Había un rey en uno de los países de la tierra que de todos era conocido por su bondad. Un día iba con su ejército por un camino, allí vio dos personas que llevaban ropas viejas y se notaba que eran pobres y derviches. Cuando les vio bajo del caballo, les saludó y se abrazó con ellos. Cuando los ministros vieron aquello se entristecieron y fueron ante el hermano del rey. Pues éste le hacía caso. Y le contaron que hoy el rey se había auto despreciado y empequeñecido, y con él a su reino. El rey se había bajado de su montura y habían subido las dos personas humildes. Sería meritorio que le reprochases esta actitud y que no lo repita —dijeron.

El hermano del rey hizo como los visires le habían dicho, y censuró al rey. Entonces el rey dijo, en respuesta, unas palabras que no estaba claro si aceptaba o se había molestado por las palabras de su hermano. Y éste volvió a su casa.

Unos días después el rey mandó llamar al heraldo, al cual llamaban el heraldo de la muerte, para avisar al hermano, de su muerte inminente. La costumbre del rey era, que cuando tenía intención de matar a alguien era notificárselo antes. Entonces después de

avisar, comenzaron a oírse voces de lamento en la casa del hermano del rey. Y éste se puso ropa de luto y fue a casa del rey llorando y arrancándose el pelo de la barba. Cuando el rey se enteró lo llamó y cuando se presentó su hermano, éste se tiró al suelo. Y gritando dijo:— ¡Qué desastre me ha venido!

Y levantó sus manos, suplicando y rogando. El rey le increpó y le dijo:— Te lamentas, estúpido, por la llamada del heraldo a tu casa. Por una criatura que no es tu creador y es tu hermano, aun sabiendo que no tienes culpa ninguna ante mí para merecer morir. Y, sin embargo, me reprochas que desciendo [de mi caballo] al ver al heraldo de mi Dios, sabiendo mejor que vosotros los pecados que tengo ante mi Dios. ¡Vete!, sé que mis ministros te han incitado y te han engañado y pronto evidenciaré su error.

Mandó que construyeran cuatro ataúdes de madera, y que dos de ellos fueran adornados de oro y los otros dos los pintasen de alquitrán. Después, estos dos los llenaron de oro, rubíes y topacios. Y los otros dos [forrados] de oro los llenaron de carroña, sangre y pelo. Cerró fuerte las tapas de cada uno. Después reunió a los ministros y a los nobles que suponía habían criticado esta actitud y les ordenó que valorasen [aquellos ataúdes]. Contestaron:— Por el aspecto y nuestro entendimiento estos dos ataúdes de oro no tienen precio, por su mucho honor y valor. Y estos otros de alquitrán, no tienen precio (7/b) por su aspecto miserable y humilde.

Entonces, mandó que abrieran los dos ataúdes de alquitrán y se iluminó la casa por la gran cantidad de joyas que en ellos había. Después dijo [el rey]:—Esos dos ataúdes son como las dos personas que vosotros considerasteis despreciables y miserables por su aspecto sencillo. [Sin embargo], su interior estaba lleno de ciencia, sabiduría, veracidad, bondad y otras virtudes perfectas. Estas virtudes del espíritu son mucho mejor que los rubíes, las perlas y otras joyas.

Entonces, mandó que abrieran los ataúdes de oro. La gente ante la suciedad e inmundicia que había en su interior temblaron y de la podredumbre y peste de aquello se molestaron. Dijo el rey:— Estos dos ataúdes son como aquellas gentes que adornaron su aspecto y ropas, mientras que su interior está lleno de diferentes formas de maldad, ignorancia, ceguera, falsedad, injusticia y otras formas de maldad que son más deshonorosas, feas y horribles que estas carroñas.



Entonces todos los ministros y nobles dijeron:— Hemos sabido a qué se refería, entendido nuestro error y cogido el consejo ¡Oh rey!

Después de esto Bilawhar dijo:— Este es tu mismo ejemplo ¡Oh hijo del rey! por los saludos y respeto que me has mostrado.

El hijo del rey estaba recostado y cuando oyó estas palabras se incorporó y dijo:— Dí para mí más sobre este ejemplo ¡Oh sabio!

Y dijo Bilawhar:—Un campesino sembraba semillas, cuando de uno de los puñados que esparcía algunas de aquellas semillas cayeron al lado del camino, y al poco tiempo los pájaros las comieron, otras cayeron sobre unas piedras que tenían un poco de tierra, [las que germinaron allí] sus raíces llegaron a las piedras y se secaron y marchitaron. Algunas cayeron a una tierra con plantas espinosas y cuando crecieron, al dar espigas, las [plantas] espinosas atraparon [las espigas] y las malograron haciéndolas inútiles. El resto de las semillas que cayeron a la tierra pura, aunque eran pocas quedaron sanas y fructificaron. ¡Oh hijo del rey! El campesino es como la persona que porta la sabiduría, las semillas son como las palabras sabias. Aquellas que cayeron al lado del camino y los pájaros las comieron son las palabras que tropiezan con la oreja y no influyen en el corazón. Pero las que cayeron sobre las piedras y su raíz se marchitó, son como las palabras que son oídas y que gustándole y dándole sentido las entiende pero no [las retiene en la memoria], y no las hace suyas. Sin embargo, todo lo que creció y el espino hizo inútil, es como aquellas palabras que aun oyéndolas y entendiéndolas, las hace suyas, pero cuando llega el momento de practicarlas las espinas y la maleza de las pasiones y deseos impiden aplicarlas con sabiduría, haciéndolas inútiles. Toda semilla sana que fructifica es como la palabra que la inteligencia asimila y el recuerdo mantiene. Y cuando quiere llevarla a la práctica la ejecuta. Esto ocurre cuando desde la raíz, las pasiones, deseos y virtudes inmorales se extirpan del corazón y se purifica (8/a) su alma de las maldades.

Dijo Būdāsf:— ¡Oh sabio! Espero que esa semilla de sabiduría que plantaste en mi corazón sea de aquellas que crecen y se mantienen sanas, son útiles y no provocan calamidades. Dime un ejemplo [que me sirva para] el mundo y los engaños de su gente.

Contestó Bilawhar:— He oído que un hombre huía de un elefante borracho que



lo perseguía y el elefante corría detrás de él hasta que casi lo alcanzó. El hombre atemorizado se deslizó por un pozo en el que habían crecido dos ramas a las que se aferró. Sus pies se interpusieron entre unas serpientes que estaban en el pozo acechantes. Cuando fijó su vista en las dos ramas, vio que dos ratas grandes estaban ocupadas en roer las raíces de las ramas, una de las ratas era blanca y la otra negra. Cuando miró bajo de sus pies vio cuatro víboras que sacaban la cabeza de sus madrigueras. Al volver su cabeza hacia el fondo del pozo vio que había un dragón y que si caía al fondo del pozo se lo tragaría. De nuevo levantó su cabeza y vio que en cada punta de las dos ramas había un poco de miel. Entonces lamió la miel y disfrutó de ella y se olvidó de las serpientes que no sabía cuando le picarían, se olvidó del dragón y su final de ser devorado por sus fauces.

El pozo es el mundo lleno de discordia, calamidades y desastres. Las dos ramas son la vida del hombre. Las dos ratas son la noche y el día que consumen su vida rápidamente y la extinguen. Las cuatro víboras son los cuatro humores que son como el veneno matando y son la bilis negra, la bilis, la flema y la sangre. El hombre no sabe cuando se despertaran y le causaran mal. El dragón es la muerte que está esperando y siempre está llamando al hombre y la miel con la que se ha engañado olvidándose de todo, es el disfrute, las pasiones, los favores terrenos y los placeres del mundo, el comer, beber, ver, oler, oír y tocar.

Būdāsf dijo:—Este ejemplo es extraordinario y está de acuerdo con el estado del mundo. Dime otro ejemplo de cómo la gente está engañada por el mundo y cómo consideran poco aquellas cosas que tienen provecho.

Bilawhar dijo:— Han contado que un hombre tenía tres amigos. A uno de ellos lo había elegido entre todos y por él hacía cosas difíciles, lanzándose a los peligros por él. Y todas las mañanas y noches estaba ocupado con él. Al segundo amigo lo tenía en un nivel más bajo de estima. Pero lo quería y era bueno y cortés con él. Le servía y le obedecía y nunca lo olvidaba. Y con su tercer amigo era injusto y lo consideraba en poca cosa. Le costaba recordarlo y éste no se beneficiaba ni de su amistad ni de sus bienes. Después de un tiempo a ese hombre le ocurrió un accidente y necesitó la ayuda de sus amigos. Los guardias lo llevaron ante la presencia del rey. Ese hombre pidió ayuda a su



primer amigo y dijo:— Sabes como te había elegido a ti y todo mi esfuerzo (8/b) era para ti. Hoy es el día en que te necesito. Qué ayuda me puedes ofrecer.

Aquel amigo dijo:— No soy tu compañero, ya tengo otros compañeros con los que estoy ocupado y hoy ellos merecen más [atención] que tu. Pero conmigo hay dos ropas que puedes aprovecharlas. Quizás estos vestidos te los dé.

Después ese hombre pidió ayuda a su segundo amigo y le dijo:— Contigo ha sido evidente mi generosidad y amabilidad y siempre he deseado tu felicidad. Hoy es el día en que te necesito. ¿Qué ayuda me puedes ofrecer?

Contestó el amigo:— Estoy tan ocupado en mi trabajo que no puedo ocuparme de ti. Piensa sólo en ti y que sepas que nuestra relación está rota. Ahora, mi camino es diferente al tuyo. Quizás te acompañe unos pasos pero no te ayudaré. Después de esto volveré y me ocuparé de unos asuntos y debo dedicarme más a ellos que a ti.

Y pidió ayuda al tercer amigo al que trataba injustamente, considerándolo poco, y con el que no tenía atenciones cuando lo tenía todo y estaba relajado. Y le dijo:— Estoy muy avergonzado por la necesidad y el desamparo que me han traído ante ti. Cómo podrías hoy ayudarme.

A lo que contestó:— Te acompañaré, protegeré y no te olvidaré. Entonces la buena nueva sea contigo y enhorabuena porque soy el compañero que no te dejará y no debes estar triste por el dolor que tienes, al no haber sido bueno ni amable conmigo. Lo que he obtenido de ti no sólo lo he guardado para ti sino que he negociado con ello y ahora está conmigo. Enhorabuena espero que todas las cosas que poseo de ti sean causa de satisfacción del rey en este día. Y [también] que sean el motivo de tu salvación de esta gran desgracia que te ha ocurrido.

Cuando vio el estado de sus amigos, dijo:— No sé de cual de ellos debo arrepentirme, si por ser bueno o por haber sufrido por el amigo injusto.

Después Bilawhar dijo:— El primer amigo era el dinero, el segundo la familia y los hijos y el tercero son los actos buenos.

Būdāsf dijo:— Este dicho es cierto y evidente. Dime, pues, otro ejemplo para este mundo y sobre la gente que ha sido engañada, entregándose a él y cerrándolo todo a él.

Bilawhar dijo:— Había una ciudad que tenía por costumbre que si encontraban



a un hombre extranjero que desconocía sus asuntos, durante un año lo hacían rey y soberano. Y sin sospechar nada, suponía que siempre sería rey entre ellos. Pero cuando transcurría un año lo expulsaban de la ciudad, sin nada, sin respuestas. Y tan grande era la desgracia y calamidad que nunca imaginaban aquello, y por lo tanto su reino se convertía en causa de calamidad, tristeza y desgracia para él. Entonces la gente de esa ciudad durante un año hizo rey a un hombre extranjero. Ese hombre por su sabiduría vio que entre ellos era extranjero. Y no se acostumbraba a ellos (9/a). Llamó a un hombre que era de su misma ciudad y que conocía a estas gentes, y con ellas consultó.

Y le dijo:—Después de un año la gente te expulsará de esta ciudad. Te aconsejo que todo lo que puedas y con el poder que tienes, mandes todo tu dinero y todas tus pertenencias, durante este año fuera de la ciudad. Y cuando te expulsen estén preparadas tus posesiones de disfrute y objetos de confort [en aquel lugar a donde las enviaste].

Entonces el rey hizo como le había dicho aquel hombre. Y cuando pasó un año y lo expulsaron de la ciudad se benefició de sus propiedades. Pasando el resto de su vida placenteramente.

Entonces Bilawhar dijo:—¡Oh hijo del rey! Espero que estés como ese hombre y que no te acostumbres a la gente, [tratalos] como si fueran extranjeros. Y que no te engañe el reinado de unos días. Espero que yo sea esa persona que has pedido para que te guíe. Te mostraré el estado del mundo y su gente, y te ayudare y socorreré.

Būdāsf dijo:—Tienes razón ¡Oh sabio! Ciertamente soy el mismo rey extranjero [que me has contado] y tú la persona que siempre he deseado tener. Cuéntame cómo es el otro mundo, que juro por mi vida que todo lo que has dicho sobre este mundo, es totalmente verídico y real. Yo también del estado del mundo he visto unas cosas que he entendido como [señales] de su decadencia y extinción. Y en mi memoria se ha establecido como debo dejarlo. En mi opinión este mundo es miserable y bajo.

Bilawhar dijo:—¡Oh hijo del rey! El abandono del mundo es la llave de las puertas de la felicidad del otro mundo. La persona que ansía el otro mundo encuentra su puerta, que es el abandono del mundo, y pronto encuentra el reino de ese éxtasis y cómo no adorar este mundo. Y en el caso de que Dios Enaltecido te otorgue tal capacidad de pensar y veas que aunque el mundo sea tan amplio, es imposible para este cuerpo finito

abarcarlo. El cuerpo no tiene estabilidad ni firmeza ni puede suprimir ningún daño de sí mismo. El calor lo quema, el frío lo congela, los vientos venenosos lo disgregan, lo evaporan, el sol lo quema, el aire lo dispersa, los animales salvajes lo despedazan, las aves lo picotean, el hierro lo corta y también se destroza por los golpes. Y si olvidamos lo que le viene de fuera. Es un compuesto que está formado por enfermedades, dolores, sufrimientos, que está a disposición de estas calamidades, esperándolas. Siempre está asustado por ellas y su salud sabe que está a expensas de ellas y de siete calamidades que le acompañan y de las que no está a salvo de ellas ningún cuerpo. Son el hambre, la sed, el frío, el calor, el miedo, la muerte [y la enfermedad]. En cuanto a lo que preguntaste sobre el otro mundo, espero que de lo poco que encuentres en este mundo, [de lo bueno], encuentres más en el otro.

Būdāsf preguntó:—¿Supongo que el grupo al que mi padre mandó quemar y que expulsó de su país, eran tus amigos y compañeros, y seguían tu vía?

Respondió:—Sí.

Dijo Būdāsf:—He oído que toda la gente se ha unido (9/b) para reprocharles y [buscar] la enemistad con ellos.

Bilawhar contestó:—Así fue.

Y dijo Būdāsf:—Oh sabio ¿Por qué causa ocurrió aquello?

Contestó Bilawhar:—Todo lo que han dicho ha sido para difamarlos. Pero qué pueden decir sobre aquellos que dicen la verdad y no mienten. Son sabios y no ignorantes, y no hacen daño a los demás, rezan mucho, duermen poco y ayunan, comen poco y les sobreviene todo tipo de calamidades, tienen paciencia con el estado del mundo y aprenden. No depositan su confianza ni en el mundo ni en su gente y no sienten deseos ni del mundo ni de sus habitantes.

Būdāsf dijo:—¿Cómo se ha unido la gente para ser enemigo de ellos, mientras que entre ellos hay una completa diferencia y disputas?

Bilawhar contestó:—El ejemplo para esto es como el de los perros, que siendo variados y diferentes en su aspecto, se han reunido alrededor de un cadáver para comer de él. Y allí unos a otros se ladran y se atacan. Y en esta situación un hombre se acerca a ellos y todos se apartan, y de la lucha en la que se encontraban todos se unen. Y juntos

atacan al hombre, saltan sobre él y le ladran aunque a ese hombre no le importa el cadáver, ni quiere enfrentarse por ese cuerpo podrido. Pero como vieron a ese hombre extraño y diferente a lo que ellos son, se asustaron y se juntaron, aunque tenían disputas y diferencias entre ellos.

Entonces Bilawhar dijo:—Este cadáver era como las cosas del mundo. Los perros eran como las diferentes gentes que pueblan el mundo, que se pelean y vierten la sangre de unos a otros por él. Sus propiedades las gastan en conseguir cosas importantes del mundo y la persona a la que atacan los perros, para quien no era importante el cadáver, es como el devoto que ha dejado este mundo y se aparta de él, no discute sobre él y lo ha dejado para ellos. Y aun así, la gente mundana se enemista con él por lo extraño que es para ellos [pese a no tener los mismos objetivos con los ascetas]. ¡Oh hijo del rey! Si te extrañas, extrañate de la gente del mundo ya que todos sus esfuerzos se gastan para acaparar sus cosas y cada vez tener más, enorgullecerse de sus posesiones del mundo y prevalecer sobre ellos. Y cuando ven a una persona que después de haber tenido en sus manos el mundo y que después se aleja de él, con esta persona es con la que se enfrentan y sienten más enfado. Más incluso que con la gente de este mundo. ¿Qué motivo tiene para enfrentarse esta gente del mundo con esta otra gente...?

Būdāsf dijo:—Oh sabio, volvamos a mi asunto y dime palabras como esas.

Bilawhar contestó:—Cuando el médico ve que los humores corrompidos se han estropeado en el cuerpo y quiere fortalecer el cuerpo y engordarlo, al principio no intenta [dar] comidas que provoquen fortalecimiento, y produzca carne y sangre. Porque sabe que [todavía] están los humores malos que han estropeado [el cuerpo] y por tanto, si quisiera fortalecer el cuerpo y engordarlo, estos mismos alimentos fuertes, (10/a) serían la causa de un incremento de la enfermedad y corrompería el cuerpo, no obteniéndose ningún beneficio fortaleciendo el cuerpo. Al principio lo que le manda es la abstinencia y restricción, y para expulsar los humores corrompidos le prescribe medicamentos y cuando estos humores corrompidos del cuerpo se han extirpado, prescribe alimentos fortalecedores. Y es en este momento, cuando encuentra el sabor de los alimentos y engorda, fortaleciéndose. Y puede aguantar cargas pesadas, si Dios quiere.

Dijo Būdāsf:—Oh sabio. Infórmame cómo comes y bebes.

Bilawhar dijo:—Los sabios han contado que había un rey en un reino vasto, con un ingente ejército e innumerables propiedades. Para conseguir más expansión y propiedades reinició la guerra y el exterminio [con otro reino]. Entonces, fue con todo su ejército, medios, armas, propiedades, mujeres e hijos. Y tras concluir la guerra el rey contrincario ganó y mataron a muchos de ellos. Y huyeron el rey con el resto de su ejército y con su mujer e hijos. [Mientras] escapaban llegó a un cañizar al lado de un riachuelo y se escondió con su familia. Liberaron a sus caballos no fuera que con el relincho de los mismos, los enemigos descubrieran su escondite. Y por la noche con un miedo infinito permanecieron en el cañizar. A cada instante, el ruido de los cascos de los caballos de los enemigos, llegaba a sus oídos, provocando más pánico. Cuando amanecía [permanecían] acorralados y no podían salir por miedo al enemigo porque era imposible cruzar ese riachuelo. Tampoco podían [ir en sentido contrario], hacia el desierto. Entonces él (el rey) y su familia se quedaron en aquel lugar estrecho, con infinitas dificultades y sufrimientos, por el frío, el miedo y el hambre. Y en este estado se mantuvieron un día, hasta que uno de sus hijos se murió por el rigor [extremo] arrojándolo al agua. Otro día pasaron de esta forma. Entonces, el rey le dijo a su mujer:—Estamos a punto de morir, si alguno de nosotros sobrevive y otros mueren, esto es mejor a que todos muramos. Tengo una idea, y si matamos a alguno de los pequeños y lo damos como alimento al resto hasta que Dios nos salve de esta calamidad. Si no hacemos esto y lo posponemos, todos los niños estarán débiles y delgados y su carne será insuficiente para comer, y estaremos tan débiles que si encontramos una solución no podremos movernos por la gran debilidad. Entonces la mujer aceptó la idea del rey y a uno de los niños lo mataron. Lo sirvieron y después comieron su carne.

Bilawhar dijo:—Oh hijo del rey, qué opinas de este hombre desvalido. ¿Comerá mucho como el hambriento ante mucho alimento o poco como el desvalido que se alimenta con un mendrugo por necesidad?

Būdāsf dijo:—Mi opinión es que comerá poco, con infinitas dificultades.

El sabio dijo:—Como y bebo en el mundo de esta manera.

Būdāsf dijo (10/b):—Oh sabio, ¿dime si el asunto al que me llamas es cosa que la gente ha encontrado por su inteligencia y lo prefiere sobre todo para sí mismo, o los ha



llamado Dios, Alabado y Enaltecido sea, aceptándolo ellos mismos?

Bilawhar dijo:—Este asunto al que te invito es más elevado y delicado de lo que le puede ocurrir a la gente de la Tierra. Y más elevado de lo que pueden imaginar con su inteligencia. Porque el trabajo de este mundo es llamar a la gente a lo mundano, embellecimiento, disfrute, confort, esparcimiento, bendiciones, placeres, deseos y disfrute de ello. Porque si nó, todo lo que digo sería una causa extraña a este mundo. Y [este asunto] es una invitación divina de parte de Dios Enaltecido, manifiesto, evidente, guía en el camino recto que confunde a la gente mundana, y es el camino inverso al de ellos, que manifiestan sus actos malos e indecorosos, a los que los deseos, caprichos y ambiciones atraen en lugar de la adoración de Dios. Y quien ha entendido esto Dios lo ha guiado claramente. Pero a los que no son de esta gente [Dios] los oculta y esconde hasta que Dios Enaltecido aparece y manifiesta la verdad, después de estar ésta oculta y escondida. Eleva la religión verdadera y humilla la religión falsa de la gente ignorante y corrupta, humillándolos [a ellos también].

Būdāsf dijo:—Tienes razón, ¡oh sabio!

Y añadió Bilawhar:—Algunas gentes por su naturaleza recta y sus ideas correctas se anticipan a la llegada de los Mensajeros de Dios, y ante ellos se inclinan [reverenciándolos]. Y hay algunos que después de la misión de los Mensajeros y tras oír y ser invitado, obedecen. Y tú, ¡oh hijo del rey! eres de ese tipo de personas que con su inteligencia y sabiduría se ha dirigido al destino verdadero.

Būdāsf dijo:—[Si] gentes que con su lengua manifiestan su fe pero sus actos no son rectos, y por eso nuestros caminos han sido distintos. Entonces ¿por qué razón Dios Enaltecido a ti te ha hecho más meritorio que a ellos, si la misma orden extraordinaria y divina ha venido del mismo sitio y origen, a ti y a ellos?

Bilawhar contestó:—Todos los caminos pertenecen a Dios. Y Dios Enaltecido ha llamado a todos los siervos hacia Él. Algunos han aceptado sus condiciones y por mandamiento divino han guiado a otros en el camino de Dios. No oprimen, ni yerran, y no dejan por un minuto las leyes divinas de la religión. Y otros lo han aceptado pero no obran como deben ni [cumplen] las condiciones. Ni lo llevan a su gente, ni se esfuerzan en mantener la verdad, ni en obrar [rectamente] de acuerdo con las leyes de su gente.

Estropeando las costumbres y las leyes de la religión, [suponiendo para ellos un gran esfuerzo] el hacerlas. Y hay muchas sectas entre ellos que quieren estropear la religión. No son como la gente que la protege. Y quien corrompe los asuntos de la gente no es como aquellos que los (11/a) mejoran. Y quien tiene paciencia ante las dificultades en el camino de Dios no es como el que llora con desesperación y deja a Dios. Y por eso, nosotros somos más meritorios a Dios.

Entonces Bilawhar prosiguió diciendo:—De la lengua de esta gente no sale nada, excepto lo que han aprendido de la religión de Dios, el abandono del mundo e invitar a los hombres hacia Dios, como nosotros de ellos lo hemos cogido. Pero la diferencia entre nosotros y ellos es que ellos han innovado en la religión y piden con deseo el mundo siendo adictos a él. Los pruebas y verdad de esto que hemos dicho, es que siempre la tradición divina fue así. Mandaba a mensajeros a las criaturas y en cada época invitaban a la religión a los seres creados con diferentes lenguas y cuando expandían su religión y se unía la gente de Dios a ellos, todos estaban sobre un mismo tema de acuerdo. Entre ellos el camino de Dios estaba claro, así como la religión y leyes de ese mensajero. Ninguna discrepancia ni disputa surgía. Y cuando ese mensajero llevaba su mensaje divino a la gente lo daba completo y concluía para ellos la prueba divina. Instaurando y clarificando a los sabios de la religión y los preceptos divinos para ellos. Y cuando la hora de la muerte le llegaba, Dios Enaltecido lo llevaba junto a su Misericordia. Y poco tiempo después de su fallecimiento sus seguidores seguían su camino y no cambiaban su religión. [Sin embargo], después de un tiempo, la gente se [abandonaba] a sus mismos deseos e innovaban mucho en religión. Y como la gente ignorante alcanzaba a la gente de ciencia, el sabio perfecto que entre ellos estaba, por tener miedo del daño de los ignorantes, se escondía y no difundía su ciencia. Y tanto era así, que sabían su nombre [pero] no descubrían su residencia ni su escondite. Algunos estaban entre la gente. Y la gente ignorante los consideraba miserables y débiles. Y por esa razón, día tras día, se ocultaba la ciencia y se manifestaba la ignorancia. Y cuando más pasaban los siglos y se alejaban del tiempo del mensajero, más aumentaba la ignorancia. Tanto, que la gente no tenía más que la misma ignorancia y ésta, conquistaba [a las gentes] y los sabios eran cada vez menos, y más ocultos. Entonces cambiaban los preceptos de la religión de ese

mensajero y se desviaban del camino. Dejando la guía y la religión. Reconocían el libro divino pero mal interpretaban su significado, con interpretaciones falsas que estaban de acuerdo con sus propios intereses. Manifestaban los principios de la religión pero dejaban su verdad y estropeaban sus preceptos, y por eso siempre había disputas entre la gente.

Entonces, cada oración y cada [¿mensaje?]<sup>620</sup> que los mensajeros de Dios han traído, si en un principio, en su origen, con ellos estábamos de acuerdo, después en las formas de los preceptos religiosos y en su apariencia somos diferentes. En cada asunto que discutíamos teníamos razones claras que demostraban que su camino era falso y tenemos testimonios justos de los libros que Dios ha mandado y ellos también. Cuando cada uno de ellos habla de filosofía, nuestros argumentos están sobre los suyos. Y todo lo que dicen sobre el libro, religión (11/b) y palabras sabias es nuestra prueba de su falsedad. Porque todos esos testimonios están de acuerdo con nuestro mismo camino y en contra de sus costumbres y vías. Entonces, no conocen el libro divino, excepto algunas palabras y no recuerdan a Dios, excepto [como] un nombre y no conocen la verdadera religión para practicarla.

Būdāsf dijo:—¿Por qué los mensajeros en algunos tiempos fueron enviados con una misión y en otros no, y por qué en algunas no hay enviados?

Bilawhar contestó:— Un ejemplo para esto es la historia de un rey cuya tierra era baldía, sin producción y que tenía la intención de hacerla productiva y mejorarla. Este rey, mandó a un hombre trabajador, hábil y honesto para que desarrollase aquella tierra y cultivara diversos tipos de árboles y diferentes cultivos. Y le dio unos pltones y semillas especiales, advirtiéndole de que no hiciera nada, excepto lo que le había dicho el rey. Ordenó que en esta tierra se construyera un canal y alrededor una cerca para que protegiera el cultivo de los daños y destrozos. Entonces ese hombre embelleció y desarrolló la tierra y de acuerdo con los mandatos del rey plantó árboles e hizo plantaciones, realizó el canal para que los árboles y cultivos crecieran, [logrando que la gente se uniera al proyecto]. Poco tiempo antes de que le llegara la muerte, eligió a un hombre para que fuera su sucesor y después murió.

---

<sup>620</sup>Palabra no visible en el texto.

Unos que desobedecían a su sucesor se esforzaron para estropear aquella tierra, cubriendo el canal y desecando los árboles y cultivos. Entonces cuando se informó al rey de aquello, de los perturbadores y de la destrucción de la tierra, eligió a otro enviado para renovar los cultivos y devolverles su grado original de desarrollo. De esta forma es como Dios envía a sus mensajeros y profetas. Cuando uno marcha [al otro mundo] y después de él se corrompe [la gente], de nuevo envía [a un mensajero] para perfeccionarlos.

Būdāsf dijo:—¿Todo lo que traen los profetas y enviados de parte de Dios, es únicamente para un grupo o incluye a todas las criaturas?

Bilawhar contestó:—En cada época que los profetas y enviados de Dios han sido delegados para llamar a toda la gente, los que obedecían entraban en el grupo de ellos y aquellos que desobedecían quedaban fuera. Nunca estuvo la tierra vacía de los obedientes a Dios, sus mensajeros y sucesores. Para esto tengo un ejemplo. Había un pájaro a orillas del mar, que se llamaba Qedam (Eterno). Ponía muchos huevos y siendo como era muy codicioso ponía mucho interés en tener muchas crías. En algunos tiempos esto no era posible por la falta de alimento en esta isla. Veía la solución saliendo de su tierra y viajando a otro lugar hasta que terminara [aquel período]. Temiendo que se acabase su progenie, dispersó sus huevos entre los [nidos] de otros pájaros. Esos pájaros acogieron sus huevos [los del Qedam] (12/a) entre los suyos, bajo sus alas. Y junto con otros polluelos crecieron. Cuando pasó un tiempo se familiarizaron con los otros pollitos y así llegó el compañerismo entre ellos.

Y cuando terminó la ausencia de Qedam, éste volvió a su tierra y hogar. Y atravesó los nidos llevando su canto a los pollitos. Entonces cuando sus crías oyeron su canto le siguieron. También hubo otros que, familiarizados con aquellas crías, también le siguieron. Otros que no estaban familiarizados con su canto no le siguieron. Y como el Qedam tenía mucho cariño a sus crías y también a los otros [que no eran sus crías], los cuidó y juntos intimaron. Y por eso los mensajeros transmiten el mensaje divino a todo el mundo. La gente sabia e inteligente lo acepta porque conocen la excelencia del nivel de la sabiduría. Así el pájaro que cantó es para otros pájaros como el mensajero que invita a todo el mundo hacia el camino de Dios. Y los huevos que dispersó entre otros pájaros es la sabiduría. Las crías suyas son como los sabios religiosos que después de la ausencia



de los enviados, por su bendición llegará a todos [el mensaje]. Y las otras crías son como la gente que acepta la invitación de los sabios antes de la misión de los mensajeros. Porque Dios ha dado la excelencia a los mensajeros sobre toda la gente y para ellos ha prescrito pruebas, razones, milagros y carismas que no ha dado a otros, hasta que su misión profética aparezca entre ellos y transmita sus pruebas sobre las criaturas. Por eso después de la misión de los mensajeros les siguieron unos grupos que la mayoría de ellos no aceptaban. Y así, Dios ha puesto luz, iluminación y claridad en la llamada de los mensajeros y no en otros.

Būdāsf dijo:—¡Oh sabio! Dijiste que todo lo que traen los mensajeros es palabra de Dios ¿La palabra de Dios y los ángeles es igual a la de los hombres?

Bilawhar contestó:—No ves que cuando la gente quiere inculcar a algunos animales o pájaros para que se acerquen o se alejen, se pongan de frente o de espaldas, tanto los pájaros y animales no entienden sus palabras. Para esto establecen unos sonidos, para hacerles entender, como los silbidos y [ciertas] voces que por medio de ellas les ordenan. Si hablan en su lengua los animales no entienden nada. Así los siervos de Dios son incapaces de entender el sentido profundo de las palabras del Señor Santo Dios y los ángeles, así como el conocimiento verdadero, los dones perfectos y el nivel de las palabras. Por eso ha enviado su palabra, idéntica a la de ellos y a través de estas palabras ha hecho comprender la sabiduría. Al igual que esos cantos que la gente utiliza para hacer comprender a los animales y pájaros (12/b), estos dichos [de los mensajeros] fluyen entre ellos aclarando para ellos los detalles de la ciencia y su prueba. Entonces, esas palabras y voces son el alma y el espíritu pero la mayoría de la gente no puede llegar al fondo de la sabiduría ni su inteligencia abarcarla. Y por esta razón hay diferencias entre los sabios en cuanto a su ciencia. Cada sabio ha cogido la ciencia de otros sabios hasta que se acaba la ciencia divina que ha venido de Él a sus criaturas. A algunos, sin embargo, de los sabios dá ciencia por su Gracia, salvándoles de la ignorancia. La diferencia en sus niveles se debe a la cantidad de ciencia que han recogido de los mensajeros. La sabiduría y verdad de los hombres se beneficia de los sabios a los que no pueden alcanzar en profundidad. Es como aquellos que se benefician del calor del sol para fortalecer el cuerpo y conseguir su mantenimiento, y por tanto, su vista queda debilitada al exponerse al él.

Otro ejemplo de las sabidurías y ciencias es el de aquella fuente de agua que fluye, pero que su origen no es manifiesto. La gente se beneficia del agua de esta fuente, encuentra vida y no entienden su origen. Al igual que las estrellas brillantes que los hombres utilizan como guía y no saben de donde vienen, ni [durante el día] donde se esconden. En verdad la sabiduría y ciencia de Dios es más honorable, elevada y grande que todo lo que hemos explicado y hemos comparado. Es la llave de las puertas de todas las cosas buenas y beneficiosas, y la causa de la salvación y rescate de todo lo perverso y malo. Es el agua de la vida que quien bebe de ella nunca morirá y es remedio de todos los dolores. Y quien se cura por ella nunca se cansará. Es el camino verdadero, que quien marcha por él nunca se extraviará. Es una cuerda resistente, puesta por Dios que nunca se deteriora y quien la posee nunca estará ciego. Y quien se aferra a ella se librará [del mal] y guiará, siendo su unión con Dios infinita.

Būdāsf dijo:—¿Por qué esta sabiduría y ciencia que has explicado en este grado de misericordia, honorabilidad, altura, poder, beneficio, perfección, claridad no beneficia a toda la gente?

El sabio contestó:—La sabiduría es como el sol, a toda la gente, blancos, negros, pequeños, grandes, alcanza. Entonces quien quiera que se beneficie, Él no prohíbe beneficiarse y tanto de lejos como de cerca, no le impide a nadie [ver] su luz. Si alguien no quiere beneficiarse del sol, éste no será la prueba para él. Porque el sol no ha privado de su gracia y beneficio a nadie. Pero la gente se beneficia de [forma] diferente. Hay tres tipos de gente que se benefician del sol. Algunos pueden ver, tienen vista clara y se benefician de la purificación del sol sobre su rostro y a través de él (13/a) ven las cosas. Otros son ciegos y no sienten la luz, si les alumbra el sol no se benefician. Y otros tienen la vista tan débil que no los podemos considerar ni ciegos ni videntes. La palabra de Dios y la palabra sabia es como el sol que ilumina sobre los corazones, algunos que tienen inteligencia y tienen el corazón iluminado la encuentran y actúan, estos serán de la gente de la sabiduría y del conocimiento. Y algunos que son ciegos de corazón a causa de negar a Dios, no aceptan la palabra de Dios y no obran. Estos son como aquel ciego que no se beneficia del sol, como algunos que tienen enfermos sus corazones por los deseos calamitosos, o aquellos otros que tienen el ojo del corazón débil y vago, y se benefician

débilmente de la luz del sol de la ciencia y la sabiduría, y su sabiduría por tanto es limitada. No distinguen entre el bien y el mal, ni entre la verdad y la falsedad. Que sepas que la mayoría de la gente, de ver el sol de la ciencia y el conocimiento son ciegos y no se benefician de nada.

Būdāsf dijo:—¿Hay alguien que al principio oiga la palabra de Dios y no la acepte y la niegue, y después la apruebe y la acepte?

Bilawhar contestó:—Sí. El estado de la mayoría de la gente con respecto a la sabiduría es de esta forma.

Būdāsf dijo:—¿Mi padre nunca ha oído nada de estas palabras de sabiduría?

Bilawhar contestó:—Supongo que no ha oído nada recto que le cupiera en su corazón, ni que nadie haya dicho nada bueno sobre este tema.

Būdāsf preguntó:—¿Por qué los sabios en este largo tiempo han dejado a mi padre en este estado y no han dicho nada como estas palabras de Dios?

Bilawhar contestó:—Porque ellos saben donde pueden hablar y a menudo dejan de decir palabras sabias. Es mejor que alguien cuya naturaleza sea más suave [hable] con tu padre, [alguien a quien] escuche y acepte, mejor que a otra persona que no considere sus palabras. A menudo un sabio durante su vida se relaciona con alguien y ambos se familiarizan y respetan, son amables y entre ellos nada hay que los separe excepto su religión y sabiduría. Entonces ese sabio siente pena por aquel y por su situación siente tristeza. Por esa razón no consideran meritorio que sepa los secretos de la sabiduría.

Como han narrado, había un rey de infinita inteligencia, gran temperamento, bueno con sus súbditos y siempre [predispuesto] a mejorar su situación y atento en sus asuntos, que tenía un ministro conocido por su veracidad, honestidad, no-beligerancia y condescendiente en los asuntos de sus súbditos. Estando su apoyo en la confianza y consejo. El ministro era perfecto en cuanto a su inteligencia y religión, obstinado y perseverante e interesando en abandonar el mundo. Había servido mucho a los sabios de la religión, a la gente pacífica y a las personas buenas. Había aprendido de ellos las palabras de Dios y conocía de ellos su excelencia y grandeza, y aceptaba de corazón su amor. Él, ante el rey ocupaba una posición muy cercana y su reconocimiento era muy elevado. El rey nunca le ocultaba ningún asunto y el ministro también actuaba con el rey

de esta manera. Pero en asuntos de religión y [referente] a los secretos de la sabiduría y el conocimiento, no hablaba. Y durante muchos años estuvieron así.

El ministro cada vez que iba al servicio del rey se postraba (13/b) ante los ídolos y los reverenciaba. No perpetraba falsedades ni blasfemias excepto aquello, por disimulo y para protegerse del castigo del rey. Y por el gran afecto<sup>621</sup> que sentía hacia el rey siempre estaba triste por su extravío y perdición. Hasta que un día con los hermanos del rey —gente de religión y sabiduría— consultó sobre cómo podría guiar al rey. Le dijeron:— Aléjate, [ten cuidado] no sea que tu palabra no le influya y te haga daño a ti y a la gente de la religión. Si encuentras que merece el consejo y tu palabra influye sobre él, habla e infórmale sobre las palabras de sabiduría. Si nó, no hables con él, ya que provocará daño a ti y a la gente de la religión. Porque hay que estar precavido de los reyes egoístas y no hay que estar confiado de su furia.

Y siempre estuvo con este pensamiento, cuando estaba reunido. Demostraba al rey benevolencia y sinceridad. Esperaba una oportunidad y el lugar adecuado para aconsejarlo y guiarlo. Con todo esto, el rey blasfemo y perdido, estaba muy tranquilo y plácido. Y siempre estaba atento y mejorando el estado de sus súbditos, se [mostraba] condescendiente con sus cosas.

Después de un tiempo entre el rey y el ministro ocurrió de esta manera. Una noche después de que toda la gente durmiera, el rey le dijo al ministro:—Ven y montemos [a caballo] y demos una vuelta por la ciudad. Vayamos a ver cómo vive la gente y el efecto de la lluvia de estos días sobre ellos. Y dijo el ministro:—Sí, de acuerdo. Muy bien. Y los dos montaron y dieron vueltas por diversas partes de la ciudad y mientras caminaban llegaron a un vertedero. Y vio el rey una luz que venía de allí. Y le dijo al ministro:—Vayamos y aclaremos lo que es. Entonces bajaron de las cabalgaduras y fueron allí. Y llegaron a un túnel de donde venía la luz. Al mirar vieron a un derviche desaliñado que llevaba puestas unas ropas muy viejas de las que tiran al basurero, y se había construido una almohada de excrementos y moñigos, apoyándose en ella. Ante él

---

<sup>621</sup>Falta algo que no aparece en el texto, pero que da la sensación de haber omitido.

tenía una jarra de vino y en una mano un *tambūr*<sup>622</sup> que tocaba. [Mientras], una mujer fea y de aspecto malo y ropas harapientas, igual que él, estaba de pie frente a él. Y cuando pedía vino, la mujer era como su copero. Y cuando tocaba el *tambūr* la mujer bailaba para él. Y cuando [él] bebía vino le increpaba y animaba, tal como se adora a los reyes. El hombre también la adoraba y la llamaba señora entre las señoras, exaltándola entre todas las mujeres, y ambos se alababan [y se piropeaban con palabras] bondadosas y bellas. Estaban infinitamente alegres, felices, sonrientes, contentos y placenteros.

El rey y el ministro estuvieron de pie durante un largo espacio de tiempo, viendo aquello y se extrañaron del placer y las alegrías en aquel espacio de suciedad. Después de aquello volvieron y el rey le dijo al ministro:—Supongo que no hemos visto tanto placer y alegría en toda nuestra vida (14/a) como con ese hombre y esa mujer esta noche. No creo que estén todas las noches así. Y le contestó el ministro:—¡Oh rey! Temo que este mundo y tu reinado está basado en la satisfacción que tenemos por los placeres del mundo. En opinión de la gente que considera que el reinado es eterno, es como aquellas dos personas del basurero. Nuestras cosas a las cuales dedicamos tanto esfuerzo para construir y consolidar, en opinión de la gente [que persigue] la felicidad y la morada eterna, no es más que la cueva [en que vivimos]. Para aquellos que han entendido la limpieza, pureza, bondad y belleza espiritual, ante ellos nuestro cuerpo es como el de estas dos personas. Y la sorpresa por la fortuna y alegría por nuestro placer y felicidad, por los gozos de este mundo, es como nuestra extrañeza por el placer de aquellas dos personas en su mal estado. El rey preguntó:—¿Conoces a alguien que tenga las cualidades de las que has hablado? El ministro dijo:—Sí. Y volvió a preguntar el rey:—¿Quiénes son? El ministro contestó:—Son la gente que se han unido a la religión divina y han conocido el placer del otro mundo y siempre desean la felicidad del otro mundo. El rey dijo:—¿Cuál es el reino del otro mundo? Y contestó el visir:—El otro mundo es un placer que después de él no hay dificultades ni desgracias. Es la fortuna que tras ella no sobreviene la necesidad ni la pobreza. Es una felicidad tras la cual no hay nunca tristeza. Es la salud perfecta tras la cual no existe enfermedad. Es la felicidad a la que no [llega]

---

<sup>622</sup>Especie de pandereta.

la tristeza ni el enfado. Es la seguridad que no se transforma en miedo. Es la vida tras la cual la muerte es imposible. Es el reino infinito, la morada de la existencia, lo eterno y en ella la vida es infinita. En ella no hay cambio. Y a los que habitan en el otro mundo, Dios les ha apartado del dolor y el envejecimiento, el sufrimiento y las desgracias, las enfermedades, el hambre, la sed y la muerte. ¡Oh rey! Estos son los atributos del reino del otro mundo que te he mencionado. Preguntó el rey:—¿Para entrar en esta casa y lograr esta felicidad conoces algún camino, medio, método o ardid? Contestó el ministro:—Sí. Esa casa está preparada para aquellos que piden seguir su camino y quien se sale de sí (de sí mismo) encuentra la victoria. Y dijo el rey:—¿Por qué no me guiaste antes a esa casa ni me explicaste sus atributos? Contestó el ministro:—Te evitaba por la [grandeza] y el miedo [que me provoca] tu reinado. Dijo el rey:—Si esto que me has explicado ocurriera, sería mejor que nosotros no lo estropeásemos. No lo estropeemos, dejémoslo de lado y no intentemos conseguirlo. Hay que esforzarse para informarse y conseguirlo. El ministro dijo:—¿Me das permiso para que te explique los atributos del otro mundo hasta que aumente tu certeza? El rey contestó:—No sólo te doy permiso, sino que te ordeno que de día y de noche obres así y no me dejes que me ocupe en otros asuntos, insistiéndome con tu palabra. En verdad que no podemos considerar este tema extraño de una manera simple (14/b) y dejarlo negligentemente.

Después de estas palabras el ministro y el rey avanzaron en el camino de la salvación y lograron la felicidad eterna.

Būdāsf dijo:—No me ocuparé de otros pensamientos excepto en seguir este camino hasta que lo consiga y he pensado que por la noche escaparé cuando lo desees.

Bilawhar dijo:—¿Qué resistencia [física] tienes para venir conmigo? ¿Y cuanta paciencia puedes tener si me acompañas? Pues no tengo casa ni refugio, ni cabalgadura, ni portadores, ni poseo oro ni plata. Y no llevo alimento alguno, ni almuerzo, ni ceno. Y excepto esta ropa que llevo no tengo otra. No resido en las ciudades excepto poco tiempo. Voy de ciudad en ciudad y nunca llevo pan de una casa a otra.

Būdāsf dijo:—Espero que quien te ha dado poder y paciencia me dé a mí generosamente.

Dijo Bilawhar:—Si eliges ser mi compañero y te satisface, serás como aquel ser



afortunado que eligió ser yerno de aquel otro hombre que era pobre.

Būdāsf dijo:—Explícame como es esa historia.

Bilawhar contestó:—Han dicho que había un joven de padres ricos. Tenía una prima dueña de dinero y propiedades, buena y bella. El padre del joven decidió que se casara con la muchacha. Al joven le repugnaba aquello y no lo dijo a su padre. Disimuladamente salió de la ciudad y se encaminó hacia otra ciudad. Durante el camino encontró una casa donde vivía un hombre pobre. En ella vio una chica que estaba de pie vestida con dos prendas viejas. Aquella chica le gustó y le preguntó:—¿Quién eres?. Contestó:—Soy hija de un viejo que habita en esta casa. El joven llamó al hombre viejo y cuando salió le pidió la mano de su hija. El viejo le dijo:—Tú eres rico y poderoso y no puedes llevarte a las hijas de los pobres. El joven contestó:—Querían que me casara con una joven que poseía un importante linaje, belleza y posesiones y me escapé de todo aquello. Por eso y porque me ha gustado tu hija, permíteme que me case con ella. Si Dios quiere, verás en mí la bondad y no estaré en contra de tus deseos. El viejo dijo:—Cómo voy a darte a mi hija si no puedo consentir que a ella la lleves fuera de mi casa. Y no creo que tu gente consienta que a esta chica la lleves cerca de ellos. Contestó el joven:—Me quedaré con vosotros y no me llevaré a tu hija lejos de tí. El viejo contestó:— Ven a nuestra casa después de que te desprendas de tus ornamentos y joyas y te vistas con ropa adecuada a nuestro nivel. Y el joven hizo así y se puso unas ropas viejas de ellos y con ellos se sentó. Después el viejo le preguntó por su situación y habló con él para examinar si tenía inteligencia y cuál era su sabiduría, hasta que confirmó que su inteligencia era perfecta y que no había hecho aquello por estar loco o ser estúpido (15/a). Entonces le dijo:—Nos elegiste y has consentido quedarte con nosotros y con nuestra pobreza, por eso levántate y ven conmigo. Entonces, lo llevó a la cueva. Y cuando llegó a la despensa vio detrás de la vivienda de ese hombre estancias y alojamientos tan amplios y extensos y de tanta belleza como no había visto en su vida. Y lo llevó también a la dependencia de sus tesoros donde estaba todo lo que el hombre necesitaba. Entonces, le dio la llave de todos sus tesoros y le dijo:—Todos estos tesoros, estancias, propiedades y cosas te pertenecen y eres el responsable de todo. Así que haz lo que quieras. Eres un joven bueno. Por tanto, ese joven por dejar sus deseos alcanzó todos los placeres.

Būdāsf dijo: Espero que yo también esté como aquel joven y elija el camino. Y espero que ese hombre viejo que examinó la inteligencia del joven seas tú. Espero que tú también quieras examinarme y probar mi inteligencia, y dime qué has descubierto de mi inteligencia.

Bilawhar contestó:—Si este asunto estuviera en mi mano me contentaría con verte un momento, pero estoy obligado a seguir la tradición y el método que ha prescrito el guía de los líderes para nosotros. Para indagar el éxito de cada persona es necesario llegar al infinito e escudriñar los secretos ocultos de los corazones con argucias sutiles y pruebas. Y temo que si no lo hago de esta forma, de acuerdo con sus tradiciones introduciré innovaciones en el camino de Dios. Debo marchar esta noche y volver cada noche a tu casa. Reflexiona sobre las palabras que has oído, toma el consejo, y con inteligencia y entendimiento reflexiona y sé precavido. No admitas nada con premura ni estés satisfecho al momento con cada idea hasta que tras reflexionar y pensar mucho, se manifieste la verdad de todo. Ten cuidado no sea que los deseos mundanos y las imaginaciones diabólicas te [alejen] de Dios, y te lleve a lo falso. Y en los asuntos en los que te venga la duda háblalo conmigo después de mucho reflexionar. Y cada vez que te dispongas a salir, infórmame y esta noche confórmate con estas enseñanzas.

Būdāsf se despidió de Bilawhar y se marchó. A la noche siguiente vino de nuevo, lo saludó y reverenció, se sentó y entre otras alabanzas decía:—Pido a Dios que es el Primero, y era antes de todas las cosas, y con Él no había nada, es el Último y permanecerá después de todas las cosas y no quedará nada con Él, siendo como es Eterno, y jamás le alcanzará el final. Es el Supremo y Grandísimo, y no tiene fin su grandeza. Nadie es su socio en la deidad y es el Poderoso que no tiene igual. Es el Creador que no ha asociado a nadie en la creación. Y es el Poderoso y Omnipotente que jamás ha tenido rival ni contrario. Es el Autosuficiente al cual todos necesitan y no tiene igual ni parecido, y es un Rey en cuyo reino no tiene ayudantes. [Y pido] para que seas un rey justo e imán y guía de la gente creyente y te convierta en líder [de todos aquellos que profesan] la virtud y desprendimiento e ilumine la vista de la gente que no ve y está perdida (15/b). Mostrando generosidad hacia ti en el abandono y desprendimiento del mundo. Que te haga complaciente con los que tienen inteligencia y son sabios y enemigo



de los líderes falsos e ignorantes hasta que nos lleve, a los que había prometido llevar, por medio de la lengua de sus enviados, a los más altos grados del Paraíso y a las moradas de la satisfacción más sublime. En verdad la esperanza en nuestro Dios es clara y el temor ante Él en nuestros corazones está oculto y escondido. Nuestra visión está abierta a su generosidad. Asentimos ante Él y obedecemos humilde y servilmente y todos nuestros asuntos [se resuelven] por intermediación de su favor y guía.

Būdāsf después de escuchar aquellas palabras se sintió afectado y se incrementó su interés por realizar buenas y perfectas obras y se extrañó mucho de la perfección y sabiduría de este sabio. Y preguntó:—¡Oh sabio! ¿Dime cuantos años tienes?

Contestó [Bilawhar]:—Doce años.

Būdāsf ante aquella respuesta se extrañó y dijo:—Un hijo de doce años es un niño, pero yo te veo envejecido como [si tuvieras] sesenta años.

El sabio contestó:—Desde mi nacimiento han pasado casi sesenta años, pero tú me has preguntado por mi vida, y la vida es vivir. Y no hay vida excepto en la religión de Dios, en los actos buenos y en el abandono del mundo. Y desde entonces poseo estos estados y hasta ahora han pasado sólo doce años. Antes de este tiempo a causa de la ignorancia y los pocos actos buenos pertenecía a la gente de los muertos. Y no cuento los días en los que estaba muerto en vida.

El hijo del rey dijo:—¡Oh sabio! ¿Cómo llamas muerto a quien come, bebe y se mueve?.

El sabio contestó:—Por esto lo llamo muerto ya que con los muertos es compañero en la ceguera, sordera, mudez y en la debilidad de la vida y en perseguir los deseos. Cuando se es socio en los atributos de los muertos, por lo mismo también se tendría que estar de acuerdo con ellos.

Būdāsf dijo:—Cuando esta vida exterior no la consideras vida y estás insatisfecho de la misma. ¿No debes considerar que tras esta vida que acaba viene la muerte, ni tener aversión de ella con la vida espiritual que llevas?

Bilawhar dijo:—Si tuviera interés por esta vida y miedo de perderla no me hubiera abalanzado al peligro al ir ante ti, sabiendo el enfado que tiene tu padre con la gente de la religión, así como su predisposición a hacernos daño y exterminarnos. Que sepas que

esta muerte no la considero muerte y esta vida no la considero vida. No tengo aversión de la muerte. Y cómo va a tener intereses alguien que desprecia los placeres y beneficios de esta vida y alguien que ha extinguido sus deseos con sus propias manos. ¡Oh hijo del rey! Es que no ves que aquellos que en la religión son perfectos han dejado a sus familias y propiedades. Han sufrido tanto con las dificultades de las devociones, que excepto en la muerte no están en paz y relajados. Entonces, la gente que no disfruta de los placeres de la vida de qué le sirven si su descanso está en la muerte. ¿Para qué escapar de la muerte?

Būdāsf dijo:—Tienes razón ¡Oh sabio! ¿Estarías feliz si mañana te llevase la muerte?

Bilawhar contestó:—Si esta noche encontrase (16/a) la muerte y no mañana, sería [el hombre] más feliz. En verdad, quien entiende el mal y el bien y sabe la recompensa que Dios Enaltecido le otorgara a cada uno, seguro que abandonará los actos perversos por temer al castigo y actuará bien esperando el premio. Y quien tenga certeza de la existencia de Dios, Uno, quien ha aceptado sus promesas ansiará la muerte. Y por las esperanzas que tiene tras la muerte, por el favor de su Dios, no deseará el mundo y lo odiará por temer que sea engañado por los deseos del mundo y el pecado ante su Dios, Enaltecido sea. Entonces, ansiará la muerte al mal de las tentaciones del mundo y así, alcanzar la felicidad de la otra vida.

Būdāsf dijo:—¿Cómo que esta persona puede, antes de llegar el momento de su muerte, dejarse morir para tener esperanza en salvarse y llegar a la felicidad? ¡Oh sabio! Expónme ejemplos sobre la gente de estos tiempos y de cómo se esfuerzan en adorar sus ídolos.

Bilawhar narró:—Había un hombre que tenía un jardín y se esforzaba en desarrollar ese jardín, cuidándolo [con esmero]. Un día de repente, vio un gorrión sobre un árbol. Comía la fruta del árbol, y al verlo se enfadó mundo. E instaló una trampa, con lo que logró cazar al gorrión. Cuando iba a matarlo, Dios Enaltecido, con su poder perfecto le dio la palabra al gorrión. Y éste le dijo al dueño del jardín:—Te has esforzado en matarme y sin embargo, yo no tengo tanta carne para saciar tu hambre, ni para darte fuerza. Ven que antes de matarme te guiaré hacia algo mejor para ti. Preguntó el hombre

qué cosa era aquella. Contestó:—Libérame para que te enseñe tres palabras y te dé tres consejos que si guardas contigo, serán mejor que los amigos y tus propiedades. El hombre prometió [que lo liberaría]. Y dijo:—Dime esas palabras. Y el gorrión dijo:—Todo lo que te diga guárdalo y llévalo a la práctica. Primero no te dé pena aquello que pierdas. Segundo, no creas lo que es imposible y está lejos del intelecto. Y tercero no pidas lo que no puedes alcanzar.

Aquel hombre cuando oyó aquellas palabras del gorrión lo liberó. Entonces, éste voló y se posó sobre una rama de un árbol y le dijo al hombre:—Si supieras que cosa has perdido al soltarme entonces sabrías que cosa tan valiosa has perdido. Ese hombre preguntó qué era aquello de lo que se había privado. El gorrión contestó:—Si me hubieras matado, de mi buche hubieras sacado una perla del tamaño de un huevo de ganso y no hubieras tenido más necesidades en toda tu vida, y [habrías obtenido] mucho dinero para comerciar. Ese hombre cuando oyó aquello se arrepintió de haberlo liberado y se entristeció. Pero no lo manifestó y dijo:—No hables del pasado, que el pasado, pasado está. Ven que te lleve a casa. Te cuidaré y te colocaré en un buen sitio. El gorrión dijo:—¡Oh estúpido! Yo no sé si [ahora] que quieres llevarme, me cuidarás. De todas las palabras que te enseñé con sacrificio (16/b), no te has beneficiado de nada. ¡No te he dicho que no sientas pena por el pasado, ni aceptes cosas imposibles, ni pidas algo que no puedas alcanzar!. Ahora estás triste por lo que ha pasado y has perdido y pides mi vuelta contigo, sabiendo que es imposible. Aceptas que en mi buche hay una perla del tamaño de un huevo de ganso, aunque todo mi cuerpo no alcanza el tamaño de un huevo de ganso.

Bilawhar dijo:—Este ejemplo es para aquellos que están extraviados y han construido ídolos con sus manos. Y dicen que han sido creados por los ídolos y ellos mismos los cuidan no sea que los roben los ladrones. Suponen que los ídolos son sus protectores y gastan sus propiedades y sueldos con ellos suponiendo que éstos son sus proveedores de alimentos. Piden a los ídolos cosas que no pueden hacer y son incapaces de hacer. Y aceptan aquellas cosas imposibles que la inteligencia juzga falsas. Por lo tanto, los reproches hechos por su estupidez hacía el jardinero, es necesario [también extenderlos] sobre ellos.



Būdāsf dijo:—Tienes razón, verdaderamente siempre intuí, qué lugar ocupaban estos ídolos y nunca tuve interés en adorarles ni esperanza en ellos. Entonces infórmame de aquello a lo que me invitas y que has elegido para ti mismo. ¿Qué cosas son?

Bilawhar contestó:—Esta religión a la que te invito implica dos puntos, uno el conocimiento de Dios, Generoso y Alto, y otro actuar de acuerdo con aquello que satisface [a Dios].

Būdāsf dijo:—¿Cómo se debe conocer a Dios Enaltecido?

El sabio contestó:—Te invito a que conozcas a tu Dios, Único y sin socio, y siempre en su Unidad. Todo excepto Él ha sido creado por Dios. Es quien planifica todo y todo excepto Él es planificado por Dios. Igualmente, todo excepto Él es perecedero y querido, y salvo Él todo es bajo y miserable. No tiene sueño y no olvida, ni come ni bebe, ni es débil ni lo vence nadie, ni se abruma. Alcanza todo lo que quiere. El cielo, la tierra, el aire, el desierto, el mar y todo esta bajo su poder y mandato. Es quien ha creado las cosas de la nada y fuera del tiempo. Siempre estuvo y siempre estará y la extinción no le afectará. En Él no hay accidentes, ni estados diferentes. El paso del tiempo no provoca cambio alguno en Él. De un estadio a otro no hay cambio. Y ningún sitio esta vacío de Él. No está lejos de nada y está igual de cerca de todos los sitios y no está más cerca de un lugar que de otro. Es un sabio al que no se le oculta nada, al igual que es el poderoso al que nada [escapa] a su poder (17/a). Tienes que saber que es amable, clemente y justo, y para los que obedecen, ha preparado recompensas y para los pecadores ha prescrito castigos. Debes obrar de acuerdo con aquello que provoque Su satisfacción y alejarte de aquello que provoque su enfado.

Būdāsf dijo:—¿Qué es aquello que produce satisfacción en Dios, creador único de todas las cosas?

Bilawhar contestó:—La satisfacción de Dios está junto a aquel que lo obedece y no peca, no desobedece, ofrece a la gente lo que espera que le ofrezcan y evita lo que quisiera que ellos evitasen para él, es justo con la gente que causa satisfacción [a Dios] y obediente con los escritos de los profetas y enviados y no se desvían de su vía. Todo esto es lo que satisface a Dios.

Būdāsf dijo:—¡Oh sabio! Háblame de nuevo sobre el ascetismo y el abandono del



mundo.

Bilawhar contestó:—Cuando vi que el mundo era un lugar en continuo cambio, decadencia y evolución, vi que la gente del mundo era el objetivo de las dificultades, desgracias y calamidades. Y vi como tras la lozanía del mundo venía la enfermedad, que tras la juventud venía su vejez, su riqueza se convertía en pobreza y su alegría se tornaba tristeza, el honor en degradación y la comodidad en dificultad y acababa su seguridad en el miedo y su vida en la muerte. Vi que las vidas son cortas y la muerte está al acecho y que los arqueros del destino de Dios lanzan sus flechas predestinadas hacia cada uno y que los cuerpos están sumamente débiles, lánguidos e impotentes, y no pueden evitar ni rechazar las calamidades. Y al ver estos estados supe con certeza que el mundo cesa y desaparece, envejece y se extingue. Por lo que vi del mundo supe que no había visto [nunca] aquellas condiciones. Y [analizando] lo externo del mundo, aclaré su interior y conocí lo evidente, oculto, su secreto. Por su pasado conocí su futuro. Y al conocer el mundo me alejé de él y al abrirse mis ojos ante tanta imperfección, de él me distancié.

¡Oh Būdāsfi! He visto a la gente en el mundo, en sus reinos, envidiados por su vida fácil, alegre, cómoda, placentera, saludable, también por su juventud, vitalidad y felicidad. Y en el momento en que estaban en lo mejor de su esplendor, de su éxito, salud, sin preocupaciones, con un reino vasto y confortable, de repente cambiaba todo. En el momento de más felicidad, boato, comodidad y más deleite, se transformaba su gloria en degradación, su alegría en tristeza, su vida fácil se convierte en dificultad, su fortaleza en pobreza, su confort en estrecheces y dificultades y su juventud en envejecimiento, su elevada posición en humildad, su vida en muerte. Y en este estado le arrojan a un agujero, estrecho y horroroso, sólo y abandonado, extraño y separado de sus amigos. Y ellos también alejados de él. Hermanos y amigos también lo abandonan y no encuentra ni un sólo apoyo (17/b) en ellos, quedando engañado de la amistad [que le profesaban] sus amigos.

En esta situación [queda sólo] e indefenso a la injuria. Su gloria, su reino su gente y propiedades son expoliados. Y aquel que se sienta en el trono después de él [lo expoliará]. La gente lo olvidará de su memoria, de tal forma que [pareciera] que no hubiera existido jamás en el mundo, y no hubiera obtenido beneficio en la tierra. Entonces

¡Oh hijo del rey! Al mundo no lo consideres tu casa, ni establezcas en él tu alojamiento, y abandónalo. Sobre él sea la maldición y el desprecio.

Būdāsf dijo:—Escupo al mundo y a la gente engañada por él.

Y ante esta infame situación se impresionó y continuó diciendo. ¡Oh sabio! Dime otras palabras como éstas, pues son para mí la cura a mis afecciones.

Bilawhar contestó:—En verdad, la vida es muy corta, y las noches y los días pasan por ella rápidos. La vida aunque sea larga al final llega la muerte y quien está asentado en este mundo de forma inexorable llegará [al punto en que emprenda] el viaje al otro mundo. Entonces todo lo que ha atesorado, todo su esfuerzo para este mundo se difuminará. Las construcciones resistentes se arruinarán, de las lenguas y el recuerdo su nombre será removido, el amor que sentían por él las gentes disminuirá, y su cuerpo se pudrirá, su honor se extinguirá, las tristezas del mundo no lo dejarán en paz, y serán la causa de su perdición. Su reino lo heredarán otros y sus hijos serán dejados en la miseria. De sus mujeres se adueñarán otros y los tratados de paz y sus promesas se romperán. Sus obras envejecerán y sus posesiones se dividirán. Sus bienes serán robados y de esto se alegrarán sus enemigos y con todo, su reino se destruirá y la corona de su reinado en su trono otro se la pondrá. Así, será [como si] lo expulsarán de su casa. Y desnudo, miserable, indefenso y sin amigos quedará hasta que lo arrojen a la tumba, y en el aislamiento, extraño, oscuro, terrorífico, inexorable, miserable, separado de su familia y de sus amigos abandonado, quedará [expuesto] a todo este terror en el que jamás estará en paz.

Que sepas ¡Oh hijo del rey! Que para el hombre sensato y sabio es meritorio que en la corrección de sí mismo, sea justo y providente consigo, de la misma forma que lo es con los demás. Ordenándoles aquellos asuntos que les convengan y prohibiéndoles aquellos que sean causa de su corrupción. Castigando a aquellos que le contradicen y desobedecen, y alagando al que lo obedece. Es meritorio que una persona sensata se corrija a sí misma en todas las virtudes, deseos y pasiones, dejándose llevar por aquellas que le beneficien, aunque tenga aversión por ellas y sean difíciles. También teniendo paciencia y alejándose de aquellos asuntos que le traen daño, y prescribiéndose a sí mismo premios y castigos [por lo que realiza] aunque sea difícil tener paciencia (18/a). Y cuando



haga algo malo debe ponerse triste y reprobárselo a sí mismo.

Entre las cosas que son necesarias para una persona inteligente, están que observe y medite en todo aquello que le ocurre y después de esto que haga todo lo que está de acuerdo con Dios y su ley. Y lo que sea erróneo que lo deje y se lo prohíba a sí mismo. Y debe considerar inválidas su ciencia, ideas y conocimiento para que no lo conquiste el engreimiento y la vanidad. Ya que Dios admira a la gente de la religión y reprocha a la gente ignorante y egoísta. A través de la inteligencia pueden entender cada cosa con la gracia de Dios. La gente que por su ignorancia tiene confianza en las cosas se arruina y aquellos que con su inteligencia han entendido, han llegado a Él y han sabido que dejar los deseos y pasiones era lo más meritorio, [deben saber] que si es necesario hacer actos buenos, que los haga. Cuando no tenga fuerza para hacer más, que lo considere como inválido y lo abandone, puesto que a todos los actos buenos posibles se les debe sacar todo el partido. Ésta es una de las guerras ocultas y armas del diablo, que no son entendidas ni vistas excepto por aquellos que observan y de la que no puede escapar sano, sino quien Dios Enaltecido lo protege. Entre las armas mortales del diablo destacan dos, que son más mortíferas que otras. Una es negar la inteligencia, provocando en el corazón la inseguridad de estar falto de conocimiento y no beneficiándose de su inteligencia ni sabiduría. Esto hace que quede fuera de su memoria el amor y deseo de la ciencia, haciendo simple para él el conocimiento y perfección. Y adornando para él aquellas cosas en las que se ocupa y que no tienen que ver con el conocimiento, y ocupándolo en los placeres del mundo. Si se deja engañar por el diablo y lo obedece, el diablo lo conquistará y de sus garras no podrá escapar. Pero si no acepta sus insinuaciones y no es engañado por el diablo superando su inteligencia a la del diablo, éste utilizará otras artimañas. Cuando un hombre quiere realizar algún acto bueno o desea alcanzar un nivel de perfección elevado, aun cuando su inteligencia pueda llevarlo a cabo, el diablo le susurra cosas que están por encima de su posibilidad e intelecto. Y al no poder alcanzarlo se muestra incapaz de comprender, volviéndose triste y dubitativo. Por eso, le insinúa que su inteligencia es débil y no tiene poder de comprender estas cosas, ni confianza en su entendimiento. Entonces, el diablo le dice que sufre por nada y que sus actos son infructuosos. Y con todo esto le impide continuar y alcanzar la perfección que debería

obtener por su paciencia (18/b). Estas artimañas y artes han arrojado a mucha gente por el suelo y la han privado de alcanzar la virtud y la perfección. ¡Oh Būdāsf! Aléjate de los males de Satanás, no abandones lo que desconoces de las ciencias. En verdad, estás en una morada viviendo en la que el Diablo ha puesto diferentes tipos de trampas y argucias para convencer a la gente. A algunos les ha puesto cortinas en sus oídos, inteligencia y corazón. Y no pueden entender a Dios y se han quedado en la oscuridad, en la ignorancia, son como animales.

La gente tiene religiones y caminos diferentes, algunos se esfuerzan en su extravío, tanto que la vida y pertenencias son lícitas para ellos y demuestran a la gente que sus extravíos falsos, aparentemente son verdaderos, manteniéndolos confundidos y adornando sus desvíos ante la gente débil de inteligencia, y entre la gente del camino de la religión de Dios. Entonces, el Diablo y sus ejércitos se esfuerzan todavía más en matar a la gente y extraviarla. En esto son poderosos y su ejército no lo conoce nadie, salvo Dios Enaltecido. No se puede repeler [su influencia] si nó es con el favor y la ayuda de Dios, aferrándose a la obediencia de su religión. Pidamos a Dios que nos confiera el éxito de nuestras oraciones y nos ayude sobre nuestros enemigos. En verdad, el dejar el pecado y actuar con devoción está en manos de Dios y sin Él el éxito no será posible.

Būdāsf dijo:—¡Oh sabio! Explícame de una forma clara como si pudiera verlo, cómo es Dios elevado.

Bilawhar dijo:—Dios, Honrado y Glorificado sea, no se puede ver y no lo explicaré para que lo veas. Las mentes no llegan a [adivinar] su esencia, ni sus atributos, ni las lenguas que lo adoran y rezan [lo alcanzan], excepto por medio de lo que les enseña a sus mensajeros [las vías], sobre los atributos y perfeccionamientos, así como lo expresado por ellos. La gente no puede imaginar la grandeza de Dios. Es más alto, exaltado, grande, sutil y puro de lo que las inteligencias pueden imaginar. Por medio de los mensajeros ha manifestado su ciencia a los hombres y ha expresado lo que ha considerado oportuno y conveniente para ellos sobre su sagrada esencia. La inteligencia de las criaturas no puede soportar tan elevado conocimiento, [únicamente] a los mensajeros los ha guiado hacia su conocimiento.

Būdāsf dijo (19/a):—¿Qué pruebas hay sobre la existencia de Dios?



Contestó Bilawhar:—Cuando ves algo creado y no ves quien lo ha hecho, tu inteligencia juzga que [debe haber] alguien que lo ha hecho. De igual manera el cielo, la tierra y todo lo que hay en ellos justifica el que debe haber alguien que lo haya construido, creado, y qué prueba más fuerte y manifiesta existe.

Būdāsf dijo:—Dime ¡Oh sabio! ¿Todo lo que le llega a la gente en cuanto a enfermedades, dolores, pobreza, necesidades, cosas desagradables son por decreto divino de Dios Enaltecido?

Bilawhar contestó:—todas estas cosas son por decreto divino de Dios Enaltecido.

Būdāsf preguntó:—¿Los actos malos y pecados de la gente son todos por decreto o no?

Bilawhar dijo:—Los actos e intenciones de Dios Elevado, son más inocentes que los actos malos de la gente. Por esta razón ha prescrito una gran recompensa para los obedientes y prometido el castigo para los pecadores.

Būdāsf preguntó:—¿Quién es más justo y quién más injusto, quién más astuto e imbécil entre la gente y quién más miserable y más feliz entre la gente?

Bilawhar contestó:—La gente más justa es la que se comporta de una forma más justa con los demás que consigo mismo. Los más injustos son los que consideran su actitud injusta como justa y consideran la actitud de la gente justa como injusta. La gente más sensata es la que se prepara a sí misma y actúa con talento para el otro mundo y los menos inteligentes son los que consumen todo su esfuerzo en los asuntos mundanos, sus actos son el pecado y los errores. Los más felices son los que el objetivo de su trabajo es bueno. La gente más desgraciada es la que su actitud ante las cosas es causa de enfado de Dios. Entonces el sabio dijo:—Quien trata a la gente de una forma, y estos actúan de igual forma que él, es decir, causándole la muerte y daño, su comportamiento habrá enfadado a Dios. Si trata a la gente de tal forma que éstos le causan beneficio, entonces actuará de acuerdo a los mandatos de Dios y tendrá éxito al alcanzar la satisfacción de su Señor. Y continuó diciendo:—¡Cuidado! No consideres malo un asunto bueno aunque lo veas entre gente mala. Y no consideres buenos los actos feos y malos aunque los veas entre gente buena.

Būdāsf dijo:—¿Quiénes se merecen la felicidad y quiénes la desgracia?



Bilawhar contestó:—Los que merecen la felicidad son quienes obran según las leyes de Dios y se alejan de los pecados. Y los que están abocados a la desgracia son los que cometen pecados contra Dios y dejan su adoración, prefiriendo sus pasiones a la satisfacción de Dios.

Būdāsf preguntó:—¿Cuáles son los más obedientes a Dios?

Contestó Bilawhar:—Quien más obedece las órdenes de Dios y más firmemente sigue la religión de su Señor y se aleja de los pecados y actos reprobables.

Būdāsf dijo:—Explícame la diferencia entre los actos buenos y aquellos que son pecado.

Bilawhar dijo:—Los actos buenos son los que tienen una intención y actuación veraz y correcta. Pecados son los que tienen una intención y actuación perversa (19/b).

Būdāsf dijo:—¿Cuáles son los actos e intenciones buenos y veraces?

Contestó Bilawhar:—[Los que se muestran en] el equilibrio, dentro de un punto medio, con un propósito y una motivación.

Būdāsf preguntó:—¿Qué es decir cosas malas?

Contestó Bilawhar:—Decir mentiras.

Būdāsf preguntó:—¿Y qué son los actos malos?

Bilawhar contestó:—Los pecados hacia Dios.

Būdāsf preguntó:—¿Cómo se alcanza el equilibrio en la intención y el esfuerzo?

Contestó Bilawhar:—Recuerda siempre que este mundo es decadente y perecedero y esfuérrate en dejar aquellas cosas que enojan a Dios y [provocan] tu desgracia para la vida futura.

Būdāsf dijo:—¿Qué es la generosidad?

Contestó Bilawhar:—Generosidad y ser generoso significan gastar tus bienes en el camino de la satisfacción de Dios.

Būdāsf preguntó:—¿Qué cosas causan satisfacción de Dios?

Contestó Bilawhar:—La abstinencia y el alejamiento de todo lo que Dios ha prohibido.

Būdāsf preguntó:—¿Qué es la envidia?

Contestó Bilawhar:—Impedir el derecho de la gente a algo suyo y coger los



bienes que no le pertenecen.

Būdāsf preguntó:—¿Qué es la codicia?

Contestó Bilawhar:—Interesarse por las cosas del mundo y <sup>623</sup> las cosas que son causa de su corrupción y castigo de Dios.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué es la veracidad?

Contestó Bilawhar:—No engañarse a sí mismo y no mentir.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué es la estupidez?

Contestó Bilawhar:—Es estar apegado a este mundo perecedero y dejar el otro mundo eterno.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué es la mentira?

Contestó Bilawhar:—Es cuando el hombre se engaña a sí mismo. Y su alegría le viene de sus deseos y pasiones posponiendo los asuntos de la religión.

Preguntó Būdāsf:—¿Quiénes tienen su inteligencia más perfecta en la competencia y autoridad?

Contestó Bilawhar:—Aquellos que tienen una inteligencia más perfecta y observan más allá de las cosas y conocen a su enemigo protegiéndose de sus maldades.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué es observar el final de las cosas y quienes son los enemigos de los que debemos alejarnos?

Contestó Bilawhar:—El final es el otro mundo y los enemigos son la codicia, el enfado, la envidia, el excesivo celo, pasiones, hipocresía, la obstinación en lo falso.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué enemigo es fuerte y del que es más difícil alejarse?

Contestó Bilawhar:—En la codicia no hay satisfacción y es causa de enfado intenso, y cuando estás enfadado domina la injusticia frente al agradecimiento. Esto provoca gran enemistad y envidia y también provoca el desvío de la intención y dudas hacia Dios. También provoca el entusiasmo excesivo una gran obstinación y graves pecados. El rencor provoca una enemistad duradera y suprime la clemencia y amabilidad y es causa de un enfado intenso. La hipocresía es de los peores engaños y no se muestra fácilmente, es la peor de todas las mentiras. La obstinación hace impotente al hombre

---

<sup>623</sup>Palabra ininteligible en el manuscrito.



frente [a la amistad] y suprime la razón.

Preguntó Būdāsf:—¿Cuál de los engaños del diablo es más mortal para la gente y tiene más influencia?

Contestó Bilawhar:—El que provoca los deseos mundanos en la gente y aquello que confunde y camufla la distinción entre el bien y el mal, la recompensa y el castigo.

Preguntó Būdāsf:—Dios Enaltecido qué poderes ha conferido a la gente para superar estas cosas malas (20/a), actos horribles y deseos mortales.

Contestó Bilawhar:—El poder del intelecto y la ciencia, actuar con las dos. Y tener paciencia para abandonar sus deseos y tener fe en las recompensas de la ley divina. Recordar mucho que el mundo es perecedero, la proximidad de la muerte y siempre estar en guardia no sea que las cosas perecederas del mundo nos quiten el recuerdo de los asuntos eternos del otro mundo. También aprender de las consecuencias de las cosas malas que han ocurrido en el pasado y hacer tuyas las costumbres y tradiciones de la gente sabia e impedir que el alma se habitúe a las costumbres malas y acostumbrarla a aquellas cosas buenas alejándose de los deseos nefastos, siendo paciente ante las dificultades y estar satisfecho de su subsistencia en su justa medida y de los decretos de Dios meditando intensamente sobre los castigos de la vida consolándose de las cosas que se pierden en el mundo. Abandonar los asuntos que no tienen un fin y abrir los ojos ante aquellas cosas que te vuelven hacia ellos. Elegir las cosas del otro mundo y el camino de la felicidad, al camino del extravío. También tener certeza de que con el trabajo bien o mal hecho, hay premio y castigo. Y saber la ley de Dios teniendo buen humor y benevolencia con la gente. Cuidando el alma de los dictados de los deseos y las pasiones y actuar con reflexión y planificación para que no ocurra nada malo cuando falten ambos. Estos son los poderes y ejércitos con los que podemos vencer al enemigo.

Būdāsf preguntó:—¿Qué virtudes son más loables y raras?

Contestó Bilawhar:—La humildad, modestia y cortesía con los hermanos creyentes.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué devociones son mejores?

Contestó Bilawhar:—El recuerdo de Dios y su amor.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué atributos son más elevados?



Contestó Bilawhar:—El amor hacia la gente piadosa.

Preguntó Būdāsf:—¿Que palabra es la mejor?

Contestó Bilawhar:—Recomendar lo bueno y prohibir los pecados y malas acciones.

Preguntó Būdāsf:—¿A qué enemigo es más difícil rechazar?

Contestó Bilawhar:—A los pecados.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué virtudes son las más elevadas?

Contestó Bilawhar:—Estar satisfecho de las cosas que son suficientes para la subsistencia.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué costumbres son las mejores?

Contestó Bilawhar:—Aquellas que manifiestan la religión y las leyes divinas.

Preguntó Būdāsf:—¿Quién es el más injusto?

Contestó Bilawhar:—El rey injusto y miserable que no tiene clemencia.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosas no tienen fin?

Contestó Bilawhar:—Los ojos del codicioso que nunca se llena de las cosas del mundo.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosa tiene un final peor?

Contestó Bilawhar:—Seguir la voluntad de la gente en aquellas cosas que causan el enfado de Dios.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosas son mutables, con rapidez y son inconstantes?

Contestó Bilawhar:—Los objetivos de los reyes cuyos trabajos son para este mundo.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué pecado es el más infame?

Contestó Bilawhar:—Romper la alianza de Dios y engañar a Dios.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué produce un desapego más rápido?

Contestó Bilawhar:—El amor del enamorado.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosa es más traicionera?

Contestó Bilawhar:—La lengua del mentiroso.

Preguntó Būdāsf:—¿Que cosa está más (20/b) oculta?

Contestó Bilawhar:—Lo peor es la hipocresía con la que se engaña externamente



la gente.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosa es lo más parecido a la condición del mundo?

Contestó Bilawhar:—Los sueños angustiosos.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué gentes son las más loables?

Contestó Bilawhar:—Son aquellas gentes cuya perfección en [el camino de] Dios es más elevado y que abandonan completamente las cosas prohibidas. También aquellos que menos olvidan el recuerdo de Dios, la muerte y lo corta que es la vida.

Preguntó Būdāsf:—¿Qué cosa del mundo es la que provoca el brillo en los ojos y la alegría?

Contestó Bilawhar:—El hijo educado y la mujer que está de acuerdo, conforme y que acompaña [a su marido].

Preguntó Būdāsf:—¿Qué dolor es más difícil de curar en el mundo?

Contestó Bilawhar:—El hijo y la mujer mala. Salvarse de estas dos calamidades es imposible.

Preguntó Būdāsf:—¿En qué paz hay tranquilidad?

Contestó Bilawhar:—Estar satisfecho del beneficio del mundo y bajo el apoyo y las órdenes de los reyes correctos.

Preguntó Būdāsf:—¡Oh sabio! Mantén tu atención conmigo, voy a preguntarte una cosa que es muy importante. Después de todo esto Dios Enaltecido me ha abierto los ojos y he conocido aquello que no sabía. Y Dios me aprovisionó de todas aquellas cosas de la religión de las cuales estaba necesitado.

Dijo Bilawhar:—Pregúntame lo que quieras.

Dijo Būdāsf:—Cuentame la infancia de aquella persona que fue rey y cuya religión era adorar ídolos, y se había educado en los placeres del mundo, creciendo con ellos en una vida confortable y cómoda, y hasta su vejez no conoció a Dios. Y durante su vida no reprimió las pasiones y los placeres mundanos, al contrario siempre se esforzó en disfrutar de los placeres hasta el final y alcanzar los últimos niveles en las pasiones prefiriendo los deseos mundanos a todo lo demás. Sabiendo que su expansión y beneficio estaba en ellos [los placeres mundanos], según crecía tanto más aumentaba su codicia. Y se engañaba con el mundo. Con lo que cada vez más se hacía más patente en él esta religión [falsa].

A aquella gente que seguía su religión los tenía en gran estima. Con los asuntos del otro mundo era negligente y lo había olvidado a causa de su cruel corazón, su mala intención, la corrupción de la fe y su enemistad continua hacia la gente opuesta a su religión que permanece en la fe de Dios. Éstos por su miedo al rey no manifestaron la verdad y por la injusticia [del rey] y su enemistad han [preferido] ocultarse. Y se encuentran esperando la liberación. ¿Habría alguna esperanza de que esta persona en estas circunstancias al final de su vida deje la religión falsa y se salve de aquellas actitudes e imágenes obscenas y que tenga interés en aquellos temas donde su cualidad superior esté clara y su verdad también, y elija todo lo que tú sabes de la religión de Dios y llegue a un grado en el que se perdonen sus pecados pasados y tenga esperanza de la recompensa del otro mundo?

Contestó Bilawhar:—Sé quien posee estos atributos y por qué lo has preguntado.

Būdāsf dijo:—No me extraña que con este entendimiento, sabiduría y comprensión que Dios te ha otorgado (21/a), te haya distinguido con este grado de sabiduría.

Bilawhar dijo:—Quien posee estos atributos es el rey, tu padre. Y la causa de tu pregunta es el amor que le profesas, el interés que tienes por sus asuntos, la atención que le otorgas y el temor que tienes a Dios no sea que reciba su castigo. Castigos en el otro mundo que Dios Enaltecido ha prometido. Entiendo que quieras saldar la deuda que Dios Enaltecido ha prescrito para tu padre y supongo que pensarás esforzarte infinitamente por la guía y su salvación de aquellos grandes miedos y tormentos infinitos y llevarlo a aquella [situación] de seguridad, comodidad, confortabilidad eterna que Dios Enaltecido ha prescrito en el reino celestial para los obedientes.

Būdāsf dijo:—Has dicho la verdad y todo lo que imaginaba lo has dicho. Explícame lo que piensas de mi padre, pues tengo miedo de que llegue el momento de su muerte. Se ha encerrado en el remordimiento y el reproche en un momento en el que no tiene ningún beneficio de ambos. Tú me lo has confirmado y me has liberado de mi preocupación pues estoy triste por este asunto.

Bilawhar contestó:—Nosotros tenemos la fe de que ninguna criatura está lejos de la misericordia de su Dios. Y no desespero en que el favor y la generosidad de Dios llegue a todos y también a aquellos que aunque sean desobedientes, rebeldes y desviados

tienen un guía mientras están vivos. Puesto que Dios Enaltecido ha explicado como es Él, Generoso y Compasivo, y por eso nosotros tenemos fe con Él. Y puesto que ha mandado a todos los pecadores arrepentirse y pedir perdón, tenemos una gran esperanza en alcanzar tu objetivo si esa es la voluntad de Dios. Que sepas ¡Oh Būdās! Que han contado que había un rey en épocas pasadas que tenía fama por su conocimiento y ciencia, y que esta fama se había extendido por todo el mundo. Era muy equilibrado, bueno y justo sobre sus siervos. Y siempre se esforzaba en hacerlos mejorar. Durante mucho tiempo entre ellos reinó y vivió con una gran bondad y paz. Cuando llegó el momento de su muerte, viajó al país eterno y sus siervos se lamentaron. No tenía hijos pero una de sus mujeres estaba embarazada. Los astrónomos y adivinos predijeron que este hijo sería un niño y los siervos esperaron y no eligieron a un nuevo rey. Los ministros del antiguo rey administraban mientras tanto el reino. Entonces, de acuerdo con los astrónomos nació un niño y la gente de ese país de tanta alegría por el nacimiento del niño, durante un año disfrutaron de los placeres, [con] música y actos lujuriosos, fornicación y pecado. Hasta que un grupo que estaba entre ellos de los ulemas sabios y los que conocían la palabra de Dios dijeron:—Este niño es un regalo que Dios Enaltecido os ha otorgado (21/b). Por lo que ante esta bendición lo que tenéis que hacer es agradecer a Dios Enaltecido. Sin embargo, lo que habían hecho era agradecerse al Diablo y ser ingratos con Dios, satisfaciendo a aquel y enfadando a Dios. Y [si pensáis] que esta bendición os ha sido otorgada por otro que no Dios, pues agradecerse a él.

Aquella gente contestó:—Sabemos que aquel presente era de Dios y Él nos ha dado aquella bendición.

A lo que contestaron los ulemas:—Si sabéis que Dios os ha otorgado esa bendición por qué entonces lo enfadáis y satisfacéis a su enemigo.

Los siervos contestaron que mandasen lo que debían hacer puesto que lo harían. Ante esto los ulemas les dijeron:—Debéis dejar de obedecer al Diablo, beber alcohol, tocar música, [dedicaros a] los placeres. Debéis someteros y orar y pedir por la satisfacción de Dios. Y por cada vez que habéis alabado al diablo debéis alabar muchas más veces a Dios, hasta que Dios Enaltecido perdone vuestros pecados.

Los siervos contestaron diciendo que sus cuerpos no aguantarían todo lo que





habían mandado. Ante esto los ulemas contestaron:—¡Oh compañeros de la ignorancia y el desvío! Cómo habéis obedecido a quien no tiene ningún derecho sobre vosotros y os habéis revelado contra la orden divina que Dios ha hecho obligatoria sobre vosotros. Cómo fue que antes teníais poder sobre los actos que eran meritorios y ahora manifestáis que sois impotentes y débiles en aquellos actos buenos, loables y meritorios.

Contestaron:—¡Oh líderes de la ciencia y la sabiduría! Los placeres, las pasiones en nuestra alma se han engrandecido y fortalecido. Y los placeres mundanos nos han conquistado, y esta droga es tan fuerte que los actos malos han sido fáciles [de realizar] para nosotros y las intenciones buenas en nuestra alma son débiles. Y por esto nos cuesta soportar las dificultades del sometimiento. ¿Os contentáis con que gradualmente, día tras día, cambiemos nuestros actos indignos y nos volvamos hacia la devoción? No pongáis [demasiada] carga sobre nosotros.

Contestaron los sabios:—¡Oh gente estúpida! Vosotros sois gente de la ignorancia y hermanos de la gente extraviada y sois iguales a ellos y por lo tanto las atrocidades y actos miserables han sido fáciles de realizar para vosotros, y la felicidad y el éxito os resultan costosos.

Dijeron los siervos:—¡Oh líderes de los sabios y guías! Nos refugiamos en el perdón de Dios de vuestros reproches. Y de nuestras dificultades e injusticias escapamos [bajo] el velo del perdón de Dios. Entonces no nos reprochéis por nuestra debilidad y negligencia, ni busquéis nuestras faltas en la ignorancia y las bajezas. Nuestro Dios es generoso, bueno y perdonador. Si lo obedecemos perdonará nuestros pecados y también multiplicara nuestra devoción. Nosotros nos esforzaremos en la devoción tanto tiempo como hemos estado contra Él y hemos obedecido nuestros deseos, hasta que Dios Enaltecido nos lleve [a la felicidad] en este mundo y en el otro, y [venga] sobre nosotros (22/a) la Clemencia de Dios perdonándonos y [por la cual] nos ha otorgado la existencia desde la oscuridad, de la nada a la existencia.

Entonces cuando oyeron esto, los sabios confesaron que tenían razón y se contentaron. Entonces durante un año entero ayunaron y rezaron e hicieron actos devocionales y gastaron todas sus posesiones en el camino de Dios. Y cuando terminó el año los adivinos dijeron que todo lo que habían hecho por este nacimiento era señal de

que aquel rey sería durante un tiempo un libertino, sin escrúpulos. Durante otro tiempo sería piadoso y competente y más tarde sería injusto y orgulloso. Después humilde y modesto. Y esta sería su forma de actuar. Los astrónomos también estuvieron de acuerdo con aquel parecer. Les preguntaron cómo había sabido aquello y cómo se les había revelado. Y dijeron los adivinos:—Cuando los siervos se dedicaron al placer y falsos actos por el nacimiento de este niño, y al final han pasado a la devoción y servicio de Dios, supimos que este niño también [estaría expuesto a estos cambios].

Los astrónomos dijeron:—Vimos que cuando nació estaba bajo los signos de Venus y Júpiter. Y Venus es el astro de la gente que se dedica al placer y la falsedad. Y que Júpiter influía sobre la gente de la ciencia y devoción. También supimos que estas dos características las encontraríamos en él.

El niño creció con una gran fortaleza, corpulencia y poder. Cuando llegó a rey empezó a emborracharse, ser falso, dedicarse a los placeres, era injusto, opresor, corrupto, violento y cometía pillaje. A los que más estimaba eran los que estaban de acuerdo [con lo que hacía], y a los que más odiaba era a los que se alejaban de lo que él hacía y lo aconsejaban [reprobando sus acciones]. Había sido orgulloso en su juventud, sano y fuerte, y había conseguido todo lo que se había propuesto triunfando sobre sus enemigos. Llegó hasta el límite en su egoísmo, vanidad, goce y deleite. Y todo lo que deseaba, ya fuera lo que veía o oía, lo alcanzaba. Hasta que a la edad de 32 años reunió un gran número de mujeres e incontables hijos de todos los reyes que se habían juntado con él, a su familia, sus concubinas más bellas, sus valiosos caballos, cabalgaduras más elegantes, sus sirvientas y siervos más especiales, y mandó que se vistieran elegantemente con todo tipo de ropas de llamativas, que construyeran una sala de reuniones por donde amanece el sol, con un suelo de oro, y embellecieran con joyas el edificio. Ordenó que el largo fuese de 120 *dar*<sup>624</sup> y el ancho de 60 *dar*. Igualmente ordenó que adornaran el techo y las paredes con oro de diferentes colores y joyas y que todo lo que había en el tesoro lo sacaran y lo colocaran en aquella sala. Mandó que todo su ejército, con

---

<sup>624</sup>Medida de 104 centímetros.

gobernadores, generales, escribas *¿basāvalān?*<sup>625</sup>, porteadores, nobles, gente importante, ulemas, científicos y gente de su reino, todos con mucho boato se presentasen [ante él]. Y ordenó a sus bravos ejércitos y a los intrépidos soldados que montasen (22/b) sobre sus cabalgaduras engalanadas. Que cada una de las clases sociales, gobernadores, ministros, ejército, siervos y todo el pueblo llano, a las que había previsto un lugar, que formasen en fila y se pusieran en el lugar asignado. Todo esto lo hizo para mostrar y manifestar [entre otras cosas] su elevada posición, la grandeza de su reino, los recursos de su sultanato, su importante tesoro, la amplitud de su reino y su imponente ejército. Esto también lo hizo para que aumentase su regocijo, su contento y felicidad. Cuando se dispusieron [y ordenaron], él entró en la sala y subió al trono, y toda la gente de su reino le honró y se prosternó ante él. Alegrándose al observar los imponentes medios y numerosos siervos sumisos [que disponía]. Entonces dijo a unos pajes:—He observado que mi reino y mis súbditos están en un excelente estado y esto me ha alegrado. Ahora quiero ver mi aspecto. Y si este es bello me pondré muy contento.

Entonces pidió un espejo y mientras se miraba en él y observaba su rostro, se fijó en un pelo blanco que había entre su barba, como un cuervo blanco que se enseñorease entre cuervos negros. Al observar aquello se sintió confundido, se horrorizó entristeciéndose mucho y sintió pavor. Y un signo de tristeza se manifestó en su rostro volviéndose su alegría, tristeza. Y pensó para sí mismo:—Esta es la señal de que ha terminado la juventud y de que los días del sultanato y felicidad han llegado a su fin. Este pelo es el mensajero de la desesperanza que me informa del declive del reino. La llamada de la muerte que me insinúa al oído la muerte y descomposición. Ningún guardián puede impedirlo y ninguna patrulla rechazarlo. De repente me llegó la noticia de la muerte y decadencia del reino y pronto cambiará mi alegría en tristeza, y este pelo estropeará mi alegre placer y se romperá mi poder y fortaleza. Ni las empalizadas ni los ejércitos podrán rechazarla. Es el ladrón de la juventud y la fortaleza, y el destructor del poder y la gloria. El que dispersa a los amigos y reparte la herencia entre amigos y enemigos. El que anula los placeres y los entristece. El que destruye las edificaciones y dispersa a la gente. Es que

---

<sup>625</sup>Palabra no encontrada. Pudiera ser vocalizado *besāvalān*.

humilla a los de alta alcurnia y hace miserable a la gente de alto rango y magnificencia. Ahora ha llegado y ha dejado su carga en mi casa y ha colocado su trampa para cazarme en mi hogar.

Entonces a ese rey al que llevaron en hombros en litera al trono y que reunió a sus ejércitos llamó a sus confidentes para que se acercase y le dijo:—¡Oh gente! ¿Yo que tipo de rey fui para vosotros? ¿Y cómo me comporté con vosotros? ¿Cómo estábais?

Y contestaron:—¡Oh rey de loables maneras! Obras bien. Tienes el derecho bendito sobre nosotros y no llegaremos a agradecerte tu generosidad (23/a). Hemos puesto nuestra vía a tu servicio. Mándanos lo que quieras, que lo aceptaremos de todo corazón.

El rey contestó:—Ha venido a mi casa el enemigo al que tenía infinito miedo y ninguno de vosotros ha impedido que me dominase. Aunque erais mis confidentes y tenía esperanza en vosotros.

Contestaron:—¡Oh rey! Ese enemigo dónde está. Se puede ver o no.

El rey contestó:—No se puede ver, pero se pueden ver sus obras y huellas.

Respondieron:—Nosotros nos hemos preparado para repeler a tus enemigos y no hemos olvidado tu derecho bendito. Entre nosotros hay mucha gente que es inteligente y tiene prudencia, enséñanos a tu enemigo para rechazar su maldad.

El rey dijo:—Vosotros me habéis hecho un daño engañándome. Yo tuve confianza en vosotros por error y os consideraba como un escudo para rechazar a mis enemigos. Os había dado propiedades muy valiosas y os elegí sobre todos, os destiné como protectores sobre mis enemigos y para ayudaros y auxiliaros en todo construí ciudades sólidas y castillos. Os di armas que servían para rechazar a los enemigos, os quité la preocupación de ganáros la vida diaria para que únicamente os preocupaseis en mi seguridad. Bajo vuestra protección supuse que no me llegaría nunca ningún daño ni calamidad. Si el no poder rechazarlo es el producto de vuestra impotente debilidad, entonces cometí un error al fortalecer mi trabajo y planificar mi vida, al haceros mis compañeros con vuestra debilidad. Y si, por el contrario, fuisteis poderosos para repeler su embate entonces habéis sido negligentes. Vosotros no habéis sido benevolentes y buenos conmigo.



A lo que respondieron:—[Podemos] aguantar para rechazar con armas, guerra, medios y poder, con ellos no dejaremos, con la voluntad de Dios, que te llegue su daño mientras tengamos vida. Ahora bien, la cosa que no entra en nuestros ojos y desconocemos no podemos rechazarla.

El rey contestó:—¿No os he escogido para rechazar a mis enemigos?

Contestaron:—Sí.

El rey dijo:—¿Entonces de qué tipo de enemigo me protegéis, del que me daña o del que no puede dañarme?

Contestaron:—Del enemigo que te agrade.

El rey dijo:—¿Evitaríais cualquier enemigo dañino o sólo aquellos que no producen daño?

Contestaron:—Cualquier enemigo que te dañe.

El rey volvió a decirles:—Ahora ha llegado el mensajero de la muerte y me ha informado de la destrucción y la desintegración del cuerpo, así como de la decadencia del reino. Y quiere arruinar todo lo que he creado. Diseminar todo lo que he reunido y corromper todo lo que he mejorado. Repartir todo lo que he ahorrado y destruir todo lo que he construido anulando lo que planifiqué. Este enviado ha traído el aviso de parte de la muerte. Alegrará a mi enemigo. Curará en sus corazones sus dolores y rencores cuando te extingas. Pronto hará que mis ejércitos (23/b) se diseminen y convertirá mi seguridad en terror y después, poseer la gloria la hará miserable. Y a mis hijos los dejará huérfanos y los diseminará y a mi gente la pondrá de luto. Los acuerdos con mis hermanos, la gente, y la familia los deshará, sentando a mis enemigos en mi casa.

La gente dijo:—¡Oh rey! Nosotros podemos protegerte de las maldades de las gentes y los animales salvajes, de los insectos. Pero no podemos remediar la muerte, el envejecimiento ni la decadencia. Y no tenemos poder de rechazarla, ni siquiera de nosotros podemos rechazarla.

El rey dijo:—¿Hay alguna solución para rechazar a este enemigo?

Contestaron:—No.

El rey dijo:—Tengo enemigos más pequeños que este enemigo. ¿Podéis rechazarlos?



Contestaron:—¿Quiénes son?

Contestó:—Los dolores, las penas, la tristeza y las desgracias.

Dijeron:—¡Oh rey! Ocurren por el destino que Dios todo poderoso [otorga] al cuerpo y al alma. Nadie tiene el poder de rechazarlo, ni guardias ni ejércitos.

El rey dijo:—¿Tenéis algún poder para impedir las causas que el destino divino ha prescrito para mí?

Contestaron:—¡Oh rey! ¿Quién puede luchar contra el destino y no ha sido [siempre] vencido? ¿Quién es el que contra el destino de Dios Enaltecido ha luchado y no ha sido vencido?

El rey dijo:—Puesto que todos los asuntos son por decreto [divino], cada vez que no remediáis los del destino, entonces ¿para qué servís?

Contestaron:—No tenemos el poder para rechazar el destino. Tú has tenido éxito y has descubierto la verdad de las cosas y todo lo que dices es correcto. Dinos ahora qué intención tienes.

El rey dijo:—Tengo intención de tomar otros compañeros y amigos en vez de vosotros, para que sea eterna su compañía y para que sean fieles en sus promesas, su hermandad conmigo sea eterna, no corte la muerte nuestra unión y después de que envejezca mi cuerpo nuestra conversación sea eterna y no me dejen solo después de morir. Y mientras viva nunca abandonarán mi amistad ni dejarán de ayudarme ni rechazarán el daño, la muerte, que vosotros sois incapaces de rechazar.

Contestaron:—¡Oh rey! ¿Quiénes son estos?

Dijo el rey:—Son aquellos que por mejoraros han dejado que se corrompan.

Dijeron:—No retires tu favor de nosotros, con ambos debes de bueno y amable ya que nosotros siempre hemos encontrado tu conducta loable y perfecta, y tu amabilidad grande y completa.

Contestó el rey:—Vuestra conversación es como el veneno mortal y vuestra obediencia provoca sordera y ceguera. Estar de acuerdo con vosotros hace a la lengua, muda.

Dijeron:—¿Por qué?

Contestó el rey:—Porque vuestra conversación conmigo es para acrecentar más



el reinado y las cosas del mundo. Vuestro acuerdo conmigo es para acaparar tesoros, placeres y una vida fácil. Vuestra obediencia conmigo es sobre temas que provocan el olvido de las cosas del otro mundo, y vosotros me alejasteis del recuerdo del otro mundo y en mi opinión, me habéis adornado [todo] este mundo. Si hubierais sido benevolentes conmigo, me hubierais recordado la muerte, hubierais sido afectuosos y amables y me hubierais recordado la decadencia, la nada, la extinción (24/a) y el envejecimiento, y no me hubierais hecho ocuparme [únicamente] de los asuntos perecederos, hubiera conseguido la vida eterna. En verdad, todo lo que consideráis para mí beneficioso es dañino. Y todo lo que suponíais que era amistad era simplemente enemistad. Lo que adquiristeis para mí, lo dejo para vosotros, no tengo necesidad de nada de ello, no me sirve.

Dijeron:—¡Oh rey loable y bondadoso! Hemos entendido tus palabras. Tenemos intención de aceptar todo lo que mandes y de tí no tenemos ninguna necesidad puesto que tu prueba es total y convincente. Pero nuestro silencio ante tus palabras provocaba la corrupción de nuestro reino y la falsedad de nuestro mundo y el reproche de nuestros enemigos. Ha sido un trabajo difícil y grave para nosotros. Y nos hemos asombrado por los cambios que te han sucedido y lo que tienes intención de hacer.

El rey dijo:—Todo lo que os venga a la cabeza decidlo, y aseguraos de mi daño. Cada prueba que tengáis decidla y no tengáis miedo ni terror de mí. Hasta hoy el celo y prejuicio me dominaban, pero ahora domino yo sobre ellos. Los he conquistado. Fui vuestro rey hasta hoy, pero nada más era el siervo de ellos. Y hoy me he librado de esa servidumbre y a vosotros también de obedecerme a mí.

Contestaron:—¿De quién fuiste siervo mientras reinaste?

Dijo:—Fui siervo en aquel tiempo de mis deseos mundanos. Habiendo sido subyugado y vencido por la ignorancia y la estupidez era siervo y obedecía mis pasiones. Hoy he cortado esa servidumbre y obediencia, y la he dejado tras de mí librándome de ellas.

Dijeron:—Di, oh rey, que intención tienes ahora.

Contestó:—Tengo intención de contentarme con lo necesario y mientras [viva] recluido ocuparme de los asuntos del otro mundo, dejando este mundo seductor y las



cargas pesadas, preparándome para la muerte y el viaje a la otra vida. Pues ha venido el mensajero de la muerte y le han mandado que no se separe de mí hasta que me llegue la hora.

Dijeron:—¡Oh rey! Este mensajero que ha llegado con el signo de la muerte quién es, pues nosotros no lo vimos.

Contestó:—Este enviado es este pelo blanco, que se ha manifestado entre los pelos y que llama hacia la decadencia y extinción a todos los miembros y órganos de mi cuerpo. Y todos lo han aceptado. Pero el signo de la muerte es la debilidad y fragilidad, sin embargo, este pelo blanco es su señal.

Dijeron:—¡Oh rey! ¿Porqué dejas a tu reino huérfano y a tus siervos los dejas sin un sentido y vagabundos, y no tienes miedo de la confusión y pecado que provocará esta actitud tuya al dejar a tu gente rota y expectante? Es que no sabes que el mejor premio o virtud es [dedicarse] a los siervos y los mejores siervos son los que apoyan a su comunidad. ¿Cómo no tienes remordimientos de esta falta<sup>626</sup>? Eres más culpable si piensas abandonar a la gente que si esperas tener el premio de Dios por mejorar tu alma. ¿No sabes que los mejores actos son los más difíciles y los más difíciles son el trato con los siervos?. En verdad, (24/b) ¡Oh rey! Has tratado a los siervos justamente y con buena administración. Has mejorado su estado tanto que mereces una recompensa. ¡Oh rey! El interés de esta gente esta en tu mano y ahora quieres dejarlos para que se corrompan y olvidarte de sus intereses para que tengan más culpa sabiendo que esa culpa es más [grave] que alcanzar el premio. Es que no sabes ¡Oh rey! Que los ulemas y sabios han dicho que quien corrompe y estropea a una persona [esto] será el motivo de su corrupción. Y quien mejora [el estado] de una persona se mejora a sí mismo. Y también que la corrupción es lo más grave. Guárdate por tanto de abandonar a tus siervos siendo tu el líder de ellos. No te quites la ropa del reinado que es el honor de este mundo y del otro.

El rey dijo:—Entiendo todo lo que habéis dicho y comprendo lo que expresáis. Si elijo ser rey entre vosotros para hacer justicia y pedir a Dios recompensa en vuestro

---

<sup>626</sup>A continuación viene una palabra borrosa en el manuscrito.



beneficio, tener abundancia y buenos amigos para que sean bondadosos conmigo, no puedo conducirme sin ministros que me apoyen en algunos trabajos ni actuar solo, sin que sean mis asistentes y auxiliares. Yo no puedo conducirme solo entre vosotros ya que todos vosotros estáis interesados por este mundo. Y si me quedo entre vosotros no estaré seguro de dejar este mundo, del cual ahora sí estoy convencido de dejar. No estoy seguro de que me engañe, hasta que llegue el momento de la muerte, tirando por el suelo el trono del reino y tras haber tenido ropas de seda y brocados adornados de oro, vestirme con la ropa vulgar, y en vez de joyas valiosas, piedras me arrojen pellas, y después de tener casas amplias me arrojen en una tumba estrecha vistiéndome después de quitarme la ropa de la gloria con el atuendo de la humildad y la miseria. Entonces allí quedaré solo y sin nadie y temo que ninguno de vosotros estará conmigo, expulsándome de un lugar próspero a otro arruinado, quedando solo y abandonado en la tierra con las alimañas, hormigas, etc., que comerán mi carne y mi cuerpo, pudriéndose todo lleno de gusanos, y [acabando] siendo un cadáver. En este estado la gloria me será extraña y la humildad será mi compañera. Y mi mejor amigo entre vosotros será el que me deposite en la tumba. Dejándome con la gente malvada, estos amigos, solo obtendrán el reproche y remordimiento. Vosotros siempre me habíais prometido que rechazaríais a los enemigos que hacen daño y ahora confesáis que no aportáis ningún beneficio a mi persona, e impotentes como sois para rechazar el daño, no sabéis ningún remedio para mí. Entonces ¡Oh mi gente! yo hoy he solucionado mi problema. Vosotros habéis actuado con malicia conmigo y habéis puesto trampas para mí. Por lo tanto me salvaré a mí mismo (25/a) de vuestras argucias.

Contestó la gente:—¡Oh rey bondadoso! No somos como antes al igual que tú no eres como antes fuiste. Quien te ha hecho cambiar nos ha hecho cambiar a nosotros inclinándonos hacia la bondad. Entonces acepta nuestra penitencia y no rechaces nuestras buenas intenciones.

El rey contestó:—Mientras vosotros estéis firmes con vuestras promesas yo estaré entre vosotros y cuando obréis contra lo que habéis prometido saldré de entre vosotros.

Entonces ese rey se quedó en su reino, y todo su ejército actuó con la misma actitud, y se ocuparon con devoción de Dios Enaltecido. Entonces Dios Alabado y



Enaltecido sea, otorgó a su país una vida fácil. Y sus enemigos los dejaron en paz, con lo que creció el reino. Reinó treinta y dos años más de esta forma buena entre ellos y después se unió a la Misericordia de Dios. Vivió sesenta y cuatro años, de los que la mitad fueron de injusticia y corrupción y la otra mitad bajo la paz y justicia.

Būdāsf dijo:—Me alegré mucho de oír esta historia. Cuéntame otra como ésta que aumente mi felicidad y agradecimiento hacia Dios.

Bilawhar dijo:—Contaron que había un rey de reyes libertino. Y entre sus vasallos había violencia, sospechas, discordias y agitación. Y sus enemigos los dominaban a causa de sus graves pecados y corrupción. Este rey tenía un hijo muy pacífico, justo, con conocimiento y temeroso de Dios. Invitaba al pueblo a que fuera también temeroso de Dios y a abandonar el pecado. Les mandaba recordar a Dios en cualquier situación y a buscar refugio en Él, para rechazar a los enemigos y las dificultades. Cuando su padre dejó este mundo, él tomó el trono del reino. Y Dios Enaltecido humilló a sus enemigos y a sus siervos los llevó a una situación de prosperidad y seguridad. Su reino floreció y prosperó, y se regularon los problemas del reino. La abundancia de esta limitada vida fácil provocó la transgresión, la negligencia y la corrupción, tanto que abandonó el servicio de Dios y fue ingrato a Dios. Y quien con él se enfrentaba lo mataba rápidamente. En este estado transcurrió su reinado y día tras día su corrupción aumentaba hasta que todos olvidaron aquella religión verdadera que hubo antes de su reinado. Todo lo que mandaba, tanto si era falso o injusto era obedecido. Y competían en las aberraciones y el error. En este estado permanecieron hasta que sus hijos crecieron bajo la ignorancia y vanidad. La adoración de Dios desapareció entre ellos completamente y no salía de su lengua el nombre sagrado de Dios. Ni se acordaban de Él, ni de que tenían un Dios, excepto del rey. Y ese rey mientras vivía su padre realizó un pacto con Dios, que si llegaba a ser rey lo obedecería, como ningún rey en el mundo lo había hecho. Cuando llegó al trono, el orgullo de ser rey borró de su memoria la intención que había tenido. Y tanto se emborrachó de mandar, que se extasió y permaneció con los ojos cerrados, y apartó su vista de Dios Enaltecido.

Entre sus ministros había un hombre (25/b) que estaba más próximo de él que ningún otro. Y le dio lástima el desvío, aberración, ebriedad y vanidad que veía en este

rey. Y quiso recordarle aquella promesa que había hecho con su Dios. Y le quería aconsejar pero tenía miedo de su prudencia, ímpetu y negligencia. No tenía la audacia para hablarle. [El era el único] no había quedado nadie de los de la gente de la religión ni de la gente de bien en el reino, ni incluso fuera del reino. Entonces un día ese hombre [urdió una estratagema] cogió una calavera y la envolvió. Con ella entró en la estancia del rey y cuando se sentó a la derecha del rey extrajo la calavera y la puso a su lado, y con su pie comenzó a golpearla hasta que la calavera soltó esquirlas de hueso. El rey se enfadó mucho por aquello. Y la gente se extrañó. Los guardianes sacaron sus espadas y estuvieron esperando la orden del rey para matarlo. El rey a pesar de su enfado se controlaba y no mandó que lo matasen. Los reyes de aquel tiempo tenían esta costumbre, se controlaban y eran pacientes, aunque actuasen con orgullo, poder, blasfemando y desviados, y no castigaban ni aplicaban correcciones para así tener bondad y prosperidad entre sus siervos. Y que su actitud no provocase la inestabilidad y destrucción en el reino ni la pérdida de propiedades e impuestos de los reyes. Por eso el rey no se movió hasta que se levantó.

Otro día ese mismo hombre hizo lo mismo en la estancia del rey. Y volvió a ocurrir lo mismo el rey no habló nada. Y cuando ese hombre vio que el rey no preguntaba nada, al cuarto día cogió la calavera, una balanza y un poco de tierra y se puso a hacer lo mismo que hacía siempre. Cogió la balanza y en un platillo de la misma puso un *dirham* y en el otro vertió tierra, tanta que se igualó con el *dirham*. Entonces vertió la tierra en los huecos de los ojos de la calavera. En aquel momento el rey no soportó más, se impacientó y dijo:—La explicación de tu valor ante mí es por la proximidad y consideración que tienes y por la estima en que te tengo, y te perdono cosas que a otros no pasaría e intuyo que tienes una intención o algo que decir.

Entonces el hombre comenzó [a hablar] y besó el pie del rey y dijo:—¡Oh rey! Atiéndeme durante una hora con toda tu inteligencia. Verdaderamente la palabra sabia es como una flecha que tirada en una tierra blanda se planta y<sup>627</sup> si la arrojan sobre un terreno pedregoso no tiene efecto ni se planta y rebotará. También la palabra de Dios es como la

---

<sup>627</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

lluvia que al caer sobre tierra blanda y pura, en la que se puede cultivar, [se obtiene cosecha]. Y si cae sobre tierra yerma, la lluvia queda sin efecto. En verdad, hay en la gente pasiones y deseos diferentes, y en el corazón (26/a) del hombre la inteligencia y los deseos están en conflicto. Si el deseo domina sobre la inteligencia no aceptará la verdad de Dios y se extraviará, hará estupideces y se mostrará estúpido. Y si domina la inteligencia a las pasiones del alma, el hombre encontrará la verdad, no caerá ni cometerá error. Yo desde la infancia hasta ahora he tenido interés en la ciencia y la sabiduría, y las he preferido a cualquier otra cosa. Todo lo que he hecho ha tenido el beneficio suficiente para mí, hasta que un día estaba dando una vuelta por un cementerio y vi esta calavera podrida que había caído fuera de las tumbas reales. Y como tengo en mucha estima a los reyes me afectó aquello, que la calavera estuviera en aquel estado, separada del tronco y arrojada sobre aquella tierra miserable. Entonces la cogí y la llevé a mi casa y la envolví en seda y brocado, la rocié con agua de rosas poniéndola encima de una alfombra y me dije que si esta calavera era la cabeza de un rey, el honor que le estaba haciendo le afectaría y volvería a su belleza y virtud. Y si era la cabeza de un pobre y derviche quedaría igual y todo el respeto que le estaba mostrando no le daría ningún beneficio. Traté aquella calavera de esta forma durante unos días y me esforcé en venerar y respetarla y adornarla. Sin embargo, ningún cambio ocurrió, ni se volvió bella. Cuando vi que el afecto no le influía, llamé a uno de mis siervos y le ordené que maltratara aquella calavera. Tampoco vi que aquella situación nueva le afectase. Entendí que tanto respeto e insulto le daba lo mismo a la calavera. Cuando vi aquello fui ante los sabios y les pregunté sobre la calavera.

Ellos no sabían nada de aquella calavera, y como sabía que el rey era infinitamente paciente y lleno de sabiduría fui ante ti, para preguntarte. Pero tenía miedo por mi vida y no tenía valor hasta que tú mismo preguntaste y ahora te imploro que me informes sobre esta calavera, si es calavera de reyes o de mendigos, pues estoy indefenso. [Antes tengo que decirte ¡Oh rey!] que meditando sobre el estado de esta calavera, pensé, los ojos de los reyes no se rellenan con nada y su codicia está a un nivel que si todo lo que hay bajo el cielo lo poseyeran no estarían satisfechos, y se esfuerzan en conquistar lo que hay sobre los cielos. Y ante la visión de aquellas cuencas vacías y su boca, llenas con el peso de un

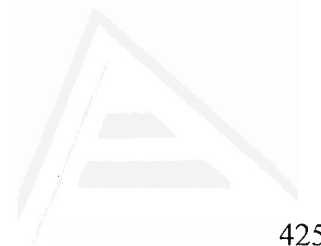
*dirham* de tierra, pensé, que no estarían llenas de nada si hubieran sido reyes. Y cuando vi que con un puñado de tierra se habían llenado, si me hubieran dicho que esa calavera era la de un pobre, hubiera demostrado que procedía del cementerio de los reyes de donde la había cogido. Y si no lo crees, iré y sacaré las calaveras de los reyes y los pobres y ante ti las presentaré. Y si manifiestas que estas calaveras tienen excelencia y honor, te creeré. Y si dices que son de reyes (26/b), que tenían gloria en su reinado, tenían el boato, la exaltación, la fuerza como tú la tienes en la vida y ahora han llegado a este estado. No me gusta ¡Oh rey! Que tu también un día llegues a esta situación, y no me gusta que te pisoteen tus amigos y enemigos, ni que seas como la tierra y tu cuerpo sea devorado por los gusanos, ni que tu compañía se transforme en soledad y tu gloria en miseria, tu casa sea menor de cuatro *zar'*, tu reinado se herede por otros, tu recuerdo desaparezca, tus obras se estropeen y corrompan, se envilezca quien tú has estimado, y a quien has humillado sea adorado, que tus enemigos se alegren y tus amigos huyan. Y que viertan sobre ti tierra, y en este estado de desgracia si te llaman que no puedas oír, y si te estiman que no puedas encontrarlos, si te humillan no puedas enfadarte, y tus hijos queden huérfanos, tus mujeres viudas y con otros maridos.

Entonces el rey se asuntó de oír aquello y de sus ojos surgieron lágrimas y exclamó ¡Oh que desastre!. Lloró y cuando vio que sus palabras habían afectado al rey dio más ejemplos como los que había contado. El rey dijo:—Que Dios te recompense. La gente que está a mí alrededor, de entre los grandes, que Dios les dé grandes calamidades. Juro por mi vida que he comprendido tus palabras. Ahora he vuelto a ver.

Entonces dejó las pasiones y pecados y se inclinó hacia las devociones y bondades. Extendiéndose su fama por todos los rincones, y todos los sabios y gente de alto rango se dirigían hacia él. Y su final fue el alcanzar la bondad y virtud. Y así estuvo hasta que se separó del mundo.

Būdāsf dijo:—Cuéntame más ejemplos como éste.

Bilawhar contó:—Han narrado que en la antigüedad había un rey que tenía mucho deseo de tener un hijo. Utilizaba diferentes tipos de remedios pero todos eran inútiles. Hasta que al final de su vida una de sus mujeres quedó embarazada y al fin tuvo un hijo. Cuando creció y empezó con los primeros pasos. Un día dio un paso y dijo:—El día de



tu vuelta serás injusto.

Volvió a dar otro paso y dijo:—Envejecerás.

Y tras este dio otro paso y habló de nuevo diciendo:—Después de esto morirás.

Tras todo esto el niño volvió a su estado, con los demás niños ocupándose en jugar. El rey se extrañó de aquello. Llamó a los científicos y astrónomos y les contó lo que había sucedido. Y dijo:—Ved el destino de mi hijo. Meditad sobre él. Y explicad el porqué de su estado.

Y aquella gente pensó tanto en dar una explicación que se agotaron y no dieron ninguna explicación. Entonces el rey cuando supo que ellos estaban también extrañados por lo sucedido, dio el niño a las institutrices para que lo amamantaran. Uno de los astrónomos dijo:—Este niño será un gran jefe entre los jefes en los asuntos de la religión.

Entonces el rey dejó al niño al cuidado de los guardianes y mandó que se separasen de él hasta que alcanzara la juventud. Un día se libró de los vigilantes (27/a) y fue al bazar. Vio un panadero [muerto] y preguntó qué era aquello.

Dijeron:—Un hombre y está muerto.

Preguntó de nuevo:—¿Qué le ha causado la muerte?

Contestaron:—El envejecimiento y la finalización de su vida. Llegó su final y murió.

Preguntó:—¿Antes estaba sano, vivo, comía, bebía y andaba?

Dijeron:—Sí.

Después de andar un poco se fijó en un viejo y se paró. Y extrañándose mucho lo observó y preguntó:—¿Qué cosa es aquella?.

Dijeron:—Es un hombre que tenía muchos años y estaba viejo, sus miembros y fortaleza se debilitaron y se volvieron inactivos.

Preguntó:—¿Al principio ese hombre era un niño y después llegó a este estado?

Dijeron:—Sí.

Después marchó y de repente llegó ante un hombre enfermo y preguntó por su estado. A lo que dijeron:—Es un hombre enfermo.

Preguntó:—¿Al principio estaba sano y después enfermó?

Dijeron:— Sí.



Y exclamo:—Por Dios. Si decís la verdad de todo aquello que he visto toda la gente del mundo está loca.

De repente los vigilantes y cuidadores cayeron en la cuenta de que el niño no estaba y lo buscaron. No lo encontraron en casa. Fueron al bazar y lo encontraron. Y lo llevaron a casa. Cuando entró se tumbó y miró las vigas del techo y preguntó cómo eran aquellas maderas en un principio. Dijeron:—En un principio eran brotes que crecían de la tierra y después se convirtieron en árboles, más tarde los talaron y después construyeron las paredes de esta casa y colocaron las vigas sobre las paredes.

Estaban hablando sobre aquello cuando llamó el rey a los consejeros y les dijo:—Mirad a mi hijo hablando.

Y contestaron:—Sí, está hablando y mucho. Como si estuviera melancólico y como si estuviera buscando [explicaciones].

Entonces el rey al oír aquello llamó a los astrónomos y sabios y les consultó sobre su estado. Y se quedaron extrañados excepto el astrónomo que al principio dijo que aquel niño sería el guía y líder de la gente de la religión, afirmación que no le había gustado al rey.

Entonces algunos de los sabios dijeron:—¡Oh sabio! Si casas a tu hijo con una mujer, su estado cambiará y será más [sensato]<sup>628</sup> y abrirá sus ojos.

Al rey le gustó aquello y buscó por todas partes, preparando para él a una mujer insuperable de gran belleza y bondad. Y la casó con él. La noche de bodas preparó una fiesta y reunió a muchos músicos y actores. Cuando comenzó la fiesta el joven preguntó qué eran aquellos ruidos. Contestaron:—Son melodías, canciones, fiesta y juegos en tu honor, [que para la celebración de tu boda] han preparado. Entonces se quedó inmóvil y no contestó. Cuando llegó la noche el rey llamó a la joven y le dijo:—No tengo hijos excepto este chico. Y lo quiero mucho. Gánate su corazón y actúa ante él de forma amable, cortés, y con la magia dulce de la lengua, sé buena compañera.

La joven se acercó y empezó con amabilidad y cortesía a quitarse el velo de la vergüenza (27/b) y pasó su brazo por el cuello de él. Y dijo el joven:—No tengas prisa

---

<sup>628</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

que la noche es larga y los días de conversar son muchos. Que Dios bendiga nuestro casamiento. Espera que comamos, bebamos y conversemos.

Entonces el joven se ocupó en comer. Tanto esperó que al final emborrachó a la chica y ésta se durmió. El joven en aquel instante burló a los porteros y vigilantes y salió de palacio. Entró en la ciudad y comenzó a dar vueltas por las calles hasta que encontró a un muchacho de su misma edad, y vistiéndose algunas ropas que le dio el chico para que no lo reconocieran, juntos marcharon. Cuando estaba amaneciendo se escondieron en un escondite por miedo a que los siguieran. Y cuando amaneció los sirvientes fueron ante la chica y la encontraron dormida, al no ver al joven le preguntaron por él. Y dijo:—Estaba conmigo, me entró sueño y no sé dónde ha ido.

Cuando buscaron no lo encontraron. De noche el hijo del rey salió de su escondite y se pusieron en marcha. Siempre hacían lo mismo, se ocultaban de día y de noche marchaban, hasta que salieron del país y entraron en otro reino. En ese reino el rey tenía una hija muy bella y perfecta. Y por el mucho amor que sentía por ella había prometido no darla en matrimonio excepto a quien ella quisiera y con quien tuviera voluntad de casarse. Por eso había construido una tienda muy grande sobre la calle y siempre se encontraba en ella observando a la gente que cruzaba por ella [para encontrar a alguien] que le agradase y poder así presentárselo a su padre y aceptase su casamiento. De repente se fijó en el hijo del rey que con ropas viejas iba con su amigo. En su rostro se reflejaba la nobleza y [se adivinaba] en su interior [también], y se instaló el amor en su corazón. Mandó a un emisario ante su padre [haciéndole saber] que había elegido ya a la persona para ser su marido. Y si quería casarla debía ser ante este joven y no con otro. Entonces la madre de la joven fue ante el emisario y este le dijo:—Tu hija ha elegido a alguien para ser su marido y dice que no dará su consentimiento a ningún otro.

La madre al oír aquello se alegró mucho. Ella también observó al joven, y rápidamente fue ante el rey y le contó aquello. El rey se alegró mucho y entró en las estancias de la muchacha y le dijo:—Mostradme a este joven.

Cuando vio desde lejos cómo era, salió de las estancias de la joven, se cambió las ropas y fue ante el príncipe. Hablando con él le preguntó por su condición:—Tu quién eres y de dónde vienes.





Y contestó:—¿Qué quieres de mí y para qué preguntas? Soy un hombre pobre.

El rey dijo:—Pareces extranjero y tu color no es el color de la gente de esta ciudad.

El joven dijo:—No soy extranjero.

Cada vez que intentaba sacarle información el joven rehuía y no explicaba su situación. Entonces el rey encargó a un grupo de gente para que informase a donde iba y donde vivía, pero sin que supiera [que estaba siendo espiado] (28/a). Entonces volvió al harén y dijo:—Ví a un joven muy inteligente y sabio, posiblemente sea el hijo de un rey. Por lo que dice no le apetece nada de lo que pides.

Entonces mandó a alguien para llamarlo y para que se presentase. Y los consejeros del rey fueron ante él y le dijeron:—El rey te llama.

El joven dijo:—Qué desea el rey de mí y para qué me llama. Yo no lo necesito a él y él no me conoce.

Los consejeros no escucharon sus palabras y lo obligaron a presentarse ante el rey. El rey le tenía aprecio y mandó que le trajeran un asiento. Y le sentaron sobre él. También mandó que su mujer y su hija [vinieran] y dijo al chico:—¡Oh joven! Te he llamado para una buena obra. Tengo una hija que te ha elegido para ser su marido. Quiero casarte con ella. No temas ser pobre y sin dinero, que nosotros te haremos rico y te otorgaremos honor, grandeza y dignidad.

El joven contestó:—Yo no necesito todo lo que me has dicho. ¡Oh rey! Si quieres te pondré un ejemplo.

El rey dijo:—Cuéntame.

Dijo el joven:—Contaron que había un rey con un hijo. Sus compañeros y amigos prepararon una comida y lo invitaron a la fiesta. Bebieron y comieron hasta que se emborracharon y cayeron [ebrios]. El hijo del rey en medio de la noche se levantó y echó de menos a su familia. Salió para volver a su casa y no encontró a ninguno de los compañeros. Borracho marchó por un camino y pasó junto a una tumba, y ebrio e inconsciente le pareció que aquella tumba era su casa. Entró en la tumba y a su nariz llegó un olor a muerte, y borracho y sin saber, supuso que eran fragancias que habían preparado para él. Y al ver los huesos podridos [esparcidos por el suelo] de aquella tumba supuso

que eran alfombras de oro que habían extendido. Vio un muerto que recientemente habían enterrado en esa tumba y que olía mal, e imaginó que era su amante y estrechó con su mano su cuello. Toda la noche estuvo jugando y besando [aquel cadáver]. Cuando amaneció se despertó y observó que su mano estaba sobre el cuello de un muerto podrido. Vio su ropa llena de impurezas, suciedad y sangre. Se desvaneció de aquella peste. Y ante lo que vio se horrorizó, saliendo y en mal estado se dirigió a la ciudad. Con vergüenza y muy afectado por su estado se escondía de la gente hasta que llegó a su casa. Se alegró mucho de que nadie le viera. Entonces se quitó las ropas y se lavó. Se vistió ropas nuevas y se perfumó con fragancias. Que Dios te dé larga vida ¡Oh rey! ¿Supones que a una persona que le ha pasado esto volvería por su propia iniciativa a este lugar y elegiría esta situación?

El rey dijo:—No.

Y repuso el joven:—Mi estado es como el del príncipe.

Entonces el rey se dirigió hacia su mujer e hija y les dijo:—No dije (28/b) que a este joven no le apetece nada de lo que queréis.

La madre de la joven dijo:—No has presentado las virtudes de tu hija tal como debes y por eso no le apetece. Si me das permiso para salir hablaré con él.

El rey le dijo al joven:—Mi mujer quiere presentarse ante ti y hablar contigo. Hasta ahora nunca se ha presentado ante nadie ni hablado con nadie.

El joven dijo:—Si quiere que venga. Entonces la mujer salió, se sentó y dijo:—No rechaces nada [de lo que te diga] que Dios Enaltecido con abundante e infinitas bendiciones te ha mandado. Rechazar esta bendición no es meritorio, acepta casarte con mi hija. Si vieras la virtud, belleza, gracia, elegancia y perfección que Dios le ha otorgado sabrías el valor de la bendición. Si la eliges serás la envidia del mundo.

Entonces el joven se volvió hacia el rey y dijo:—Quieres que cuente una historia que viene a cuento de esto.

Contestó:—Sí.

Y el joven dijo:—Un grupo de ladrones se unió para ir a robar el tesoro del rey. Construyeron un túnel y entraron por debajo de la pared del tesoro. Vieron, [cuando entraron], objetos que nunca habían visto y entre ellos había un cántaro grande de oro,



con un sello igualmente de oro. Y pensaron que todo lo que había en ese cántaro debía ser de lo mejor entre todas las cosas. Cogieron el cántaro de oro y marcharon con impaciencia. Se mantuvieron juntos, [pensando] que alguno los traicionase. Cuando abrieron el cántaro encontraron que había unas serpientes venenosas que se abalanzaron sobre ellos y los mataron. Que Dios te dé larga vida. ¡Oh rey! Supones que alguien que ha oído esta historia sobre este cántaro de nuevo lo cogería.

El rey dijo:—No.

Dijo el joven:—Mi situación es como ésta.

Entonces la joven dijo a su padre:—Permíteme que salga y hable con él. Porque si ve que Dios Enaltecido me ha otorgado tan alto nivel de belleza, virtud y coraje [ineluctablemente] me aceptará.

El rey le dijo al joven:—Mi hija quiere presentarse ante ti y hablar sin velo. Hasta hoy nadie la ha visto y frente a ningún extraño se ha mostrado ni hablado.

El joven contestó:—Si quiere que venga.

Entonces la muchacha con una infinita virtud, belleza, gesto amoroso y trato delicado salió de detrás de la cortina. Y le dijo al chico:—Has visto a alguien cómo yo, con tanta belleza, simpatía, vitalidad y perfección. Me gustaste. Doy mi vida por tu amor. No seas injusto conmigo, ni me causes sufrimiento con tu separación.

El joven se volvió hacia el rey y le dijo:—Quieres que cuente una historia que sea ejemplo de esta nueva situación.

El rey dijo:—Sí.

Y narró el joven:—Contaron que había un rey con dos hijos. Hubo una guerra entre este rey y otro. Uno de los dos hijos en el lugar de la batalla cayó cautivo por el otro rey. Y este lo mandó encerrar y ordenó que todo el que pasará ante él le arrojase una piedra. El chico estuvo un tiempo en esa situación. El hermano, mientras tanto, le dijo a su padre:—Permíteme que vaya a [buscar] a mi hermano, posiblemente lo libere con una astucia. El rey dijo:—Ve y toma contigo todo lo que necesites. Entonces preparó su viaje y cogió consigo muchos objetos, cantoras (29/a) y muchos músicos. Se dirigió al reino de aquel rey. Y cuando se acercó a aquella ciudad, el rey se había informado de su llegada y mandó a la gente de la ciudad que lo recibieran. Y en las afueras de la ciudad asignaron



una casa adecuada para él. Cuando el hijo del rey se estableció en ella, desembaló sus bienes y mandó a sus sirvientes que se dedicaran a comerciar y que no pusieran precios altos vendiendo los bienes a precios bajos. Como todo el mundo estaba ocupado en el comercio, el hijo del rey habiendo relajado la vigilancia de los guardianes, entró solo en la ciudad. Sabía donde estaba la prisión de su hermano y fue ante la prisión. [Cuando estaba allí] arrojó una piedra para ver si su hermano estaba vivo o no. Cuando golpeó sobre su hermano, este gritó y dijo:—Me has matado. Entonces los vigilantes fueron ante el preso y le preguntaron por qué gritaba, que qué le había pasado. Durante todo este tiempo te hemos torturado y te hemos producido grandes castigos. La gente te ha tirado piedras y no te quejaste ni gritaste. Ahora una piedrecita gritas. Contestó: —Ellos eran extraños y no me conocían y [el que me ha lanzado la piedra] parece conocido. Entonces su hermano volvió a su casa y dijo a la gente de la ciudad que volvieran mañana pues sacaría objetos [maravillosos] que no habían visto nunca. Cuando llegó el día siguiente la gente marchó hacia allí para hacer negocios. Entonces mandó que sacaran los objetos. Salieron los músicos, actores, marionetas, animadores y cómicos, y les ordenó que se ocuparan de la gente. Cuando vio que la gente estaba ocupada con el comercio, la compra, la fiesta, hizo lo mismo del día anterior. Entró en la ciudad secretamente y se dirigió a la cárcel donde estaba su hermano. Abrió las cadenas y ataduras que llevaba y dijo:—No estés triste que te curaré y te pondré ungüentos en las heridas. Lo cogió y salió de la ciudad. Puso ungüentos sobre sus heridas y cuando mejoró un poco y pudo moverse, lo dejó en el camino y le dijo:—Toma este camino y vete. Llegarás al mar, embárcate en un navío que para ti he preparado, con él llegarás a tu país. Cuando su hermano desencarcelado había andado un poco, por su mala fortuna se perdió y cayó en un pozo en el que se encontraba un gran dragón. También había un árbol. Cuando vio el árbol observó que sobre él había doce ogros que vivían allí. Sobre sus ramas, que eran doce, había doce espadas preparadas. Y para salvarse del dragón debía subir por el árbol hasta llegar arriba del pozo. Entonces intentó diferentes astucias para subir por las ramas del árbol. Cuando llegó arriba, de rama en rama, y con cien tretas se salvó de los ogros. Llegó al camino y de allí al mar. Se embarcó y llegó a su casa. Que Dios te dé una larga vida ¡Oh rey! Supones que hay alguien que voluntariamente pueda volver a un sitio así.



El rey contestó:—No, joven.

Y dijo éste:—Mi situación también es como la de este joven (29/b).

Entonces el rey, su mujer y su hija se sintieron descorazonados al ver que rechazaba [casarse].

El amigo del príncipe fue ante él y le susurró:—Si no aceptas a esta muchacha te suplico que la pidas para mí, quizás quieran casarla conmigo.

El príncipe le dijo al rey:—Mi amigo dice, si lo ves conveniente, que le otorgues esta misericordia y cases a tu hija con él.

Entonces dijo:—A mi amigo le narraré el ejemplo de aquel hombre que junto con un grupo de amigos se embarcaron. Cuando había navegado un tiempo naufragó el barco cerca de una isla en la que había muchos ogros. Sus amigos se ahogaron y el mar lo empujó a la orilla de aquella isla. Los ogros estaban frente al mar observando y un ogro hembra se acercó a este hombre, lo miró y se enamoró de él. Después se casaron, estuvieron hablando hasta que amaneció y lo mató. Después lo repartió [para comer] entre los amigos y compañeros. Tras un tiempo ocurrió un hecho idéntico. Otro hombre cayó en aquella isla. Y la hija del rey de los ogros se enamoró de él y se lo llevó aquella noche. Hasta la madrugada estuvo vigilándolo, y como aquel hombre sabía lo ocurrido con el anterior naufrago, no durmió por miedo. Cuando amaneció aquel ogro hembra estaba preparada para matarlo. Entonces el hombre se levantó y escapó llegando a la costa. Por casualidad, había un barco al lado de la isla. Y gritó y les suplicó. Tuvo piedad la gente del barco y lo subieron llevándolo consigo junto a su familia. Cuando amaneció en la isla los ogros fueron a pedir su parte. Y preguntaron qué había sido de aquel hombre con el que había pasado la noche. Dijo la ogresa:—Escapó. Los ogros dijeron:—Es mentira. Exclamaron que posiblemente se lo había comido ella sola y no les había dado su parte. La mataremos en su lugar —dijeron— si nó lo traes ante nosotros. Entonces esa ogresa no tuvo otro remedio que partir hasta que llegó a casa de aquel hombre. Y ante él se presentó y dijo:—¿Cómo fue tu viaje? Contestó:—Me ocurrió una gran desgracia en ese viaje. Y Dios Enaltecido con su gracia me salvó. Y contó la historia de los ogros. La gigante dijo:—Ahora está claro que te salvaste de ellos, estás aquí seguro. Dijo:—Sí. Contestó [la ogresa]:—Yo soy la misma gigante con la que aquella noche estaba. He

venido a llevarte. [La ogresa había cambiado su aspecto y ahora se manifestaba con forma de mujer]. Aquel hombre comenzó a rogar y suplicar. Y pidió que no lo matase que la llevaría ante un hombre mejor que él. La ogresa tuvo piedad de él y aceptó sus súplicas. Juntos fueron a casa del rey y la ogresa dijo:—¡Oh rey! Escucha mi palabra. Entre yo y este hombre debes juzgar. Yo soy la mujer de este hombre y le quiero mucho, y él tiene aversión de mí y se quiere alejar de mí. ¡Oh rey! Júzganos de acuerdo a la ley de Dios. Cuando el rey vio aquella mujer, con tanta virtud y belleza, le gustó y le sedujo. Llamó a aquel hombre en privado y le dijo:—Si no quieres a esta mujer déjamela a mí que yo estoy seducido y enamorado de ella. Dijo:—Si al rey le apetece su compañía (30/a), yo la dejaré. Realmente es digna de la compañía de un rey, pues personas como éstas son las adecuadas para ellos. Y nosotros que somos gente pobre no merecemos su compañía. Entonces, el rey la llevó a su casa y con ella disfrutó de noche. Cuando de madrugada el rey se durmió, la ogresa lo mató y lo troceó. Llevo su carne a la isla y la repartió entre sus amigos. ¡Oh rey! ¿Supones que haya alguien que sabiendo esto volvería a aquella isla y se pondría en manos de aquellos ogros?.

El rey dijo:—No.

Y cuando el amigo del príncipe oyó aquella historia dijo:—Yo no me separaré de ti. No quiero a esta chica yo tampoco .

Entonces ambos pidieron permiso y salieron. Y siempre adoraron a Dios Enaltecido viajando por toda la tierra. Aprendiendo de todo lo que veían. Hasta que Dios Enaltecido por medio de ellos guió a mucha gente en el camino de la religión. Y su nivel espiritual fue elevado y alcanzó gran fama en ciencia, adoración a Dios, ascetismo, castidad y perfección, extendiéndose por todos los rincones del mundo.

Entonces cayó en la cuenta de que lo mejor era salvar a su padre del desvío y extravío. Y envió un emisario a su padre. Cuando llegó le dijo:—Tu hijo te envía saludos. Dios Enaltecido me ha guiado a la religión de Dios. Y con su ayuda hemos llevado a mucha gente de la religión de Dios. Poniéndolos al servicio de Dios. Sería meritorio que no te quedases en esta situación de ignorancia y desvío, y así no te prives de esta felicidad.

Entonces el padre asintió y con su gente marcharon a ponerse al servicio [de



Dios], en su religión y aceptaron su vía. Alcanzando la felicidad en la otra vida.

Cuando Bilawhar terminó de narrar esto Būdāsf, se despidió y volvió a su casa. Estuvo yendo unos días más hasta que se abrieron las puertas de la bondad, la guía sobre él, y le guió por el sendero de Dios y la religión verdadera. Entonces Bilawhar se despidió definitivamente y salió de esta ciudad. Y Būdāsf quedó sólo, triste y con añoranza [de Bilawhar]. Hasta que fue con la gente de la religión para guiarlos. Entonces Dios Elevado sea, mandó a uno de sus ángeles para que se le apareciera secretamente. Y le dijo:—Contigo sea la bendición la salud de Dios. En verdad, tú eres un ser humano entre bestias, cautivas del pecado, la injusticia, ignorancia y el desvío. He venido para darte saludos de parte de Dios, glorificado sea, creador y señor de todas las criaturas. Me ha enviado hacia ti para darte una buena noticia, de parte de Dios generoso, y para enseñarte unas enseñanzas ocultas sobre los asuntos de este mundo y el otro. Entonces acepta mis informaciones y elige mi consejo, y no te apartes de mis palabras, quítate la ropa del mundo y aléjate de los deseos mundanos, deja el reino vano y perecedero que no es estable ni duradero, y desea el reino eterno<sup>629</sup>, y la paz inmutable. Sé veraz y elige como profesión las obras buenas y la justicia. En verdad, tu (30/b) serás el líder y guía de la gente que llamaste al paraíso. Cuando Būdāsf oyó estas palabras cayó postrado y dio gracias a Dios, Altísimo, diciendo:—Obedeceré todo lo que dice y ordene mi Dios. Mándame lo que sea mejor para mí, que te lo agradeceré a ti y a Dios, que te ha mandado para mejorarme y ha sido Piadoso y Bondadoso conmigo, salvándome de las maldades de aquellos que son enemigos de la religión.

Dijo el ángel:—Vendré dentro de unos días ante ti y te llevaré fuera [del mundo]. Prepárate para marchar.

Entonces Būdāsf hizo intención de marchar. Todo esfuerzo tenía como fin conseguir esto. No dijo nada a nadie y cuando llegó el tiempo de partir, el ángel en medio de la noche, descendió sobre él, cuando todos dormían. Y le dijo:—Levántate, no es momento de que tardes.

Būdāsf se levantó sin despertar sospechas, excepto entre su ministro. Y cuando

---

<sup>629</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

quiso montar en su cabalgadura fue ante él un joven de aspecto bello que era el gobernador de una de sus ciudades. Y ese joven postrándose ante él le dijo:—Dónde vas ¡Oh hijo del rey! [Si marchas] nos vendrán dificultades y estrecheces. En verdad, has sido justo, sabio y perfecto con tus vasallos y ahora nos dejas, a tus siervos, reino y país. Arrojándonos al sufrimiento. Quédate con nosotros ya que desde que naciste hasta ahora hemos pasado días de paz, abundancia y una vida fácil. Y no hemos padecido la desgracia, ni calamidades ni estrecheces.

Būdāsf lo tranquilizó y calmó y le dijo:—Quédate en tu tierra y trata a la gente de tu reinado de forma correcta y con ellos sé indulgente. Yo debo ir donde me han mandado y ordenado. Si tú me ayudas y acompañas obtendrás el beneficio.

Dijo esto y subió a su cabalgadura, y marchó tanto como pudo y después de eso bajó de la cabalgadura y marchó a pie. El ministro iba estirando de las riendas de su caballo y lloraba en voz alta e impacientemente dijo:—¿Con qué cara puedo ver a tu padre y tu madre? ¿Y qué les digo? ¿Qué tormento me infligirán? ¿Qué muerte miserable me darán? ¿Y cómo resistirás las dificultades, pruebas y tormentos ya que nunca te acostumbraste a ellos? ¿Y cómo resistirás el terror y la soledad al cual nunca te acostumbraste? Ni un día estuviste solo y tu cuerpo delicado, ¿cómo puedes aguantar la sed, el hambre, el dormir sobre piedras, tierra y duros terrones?.

Entonces Būdāsf también lo calmó y lo tranquilizó. Le dio su caballo y su cinturón. El ministro cayó tendido a los pies de Būdāsf besándolos y diciendo:—¡Oh mi señor! No me abandones llévame contigo donde quieras, pues después de tu marcha no tendré respeto<sup>630</sup>. Si me abandonas y no me llevas me marcharé por los campos, nunca jamás volveré a casa, ni donde viven los hombres.

Otra vez Būdāsf lo calmó y tranquilizó. Y dijo:—No dejes que entren ideas malas en tu cabeza (31/a). Ojalá no te alcance daño alguno, ya verás como todo va bien. Mandaré a una persona ante el rey y te recomendaré ante él para que te aprecie, sea bueno y generoso contigo.

Entonces Būdāsf se quitó la ropa de rey y se las dio al ministro. Y le dijo:—Ponte

---

<sup>630</sup>Palabra ilegible en manuscrito.





mis ropas.

Y le dio un valioso rubí que siempre se ponía en su cabeza. Y le dijo al ministro:—Coge mis cosas, el caballo y mis ropas. Ve ante el rey y cuando llegues ante él, inclínate ante él y póstrate. Dale este rubí y mi saludo, a él y a todo su séquito. Diles que cuando vi el estado de este mundo perecedero y el otro, el eterno. [Al principio] tenía dudas pero al final desee el mundo eterno y abandoné el perecedero. Cuando conocí mi raíz y mi noble ascendencia, reconocí al amigo y al enemigo. Distinguí entre el amigo y el extraño, abandoné a los enemigos y extraños y me identifiqué a mi raíz y noble ascendencia. Que sepas que cuando mi padre vea este rubí se tranquilizará y alegrará. Y también, cuando vea mis ropas me recordará y se acordará de mi amor y el respeto que sentía por ti. Esto hará que ningún daño, ni cosa detestable te alcance.

Entonces el ministro se volvió a su ciudad. Y él continuó su camino. Llegó a un ancho desierto y vio un gran árbol a orillas de un riachuelo. Cuando se acercó observó que era inmensamente puro y limpio. A su lado estaba el árbol tan bello que no había visto otro igual. Era un árbol con muchas ramas y cuando saboreó uno de sus frutos se dio cuenta que era la fruta más dulce del mundo. Vio que se reunieron a su alrededor un gran número de pájaros y se alegró al ver todo aquello. Se paró bajo este árbol e interpretó todo esto. Vio que el árbol era una buena señal de la profecía que le había llegado a él. Y comparó el agua del riachuelo con la sabiduría y la ciencia. A los pájaros con la gente que le seguirá y aprenderá de él conocimiento, sabiduría y ciencia y por él serán guiados. Būdāsf estaba en este pensamiento cuando de repente vio cuatro ángeles que se le aparecieron ante él y fueron hacia él rodeándolo y le levantaron hacia el cielo. Dios Enaltecido, le dio tanta ciencia y sabiduría que se le manifestó el éxtasis de la visión del mundo perecedero. En un principio el mundo del espíritu, después el del mundo intermedio que es el de los cuerpos materiales, y por último el del día del juicio [final]. Conoció el futuro. Entonces lo bajaron a la tierra y Dios Enaltecido prescribió que uno de los cuatro ángeles estuviera con él. Este se quedó con él en estado corpóreo. Y guió a la gente ante Dios. Después de aquello volvió a la tierra de Sūlābat que era el país de su padre. Cuando [le anunciaron a] su padre la llegada de [su hijo] salió con su séquito para recibirlo. Le mostró su amor, respeto y se inclinaron ante él. Y tanto familiares,

amigos, el ejército y la gente de la ciudad fueron a saludarlo y se sentaron ante él. Entonces habló para ellos y fue bondadoso con ellos y dijo:—Escuchadme y liberad vuestros corazones de los deseos<sup>631</sup> para poder escuchar estas palabras sabias y providenciales que iluminan las vidas. Obtened fuerza de mi conocimiento que es vuestra razón y guía de vuestro sendero de salvación (31/b). Despertad vuestra inteligencia del sueño del olvido y entended el fundamento de la palabra que separa la verdad de la falsedad, y el desvío de la guía. Sabed que todo a lo que yo os invito es la verdad que Dios Enaltecido ha enviado sobre profetas y mensajeros en los siglos pasados. Dios nos ha dado el privilegio de esta religión durante este tiempo. Y esto porque tiene piedad, bondad y misericordia de mi y la gente de esta ciudad. Acatando la religión obtendremos la salvación del fuego del infierno. En verdad, nadie alcanza el cielo ni merece el paraíso excepto quien tiene fe verdadera. Entonces, intentad esforzaos en estos dos asuntos hasta que alcancéis la paz y la vida eterna. Cada uno de vosotros que crea, no debe tener avidez por las cosas del mundo, ni tener esperanza del reinado en esta tierra, ni deseo por las cosas mundanas. Sino que debe dirigir su fe para alcanzar el reino de los cielos, el reino de la vida eterna, la esperanza en salvarse de los castigos de Dios, desear salvarse del desvío y alcanzar la tranquilidad y la paz del otro mundo. Porque el reino de la tierra es perecedero y vano. Sus placeres pronto desaparecen. Quien es engañado por este mundo y sus placeres pronto morirá y será deshonorado. Y cuando esté ante el que castiga en el día del castigo, en verdad, no le castigará sino por la verdad y la justicia. Sabed que la muerte es compañera del vuestro cuerpo y siempre está al acecho de vuestra vida<sup>632</sup> y arrojará vuestros cuerpos en la tumba. Y al igual que el pájaro no puede vivir ni huir de los peligros de sus enemigos mas que con el poder de la vista, sus dos alas y patas. El hombre también, no puede alcanzar la vida eterna y la salvación, sino con actos e intenciones buenas. Entonces pensad, meditaad, y entended. ¡Oh rey, grandes y honrados! De todo lo que oísteis y visteis, entended y cruzad el mar mientras el barco esté preparado. Cortad el vínculo mientras tengáis guías, víveres y transporte. Y en este

---

<sup>631</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

<sup>632</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

mundo mientras tengáis luz, aprovechadla para cruzar este mundo y ayudad a la gente de la religión y oración, ellos tienen tesoros, participad con ellos en los actos correctos y oraciones meritorias. Obedecedles y ayudadles con vuestros actos hasta que os lleven al mundo de luz y felicidad. Y acatad los deberes indispensables de Dios y también acatad [...] <sup>633</sup>. Y no confiad en los deseos mundanos, ni bebáis vino, ni cometáis adulterio, ni otros actos que Dios Enaltecido ha prohibido, pues estos son los que aniquilan la vida y el cuerpo. Alejaos también del celo, intolerancia, [...] <sup>634</sup> y enemistad. [Recordad] que todo lo que no quieras para ti no lo quieras para los demás. Purificar y limpiar vuestro corazón de atributos lamentables y purgar y corregir vuestras intenciones hasta que os llegue la muerte y estéis en el camino recto.

Entonces de allí viajó a muchas ciudades y guió a la gente hasta que llegó a la ciudad de Cachemira, la hizo próspera y guió a todas su gente. Se quedó allí hasta que llegó su final y su espíritu puro se separó de su cuerpo terrenal y llegó al mundo de luz. Pero antes de (32/a) su muerte llamó a uno de sus alumnos, perfecto en conocimiento y comportamiento, que se llamaba Yābod que siempre estaba a su servicio y compañía. Y le dejó su último testamento y le dijo:—Se acerca el vuelo de mi espíritu al mundo santo. Debéis acatar entre vosotros los deberes de Dios y no paséis de la Verdad a la Falsedad. Aferraos a la oración y al servicio de Dios.

Entonces Yābod mandó que para su tumba construyeran un mausoleo y puso su cabeza hacia el oeste y extendió sus pies hacia el este y viajó, entonces, al mundo eterno.

¡Oh querido! Esta historia contiene la guía, las aptitudes suficientes y es un tesoro entre los tesoros de la sabiduría de Dios. Si meditas y reflexionas bien sobre los consejos, sabiduría que hay en ellos y su visión profunda, con esto será suficiente para desprenderte del amor a este mundo, superar la dependencia del mismo y ver sus fallos. Es una sabiduría que los sabios han explicado para la gente. Esta sabiduría y palabras de Dios han salvado del castigo, han dado la recompensa [...] <sup>635</sup> y han hecho desear la otra vida. El

---

<sup>633</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

<sup>634</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.

<sup>635</sup>Palabra ilegible en el manuscrito.



desconocimiento de todo esto provoca perder el tiempo de la vida y alcanzar la adversidad eterna. Dios Enaltecido ha explicado la sabiduría por medio de su meditación, y a través de los cuentos que han contado de Él aparece el significado de la sabiduría y su Sabiduría. Esperemos que Dios Enaltecido otorgue a todos los creyentes inteligencia liberada de las pasiones, visión correcta, buen entendimiento, una lengua con el poder de exponer las verdades y conocimiento para que se beneficien de todos estos conocimientos y sabidurías.(32/b)



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## 12. Índices



## Onomástica y topónimos

- Abābid 214
- Abān ibn ‘Abd al-Hamīd al-Lāhiqī de Basora 25
- ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd 206
- ‘Abd al-‘Azīz ibn Yūsuf 181
- ‘Abd al-Qāhir ibn Tāhir al-Bagdādī 232
- ‘Abd al-Rahmān III 26
- ‘Abd ar-Rahmān as-Sūfī 180
- Abū ‘Abd Allāh al-Husayn ibn ‘Alī ibn Bābawayh 196
- Abū Abd Allāh al-Husayn ibn Aḥmad ibn al-Haŷŷāy 183
- ‘Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Zayd ibn Muhammad ibn Ismā‘īl ibn al-Hasan ibn Zayd ibn al-Hasan ibn ‘Alī 143, 158
- Abū Aḥmad al-Mūsawī 171
- Abū Aḥmad as-Sāgānī l-Mantiqī 183
- Abū l-‘Alā l-Ma‘arrī 183
- Abū ‘Alī Hasan ibn Būyā (Rukn ad-Dawla) 146, 147, 152, 153, 154, 161, 190, 202
- Abū ‘Alī Miskawayh 3, 131, 137, 154, 181
- Abū ‘Alī Muḥammad ibn Aḥmad Baljī 124
- Abū Bakr (primer califa) 73, 83, 97, 143
- Abū Darr 206
- Abū l-Fadl ibn al-‘Amīd 181
- Abū l-Faraŷ al-Isfahānī 179, 180
- Abū l-Faraŷ Isfahānī 180
- Abū Firās al-Hamdānī 25
- Abū l-Hasan ‘Alī ibn Būyā (Imād ad-Dawla) 145, 146, 148, 151, 152, 153, 161
- Abū l-Hasan Muhammad ibn ‘Abd Allāh as-Salāmī 182
- Abū Mansūr Ma‘marī 124
- Abū Mansūr Muḥammad ibn ‘Abd ar-Razzāq Tūsī 124
- Abū l-Mu’ayyad Baljī 124
- Abū Muhammad al-Muhallabī 179
- Abū Naṣr Ardašīr 26, 183
- Abū Naṣr Ardašīr 183



- Abū Naṣr al-Kalwādānī 180
- Abū al-Qāsim al-Antākī 180
- Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Rūh 196
- Abū al-Qāsim at-Tanūjī 179
- Abū al-Qāsim ‘Ubayd Allāh 180
- Abū Sahl ibn Rustam al-Kūhī 183
- Abū Sulaymān 293
- Abū Šuyā‘ Būyā ibn Fannā (Panāh) Josrū  
145
- Abū l-Wafā Muḥammad al-Buzḡānī 183
- Abū Ÿa‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn  
Bābawayh 196
- Adán 94, 262, 263, 270, 271, 272, 273, 274
- ‘Adud ad-Dawla 154, 156, 157, 165, 170,  
172, 173, 174, 175, 178, 179
- ahl al-bayt* 86, 163
- Aḥmad Šāh Qāyār 33
- Aḥmad ibn Būyā (Mu‘izz ad-Dawla) 138,  
147, 149, 150, 151, 152, 153, 155,  
159, 161, 163, 164, 168, 169, 179
- Ahvāz 140, 151
- ‘Ā‘iša 96
- ‘*alawīes* 142, 143, 144, 154, 158, 160, 162,  
168, 170, 171, 199
- Albino 305
- Alborz (montes) 140
- Alejandro de Afrodísias 292
- Alejandro Magno 32, 124, 132
- ‘Alī Ibn al-‘Abbās al-Maḡūsī (Haly ‘Abbās)  
180
- ‘Alī ibn Abī Talib 69, 76, 77, 81, 82, 83,  
84, 87, 90, 94, 95, 96, 97, 105,  
125, 133, 142, 143, 161, 164, 201,  
273, 334, 335, 347
- ‘Alī ibn Bābawayh 188, 189, 196
- ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Hāšim al-Qummī 188,  
195, 196
- ‘Alī ibn Muḥammad an-Naqī al-Hādī (imán)  
200
- ‘Alī Ibn Muḥassim at-Tanūjī 179
- ‘Alī ibn Mūsā ar-Ridā (imán) 195, 200
- ‘Alī ar-Ridā (imán) 102, 194, 195, 196
- ‘Alī at-Tabarī 182
- ‘Ammār ibn Yāsir 206
- Ammonio 289, 290, 293, 304
- Anatolia 105, 333
- Al-Andalus 24, 140, 179, 181, 255
- Anūšīrvān (ver Josrū)
- Apamea 287
- aqueménidas: 14, 140, 141
- Ardabil 331
- Ardašīr (Artajšīr I Pāpakān) 124, 132, 133
- Aristóteles 122, 124, 131, 283, 284, 286,  
288, 290, 291, 293, 297, 298, 299,  
306, 307, 314, 325



- Arrayān (región) 146  
 Asfār ibn Šīrūya 145  
 al-Askāfī 203  
 Ásvaghosa 59  
 Atenas 287, 289  
 Athos (monasterio de) 211, 219  
 Azerbayán (Āzarbāyġān): 13, 17  
 Bāb al-Basra 165  
 Bāb at-Tāq 158  
 Bagdad 1, 7, 39, 78, 81, 102, 136, 138,  
 139, 140, 141, 146, 151, 152, 154,  
 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164,  
 165, 166, 168, 171, 175, 176, 178,  
 179, 181, 182, 183, 188, 190, 197,  
 198, 201, 204, 207, 211, 292, 341  
 Bahā' ad-Dawla 152, 157, 164, 170, 171,  
 183  
 Bahrām Chūbīn 26  
 Bahrām Gūr 173  
 Bahreyn 104, 140  
 Bahtiyār 151  
 al-Bahwan 214  
 Balj 190  
 Banū al-Munaŷŷim 179  
 Barātā 158  
 Bardaysān 232, 301  
 Barīdīes 140, 149, 151  
 Barmakī / al-Barāmika o Āl Barmak  
 (familia) 25  
 Basra (Basora) 140, 150, 151, 192  
 Beauvois, Vincent de. 217  
 Bilawhar 213  
*Bīmāristān* al-‘Adudī 181  
 Bujārī 93  
 al-Bīrūnī 124, 285, 293  
 Bišr ibn Mu‘tamir 25  
 Bojtakān 130  
 Bozorjmehr 22, 47, 50, 124, 129, 130, 131  
 būyī (dinastía) 3, 7, 15, 136, 137, 138, 144,  
 152, 153, 170, 173, 174, 175, 178,  
 183, 201, 202, 209  
 būyīes 5, 13, 81, 104, 117, 136, 138, 139,  
 140, 141, 144, 147, 148, 149, 150,  
 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,  
 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172,  
 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181,  
 182, 183, 184, 190, 201, 331, 357  
 Burzoye 46  
 Bhartṛhari 54, 55  
 Califato de Bagdad 7, 81, 166, 171, 181  
 Cāṇakya 54, 55  
 Celso 305  
 Cesifonte 291  
 Chaeronea 290  
 China 17





- Ciro 122
- Coptos: 16
- dihqāns* 17, 49
- Damasceno, Juan, 219
- Dār al-Jilāfa 160
- Dār al-Mamlaka 160
- Diyārs (Diyār Rabī'a, Diyār Bakr y Diyār Mudar) 139
- Daylam 140, 142, 143, 154, 161, 201
- daylamīes 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 152, 154, 157, 159, 165, 168
- Dionisio el Aeropagita 292
- dīwān* (del emir) 148, 149, 153
- Duodécimo Imán (imán al-Qā'im) 4, 7, 63, 89, 90, 91, 94, 101, 102, 103, 161, 187, 188, 193, 196, 197, 201, 202, 204, 228, 238, 240, 251, 254, 258, 335, 340, 343, 348, 352, 355
- Epicuro 287
- Euclides 180
- EE. UU. 1, 359
- Eúfrates (río) 153
- Fajr al-Mulk Abū Gālib 183
- Fanājosrū 173
- al-Fārābī 51, 285, 289, 292, 293, 323
- Farīd ad-Dīn 'Attār 49
- Fargāna 190
- Fārs 17, 23, 139, 146, 147, 148, 151, 165, 335, 336
- Fātima (la hija del profeta Muhammad) 86, 161, 346
- Fātima bint al-Imām Mūsà al-Kāzim 195, 200
- Fatimí / Fātimī (dinastía) 80, 81, 104, 139, 158
- Felipe III 337
- Ferdosi: 14, 123, 124, 129, 131
- al-Furda 158
- al-Gadā'irī 197
- Galeno 290, 291
- García de Silva y Figueroa 68
- al-Gazālī 21, 134, 326, 327, 328, 329
- Golfo Pérsico 153
- Gulistān 16
- Guṇādhya 56
- Guzz (dinastía) 171
- Hagiorita, George el, 219
- Halab (reg.) 206
- Hamadān 145, 149
- hamdānīes 81, 139, 149
- Harrān (sabeos de) 279, 294
- Hārūn ar-Rašīd 143, 199
- al-Hasan ibn 'Abdallāh (Nāsir ad-Dawla) 149

- al-Ḥasan ibn ‘Alī al-‘Askarī (imán) 93, 102, 196, 200
- al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Mu‘ytabā (imán) 73, 77, 84, 87, 142, 347, 351, 352, 353
- al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan al-Qummī 201
- al-Ḥasan ibn Zayd ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī (al-Dā‘ī al-Kabīr) 143
- Hermanos Būyā 147, 148, 149, 150, 153
- Hermanos de la pureza 20
- Hermes 124, 131
- al-Ḥilla 347
- Hind 234
- Hipócrates 124, 132
- Hiyāz 206
- Ḥuḍayfa ibn Yamān 206
- al-Hunayn 293
- Hurr al-‘Āmilī 343
- Hurram-Dīn 295
- Hušang 124
- al-Ḥusayn 71, 77, 78, 84, 85, 87, 102, 163, 201, 343, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356
- Iamblico 288
- Ibn ‘Abd Rabbih 25
- Ibn Abī ‘Aqīl 203
- Ibn Bābūya/Ibn Bābūye (Abū Ŷa‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Mūsā ibn Bābawayh al-Qummī) 2, 7, 8, 93, 131, 136, 161, 162, 167, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 198, 207, 210, 212, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 238, 240, 254, 255, 260, 312, 343, 357, 351, 361, 445
- Ibn Batuta 347
- Ibn ad-Dā‘ī 169
- Ibn Dā‘ūd de Isfahán 39
- Ibn Hasday 214, 226
- Ibn al-Muqaffa‘ 20, 21, 23, 24, 25, 46, 47, 123, 130, 225
- Ibn al-Mu‘tazz 25
- Ibn Nadīm 24, 284
- Ibn Nubāta as-Sa‘dī 182
- Ibn al-Qiftī 285
- Ibn Rā‘iq (emir) 149
- Ibn Sīnā 323, 324
- Ibn Šīrzād (emir) 149, 151
- Ibrāhīm (hijo del Profeta) 72, 82
- Ibrāhīm ibn Hilāl as-Sābī 179, 181
- Ijwān as-Safā’ 182, 221, 247, 296, 297, 298
- India 6, 9, 16, 20, 26, 44, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 70, 115, 118, 132, 211, 212, 213, 219, 220, 229, 255, 300, 301, 303, 361, 368, 371
- Institut du Monde Arabe 4, 14, 15, 25, 48, 114, 124, 129



- Irán 2, 5, 7, 9, 10, 28, 29, 30, 31, 33, 43, 44, 47, 68, 70, 78, 82, 83, 105, 133, 146, 161, 197, 206, 220, 227, 233, 256, 262, 330, 331, 332, 335, 336, 345, 352, 355
- Isaac Israelí 294
- Isfahān 5, 139, 146, 153, 343, 344
- Ispahbad Marzbān ibn Rustam ibn Šarvīn 47
- Jenócrates 305
- Jina* (o *Tīrthamkara*) 61
- Jomeyni 79, 107, 345, 346, 358
- Josrū Anūšīrvān 20, 26, 46, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 173, 291, 292, 300
- Josrū Parvīz 26
- Juan Philoponus 290
- al-Jūārizmī 183
- Jurāsān 17, 123, 140, 145, 154, 170, 189, 202, 255, 335
- Justiniano 288, 300
- Karbalā' 77, 78, 79, 84, 85, 348, 349, 350, 353, 354
- al-Karj (barrio de) 158, 165, 183
- Kāšānī 343
- Kāšīfi 47
- Kašmīr 214
- Kautilya 58
- Kay Kā'ūs 49
- Kāzimayn 164
- Kermān 7, 17, 139, 147
- al-Kermāni 256, 275
- Key Josrū 122
- Kūfa 192, 195, 206, 350
- Kulaynī 93, 161, 186, 189, 197, 198, 201, 203, 205, 259
- Kurdistān 335
- Kūzistān 147, 150, 151
- Lumbinī (jardín) 59
- Luqmān 124
- Madā'īn (región) 192
- Mafizullāh Kabīr 159
- Mahāmāyā (reina) 59
- Mahāvīra 60
- Mahmūd de Gazna 14, 171
- Mahmūd Ibn Subektekīn 169, 170
- Mākān-e ibn Kākī 145
- Mālik al-Aštar 206
- al-Ma'mūn (califa) 102, 122, 200
- Mānī 223, 232, 303, 325
- Māra (divinidad) 59
- Marción 301
- Mardāvīy ibn Zīār 145, 146, 147, 148, 153, 155, 172



- Marw 190
- Mas'ūdī (de Merv) 124, 289
- Ma'sūma-ye Qom 197
- Mašhad al-Ḥusayn 348
- Mātoridi 124
- mawālī* 19, 20
- al-Maʿyīlisī II, 'Allāma Muhammad Bāqir 2, 15, 196, 225, 227, 232, 233, 240, 338, 339, 343, 345
- al-Maʿyīlisī, Muhammad Taqṣūd ibn 'Alī 343
- Māzandarān 335
- Mazdak 23, 25, 232
- Media (región) 147
- Miskawayh 3, 131, 137, 154, 162, 181
- Miqdād 206
- Misr 192
- Mīṭam at-Tammār 206
- mo'bed*: 19
- Moderato de Gades 305
- Mongol (dinastía) 12, 13, 15, 332, 335
- mongoles 13, 14, 15, 47, 104
- Montazeri (aytolá) 5
- Mosul 135, 149
- Mu'āwiya I ibn Abī Sufyān 71, 77, 84, 142, 351
- Mubaššir 293
- muhaddit ūn (riḥlat al-ḥadīt)* 189, 196
- al-Muhallabī (visir) 159
- Muḥammad ibn 'Alī at-Taqī al-Āwād (imán) 200
- Muḥammad ibn 'Alī ibn Ibrāhīm 196
- Muḥammad al-Bāqir (imán) 79, 86, 143, 199
- Muḥammad ibn Ismā'īl (imán) 81, 258
- Muḥammad ibn Ilyās 139
- Muḥammad ibn Ṭuġy al-Ijšīd 139
- Muḥammad ibn 'Utmān al-'Amri 186
- Muḥammad Muḥsin 228
- Muḥammad Ridā Šāh 33
- Muḥammad al-Āwād at-Taqī (imán) 164
- Muḥaqqiq al-Ḥillī 203
- Muḥaqqiq al-Karakī 344
- Mullābāšī 343
- Mullā Sadrā 338, 339, 341
- al-Mu'tadid (califa) 158
- al-Muqtadīr al-Mutī' li-llāh (califa) 152, 167, 168, 169, 170
- Mūsà al-Kāzim (imán) 164, 199
- al-Mustakfī (califa) 150, 151, 167, 168
- al-Mutanabbī 173, 182
- al-Muttaqī (califa) 150
- al-Mutawakkil (califa) 102, 158



- Muslim 33, 93
- Nahr at-Tābiq 158
- Nanda 59
- al-Nasafī 256
- Nāsir-e Josrū 256
- an-Nāsir al-Utrūš 144, 145
- An-Naḡāšī 191
- Nīšābūr 190, 192
- Nizām ad-Dīn Šāmī 225
- Nizāmī 28
- Nizām al-Mulk 49
- An-Nu‘manī Ibn Abī Zaynab 199
- Numenio de Apamea 305
- Olympiodorus 290
- Omán 153
- omeyas 20, 23, 71, 76, 84, 112, 140, 158, 199, 349
- pahlavi* 15, 19, 20, 43, 46, 47, 48, 49, 57, 112, 115, 118, 123, 126, 127, 129, 131, 133, 220, 225, 301
- Parménides 305
- partos 140
- Plotino 282, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 294, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 313, 315, 316, 317, 318, 320, 325, 326
- Plutarco 290, 305
- Porfirio 286, 289, 290
- Proclo 289, 290, 291, 294, 298
- Pérgamo 287
- Persépolis 19, 32
- Persia 2, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 24, 28, 31, 32, 37, 44, 69, 70, 106, 113, 115, 138, 146, 147, 148, 150, 154, 156, 166, 185, 232, 256, 302, 330, 331, 356, 227, 246, 258
- pre-islámica 12, 13, 14, 15, 18, 38, 47, 118, 127, 137, 171, 172, 173, 185, 222, 283, 292, 300, 301, 303, 304
- Platón 124, 131, 132, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 306, 307, 308, 314, 318, 323
- al-Qādir (califa) 153, 168, 170, 171
- al-Qā'im (califa) 153, 168, 170, 171
- qara-qoyunlu* 331
- qarmata* (cārmata) 81, 104, 140
- Qazwīn 142, 192
- qizilbaş* 331, 332, 334, 335, 336, 337, 340
- Qom 8, 187, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 204, 206
- aq-qoyunlu* 331, 332
- qāyār (dinastía) 106
- Qedam 237
- Qūhistān 335
- qurayš 73, 83
- al-Qūnawī 324



- ar-Rādī (califa) 148
- ar-Rāzī, Muhammad Ibn Zakariyyā 256, 288, 294
- Rayy (Reyy) 139, 144, 145, 147, 153, 187, 189, 190, 192, 193, 197, 255, 256
- Ra'īs al-muḥadditūn* 191
- Rākis 214
- Ridā Šāh 33
- Rūdakī 47, 123, 232
- Rūmī 29, 49
- Rūzbeh pesare Dādūye 20
- Sābūr 183
- Sa'dī 109, 111
- saḡavi 2, 9, 12, 15, 93, 105, 106, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 358
- saḡavies 31, 106, 332, 333, 335, 341, 345
- Šāhīb ibn 'Abbād 181
- Šahīd at-Tānī 344
- Sāmarrā' 102, 347
- Samsām ad-Dawla 157, 182
- Šams-e Qayd 29
- Sanā'ī 134, 135
- Šaraf ad-Dawla 157, 182
- Simplicius 291
- As-Šaffār al-Qummī 199
- Safīd Rūd (río) 140
- Salmān al-Fārisī 206
- sāmānīes* 123, 139, 145, 148, 155, 156, 170
- San Sabba (monasterio de.) 219
- Sarajs 190
- Sarāndīb 236
- sasánida (dinastía) 4, 6, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 38, 46, 47, 48, 57, 113, 114, 123, 128, 132, 133, 140, 141, 146, 148, 171, 173, 172, 174, 222, 280, 283, 300, 303, 304
- Sāwa (ciudad) 195
- as-Sayyid al-Murtadā 197, 198, 203
- as-Sayyid aš-Šuhadā' 348
- selŷūqīes 104, 153, 157, 168
- siriaco-cristianos 16
- as-Siŷistānī 256, 264, 265, 266, 268, 269, 296, 309
- Sócrates 124
- Suhrawardī 298
- Sulaym ibn Qays
- Sumer 132
- Sundarī 59
- Sūq as-Silāh 158
- Sūq al-Yahyā 158
- Šuddhodana (rey de Šākya) 59



- aš-Šāfi'ī (líder de los *šī'īes*) 168
- Šāh 'Abbās 337
- Šāh Ismā'īl 15, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 343
- Šahrastānī 293
- Šāh Sultān Husayn 339, 341, 343
- Šāh Tahmāsb 335, 336
- Šālūs (río) 140
- Šāpur 124
- aš-Šarīf Ibn al-A'lam 180
- aš-Šarīf al-Murtada 198
- aš-Šarīf ar-Rāzī 133
- aš-Šayj* 'Abbās al-Qummī 196
- aš-Šayj* Ismā'īl 331, 332, 333, 334, 335, 336, 342
- aš-Šayj* Šafī ad-Dīn Ishaq Ardabīlī 331
- aš-Šayj* al-Mufīd 198, 203
- aš-Šayj* aš-Šadūq 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 204, 206, 208, 209
- aš-šayj al-yūnānī* 285
- aš-Šayj* Ūnayd 331
- Šawilābat 233
- šī'at* 'Alī 82
- Šīrāz 146, 153, 173, 181, 182
- aš-Šīrāzī 256
- Šīrdil 173
- Šīrdil Awandān 140
- Šīrvān 335
- Šīz 13, 14
- at-Ta'ālibī 201
- Tabaristān 140, 147
- at-Tā'i' li l-lāh, Abū Bakr 'Abd al-Karīm (califa) 168, 170, 174
- Tajt-e Soleymān 13
- Teherán 144, 187, 189, 190
- Teodosio 289
- Tugril (dinastía) 171
- turcomanos 17, 333, 334, 335
- Turfán 216
- Turkestán 231
- Tūs 190, 195
- at-Tūsī, *aš-Šayj* 24, 93, 111, 186, 187, 194, 198, 203, 205, 298, 299
- Tüzūn (emir turco) 149
- uigur 220
- 'Umar ibn Hanzala 344
- 'Umar ibn al-Jattāb (segundo califa) 73, 83, 96, 97, 141, 143
- Urmiya (lago) 13
- 'Utmān b. 'Affān (tercer califa) 73, 83
- 'Utmān ibn Ūinnī 180



- Voragine, Jacques de. 217
- Vidyākara 54
- Wāsīt (región) 141, 192
- Yābod 250
- Yaḥyā b. ‘Abdallāh b. Hasan (descendiente de al-Ḥasan b. ‘Alī) 142
- Yamāma 140
- Yāqūb (gobernador califal de Fārs) 146
- Yazdagird III (Yazdkart III) 17
- al-Yazīd b. Mu‘āwiya 77, 84, 349
- Yūdāsaf 212
- Ŷabal ‘Āmil 206
- Ŷa‘far as-Sādiq (imán) 70, 79, 80, 86, 89, 91, 199, 257, 259
- Ŷa‘far ibn Ḥasan ibn Zakariyyā Yaḥyā 203
- al-Ŷahiz 23, 24
- Ŷahm ibn Ṣafwān 294
- Ŷāmī 132
- Ŷanaysar 214, 215, 233, 234
- Ŷibāl 139
- Ŷibrā‘īl ibn ‘Abd Allāh ibn Bajtīšū 181
- Ŷīlān 140, 143, 144, 145, 335
- Ŷīlānīes 152
- Ŷundišapur 300
- Ŷūnus ibn ‘Abd ar-Raḥmān 195
- Ŷurŷān 140
- Zeno 287
- Zeno (emperador) 300
- Ziyārid (dinastía en Tabaristān y Ŷurŷān) 146, 148
- ziyārīes 155





**Léxico y obras citadas**

- ‘abbāsīes 25
- ádab* 18, 23, 26, 27, 48, 116
- ‘*adl* 91
- afḍal* 201
- ahl al-bayt* 163
- ahl as-sunna* 203
- a‘imma* 92
- ajbāriyya* 105
- ajedrez 27
- al-‘ālam as-sagīr* 267
- La Alquimia de la felicidad* 133, 134
- amīr al-umarā‘* 139, 149, 150, 151
- al-‘āmma* 96
- Amor Cortés 38, 39, 167
- andarz* 22, 48, 126
- Andarznam-e* 22
- Anvār-e Šuhayli* 47
- ‘*aql* 90, 95, 204, 208, 265, 266
- ‘*aql muḡassam* 266
- arbaīn* 349
- Arthasāstra* 58
- ašhāb al-fatwā* 203
- ‘*āshiq* 342
- ‘Ašurā’ 77, 85, 163, 164, 338, 353
- Avesta* 110
- awliyā‘* 152
- ‘*Ayn al-ḡayāt* 227
- Āyīnnām-e* 23
- bāb* 333, 334
- bābismo* 105
- backgammon 27
- El Banquete* 305
- baqā‘* 327
- barā‘a* 96, 97
- Barlaam y Josafat* 211, 212
- Basā‘ir ad-darayāt (Kitāb)* 199
- Ben ha-melek we-ha-nazir* 214
- Bhatti (poema de)* 58
- bida‘* 101
- Bihār al-Anwār (Kitāb)* 196, 227, 343

- bogomilos 212
- Brhatathā* 56
- Budda-carita* 59, 60, 231
- Cānakya-rāja-nīti-sāstra* 55
- Chamánicas ( tradiciones) 105
- Ciropedia de Jenofonte* 122
- Codex de Berlín* 224
- Corán 10, 18, 34, 45, 46, 65, 76, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 98, 100, 118, 119, 163, 188, 193, 196, 199, 203, 205, 206, 207, 267, 270, 271, 272, 278, 279, 282, 283, 294, 325, 328
- Citas del Corán: 17:24-41, 119; 5:3, 227; 97:4, 325; 24:35, 325; 2:156, 325; 49:13, 18; 3:7, 92; 49:14, 98.
- daf'atan wāhidatan* 261
- daftar-jwān* 342
- dār baqā'* 249
- dār fanā'* 249
- Dār al-'ilm* 183
- dār al-īmān* 99
- dār al-islām* 98
- dār al-kufr* 99
- da'wa* 94, 255, 259
- dawlat al-'a'yam* 146
- Desapego del mundo 1, 6, 8, 9, 10, 13, 17, 40, 41, 53, 56, 61, 64, 65, 75, 85, 138, 213, 215, 216, 217, 218, 226, 233, 234, 240, 241, 250, 252, 253, 254, 260, 264, 265, 276, 277, 278, 279, 281, 299, 303, 305, 306, 312, 323, 326, 327, 331, 342, 343, 356, 357, 358, 359
- dīm* (título) 152
- Diofante 183
- 'ebād* 235
- Efebo* 305
- Enéadas* 286
- Espejo de príncipes 6, 20, 21, 48, 109, 113, 126
- Fábulas de Esopo 46
- Fábulas de Luqmān 46
- fadā'il* 95
- falsafa* 226
- fanā'* 252, 321, 322, 326, 327, 328
- Al-farq bayn al-firaq* 232
- fārsi* 38, 211
- fatwa (fatāwā)* 191
- Fedro* 305
- Fīhi mā fīhi* 49
- fiqh* 191, 199, 204
- fuqahā'* 203, 205
- furū'* 204
- Gadīr Jumm ('Īd al-Gadīr) 163, 164, 201
- Gautama Buda* 211

- gayba* 93, 103, 192, 193, 228  
*al-gayba al-kubrā* 161  
*al-gayba as-sugrā* 161  
*gayr muqallid* 208  
*guluww* 334, 336, 337  
*hadī* 45, 89, 163, 185, 189, 190, 194, 196, 199, 203, 205, 206, 207, 208, 209  
*Hadī Gadīr Jumm* 163, 201  
*Hadī at-Taqalayn* 163  
*hekāyātī* 219, 240  
*La historia de Simbad* 25  
*Hitopadeśa* 58  
Hombre Perfecto 59  
*Al-Hukūma al-Islāmiyya* 107  
Hūrqalyā 42  
*huŷya* 259  
*'ibādāt* 208, 253  
*ibdā'* 252, 261, 275, 311  
*Ihyā' (K)* 327  
*Ikmāl ad-dīn wa Itmām an-Ni'ma fī Itbāt al-gayba wa Kašf al-hayra* 162, 185, 187, 193  
*Īljān* 14  
*'ilm al-'irfān* 205  
*'ilm al-kalām* 199, 205  
*imāma* 9, 91  
*intermezzo iraní* 154  
*'iqāb* 209  
*'irfān* 338, 339, 341  
*iršād* 331  
*'isma* 332  
*itnā 'ašariyya* (escuela) 70  
*iŷtihād* 103, 191, 205, 207  
jainismo 60, 61  
jardín (árabe y persa) 33, 34, 35  
*al-jāssa* 82, 96  
*Jeradnāme-ye Sikandari* 131  
*jums* 187  
*jurŷy* 78  
*Jvatāynāmak (Judāynām-e)* 123  
*kalām* 198, 199, 205, 206, 207, 209, 301  
*Kalīla wa Dimna* 6, 20, 21, 23, 25, 38, 46, 47, 200, 222  
Kapilavastu 233  
*Kathāsaritsāgara* 56  
*kāvya* (o *mahākāvya*) 58  
*Kitāb al-Ādāb al-Kabīr* 21  
*Kitāb al-Agānī* 179, 180  
*Kitāb al-Amālī* 193, 209  
*Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf* 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 16, 31, 56, 65, 104, 108, 114, 136, 137, 166, 167, 185, 220,



- 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228,  
229, 230, 231, 251, 252, 226, 227,  
228, 229, 230, 231, 251, 252, 253,  
2544, 260, 276, 277, 278, 279, 302,  
303, 313, 322, 326, 331, 342, 343,  
344, 346, 357, 358
- Kitāb Būdāsf mufrad* 225
- Kitāb al-Budd* 225
- Kitāb al-Bujalā'* 24
- Kitāb Dīkr maylis al-ladī yarā lahu bayna  
yaday Rukn ad-Dawla* 194
- Kitāb al-gayba* 199
- Kitāb al-Huŷya fī al-Qirā'at as-Sab'* 180
- Kitāb al-'Idāh* 180
- Kitāb al-Jisāl* 193, 209
- Kitāb ikmāl ad-dīn* 228, 229
- Kitāb 'Ilal aš-Šarā'i' wa l-Ahkām wa l-  
'asbāb* 194
- Kitāb al-'Ilal gayr mubawwab* 194
- Kitāb 'Iqāb al-A'māl* 193
- Kitāb al-Kāfī*(medicina) 181
- Kitāb maāsil al-Hayŷ* 197
- Kitāb al-Malikī o 'Adudi Kunnāš (Liber  
Regius)* 181
- Kitāb Mazdak* 25
- Kitāb al-Mi'rāy* 197
- Kitāb al-Muqni' fīl-fiqh* 194
- Kitāb an-Nikāh* 195
- Kitāb an-nisā' wa l-wildān* 197
- Kitāb qub al-asnād* 197
- Kitāb as-Sahū* 193
- Kitāb at-Tāy fī ajlāq al-mulūk* 23
- Kitāb Tawāb al-'A'māl* 192
- Kitāb-Tawhīd* 190, 193, 209
- Kitāb at-Tawhīd* (de 'Alī ibn al-Bābawayh)  
197
- Kitāb 'Uyūn Ajbār ar-Ridā* 194
- al-kutub al-arba'a* 104, 205
- lā šay'* 261
- Laghu-Cānakya* 55
- Lalita istara* 231
- Leyenda Aurea* 217
- Leyenda de Buda* 1, 214, 231, 232, 247
- ma'ad* 91
- Ma'ānī al-ajbār* 190, 191, 194
- maddāh* 342
- madhab hanbalī* 178
- mafḍūl* 201
- magāzī Rasūl Allāh* 26
- Mahābhārata* 56
- Mahāvastu* 231
- mahdī* 334, 336
- malāmatiyya* 39, 40



- malik* 153
- mamlakat al-islām* 139, 140
- Man lā yahḍuru-hu al-faqīh (Kitāb)* 190, 194, 195, 203, 205, 209
- maniqueísmo 11, 55, 167, 212, 223, 302, 304, 311, 326
- Mantiq at-Tayr* 49
- Manuscrito Museo Británico Or 3529: 2, 228
- maqṭal* 345
- maqṭalnām-e* 342
- marḡa'* 191
- Marzbānnām-e* 47
- ma'sūm* 87
- ma'sūmūn* 191, 204
- Matnavī* 29, 48, 49
- mawālī* 19, 20
- mawlā* 24
- al-Maḡālīs (Kitāb)* 209
- mazālim* 171
- Mazdaknām-e* 23
- mazdea (religión) 44
- Mélanges Taqizadeh* 221
- mesianismo 78, 335, 342, 354
- Las Mil y Una Noches* 19, 42
- min šay'* 261
- mitraismo 11
- al-mubda' al awwal* 265
- al-Mubdi'* 261
- muhaddat* 89
- mullās* 340, 341, 343
- mu'minūn* 98
- muñeca rusa (estructura narrativa de) 245
- muqallid* 191, 208
- muršid* 321
- mut'a* 100
- muta'ajjirūn* 203
- mutakallimūn* 301
- mu'tazila* 3, 25, 101, 103, 158, 167, 190, 198, 200, 277, 278
- muḡtahid* 9, 91, 103, 106, 191, 339, 340, 341, 343
- muḡtahidūn* 103, 106
- nacionalismo iranio 4, 332
- Nahy al-Balāga* 133
- nā'ib* 187, 197
- Nā'ib al-'Āmm* 344, 345
- naqīb* 169
- naṣīhat* 117
- Naṣīhat al-mulūk* 21
- nass* 76

- nazar* 204
- neoplatonismo 3, 9, 74, 87, 132, 260, 277, 278, 282, 283, 284, 286, 291, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 305, 309, 324, 326, 358
- ateniense: 293
- islámico: 277, 324
- ismailí 276
- nestorianos 132
- n̄ti* 55
- nubūwwa* 91
- nūr* 90, 94, 95, 325
- nūr muhammadica* 90
- An-Nuṣūṣ ‘alā l-a’imma l-It̄nā ‘aṣar (Kitāb)*  
195
- nuwwāb* 187, 200
- Ocultación del Imán 4, 7, 8, 90, 93, 161, 177, 192, 193, 254, 259
- Imán del Tiempo 4, 5, 9, 106, 107, 192, 258, 342, 343, 345, 348, 352, 355, 357, 358
- Señor del tiempo 42, 348, 355
- pand* 117
- Pandnām-e* 21
- Pandnāmak* 48, 126
- Pañcatantra* 20, 56, 57, 58
- Parábola del Sembrador* 220
- Parmeniades* 305
- parusía 90, 243, 255, 256, 257, 346
- Pseudo-Ammonius* 293
- Pseudo-Dionisius* 293
- Qābūs-nām-e* 49
- qissa-jwān* 342
- al-qiyāma* 259, 270
- qiyās* 208
- qu‘ūd* 78, 85
- rājan̄tiśāstra* 54
- Rāmāyaṇa* 56
- ar-Rasā’il Ijwān as-Safā’* 20, 21 182, 186, 221, 247, 287, 297, 298, 299
- ra’y* 204, 208
- La República* 305
- revolución (febrero de 1979) 1, 33, 68, 83, 107, 352
- riḥlat al-hadīt* 189
- Risāla fī-s-sahāba* 21
- Risāla al-ṯiqādāt al-īmāmiyya* 192, 209
- sādāt* 190
- sahāba* 97
- Saundarananda* 59
- sawād* 81
- sifāra* 187
- Siglo de Oro de Bagdad* 26, 166
- Sindbādnām-e* 16
- sīra* 26

- Sīra de Josrū Anūširvān* 25 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Sīrat al-Imām* 25 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Siyar al-Mulūk wa Ajbāruhum* 26 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Siyāsatnām-e* 49 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Siz 13, 14 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Sofista* 305 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Speculum Historiale* 217 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Subhāšitaratnakōṣa* 54 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- sufarā'* 200 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- sūfī* 30, 45, 180, 227, 252, 296, 327, 328, 332, 333, 337, 338, 340, 341, 344 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- sunnī* 1, 5, 9, 10, 31, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 91, 93, 105, 144, 157, 158, 159, 160, 164, 166, 169, 178, 195, 216, 217, 218, 253, 278, 279, 281, 327, 328, 335, 336, 337, 338, 355, 356, 358 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- śāstrakāvya* 58 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Śatakṛaya* 55 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Šāh* 14, 30, 106, 192, 300, 344, 345 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Šāhān Šāh* 14 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Šāhnām-e* 4, 14, 15, 25, 48, 124, 129 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šāri'a* 51 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šayjī* de Kermān (escuela) 7 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'a* 3, 6, 7, 8, 30, 37, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 159, 161, 162, 168, 177, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'a ismā'īlī* 9, 69, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 267, 270, 290 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'ī* 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 13, 15, 16, 42, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 133, 138, 142, 154, 155, 157, 158, 161, 163, 166, 171, 177, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 209, 212, 218, 225, 226, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 277, 278, 279, 281, 290, 322, 326, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359. 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'ī ajbarī* 5, 79, 355 (tradicionalista) 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'ī imāmī* 8, 65, 67, 70, 72, 78, 79, 80, 86, 94, 101, 102, 103, 161, 165, 188, 251, 253, 257, 258, 296, 345, 248 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šī'ī qizilbaš* 335 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- šu'ūbiyya* 18, 27 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Tadkirat al-auliyā* 49 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- tafsīr* 92, 199, 203 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- at-ta'īfa* 82 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- Tajt-e Soleyman 13 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- at-Takmila* 180 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- takwīm* 252, 311 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358
- talāq* 192 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 238, 253, 254, 277, 278, 322, 327, 332, 336, 347, 349, 352, 357, 358



- ta'mir* 228
- Tantrajyayika* 20
- Tanawīya* 223
- tanzīh* 134, 135
- taqiyya* 99, 162, 178
- tarīqa* 321, 340
- tāsu'ā* 349
- tašabbuh* 349, 350, 353
- tawāb* 209
- Tawāb al-a'māl wa 'iqāb al-a'māl (Kitāb)*  
209
- at-tawhīd* 91, 321
- Tayārib al-umam* 155, 181
- taziye* 77, 85, 342, 345
- Teján 14
- Teología* de Aristóteles 267, 290, 291, 294
- tullāb* 344
- Turcomanos: 17, 333, 334, 335
- '*ulamā'* 106, 107, 190, 191, 193, 194, 201,  
238, 337, 338, 339, 345, 346,
- umma* 73, 201
- uṣūl* 205
- al-uṣūl al-arba'umi'a* 80
- uṣūliyya* 106, 107
- vairāgya* 55
- Vetālapañcavimśatikā* 56
- vía remotionis (tanzīh)* 135
- Vida de San Eutimio* 219
- Vikramāditya* 56
- wahabī* 358
- al-wahdat al-wu'yūd* 321
- wahī* 88
- walāya* 86, 91, 98, 106, 275
- Walāyat al-faqīh* 107
- wasī* 90, 95
- wasīya* 76
- al-Wāyib al-Wu'yūd* 323
- wilāya* 17, 163
- wikāla* 187
- Yātaka* (cuentos de) 231
- yihād* 34, 99, 103, 205, 253, 344, 345
- yā'fariyya* (escuela) 70
- Yawm al-Gār (El día de la caverna) 164
- zālém* 352
- zāhirī* 39
- zakāt* 187
- zandaqa* 25, 27
- zaydī* 70, 78, 82, 101, 104, 143, 144, 161,  
201
- zindīq* 223





*ziyāra* 345

Zoroastra: 11,30,118,124,126,127,141,215

zoroastrismo 11, 17, 19, 127, 141, 144,  
167, 224, 304, 311

*Zubdat at-tawārīj* 228

zurvanismo 11, 324

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

### **13. Bibliografía**



- ABDELHAQ, M., "La métaphysique de Mulla Sadra", en "*Aux sources de la sagesse*", 1997, 12, vol. 3.
- \_\_\_\_\_ "Le concept de l'homme chez Mulla Sadra", en *Aux sources de la sagesse*, 1996, 9, vol 3.
- AJTAR, W., "Al-Shaykh al-Ṣadūq and His Works", Teherán, *Al-Tawhīd*, vol. III, N° 1, 1046/1985, pp. 80-118.
- AMEDROZ, H. F.- MARGOLIOUTH, D. S., *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; the Concluding Portion of the Experiences of the Nations*, Londres, 1920-1921, 4 volúmenes.
- AMIR-MOEZZI, M. A., "Aspects de l'imāmologie duodécimane I. Remarques sur la divinité de l'Imām", en *Studia Iranica*, XXV, 2 (1996).
- \_\_\_\_\_ "Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imām Caché. (Aspects de l'Imāmologie Duodécimane II)", en *Journal Asiatique*, 284. 1 (1996), pp. 109-135.
- \_\_\_\_\_ "L'Imām dans le ciel. Ascension et initiation. Aspects de l'Imāmologie Duodécimane III", en M. A. Amir-Moezzi (Dir.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, Peters, 1996, pp. 99-116).
- \_\_\_\_\_ *Le guide divin dans le shī'isme originel: aux sources de l'ésoterisme en Islam*, Verdier, Paris, 1992.
- ARKOUN, M., *L'Humanisme arabe au I<sup>er</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, J. Vrin, 1982.
- ARNALDEZ, R., *Les grands siècles de Bagdad. De la fondation de Bagdad au début de IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle*, Argel, ENAL, VOL. 1, 1985.
- \_\_\_\_\_ "Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdād sous les premiers 'Abbāsides", *Arabica*, IX (1962).

- AUBIN, J., "La politique religieuse des safavides" en *Colloque de Strasbourg (6 - 9 mai 1968). Le Shī'isme imāmite*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- BABAYAN, K., "Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran", en Charles Melville (ed), *Safavid persia (The History and Politics of an Islamic Society)*, Ed. I. B. Tauris, London-New York, 1996.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P., *Barlaam y Josafat* (Edición y Traducción), Madrid, Siruela, 1993, (Selección de lecturas medievales, nº 40)
- BAINÉ HARRIS, R., "Prefacio", en *Neoplatonism and Islamic Thought* (Parviz Morewedge Editor), Albany, State University of New York, 1992.
- BAKTASH, M., "Tazi'yeh and its Philosophy", en P. J. Chelkowski, *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, Nueva York, New York University Press, 1979.
- BEESTON, A. F. L., y otros (ed) "The Persian Impact on Arabic Literatura" en *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, Cambridge, cap. 23, pp 486-496.
- BLÁZQUEZ, J. M., y otros, *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, Cátedra, 1999.
- BOYCE, M., *Handbuch der Orientalistik, Iranistik, Literatur*, 1, Leiden, 1968, pp. 51-55.
- BOSSWORTH, C. E. (ed.), *Iran and Islam*, Edinburgo, Edingugh University Press, 1971, pp. 247-254.
- \_\_\_\_\_ "Military Organisation under the Būyids of Persia and Iraq", *Oriens*, 18-19 (1967), pp. 143-167.
- BROWNE, E. G., *A Literary History of Persia, IV: Modern Times (1500-1924)*, Cambridge, 1924 (Varias reimpressiones)
- BRUIJN, J. T. P. de, *Of Piety and Poetry (The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakīm Sanā'ī of Ghazna)*, Leiden, E.J. Brill, 1983.
- BUSSE, H., "Iran under the Buyids", *Cambridge History of Iran*, IV, 1975, pp. 250-304.
- \_\_\_\_\_ "The Revival of Persian Kingship under the Būyids", en D. S. Richards-Cassirer (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, 1973, pp. 47-69.

- \_\_\_\_\_ *Chalif und Gosskönig. Die Buyiden im Iraq*, Wiesbaden, Steiner, 1969.
- \_\_\_\_\_ “Die Buyiden in Iraq (945-1055)”, en *The Cambridge History of Iran*, Beirut, 1969, IV, pp. 250-304.
- CALDERS I ARTÍS, T., *El Príncep i el Monjo. D’Abraham ben Šemuel ha-Levi ibn Hasday*, Sabadell, ed. AUSA, 1987.
- CALMARD, J., “Shi‘i Rituals and Power. II. The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion” en Charles Melville (ed), *Safavid persia (The History and Politics of an Islamic Society)*, Ed. I. B. Tauris, London-New York, 1996, pp. 117-138.
- \_\_\_\_\_ “Le Chiisme Imamite en Iran a l’époque seldjoukide d’après le *Kitāb al-Naqd*”, en *Le Monde Iranien et l’Islam. Sociétés et Cultures*, Genève-parís, 1971, pp. 43-67.
- CAMMANN, S., “The Interplay of Art, Literature, and Religion in safavid symbolism” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1978, pp. 124-136.
- CANARD, M., “Bagdad au IV<sup>e</sup> siècle de l’Hégire (X<sup>e</sup> Siècle de l’Ère Chrétienne)”, *Arabica*, IX, 1962, p. 267-268.
- CHABBI, J., “Reflexions sur le soufisme iranien primitif”, en *Journal Asiatique*, CCLXVI (1978), pp. 37-55.
- CHITTICK, W. C., “The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Qūnawī”, en *Neoplatonism and Islamic Thought*, de Parviz Morewedge (ed.), 1992.
- CORBIN, H., *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid, Siruela, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, 1994.
- \_\_\_\_\_ *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_ “La place de Mullā Sadrā Shirāzī (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne”, en *Studia Islamica* 18, (1963)
- CUTILLAS FERRER, J. F., “El siglo XVI y el comienzo de las relaciones diplomáticas con Persia: Carlos V y Šāh Ismā‘īl” en *Carlos V, los Moriscos y el Islam*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V & Universidad de Alicante, 2001, pp. 339-349.



- \_\_\_\_\_ *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa (un maqal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII. Estudio, edición y notas)*, Alicante, Universidad, 1999.
- \_\_\_\_\_ “The conception of Man in Mullā Sādra and Ibn Bābūye. Common references to the alienation from the world”, En *Actas del Congreso Internacional sobre Mullā Sādra*, Teherán, 1999, (en prensa).
- DAFTARY, F., *A Short History of the Ismailis*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrine*, Cambridge University Press, 1990.
- DONALDSON, D. M., *The Shi'ite [sic] Religion: A History of Islam in Persia and Irak [sic]*. London, Luzac and Company, 1933.
- EP=*Encyclopaedia of Islam*, M.Th. Houtsma y otros, Leiden (1913-1936), (reimp. Brill, 1993)
- EP=*Encyclopaedia of Islam*, H. A. R. Gibb y otros, Leiden, 1960- ss.
- ENCYCLOPAEDIA IRANICA, ed. Ehsan Yarshater, Londres, 1982-ss.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. 1. De la prehistoria a los misterios de Eleusis.*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978.
- ELWELL-SUTTON, L. P., “The Influence of Folk-tale and Legend on Modern Persian Literature”, en C. E. Bosworth (Ed.), *Iran and Islam*, Edimburgo, Edingugh University Press, 1971, pp. 247-254.
- ENAYAT, H., *Modern Islamic Political Thought*, Austin, 1982.
- EPALZA FERRER, M. de, (i altres), *L'Alcorà* [traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics], Barcelona, Proa, 2001.
- \_\_\_\_\_ *L'Islam d'avui de demà i de sempre*, Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1994.
- ESPOSITO, J. L., *Islam - The Straight Path*, New York, Oxford University Press, 1991.
- FAKHRY, M., *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Ed., Brill, 1991.
- \_\_\_\_\_ *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York/Londres, Columbia University Press/Longman, 1983.
- FAQĪHĪ, A. A., *Āl-e Būya wa awzā‘-e zamān-e īsān yā nomūdār-ī az zendagānī-e*

- mardom-e ān 'asr*, 1357 Š/1978.
- FAZLUR RAHMAN, *The philosophy of Mullā Sadrā*, Albany-Nueva York, State University of New York Press, 1975.
- FEKI, H., *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide*, Túnez, Publications de l'Université de Tunis, 1978.
- FILLIOZAT, P. S., *Dictionnaire des littératures de l'Inde*, París, Quadrige/PUF, 1994.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid, B.A.C. 1976.
- FRANCO SÁNCHEZ, F., "La asistencia al enfermo en Al-Andalus. Los Hospitales hispanomusulmanes", en *La Medicina en al-Andalus*, Granada, Fundación 'El Legado Andalusi', 1999, pp. 135-171.
- FYZEE, A. A. A., *A Shi'ite creed* (Islamic Research Association series n° 9), Oxford 1942; *The Creed of Ibn Bābawayhi*, Journal of Bombay University, XII (1943).  
 \_\_\_\_\_ "Ibn Bābawayhi", en *EI2*, III/745-750.
- FOUCHÉCOUR, C. H. de, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*. París, Éditions Recherche sur les Civilisations (Institut français de recherche en Iran. Bibliothèque iranienne, n° 32), 1986.
- GIMARET, D., *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf. Selon la version arabe ismaélienne*, Geneve-Paris, Droz, 1971.  
 \_\_\_\_\_ "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane", *Journal Asiatique*, 1969, (CCLVII), 279 y ss.
- GOLDZIHNER, I., "Das prinzip del takijja im Islam" *ZDMG*, 60, 1906, pp. 213-226, reimpression en *Gesammelle Schiften*, Ed. J. Desomogyi, Hildesheim, 1967-70, V, pp. 56-72.  
 \_\_\_\_\_ "Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a und der sunnitischen Polemik", en *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, 78, 1874, pp. 439-524 (reed. *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Ed. Joseph Desomogyi, 1967-73, V, pp. 261-346)
- HAMDANI, A., "Abū Hayyan al-Tawhīdī and The Brethren of Purity", en *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978) pp. 345-353.
- HARRIS, R. B., "Prefacio" en *Neoplatonism and Islamic Thought*, de Parviz

- Moreewedge (ed.)
- HODGSON, M. G. S., "How did the early shi'a become sectarian?", en *Journal of the American Oriental Society*, 75, (1955), pp. 1-13.
- HUSSAIN, J. M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, Londres, Muhammadi Trust, 1982.
- IBN BĀBĀWAYH = Abū Ŷa'far Muhammad b. 'Alī b. al-Husayn al-Qummī, as-Sadūq: \_\_\_\_\_ *Ma'ānī al-ajbār*, Teherán, Intišārāt Islāmī, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *Man lā yahduruh al-faqīh*, Teherán, ed. 'Alī Akbar al-Gaffārī, 1972-5.  
 \_\_\_\_\_ *Kamāl ad-dīn wa tamām al-ni'ma fītibāt al-gayba wa kašf al-hayra*, Teherán, ed. 'Alī Akbar al-Gaffārī, 1970-71.
- IBN BATTŪTA, *A través del Islam*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- IBN MISKAWAYH, *Ta'yārīb al-umam*. Existe una edición de la misma obra reproducida en facsímil a cargo de L. Caetani, Leiden y Londres, vol. I, 1909. También se encuentra editada a cargo de H. F. Amedroz y D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; the Concluding Portion of the Experiences of the Nations*, Londres, 1920-1921, 4 volúmenes.
- IGAL, J., *Porfirio. Vida de Plotino. Eneadas I-II*, (Introducción, traducción y notas de Jesús Ígal) Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- JABRE, F., "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", en *Studia Islamica*, Paris, 1956, vol. VI.
- JAFRI, S. H. M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres-Nueva York-Beirut, 1979.
- KABIR, M., *The Buwayhid Dynasty of Bagdad (334/946-447/1055)*, Calcuta, 1964.  
 \_\_\_\_\_ "The Assumption of the title Shāhanshāh by the Buwayhids Rulers", en *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, 4 (1959), p. 41-48.
- KAHHĀLA, 'U. R., *Mu'ŷam al-mu'allifīn wa ātār al-muṣannifīn*, Estambul, 1951-1955, vol. XI, p. 3
- KASSIS, H. E. y KOBBERVIG, K. I., *Concordancias del Corán*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- KHAN, S. M., "The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān an Gilān", *Zeitschrift*



- der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975). (reed. *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Montreal-Teherán, McGill University, 1977, pp. 257-277)
- KIPPENBERG, H. G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Suhrkamp, 1991.
- KHOSROKHAVAR, F., *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*. Paris, L'Harmattan, 1995.
- KOHLBERG, E., "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion", *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Brill, 1995, pp. 345-380.
- \_\_\_\_\_ "Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya*", *JAOS*, 95, 1975, pp. 395-402, reimpression en E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991.
- \_\_\_\_\_ "Imam and Community in the Pre-Gayba Period", en *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Said Amir Arjomand (ed.), Albany, New York, State University of New York Press, 1988, pp. 25-53.
- \_\_\_\_\_ "Western Studies of Shī'a Islam", en *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder, Colorado, ed. Martin Kramer, London, Westview Press, 1987, pp. 31-44.
- \_\_\_\_\_ "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Siracusa, Nueva York, Syracuse University Press, 1987, pp. 1-12.
- \_\_\_\_\_ "Some Imāmī Shī'ī Views on the *Sahāba*", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, Jerusalem, 1984, pp. 143-175.
- \_\_\_\_\_ "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History", en *Studies on the First Century of Islamic Society*, G. H. A. Juynboll (Papers on Islamic History, 5), Carbondale, Illinois, Southern Illinois University Press, 1982, pp. 145-159.
- \_\_\_\_\_ "The Term 'Muhaddath' in Twelver Shī'ism", en *Studia orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*. Jerusalem, The Magnes Press, 1979, pp. 39-47.
- \_\_\_\_\_ "The Development on the Imāmī Shī'ī doctrine of jihād", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, Wiesbaden, 1976, pp. 64-86.

- KRAEMER, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Brill, 1986.
- KULAYNĪ = Abū Ya‘far Muhammad b. Ya‘qūb b. Ishāq ar-Rāzī, *Al-Kāfī. Al-Uṣūl*, Teherán, Dār al-Kitāb al-Islāmiyya, 1362 (S)
- LAMBTON, A. K. S., “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, XVII (1962) pp. 91-119.
- LAZARD, G., “Les Langues de l’Iran d’Après Ibn al-Muqaffa’”, en C. E. Bosworth (ed), *Iran an Islam*, Edimburgo, University Press, 1971, pp. 361-191.
- LEWIS, B., *Islam in History*, Chicago, Open Court, 1993.
- \_\_\_\_\_ “Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam”, en *Studia Islamica*, I, 1953, pp. 43-63.
- MADLUNG, W., “Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam” en *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985, pp. 163-172.
- \_\_\_\_\_ “šī‘a” en *EP*, vol. IX, pp. 420-424.
- \_\_\_\_\_ “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, en R. Brunschvig y T. Fahd, *Le Shi‘isme Imamite (Colloque du Centre d’Études Supérieures Spécialisé d’Histoire des Religions de Strasbourg)*, París, Presses universitaires de France, 1970, pp. 13-30.
- \_\_\_\_\_ “The Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)”, en *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969), pp. 168-183.
- \_\_\_\_\_ “The Assumption of the Title Šāhanšāh by the Buyids and ‘The Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)’”, *JNES*, 28 (1969), pp. 84-108, 168-183.
- MAKDISI, G., *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au Xie siècle (Ve siècle de l’Hégire)*, Damasco, 1963.
- MA‘YĪLISĪ = Muhammad Bāqir b. Muhammad Taqī al-Isfahānī, *Bihār al-Anwār*, Teherán, Matba‘a al-Islāmiyya, 1376/1956-1392/1972.
- MARQUET, Y., “Socrate et les Ikhwān as-Safā’”, en *Journal Asiatique*, 2, 286 (1998), pp. 409-449.
- \_\_\_\_\_ “Les épîtres des Ikhwān as-Safā’, oeuvre ismaïlienne”, en *Studia Islamica*, LXI (1985), pp. 57-79.

- MARTIN, D., The Return to "The One" in the Philosophy of Najm Al-Dīn Al-Kubrā, en *Neoplatonism and Islamic Thought*, de Parviz Moreewedge (ed.), 1992.
- MCDERMOTT, M. J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufīd (d. 413-1022)*, Beirut, Librairie Orientale, 1978.
- MEISAMI, J. S., y otros, "Mirrors for Princes", (C. E. Bossworth), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres, Routledge, 1998, pp. 527-529.
- MELIKIAN-CHIRVANI, A. S., "Le Shāh-Nāme, la gnose soufie et le pouvoir mongol", en *Journal Asiatique*, Paris, 1984, CCLXXII, pp. 249-335.
- MEYER, E., "Anlass und Anwendungsbereich der taqiyya", *Der Islam*, 57, (1980), pp. 246-280.
- MINORSKY, V., "The poetry of Shāh Ismā'īl I, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10 (1942), pp. 1006-53.
- \_\_\_\_\_ *La domination des Dailamites*, Paris, 1932 (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, 3)
- MILES, G. C., "A Portrait of the Buyid Prince Rukn ad-Dawlah", *American Numismatic Society Museum Notes*, 11 (1964), pp. 283-293.
- MIRZA, N. A., *Syrian ismailism. The Ever Living Line of the Imamate*, Richmond Surrey, Curzon Press, 1997.
- MODARRESI, H., "Early debates on the integrity of the Qur'ān", en *Studia Islamica*, LXXVII, (1993), pp. 5-39.
- \_\_\_\_\_ *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam. (Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought)*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1993
- MOMEN, M., *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven & London, Yale University Press, 1985.
- MONNOT, G., "Pour le dossier arabe de mazdéisme zurvanien", en *Journal Asiatique*, CCLXVIII, 1980, pp. 233-257.
- \_\_\_\_\_ "Sabeens et Idolatres selon 'Abd al-Jabbar", en *Mélanges*, 12 (1974), pp. 13-37.
- MOREWEDGE, P., (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State University of New York, 1992.

- MORRISON, G., (y otros), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden, Brill, 1981.
- MOTTAHEDEH, R., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.
- MŪSAWĪ JARSĀN, H., *Faqh rey (Zendeghī nāme va Ātār-e Šayj Šadūq)*, Teherán, Intišārāt Ittelā‘āt, 1377 (S)
- AL-MUFĪD =Abū‘ Abd Allāh Muhammad b. Muhammad b. al-Nu‘mān al-‘Ukbarī al-Bagdādī, Ibn al-Mu‘allim, *Kitāb al-Iršād*, Na‘yaf, 1382/1962-63 (trad. Londres, Ed. The Muhammadi Trust & Balagha Books, 1981)
- NAGEL, T., “Buyids”, *Encycopaedia Iranica*, 1990, vol. IV, pp. 578-586.
- NASR, S. H.-LEAMAN, O., *History of Islamic Philosophy*, 1995, I y II.
- \_\_\_\_\_ “Le shī‘isme et le soufisme”, en *Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Le Shī‘isme imāmite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp.215-233.
- \_\_\_\_\_ “Cosmographie en l’Iran pré-islamique, le probleme de la continuité dans la civilisation iranienne”, en *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden, E. J. Brill, 1965.
- NETTON, I. R., *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-safā’)*, Londres, George Allen & Unwin, 1982.
- NOMANUL HAQ, S., “The Indian and Persian backgroun”, en *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman (ed.), 1995.
- PÁNIKER, A., *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós, 2000.
- PETERS, F. E., “The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition”, en *Islamic Philosophical Theology*, (Editor Parviz Morewedge), Albany, State University of New York Press, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, New York University Press, 1968.
- RĀGĪ AL-FĀRŪQĪ, I., “On the Ethics of the Brethren of Purity”, en *The Muslim World*, L (1960), pp. 109-121, 194-198; 252-258 y *The Muslim World*, LI (1961), pp. 18-24.

- RAHMAN, F., *The philosophy of Mullā Sadrā*, Albany-Nueva York, State University of New York Press, 1975.
- RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992; Majid Fakhry, *op. cit. supra*, 1983.
- RAMYAR, M., “Ijtihad and Marja’iyat”, en Seyyed Hossein Nasr, *Shiism -Doctrines, Thought, and Spirituality*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- \_\_\_\_\_ “Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam”, en Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985, pp. 163-172.
- REKAYA, M., “Le Hurrām-Dīn et les mouvements hurrāmītes sous les ‘abbāsīdes: Réapparition du mazdakisme ou manifestation des gulāt-musulmans dans l’empire sassanide aux VIIIe et IXe siècles ap. J.C.” en *Studia Islamica*, 1984, pp. 5-57.
- RIPPIN, A., KNAPPERT, J., *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester, Universidad de Manchester, 1986.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *El cuento erótico griego, latino e indio*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993.
- RUBIERA MATA, M. J., “El jardín transcendido o el jardín árabe medieval”, en *Jardines y paisajes en el arte y en la historia*, Madrid, Ed. Complutense, 1995.
- \_\_\_\_\_ *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, Hiperión, 1988.
- RYPKA, J., y otros, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, Ed. D. Reidel Publishing Company, 1968.
- SACHEDINA, A. A., *Islamic Mesianism: the idea of the Mahdī in Twelver Shi‘ism*, Albany, State University of New York Press, 1981.
- \_\_\_\_\_ “A treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam”, en *Studia Islámica*, París, Maisonneuve-Larose, 1978, vol. XLVII, pp. 109-124
- SANAGUSTIN, F. (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman. Statut & fonction*, El Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1999.
- SCARCIA AMORETTI, B., “Note in margine alla Raudat ash-Shuhadā’ di Vā‘iz Kāshifī”,

- en *Atti del III Convegno internazionale sull'Arte e sulla civiltà Islamica*, Quaderni del Seminario di iranistica, uralo-altaistica e caucasologia dell'università degli studi di Venezia, Venezia, 1980, n° 8, pp. 17-26.
- SCOTT MEISAMI, J. y otros (ed.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres, Routledge, 1998.
- SOURDEL, D., *L'Imanisme vu par el cheikh al-Mufīd*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972.
- \_\_\_\_\_ “Les conceptions imāmites au début du XIe siècle d’après le Shaykh al-Mufīd”, en *Papers on Islamic History: III. Islamic Civilisation, 950-1150*, Oxford, D. S. Richards-Cassirer, pp. 187-200, (s.f.)
- STERN, S. M., “The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition”, en *Islamic Philosophical Theology*, (Editor Parviz Morewedge), Albany, State University of New York Press, 1979.
- \_\_\_\_\_ “New Information about the authors of the ‘Epistles of the Sincere Brethren’”, en *Islamic Studies (Journal of The Central Institute of Islamic Research)*, vol. III, 3 (1964), pp. 405-428.
- \_\_\_\_\_ “The Early Ismā‘īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”, *BSOAS*, 23 (1960), pp. 56-90.
- \_\_\_\_\_ *Isaac israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.
- \_\_\_\_\_ “Heterodox Ismā‘īlism at the time of al-Mu‘izz”, *BSOAS*, 1955, XVII, p. 10-33.
- \_\_\_\_\_ “The Authorship of the Epistle of the Ikhwān As-Ṣafā”, en *Islamic Culture (The Hyderabad Quartely Review)*, Hyderabad, XX (1946), pp. 367-372.
- STERNBACH, L., “History of Indian Literature”, vol. IV., en *Subhāṣita, Gnostic and Didactic Literature*, Wiesbaden, O. H., 1974.
- STROTHMANN, R., “Al-Zaydīyya”, *EP*, VIII, p. 1196-1198.
- \_\_\_\_\_ “On the history of islamic heresiography”, en *Islamic culture (The Hyderabad Quarterly Review)*, XII, (1938), pp. 5-16.
- TABATABAI, A., *Shiite Islam*, Albany, 1975.
- THACKSTON, W. M., *The Diwan of Khata'i: pictures for the poetry of Shāh Ismā‘īl*,

- en *Asian Art*, 1/iv (1989), pp. 36-63.
- AT-TĪHRĀNĪ, A. B., *Ad-Darī'a ilā taṣāwif aš-šī'a*, Teherán-Na'af, 1353-1398/1394-1978.
- TOURKHAN GANDJEI (ed.), *Il canzoniere di Shah Ismā'īl*, Napoles, 1959.
- TUCKER, W. F., "Rebels and Gnostics: al-Muḡīra ibn Sa'īd and the muḡīriyya", en *Arabica*, XXII, (1975), pp. 33-47.
- \_\_\_\_\_ "Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shī'ite extremists of umy'ad Iraq", en *Muslim World*, LXV, 4, (1975), pp. 241-253
- TŪSĪ = Abū Ya'far Muhammad b. al-Ḥasan, *Fihrist kutub al-šī'a*, ed. Sprenger y 'Abd al-Haqq; Bibliotheca Indica, Collection of Oriental Works, vol. 19, Osnabrück, reed. 1980.
- URVOY, D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996
- VADET, J. C., *L'Esprit Courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- VAJDA, G., "Les Zindīqs en pays d'Islam au debut de la période Abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, (1938), pp.173-229.
- WAḤĪD A., Al-Shaykh al-Ṣadūq and His Works, Teherán, *Al-Tawḥīd*, vol. III, N° 1, 1046/1985, pp. 80-118.
- WAINES, D., "The Pre-Būyid Amirate; Two Views from the Past", *IJMES*, 8 (1977), pp. 339-349.
- WĀ'IZ KĀŠIFĪ, M. H., *Rawḍat al-Šuhadā'*, Teherán, Ed. Kitābfurūšī Islāmiyyah, 1341/1962-63.
- WALKER, P. E., "Platonisms in Islamic Philosophy", en *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Early philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1993.
- WINTER, T. J., *Al-Gazālī on Disciplining the Sou. Breaking the two Desires*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1995.
- YAFAR OCAK, A., *La revolte de Baba Resul ou la formation de l'heterodoxie*



*musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, Conseil Suprême d'Atatürk pour la Culture, Langue et Histoire, 1989.

AL-ŶĀHIZ, *Libro de los avaros*, (trad. S. Fanjul), Ed. Editora Nacional, 1984.

SAFA, Z., = Ḍabīhollah Safā, *Tārīḥ-e Ādabīyāt dar Īrān*, Teherán, Intiṣārat Ferdūs, 7 Tomos (s.f.),

ZIRIKLI, Jayr ad-Dīn, *al-A'lām*, El Cairo, 1954-1959, vol. VII.