

EL MENSAJE DE AZ-ZAQALAIN

PUBLICACIÓN PERIÓDICA SOBRE LA DOCTRINA Y EL PENSAMIENTO ISLÁMICO

Publicación Periódica sobre la Doctrina y el Pensamiento Islámico

Año V, N° 17 *Rayab* 1421 / Septiembre 2000

Dijo el Imam 'Alî (con él sea la Paz):

Por cierto que las palabras de los sabios, si son correctas conforman un remedio, pero si son erradas constituyen un padecimiento.

Nahy Al-Balâgah, Máxima N° 265.

Editor Responsable

Huyyatulislam Mohsen Rabbani

Jefe de Redacción

Shaij Feisal Morhell

Secretaria de Redacción

Lic. Sumaia Younes

Colaboran en este número:

Shaij Abdulkarim Paz

Shaij Mahmud Aid

Publicado por

La Asamblea Mundial de

Ahlul Bait (P)

- Dirección Postal: El Mensaje de AZ-ZAQALAIN P.O. Box 37185 / 3111
 - QOM - ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN
 - Fax +98 (251) 920469
 - Tel. +98 (251) 920470
 - E-mail: amorhel@noornet.net

Editorial

El Año del Imam 'Ali (con él sea la paz)

La responsabilidad de los musulmanes hoy, es mucho mayor que en épocas anteriores a la Revolución Islámica de Irán, por algunas razones:

1- La gente del mundo no tenía idea sobre el Islam pero hoy todos conocen esta doctrina divina.

2- La Revolución Islámica no solamente trajo al Islam y a los musulmanes a la escena política del mundo, sino a la religión en forma general.

3- Hoy casi en todos los medios de comunicación del mundo, ya sea la radio, televisión, Internet, diarios y revistas, escriben y opinan sin poseer un conocimiento profundo de esta religión monoteísta y a veces mezclan el Islam con el terrorismo o con el hecho de no respetar a la mujer.

4- Tras la Revolución Islámica millones de mezquitas fueron construidas en toda la orbe, millones de libros en árabe y persa fueron traducidos a todos los idiomas del mundo y miles de centros culturales se fundaron para dar respuesta a la humanidad, que pedía y pide información sobre el Islam.

5- El Islam hoy cuenta con un gobierno islámico con el liderazgo de un Aiatul lah máximo que es sabio, justo, prudente, político, y “el gobierno del más sabio” es un modelo nuevo en el mundo que la gente quiere conocer. El hecho de que el líder del gobierno islámico deba ser el más sabio, es algo aceptado tanto por la lógica y las personas sensatas como por la ley divina revelada por Dios.

Por ello hoy la humanidad necesita conocer el Islam y su sistema social, político, económico, cultural, moral, el gobierno islámico y la mística, etc.

Para conocer el Islam debemos hacerlo a través de sus principios y pilares.

El Islam tiene cinco pilares que cada musulmán debe aceptar y estudiar. Estos pilares son: el monoteísmo, la justicia, la profecía, el imamato y el día del juicio final.

Considerando que este año fue denominado por el líder de la Revolución Islámica, Aiatul 'lah Jamenei, como el año del Imam 'Alí (P), sería adecuado en esta oportunidad referirnos al principio del Imamato y en particular a su mayor exponente, el Imam 'Alí (P).

El Imamato es tan importante que el Profeta (BP) elige a 'Alí (P) y lo presenta en su última Peregrinación diciendo:

De quien yo fuera su señor, éste es 'Alí su señor. ¡Dios mío, ama a quien le ame, y sé enemigo de quien le sea hostil, auxilia a quien le auxilie, y humilla a quien le humille!

De esta manera el Profeta acata la orden de Dios en el Sagrado Corán que dice:

«¡Oh profeta! ¡Anuncia lo que te fue revelado de parte de tu Señor, y si no lo hicieras, no habrás comunicado Su Mensaje...!»

(Al-Ma'idah, 5: 67)

Ésta es la orden de Dios para ser presentada a la nación islámica.

. Algunas aleyas del Corán sobre el Imam 'Ali (P):

«Hoy, os he perfeccionado vuestra religión. He completado Mi gracia para con vosotros, y Me ha satisfecho para vosotros el Islam por religión»

(Al-Ma'idah, 5: 3.)

«Por cierto que Dios solo quiere alejar de vosotros la impurza, Ahlul Bait, y purificaros sobremanera»

(Al-Ahzâb; 33: 33)

('Alí es uno de los referentes de la aleya de la purificación)

«En cuanto a quien te discuta después del conocimiento que te ha llegado, di: ¡Venid y convoquemos a nuestros hijos y a vuestros hijos, a nuestras mujeres y a vuestras mujeres, y a nosotros mismos y a vosotros mismos; luego imprequemos de forma que dispongamos la maldición de Dios sobre los mentirosos»

(Âal 'Imrân, 3: 61)

«Entre la gente hay quien sacrifica su propia persona, procurando la complacencia de Dios»

(Al-Baqarah; 2: 207)

«Aquellos que hacen caridad con sus bienes en la noche y en día, en forma oculta o abiertamente, esos tendrán su recompensa ante su Señor, y no tendrán temor, ni se entristecerán»

(Al-Baqarah; 274)

. Algunas palabras del Profeta (BP) sobre 'Alî (P):

- “Tú posición en relación a mí es como aquella de Aarón en relación a Moisés.”
- “El golpe de 'Alî en el día de (la batalla de) Jandaq es mejor que la adoración de Az-Zaqalain (esto es, los hombres y los genios).”
- “Yo soy la ciudad del saber y 'Alî es su puerta.”
- “ 'Alî está con la verdad y la verdad está con 'Alî.”
- “De quien yo fuera su señor, éste es 'Alî su señor.”

. Particularidades del Imam 'Alî (P):

- Nació en la Casa de Dios (la Ka'bah).
- Fue martirizado en la Casa de Dios (la mezquita de Kufa).
- Fue el primer musulmán.
- Fue nombrado por el Profeta (BP) su sucesor en el día de Gadîr.
- Fue el primero de los Imames infalibles.
- Participó en la mayoría de las batallas del Islam.
- Fue el esposo de Fátima, la hija del Profeta.
- Fue el padre de los Imames Inmaculados.
- Fue el heredero de la sabiduría de los profetas, especialmente del Profeta del Islam (BP) quien le crió desde niño.

. Cualidades del Imam 'Alî (P):

- Adoración
- Valentía
- Justicia
- Paciencia y prudencia
- Poder
- Generosidad
- Prodigalidad

- Sabiduría
- Elocuencia
- Compasión

. *Sus seguidores y discípulos más cercanos:*

Abu Dharr Al-Guiffarî, Yabir Ibn ‘Abdul-lah Al-Ansâri, Maizam At-Tammar, Kumail Ibn Ziâd, Ibn ‘Abbâs, Mâlik Al-Ashtar, Huyr Ibn ‘Âdi Ibn Hatam At-Tai, Salmân Al-Farsi, Uwais Al-Qarani, Asbag Ibn Nubatah, Abu Al-Aswad Ad-Duwali.

. *Su nacimiento:*

El 13 de Rayab del año 30 del Elefante en la Ka’bah en la ciudad de La Meca. Se convirtió en el sucesor del Profeta (BP) el día 18 de Dhul Hiyyah, año 10 de la hégira en el lugar denominado Gadîr Jumm.

. *Su martirio:*

El 21 del mes de Ramadân del año 40 de la hégira a la edad de 63 años, en la mezquita de Kufa, siendo su asesino Ibn Mulyam. Fue enterrado en Nayaf, habiendo durado su imamato 30 años y su califato 5 años.

Las propuestas para este año denominado “el año del Imam ‘Alî (P)” son:

- 1- Leer y estudiar Nahy-ul Balâgah, este gran libro del Islam, porque las palabras, discursos y cartas que contiene son elevadas al igual que su autor; además que este libro fue llamado “Ujt-ul Qur’ân” (la hermana del Corán).
- 2- Adoptar el día de Gadîr, que es llamado “el gran ‘Îd”, como día de fiesta (‘Îd-ul Gadîr), por parte de todos los musulmanes y la gente que ama la justicia, puesto que ‘Alî, tal como dijo George Jorda, escritor cristiano-libanés, es “la voz de la justicia humana”.
- 3- Los colegios del mundo islámico y no musulmán pueden incluir a Nahy-ul Balâgah como un libro de estudio en sus programas sobre el Islam, ya que este libro habla del Islam y sobre todas las dimensiones del ser humano, sean éstas políticas, económicas, sociales, culturales, educativas o ideológicas.
- 4- Memorizar este libro, especialmente los aforismos del Imam (P).

- 5- Hacer programas especiales en los meses de Rayab (el mes del nacimiento del Imam (P), el día 13; y del envío y elección del Profeta (BP) por parte de Dios, el día 27, día de Mab'az), Sha'ban (el mes del nacimiento del Imam Mahdi (P), el día 15) y Ramadân (el mes del ayuno y del martirio del Imam 'Alî (P), el día 21).
- 6- Programar competencias entre los jóvenes y niños que hubieran aprendido y memorizado el libro de Nahy-ul Balâgah.
- 7- Explicar las cartas y los discursos (jutbah) del Imam (P) en los medios de comunicaciones y en los sermones del día Viernes y otros actos públicos.
- 8- Exponer filmes de la vida del Imam 'Ali (P) a la gente, puesto que de esa forma se puede brindar un somero conocimiento de cómo 'Alî es el héroe y campeón por sobre todos los hombres, sean éstos shiítas, sunnitas o cristianos.
- 9- Es adecuado poner el nombre de 'Alî a los niños que nacen en este año, para que este bendito nombre y sus enseñanzas se expandan entre la gente.
- 10- Escribir artículos sobre el Imam (P) en los diarios o leer lo escrito sobre su persona en los medios de comunicaciones.
- 11- Editar folletos sobre su vida y tradición.
- 12- Hacer pancartas y pósteres con los dichos del Imam (P).

Was salâmu 'alaikum wa rahmatul 'lahi wa barakâtuh

Huyyatulislam Mohsen Rabbani

No hacemos distinción entre los Mensajeros de Dios

Mensaje de su Eminencia Aiatul 'lah Jamenei leído en la Conferencia del Milenio de los Líderes Religiosos para la Paz Mundial realizada en la sede de la ONU

Considero la reunión de los representantes de las religiones del mundo como un acto bendito y adecuado, por eso pido a Dios Todopoderoso el éxito para la materialización de las palabras y la continuación del esfuerzo para que la humanidad pueda aprovechar las enseñanzas de la religión divina.

Hoy, los líderes de las religiones se consideran los sucesores y seguidores del camino de los profetas. ¿Cuál ha sido el objetivo de las religiones divinas y su mensaje para el pueblo?

La respuesta dada a esta pregunta, en la actualidad, debe iluminar el camino de todos los que tienen en sus manos la bandera de la religión.

Sin duda alguna todas las religiones han procurado la bienaventuranza del ser humano y cada una según las condiciones de su tiempo y lugar han ofrecido al pueblo un programa venido de Dios. Los profetas, en su totalidad, han soportado largos y penosos esfuerzos para proclamar y materializar su mensaje, y así se han erigido en los recuerdos, grabando su nombre como destacados ejemplos del sacrificio por concretar su idea.

Esta lucha y esfuerzo en el camino de Dios en pro de la prosperidad del pueblo, generalmente se realizaba en oposición a anhelos personales, ambiciones o ignorancias, todo lo cual exacerbaba a los malintencionados. La historia del mundo y los libros sagrados de las religiones están repletos de menciones de estas luchas, y de elogios a aquellos combatientes.

La religión divina no limita la prosperidad a un cierto pueblo, tiempo o lugar, tampoco se le impone a la gente, ni considera que se restringe a un solo aspecto de sus vidas, sino que el mensaje divino se dirige a todos los pueblos en todos los lugares y tiempos y comprende tanto la vida individual como la social. Los profetas, atrayendo la confianza de la gente y despertando su razonamiento y su pujanza, les obsequian la guía divina y les despliegan un camino recto hacia la prosperidad y la rectitud.

La experiencia de los siglos recientes y especialmente el siglo XX, demostró que el avance de la ciencia por sí solo, no lleva al hombre a la felicidad ni conlleva el

establecimiento de la paz. La ciencia solo beneficia a la sociedad humana cuando se ensambla con el amor, las elevadas motivaciones y la fe, y estos ideales los encontramos insertos en las religiones.

No es adecuado que consideremos el programa de los mensajeros para la felicidad del ser humano restringido al accionar individual y a su relación espiritual con Dios, e ignoremos el gran escenario de la relación interhumana, el hombre con la sociedad, el hombre con el medio ambiente y la conformación del sistema social y político.

Nosotros creemos que todos los profetas divinos han dado pasos en este camino iluminado y amamos y creemos en todos los profetas: "No hacemos distinción entre ninguno de los profetas de Dios."

Las religiones divinas consideran al mundo como un lugar de aprendizaje para el hombre en el cual se le prueba la fe en Dios, y sostienen que el único camino para la perfección espiritual del hombre es la construcción de un mundo sano alejado de los efectos de las injusticias, egoísmos, estrechez de miras de los deseos de poder, y de la debilidad, ignorancia y pasividad de los pusilánimes. Y para lograr tal mundo se han esforzado.

La desatención hacia la naturaleza, sus fuerzas y sus leyes que fueron establecidas para la elevación del hombre, es tan rechazada y condenada como lo es el uso tirano y corrupto de las mismas.

La salubridad del medio donde el ser humano se educa significa la salud y la paz en la actitud del ser humano con su Dios, consigo mismo, con otros seres humanos y con la naturaleza que le rodea. La paz en este sentido global, es una de las mayores necesidades del ser humano para lograr el desarrollo y la salvación.

Esta paz tiene que provenir de la fe y el pensamiento. Los profetas se han esforzado por llevar a cabo esta verdad. El medio en el que domina el silencio como consecuencia de la fuerza, terror y el engaño aplicados por los tiranos, o sea los agentes del capital y la fuerza en diferentes partes del mundo, es completamente diferente e incluso contradictorio con la paz a la que los albriciadores de la salvación nos han invocado. La paz tiene que ser en base a la justicia, a la comprensión de la dignidad humana y el alejamiento de las malas intenciones de los deseos de poder en el mundo.

El silencio impuesto a un pueblo que se ha sublevado para recuperar sus derechos pisoteados no es la paz a la que nos han exhortado los Mensajeros de la paz celestial.

En el transcurso de la historia, los expansionistas que no pensaban en otra cosa más que en satisfacer sus ambiciones ilimitadas, siempre han querido sacar provecho de la religión y las personalidades religiosas para conseguir sus fines hegemónicos.

Ninguna religión divina ha ratificado este gran engaño. Muchas de las guerras en apariencia religiosas, han estado impregnadas con tales malas intenciones.

La religión no se pone a servicio de las políticas expansionistas, sino que considera el ámbito de la política y la administración de los asuntos de la sociedad humana como partes de su esfera, y al manifestarse como sistema político apoyado en el amor y la creencia del pueblo, la religión lucha contra tales ideas políticas.

Muchos de los amos del colonialismo mundial y los políticos expansionistas evitan la penetración de la religión en el dominio de la política y pregonan la existencia de una barrera impenetrable entre la religión y la política, a pesar de que son ellos mismos quienes nunca la han respetado interviniendo y sacando provecho de la religión.

El mundo actual afronta el problema de la corrupción moral. Las religiones pueden disponer el remedio y desplegar la vía para solucionar este dilema, aunque esto exige la presencia y vigencia de la religión en todo el cuerpo de la sociedad, y el poder equilibrar y purificar las motivaciones económicas que incrementan la corrupción moral.

Hoy en día, el Irán islámico presenta una exitosa experiencia al mundo por la formación de un sistema político en base a las enseñanzas religiosas. El más grande desafío de la República Islámica es neutralizar las trabas e inconvenientes que le imponen los grandes expansionistas del mundo, quienes no admiten ningún obstáculo en la vía hacia la realización de su tiranía y su expansionismo.

Amigos y concurrentes: si los líderes de las religiones divinas aceptan que se han ubicado en el sitio de los profetas, entonces tienen frente a sí un camino iluminado por aquellos mensajeros de la felicidad humana. Es un camino con muchos esfuerzos y muchos obstáculos, pero también conlleva al placer y a la satisfacción del que lo emprende y finalmente concluye en la satisfacción divina.

Por cierto que Dios auxilia a quien le auxilia a Él y a Sus Mensajeros. Que la alabanza sea para Dios, Señor del Universo.

Señeð 'Alî Huseîni Jameneî

LA CREENCIA ISLÁMICA (VI)

A la luz de la escuela de Ahl-ul Bait (p)

Por Aiatul 'Iah Ya'far Subhâni

Traducción del árabe: Shaij Feisal Morhell

Quinta Parte: La profecía general

Las pruebas de la necesidad de la profecía

Quincuagésimo cuarto principio: El envío de los mensajeros divinos para guiar y encaminar.

Dios, el Prudente, eligió a algunos hombres probos para guiar y orientar a la humanidad, haciéndolos responsables de hacer llegar Su mensaje a todos los miembros de la especie humana. Estos hombres son los profetas y mensajeros por cuyo medio fluyó la gracia de la guía de parte de Dios, Glorificado Sea, a Sus siervos.

Esa gracia bendita comenzó con la revelación de parte de Dios, desde que el género humano llegó a estar preparado para aprovecharse de ella, hasta la época del Gran Mensajero del Islam (BP).

Debemos saber que la religión de cada uno de los profetas se considera como la más completa en relación a su época, y su legislación como la más íntegra. Si esa gracia divina no se hubiera prolongado, la humanidad no hubiera alcanzado su nivel de perfección.

Desde que la creación del ser humano conforma un acto de Dios, el Prudente, entonces necesariamente ello tiene un objetivo, un propósito, y considerando que la constitución humana, además de los instintos que le son comunes con los animales, está compuesta de intelecto y razón, entonces su creación necesariamente debe tener un propósito razonable y un objetivo lógico.

Por otro lado, si bien el intelecto del ser humano influye e incluso es necesario para transitar el camino de la perfección, no es suficiente para ello; y si en su procura de orientación el ser humano se contenta con valerse de su intelecto y

razón, nunca llegará a conocer el camino de la perfección de una forma completa. A modo de ejemplo mencionamos la cuestión del “Origen” (esto es, la creencia en Dios) y el “Retorno” (esto es, la creencia en el Más Allá), la cual conforma una de las cuestiones más importantes del pensamiento humano. La humanidad quiere saber de dónde vino, por qué vino y a dónde va; pero el intelecto y la razón por sí solos no brindan una respuesta correcta y suficiente para esta cuestión. Un claro testimonio de ello es que a pesar de todo el desarrollo y progreso del que ha sido objeto en los ámbitos de la ciencia, todavía gran parte de la humanidad continúa adorando ídolos.

La impotencia del intelecto y el conocimiento humano no se restringe al tema de “el Origen y el Retorno”, sino que el ser humano no puede elegir el camino conveniente en muchos aspectos fundamentales de la vida.

Los diferentes y contra-puestos enfoques de la humanidad en cuestiones económicas, morales, familiares y de otra índole, son una señal de su incapacidad para realizar una correcta comprensión de esos asuntos, y es por eso mismo que vemos cómo han surgido escuelas de pensamiento contrapuestas entre sí.

En consideración a todo esto, el sano razonamiento juzga que, como lo implica la Prudencia Divina, deben ser enviados educadores y líderes divinos para que enseñen a la humanidad el recto camino de la vida.

Aquellos que suponen que las “indicaciones lógicas” pueden suplir a las “indicaciones celestiales” deben tener en cuenta dos cosas:

1- El intelecto y la ciencia humana son incapaces de lograr un conocimiento total del mismo ser humano y del pasado y futuro de su marcha existencial, mientras que, en base al juicio de que cada hacedor conoce su realización, el Creador del género humano está completamente informado del ser humano y sus diferentes dimensiones y secretos existenciales. Es a esto mismo que se refiere el Sagrado Corán cuando dice:

«¿Acaso no ha de saber Quien ha creado, y es el Benévolo, el Informado?»

2- Puesto que lo implica su instinto de supervivencia dispuesto en su constitución, consciente o inconscientemente, continuamente se encuentra procurando su conveniencia personal, por lo que no puede verse completamente libre de considerar una conveniencia personal o grupal en sus planes y proyectos. Por lo tanto, es natural que los planes humanos no puedan ser catalogados como totalmente englobadores, mientras que los programas de los Profetas y Mensajeros divinos, al provenir de parte de Dios, el Sapientísimo, se encuentran exentos de tal carencia.

Considerando estos dos puntos, se puede decir –en forma categórica– que la humanidad nunca fue, ni jamás será independiente de la orientación divina y los proyectos de los profetas, sino que permanentemente necesita de ello.

El Sagrado Corán y los Objetivos de la Profecía

Quincuagésimo quinto principio: El objetivo del envío de los profetas es el fortalecimiento de los principios de la unicidad.

En el principio anterior nos hemos familiarizado con los indicios lógicos de la necesidad del envío de los profetas. A continuación analizaremos la necesidad de la profecía considerando los objetivos de ello desde la perspectiva del Sagrado Corán y las nobles narraciones, si bien el análisis coránico al respecto es en realidad un tipo de análisis lógico.

El Sagrado Corán resume los objetivos del envío de los profetas en los siguientes asuntos:

1- Fortalecer los principios de la unicidad y repeler cualquier tipo de desvío a este respecto. Dice el Sagrado Corán:

«Por cierto que hemos enviado a toda comunidad un mensajero, de forma que (dijeran): ¡Adorad a Dios y alejaos del Tagút!»

Dijo el Imam Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P) respecto al porqué del envío de los profetas:

“... Para que los siervos conocieran a su Señor al haberle ignorado, para que le reconocieran luego de haberle negado, y le ratificaran luego de haber renegado de Él...”

2- Familiarizar a las personas con los conceptos y mensajes divinos y con el camino de la auto-purificación; es así que dice:

«Él es Quien envió entre los iletrados un Mensajero de entre ellos, que les recita sus aleyas, les purifica y les enseña el Libro y la Prudencia»

3- Establecer la Equidad en la sociedad humana. Es así que expresa:

«Por cierto que hemos enviado a nuestros mensajeros con las evidencias, e hicimos descender con ellos la Escritura y la balanza, para que la gente establezca la equidad»

Es obvio que establecer la equidad depende del hecho que la gente conozca todas las dimensiones y ámbitos de la justicia, así como también depende que ello se concrete a través de un gobierno divino.

4- Juzgar en los pleitos y solucionar las diferencias. Dice:

«La gente constituía una sola comunidad, luego Dios envió a los profetas como albriciadores y amonestadores, e hizo descender con ellos el Libro mediante la verdad, para que juzgara entre la gente en aquello en lo cual discreparan»

Es evidente que las diferencias entre la gente no se restringen al ámbito de lo doctrinal, sino que abarcan los diferentes asuntos de la vida.

5- Proporcionar a los siervos los indicios suficientes que no dejan lugar para alegar pretexto alguno:

«Mensajeros albriciadores y amonestadores, de manera que la gente no pudiera alegar ante Dios ningún pretexto luego de los mensajeros. Dios es Poderoso, Prudente»

Indiscutiblemente Dios, Glorificado Sea, tiene un objetivo detrás de la creación del ser humano, y ese objetivo solo se concreta a través de la disposición de un completo programa para la totalidad de los asuntos de la humanidad, y tal programa debe llegar a manos de la humanidad, de forma que se proporcionen las pruebas suficientes que no dejen lugar a excusa para la gente, y nadie pueda decir: “yo no conocía el programa correcto de vida”.

Las Vías para reconocer a los Profetas

Quincuagésimo sexto principio:

La naturaleza primigenia de la humanidad juzga que el ser humano no acepte sin pruebas ninguna afirmación. Aquél que acepta algo o lo presupone sin pruebas, está contrariando su naturaleza humana.

La afirmación de ser profeta es la mayor invocación que puede realizar una persona. Es evidente que para demostrar tremenda pretensión debe exponer pruebas contundentes al respecto. Esa prueba puede ser una de las tres cuestiones siguientes:

1- Que haya sido estipulado claramente por un profeta anterior cuya profecía haya sido categóricamente establecida, así como el Profeta Jesús (P) anunció y dio albricias de la profecía de Muhammad, el sello de los Profetas.

2- Que los diferentes signos y evidencias testimonien la veracidad de su prédica. Es posible inferir esos signos y evidencias a través de: analizar la historia de su vida, el contenido de su prédica, las personalidades que creyeron en él, y asimismo el método de su prédica.

3- Presentar milagros. Esto es, junto a su invocación de ser profeta, ha de realizar un hecho extraordinario y desafiar a los demás a realizar algo similar, y esa acción debe armonizar con su prédica.

Las dos primeras vías no son generales, mientras que la tercera sí lo es, y a lo largo de la historia de los profetas, la humanidad se ha valido de esta vía, y asimismo los profetas la han usado para demostrar su prédica.

Quincuagésimo séptimo principio: El vínculo lógico entre la prédica de los profetas y los milagros.

Existe un vínculo lógico entre el milagro y la verificación de la invocación de ser profeta, puesto que si es que aquél que presenta el milagro es veraz en su invocación, naturalmente se verifica su asunto; y suponiendo que mintiera al invocar la profecía, no sería congruente que Dios, el Prudente, Quien se preocupa por la guía de Sus siervos, suministrara la capacidad de realizar milagros a quien falsamente invoca la profecía, ya que de esa manera la gente creería en él al observar su poder de realizar algo extraordinario y actuaría en base a sus palabras, por lo que ello acarrearía el extravío de la gente, y sin lugar a dudas eso contrariaría la Justicia y Prudencia divina.

Esta cuestión conforma el tema de una de las derivaciones del tópico de “lo racionalmente bueno y malo”, lo cual ya fue tratado con anterioridad.

Quincuagésimo octavo principio: La diferencia entre el “milagro” y el “don” o “carisma”.

La realización de un acto sorprendente asociado a la invocación de ser profeta y al hecho de que armonice con ello, recibe la denominación de “milagro” (mu’yizah). Pero si un acto sorprendente surge de un siervo virtuoso de Dios que no invoca la profecía, ello se denomina “carisma” (karâmah).

Testimonio de que siervos virtuosos de Dios fuera de los profetas pueden realizar actos extraordinarios, es el descenso de una mesa servida desde los cielos

para María (P), así como el traslado del trono de la reina de Saba en un solo momento desde el Yemen hasta Palestina, realizado por Âsif Ibn Barjiâ, uno de los más exponentes compañeros del profeta Salomón (P). El Sagrado Corán ha informado acerca de esos dos sucesos. Respecto a María (P) dice:

«Cada vez que Zacarías llegaba a verla en el nicho (del templo) encontraba con ella alimento. Dijo: “¡Oh Mariam! ¿De dónde viene esto?” Dijo: “¡Proviene de Dios!”»

Respecto al trono de la reina Balquís dice lo siguiente:

«Dijo aquel que poseía un conocimiento del Libro: “Yo te lo traeré antes de que parpadees.” Cuando lo vio situado junto a él dijo: “¡Esto es de la gracia de mi Señor!”»

Quincuagésimo noveno principio: La diferencia entre los milagros y la brujería.

La diferencia entre el milagro y cualquier otro acto extraordinario se resume en los siguientes puntos:

1- No es factible de ser aprendido o enseñado: El poseedor del milagro lo realiza sin haberlo aprendido, mientras que los demás actos extraordinarios son producto de una serie de enseñanzas y ejercicios.

Luego de transcurrir el período de su juventud, el Profeta Moisés (P) volvió a Egipto. En medio del camino recibió la profecía y le fue dicho: “¡Oh Moisés! Arroja tu báculo”, y he ahí que su báculo se convirtió en una gran serpiente, de manera que el mismo Moisés se asustó por ello. También le fue dicho: “Introduce tu mano en tu pecho” y cuando la sacó he ahí que iluminaba intensamente, de forma que deslumbraba los ojos.

2- No es factible de ser contrapuesto: Esto es así ya que el milagro surge del Poder Absoluto e Infinito de Dios, por lo que es imposible que otra cosa se le contraponga, o que se pueda realizar algo semejante; en tanto que es posible enfrentar la brujería y la prestidigitación, y otras cosas similares que realizan aquellos que con la práctica llegan a realizar cosas sorprendentes; y esto es así ya que surge del poder humano limitado y extinguido.

3- El desafío: El que presenta el milagro desafía a los demás a que lo confronten con algo semejante, mientras que es posible confrontar y presentar algo semejante a lo que realizan quienes practican la brujería y aquellos que mediante ejercicios austeros llegan a realizar actos sorprendentes (como los faquires de la India).

4- No es limitado a un tipo de acto en particular: Los milagros de los profetas (P) no se restringen a uno o dos tipos, sino que son tan diferentes y variados, que no es posible señalar un denominador común entre los mismos.

Por ejemplo, ¿qué tiene que ver el hecho de arrojar un báculo y convertirlo en una serpiente con introducir la mano en el pecho y sacarla blanca y resplandeciente? Asimismo, ¿qué tienen que ver estos dos milagros con el hecho de hacer brotar el agua de las piedras mediante el golpe de un báculo? ¿En qué se relacionan los milagros mencionados con separar las aguas del mar y abrir caminos secos en el mismo con el sólo golpe de un báculo?

Leemos que Jesús (P) hizo del barro la forma de un pájaro, luego sopló en ella y, con la anuencia de Dios, se convirtió en un pájaro real. Así también leemos que él curaba a los ciegos y a los leprosos con el mero hecho de pasar la mano por sus rostros, que revelaba lo que la gente acumulaba en sus casas, y muchos otros milagros.

5- Fundamentalmente, aquellos que obran milagros y son dotados de carisma, se diferencian de los hechiceros que realizan cosas insólitas, en cuanto al objetivo y la espiritualidad. El primer grupo se propone objetivos trascendentes y preciados propósitos, mientras que el segundo grupo se propone objetivos mundanales. Naturalmente, los dos grupos se diferencian en lo que hace a la moral.

La Revelación y la Profecía

Sexagésimo principio: El vínculo entre el profeta y el mundo del Más Allá.

En el principio anterior dejamos en claro las vías para reconocer al profeta verdadero y distinguirlo de los que falsamente invocan la profecía. Ahora debemos estudiar la vía por medio de la cual los profetas se comunican con el mundo celestial, es decir, la forma en que se produce la “revelación”.

La revelación, la cual es la vía más importante mediante la cual el profeta se comunica con el mundo celestial, no se origina del instinto o del intelecto, sino que es un conocimiento especial que Dios, Glorificado Sea, provee a los profetas en particular, para que anuncien los mensajes divinos a la humanidad.

El Sagrado Corán describe la revelación diciendo:

«Lo hizo descender el espíritu fiel (Gabriel) * sobre tu corazón...»

Esta aleya nos expone que el conocimiento que los profetas poseen de los mensajes divinos no es producto de la utilización de medios como los sentidos exteriores o algo similar, sino que es el Ángel de la Revelación el que lo hace descender sobre el corazón del profeta.

En base a esto, no es posible analizar la realidad de la revelación con los criterios normales. En realidad, el descenso de la revelación es una de las manifestaciones del mundo celestial en el cual se debe tener fe, a pesar de que no tengamos en claro la realidad de ese fenómeno; como dice el Sagrado Corán:

«...Aquellos que creen en lo oculto...»

Sexagésimo primer principio: La revelación no es producto de la genialidad y razonamiento particular de los profetas.

Aquellos que quieren comparar todas las cosas y explicarlas mediante los criterios mundanos y los medios sensoriales, y que pretenden verter las realidades celestiales en moldes sensoriales, explican el fenómeno de la revelación de diversas maneras, todas ellas falsas según nuestra perspectiva. A continuación evaluaremos esas explicaciones y análisis desde diferentes puntos de vista:

1- Hay un grupo que considera a los profetas como talentosos genios de la humanidad, y consideran la revelación como resultado de su razonamiento personal, y producto de la actividad de sus sentidos internos. Para este grupo, la realidad del “espíritu fiel” es el “espíritu” de esos brillantes talentos y sus puras y elevadas almas, y asimismo las escrituras celestiales no son más que sus propios pensamientos y nociones elevados.

Este tipo de interpretaciones y análisis del fenómeno de la revelación, no es más que el deslumbramiento por la moderna ciencia experimental la cual solo se basa en los métodos sensoriales como medio para explicar las realidades de la existencia. El gran problema de esta hipótesis es su contraposición a lo dicho por los profetas y mensajeros divinos. Sobre dicha base, la interpretación anterior implica atribuir la mentira a los profetas, y eso es algo que no es propio de su elevada posición y digna jerarquía, honestidad y virtud que la historia acreditada nos transmite.

En otras palabras, los reformadores se dividen en dos tipos: reformadores que atribuyen sus programas a Dios, y reformadores que los atribuyen a sí mismos y los exponen ante la sociedad como si ello fuera el producto de su propio intelecto y razonamiento. Puede llegar a ser que ambos tipos sean honestos y se caractericen con la veracidad y lo bueno. Así, no es posible considerar estos dos tipos de personas reformadoras como uno solo.

2- Partiendo de la misma motivación mencionada en la hipótesis anterior, hay otro grupo que considera la revelación como producto de la manifestación de estados espirituales en el profeta. Según este grupo, a causa de su fe y temor a Dios, y en base a la abundante adoración del profeta a Dios, éste alcanza un grado en el cual encuentra en sí mismo una serie de realidades elevadas y se imagina que le fueron provistas de un mundo oculto, siendo que esas realidades que ha adquirido no surgen más que de su interior. Los que sostienen esta hipótesis dicen: “Nosotros no dudamos en absoluto de la veracidad de los profetas, sino que creemos que ellos han advertido elevadas realidades, solo que el punto de discusión es la fuente de esas realidades elevadas. De esta manera, los profetas se imaginan que la fuente de esas realidades es el mundo de lo oculto, el cual se encuentra fuera del mundo material, en tanto que la fuente de ello son ellos mismos y no otra cosa.”

Esta hipótesis, no es totalmente nueva, sino que en realidad es un renovado planteamiento de una de las hipótesis sobre la revelación que eran planteadas en la época pre-islámica, sólo que presentada en un nuevo ropaje.

Lo que esta hipótesis concluye es que la revelación no es sino producto de la imaginación y reflexión de los profetas y su profundización en sus propias almas, y a causa de meditar mucho en Dios, adorarle y pensar en la reforma de su comunidad y allegados, ellos han materializado esas realidades delante de sus ojos, y supusieron que eso les fue inculcado de un mundo oculto.

De alguna forma, ésta es la misma conjetura sobre la revelación de los árabes pre-islámicos de la época de la ignorancia, quienes decían:

«...Pero dijeron: “Son una confusión de sueños”»

El Sagrado Corán refuta esa hipótesis con vehemencia, y pone énfasis en el hecho de que el Profeta (BP) es veraz en su invocación y su visión del Ángel de la Revelación, y que no se equivocan ni su corazón ni su vista; dice:

«El corazón no ha desmentido lo que ha visto»

«No se ha desviado su vista ni se ha extralimitado»

Esto quiere decir que el Profeta (BP) vio realmente al Ángel de la Revelación, tanto con el ojo externo como con el ojo del corazón, tanto en forma manifiesta como en forma interior.

La Condición Inmaculada de los Profetas

Sexagésimo segundo principio: Los niveles de impecabilidad de los profetas.

La impecabilidad significa la condición de inmaculado, poseyendo esto niveles en la profecía, a saber:

- 1- La impecabilidad en lo referente a recibir la revelación y anunciarla.
- 2- La impecabilidad respecto a la desobediencia y el pecado.
- 3- La impecabilidad respecto de cualquier error en los asuntos individuales y sociales.

La impecabilidad de los profetas en el primer nivel es objeto de concordancia para todos, ya que la posibilidad de error y confusión en este nivel influye en la credibilidad de la gente, y provoca que no confíen en sus anuncios y palabras, por lo que finalmente se anula el propósito de la profecía

Además de esto, el Sagrado Corán dice claramente que Dios dispone al profeta bajo Su completa protección y lo mantiene indemne para que anuncie la revelación divina de una forma correcta; es así que dice:

«Es el Conocedor de lo oculto, no manifiesta su secreto a nadie ` más que a aquel de quien se complace como profeta, que ciertamente que le dispone una vigilancia (de ángeles) por delante y por detrás ` para saber si han anunciado los mensajes de su Señor. Él abarca todo lo que les concierne, y ha computado el número de todas las cosas»

En esta aleya el Sagrado Corán menciona dos tipos de protección para mantener indemne la revelación:

- 1- Los ángeles que circundan al profeta desde todo ángulo y aspecto.
- 2- Dios Mismo, Quien controla a los ángeles y al profeta.

La causa de esta completa vigilancia es materializar el propósito de la profecía, que es hacer llegar la revelación a la humanidad.

Sexagésimo tercer principio: La impecabilidad de los profetas respecto de cualquier desobediencia o pecado.

Los profetas y mensajeros de Dios son completamente inmaculados del pecado y los errores, en lo referente a las normas de la shari'ah. Fundamentalmente el propósito del envío de los profetas se materializa si éstos gozan de tal impecabilidad, puesto que si no observan las normas divinas que les fue encomendado anunciar a la gente, no habría confianza en sus palabras, y de esa manera no se concretaría el objetivo de su envío.

El Muhaqqiq At-Tûsî señala este argumento en resumidas palabras de la siguiente manera: "Es imprescindible la impecabilidad en el profeta para que se logre la confianza y se alcance el objetivo".

La impecabilidad de los profetas respecto de la desobediencia es un asunto enfatizado por el Sagrado Corán en diferentes aleyas, algunas de las cuales citamos a continuación:

1- El Sagrado Corán considera a los profetas como personas guiadas y elegidas por parte de Dios, Glorificado Sea:

«... Y les elegimos y les guiamos hacia el sendero recto...»

2- El Sagrado Corán nos recuerda que aquel a quien Dios guía, no podrá ser desviado por nadie. Dice:

«Aquel a quien Dios guía no tendrá quién le desvíe»

3- Considera la desobediencia como extravío:

«Ha extraviado a muchísimos de vosotros»

De estas aleyas inferimos que los profetas son inmaculados respecto de cualquier tipo de extravío, e indemnes de cualquier forma de desobediencia.

El argumento lógico que expusimos anteriormente sobre la impecabilidad de los profetas, indica también su impecabilidad antes de su envío como tales, puesto que el ser humano que ha pasado parte de su vida en medio del pecado y la desobediencia, si luego enarbola la bandera de la guía y la orientación, no le será posible lograr la confianza de las personas, a diferencia de aquel cuya vida ha transcurrido sin haber sido salpicada por desliz alguno, ya que éste puede fácilmente atraer la confianza de la gente. Además, en tal caso los denigradores del mensaje divino podrían fácilmente desautorizar al profeta mediante el hecho de hacer hincapié en su pasado y de esa manera mancillar su persona y su mensaje.

Aquel que, a causa de haber podido tener una vida pura y recta en medio de una atmósfera corrupta, es llamado “Muhammad El Fiel”, es la única persona que, mediante su elevada y pura personalidad, puede apartar los velos de la maliciosa propaganda hostil, desbaratar las pretensiones de sus enemigos y opositores al mensaje divino, e iluminar paulatinamente la oscura atmósfera de la ignorancia pre-islámica mediante su sorprendente resistencia.

Además, es evidente que una persona que ha sido inmaculada desde el comienzo de su vida, es mejor que otra en quien se ha manifestado el atributo de inmaculada solo a partir del momento en que fue designada profeta; asimismo, es indudable que su papel orientador es mucho más fuerte, y la sapiencia divina implica elegir al mejor individuo y al más perfecto.

Sexagésimo cuarto principio: Los profetas son inmaculados de cualquier equivocación.

Los profetas, además de su condición de inmaculados del pecado, son asimismo inmaculados en los siguientes asuntos:

1- Al juzgar en los pleitos y al solucionar las diferencias. Si bien el profeta es comisionado para juzgar de acuerdo a las evidencias presentadas por el demandante, o en base al juramento de negación del acusado, en el caso que la evidencia esté errada o se haya mentido en el juramento, a él no le es velada la verdad, a pesar de que no le es dictaminado juzgar en base a ella a causa de los beneficios sociales de actuar en conformidad a los criterios y regulaciones estipuladas divinamente.

2- Al determinar los temas de las normas religiosas, como por ejemplo en el caso de un líquido que no se sabe si es un embriagante o no.

3- En las cuestiones cotidianas de la vida.

La necesidad de que los profetas sean inmaculados en relación a los asuntos mencionados, surge del hecho que equivocarse en estos ámbitos implica el error en el ámbito de las normas religiosas, y por consiguiente, el error en estos asuntos va en detrimento de la confianza de la gente en la persona del profeta, y al final ello menoscaba el propósito del envío de los profetas, si bien la exigencia de la infalibilidad en los dos primeros asuntos es más obvia que en el último.

Sexagésimo quinto principio: Los profetas están exentos de las enfermedades que provocan aversión.

Entre los niveles de la condición de inmaculados de los profetas está el hecho de que ellos no sean objeto de asuntos que provoquen la aversión de la gente y que les aleje de los mismos. Todos sabemos que algunas enfermedades corporales, o algunos estados anímicos indican una naturaleza despreciable y una vil personalidad, lo cual acarrea la aversión y el alejamiento de las personas.

Es por eso que los profetas deben encontrarse libres de ese tipo de defectos corporales y psíquicos, puesto que la aversión de la gente se contrapone con el propósito del envío de los profetas, que es anunciar por su intermedio los mensajes divinos.

Así también recordamos que aquí “juicio del intelecto” tiene el sentido de descubrir una realidad, y que en este caso es que, considerando la sapiencia de Dios, Él debe elegir para la profecía a quien se encuentre exento de este tipo de defectos.

Sexagésimo sexto principio: Un estudio sobre las aleyas que indicarían la ausencia de infalibilidad.

Nos hemos familiarizado con el categórico juicio del intelecto y el claro dictamen del Sagrado Corán respecto a la infalibilidad de los profetas, solo que a este respecto existen algunas aleyas que en apariencia indicarían que algunos profetas cometieron pecado y desobediencia, como por ejemplo las relacionadas al profeta Adán (P) y otros. ¿Qué se puede decir sobre esto?

Primeramente debemos decir que, por supuesto, desde que no hay contradicción en absoluto en el Sagrado Corán, debemos inferir el real significado de las aleyas en base a los indicios existentes en las mismas. Es por eso que en estas cuestiones, el aspecto lingüístico superficial no puede constituir el criterio para emitir un juicio apresurado. Afortunadamente, los grandes teólogos y exegetas coránicos de la shí'ah han procedido a explicar estas aleyas, e incluso algunos de ellos han escrito libros que tratan este tema en forma independiente. Desde que la explicación de estas aleyas implica que sean tratadas una por una, ello escapa a este ensayo, por lo que delegamos a los lectores referirse a los libros mencionados al pié de la página.

Sexagésimo séptimo principio: La fuente y causa de la Infalibilidad.

Es posible resumir la fuente de la infalibilidad en dos puntos:

1- Desde que los profetas gozan de un amplio conocimiento sobre Dios, Glorificado Sea, nunca cambiarían Su beneplácito por otra cosa. En otras palabras, la profunda percepción que poseen de la grandeza de Dios y de los atributos de perfección divinos, les impide sentirse atraídos hacia otra cosa fuera de la Verdad Absoluta, y de pensar en otra cosa fuera de Él. Este nivel de conocimiento es ese mismo señalado por Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P) al decir: "No he visto nada sin haber visto a Dios antes que ello, después de ello y junto con ello". A este respecto dijo el Imam As-Sâdiq (P): "... en cambio yo le adoro por amor a Él, y esa es la adoración de los dignos".

2- El hecho de que los profetas estén completamente informados de los resultados y frutos de la obediencia a Dios, y de las funestas consecuencias de la desobediencia, es causa de que se encuentren indemnes de contrariar la orden divina. Si bien la infalibilidad absoluta es privativa de un grupo en particular de personas bendecidas por Dios, es posible que algunos creyentes piadosos se vean exentos de cometer desobediencia en gran parte de sus actos, de manera que el individuo temeroso de Dios, por ejemplo, no proceda a perpetrar suicidio o a matar a un inocente. Incluso algunas personas comunes están indemnes de la perpetración de algunas faltas, a modo de ejemplo, ninguna persona en su sano juicio procede a tocar un cable pelado de electricidad por el cual está circulando la corriente eléctrica. Es evidente que la indemnidad en casos como éste, surge del conocimiento categórico del resultado de cometer ese error. Si un conocimiento tal fuera alcanzado por la persona en lo concerniente a las peligrosas consecuencias de los pecados, eso con seguridad ocasionaría que la persona estuviera indemne de perpetrar pecados.

Sexagésimo octavo principio: No hay incompatibilidad entre la infalibilidad y la libre elección.

Considerando la fuente de la Infalibilidad, recordamos que ésta no es incompatible con la libre elección y voluntad del inmaculado, sino que la persona inmaculada, con el conocimiento completo que posee de Dios y de los efectos de la obediencia y la desobediencia, le es posible cometer desobediencia, a pesar de no utilizar nunca ese poder; es similar al caso de un padre tierno que tiene la capacidad de matar a su propio hijo, pero que jamás llega a hacer eso.

Un ejemplo más claro es el hecho de que de Dios no surge ninguna acción improcedente, y si bien tiene el poder absoluto para introducir a los bienhechores y obedientes en el infierno, o de introducir a los desobedientes en el paraíso, Su Justicia y Prudencia le impiden realizar ello.

Con esta explicación queda en claro que dejar de lado la desobediencia y aferrarse a la obediencia a Dios y a Su adoración, conforman dos grandes orgullos

para los profetas, puesto que ellos a pesar de tener el poder para no actuar en base a la obediencia y de perpetrar actos de desobediencia, no lo hacen por propia voluntad y albedrío.

Sexagésimo noveno principio: La condición de inmaculado no necesariamente implica ser profeta.

Al tiempo que nosotros creemos en la condición de inmaculados de todos los profetas divinos, no sostenemos que necesariamente una persona infalible deba ser profeta, ya que es posible que una persona sea inmaculada pero no sea profeta. He ahí que el Sagrado Corán dice lo siguiente respecto a María (P):

«¡Oh María! Por cierto que Dios te ha elegido y purificado, y te ha elegido por sobre las mujeres del Universo».

Desde que el Sagrado Corán utiliza la expresión “elegido”, queda en claro que ella era inmaculada, puesto que el mismo término es utilizado respecto a los profetas:

«Por cierto que Dios eligió a Adán, Noé, a la familia de Abraham, y a la familia de ‘Imrân por sobre los seres del universo».

Además, en la aleya mencionada se habla sobre la purificación de María (P), y ello se refiere a la purificación respecto a cualquier tipo de impureza y desobediencia, y no solamente se propone refutar aquello con lo que la acusaron los judíos a causa del nacimiento de Jesús (P), puesto que la exoneración de María respecto de tal pecado fue demostrada en los primeros días del nacimiento de Jesús (P), al hablar el niño en la cuna, por lo que no habría nuevamente necesidad de ello.

Asimismo, el contexto de la aleya de la purificación de María (P), indica que se refiere a la época en que María se encontraba recluida en el templo, cuando todavía no tenía a Jesús en sus entrañas, por lo que todavía no había surgido acusación que hubiera que refutar mediante el atributo de “purificación”.

Sûra Al-Mulk; 67: 14.

Sûra An-Nahl; 16: 36.

Nahy Al-Balâgah, disertación N° 147.

Sûra Al-Yumu‘ah; 62: 2.

Sûra Al-Hadîd; 57: 25.

Sûra Al-Baqarah; 2: 213.

Sûra An-Nisâ'; 4: 165.

Sûra Âal 'Imrân; 3: 37.

Sûra An-Naml; 27: 40.

Sûra Ash-Shu'arâ; 26: 193-194.

Sûra Al-Baqarah; 2: 3.

Al-Wahîi Al-Muhammadî (La Revelación Muhammadiana), por el Seïied Muhammad Rashîd Ridâ, p.66.

Sûra Al-Anbiâ'; 21: 5.

Sûra An-Naym; 53: 11 y 17.

Sûra Al-Yinn; 72: 26-28.

Kashf Al-Murâd fi Sharh Tayrîd Al-I'tiqâd, p. 217.

Sûra Al-An'âm; 6: 87.

Sûra Az-Zumar; 39: 37.

Sûra Iâ Sîn; 36: 62.

El juicio del intelecto en este caso es categórico, es por eso que algunas narraciones que se refieren al Profeta Job (Aîiûb) -con él sea la paz- y al hecho de que él fue aquejado con enfermedades que provocan aversión, además de contradecir el juicio categórico del intelecto, también contradicen a otras narraciones a este respecto provenientes de los Imames de Ahlul Bait (P).

El Imam As-Sâdiq (P) narró: "Por cierto que Aîiûb (P), a pesar de todo aquello con lo que fue afligido, no provocaba hedor, ni se afeó su imagen, ni afloró pus ni sangre de su cuerpo, ni se sentía repelido nadie que le observaba, ni nadie que le veía se espantaba de él, ni se agusanó ninguna parte de su cuerpo. Es así como Dios, Imponente y Majestuoso, procede con todo aquel que prueba con la aflicción de entre Sus profetas y distinguidos santos; y si la gente se alejó de él fue por su pobreza, por la debilidad de su aspecto, y por ignorar su posición ante Dios,

Elevada sea Su mención” (Al-Jisâl, t.1, Los siete capítulos, hadiz n° 107). Es así que las narraciones que contrarían esta cuestión, no tienen base y son rechazadas.

Tanzîh Al-Anbîiâ’ del Saïied Al-Murtadâ. ‘Ismat Al-Anbîiâ’ de Al-Fajr Ar-Râzî. Mafâhîm Al-Qur’ân del Shajj Ya’far Subhânî, cap.: La Infalibilidad de los profetas.

Bihâr Al-Anwâr, t.70, p.22.

Ibid; t.70, p.18, hadiz 9.

Dijo el Imam ‘Alî Ibn Abî Tâlib (P) en referencia a este grupo: “Ellos son, respecto al Paraíso, como quien realmente lo está viendo y se encuentra gozando en el mismo; y son, respecto al Fuego, como quien realmente lo está viendo y se encuentra en el mismo siendo castigado” (Nahy Al-Balâgah, Disertación N° 193, la cual fue pronunciada a pedido de su compañero Hamâm).

Sûra Âal ‘Imrân; 3: 42.

Sûra Âal ‘Imrân; 3: 33.

La Eternidad del Ser Humano

Preparado por “Centro Islámico de Inglaterra (Londres)”

Traducido del persa por Shaij Feisal Morhell

Introducción

Tratar el tema de la Resurrección del ser humano, en realidad, es una respuesta a una pregunta general y universal. También es la respuesta a una necesidad individual y social, en el sentido que, al demostrar la vida después de la muerte se satisface una de las más importantes necesidades de la humanidad, esto es, el deseo de subsistir (el amor a la inmortalidad y a la eternidad). Más importante que todo, la creencia en la resurrección y la vida eterna dirige, motiva y da propósito a la vida terrenal del ser humano y mantiene los momentos inapreciables de su vida alejados de la banalidad y la falta de propósito. Por otra parte, al debatir el tema de la Resurrección se enfoca una importante cuestión histórica, filosófica, científica y social, puesto que ello es lo que implica esta creencia doctrinal y religiosa que ha sido el objeto de una profunda atención por parte de todas las religiones Divinas, incluido el mismo Islam, y hacia la cual han brindado mucha importancia.

Es tanto así que el Sagrado Corán, siempre que ha mencionado la creencia en la Resurrección y la vida después de la muerte, lo ha hecho a continuación de la creencia en Dios. Es tal la importancia que el Sagrado Corán da a este tema, que los exegetas de este Libro sagrado han manifestado que un tercio del Sagrado Corán, directamente o indirectamente, trata sobre la Resurrección.

Debe entenderse que el concepto de Resurrección es muy amplio y abarca una variedad de temas dentro de sí mismo; sin embargo, desde que el presente ensayo sólo trata la Resurrección de una forma breve, es natural que muchos de los aspectos secundarios, e incluso algunos fundamentales relacionados al tema no estén contemplados totalmente, o bien no se hayan extendido de una manera detallada. A pesar de ello, nosotros hemos tenido presente este hecho y hemos presentado la discusión de modo que el lector se vea innecesitado de tener que familiarizarse con una serie de extensos y detallados estudios. Este estudio en nuestra opinión será especialmente útil para los lectores jóvenes que, por medio de un análisis breve, deseen obtener todo lo que se necesita saber sobre la Resurrección y lograr tener una información adecuada sobre este tema.

Esta obra está conformada por tres partes, a saber:

Parte 1: La eternidad del ser humano.

Parte 2: ¿Muerte o un nuevo nacimiento?

Parte 3: Los efectos multilaterales de la creencia en la Resurrección.

La primera parte trata críticamente el concepto de Resurrección y sus implicancias. Luego, en un capítulo aparte, procedemos a tratar la posibilidad de la Resurrección y las pruebas que para ello se han presentado. A continuación, discutimos la necesidad de la Resurrección del ser humano después de la muerte. Debido a su importancia, hemos analizado en detalle esta parte, especialmente el tema de la condición inmaterial del Alma. En el último capítulo, hemos discutido la resurrección corporal y así hemos concluido la primera parte.

En la segunda parte, la naturaleza y realidad de la muerte han sido objeto de nuestra atención y análisis. Seguidamente, la visión del Sagrado Corán y las tradiciones islámicas referentes a la muerte ha sido sujetas a análisis. En este capítulo, también se ha enfocado el tema de la filosofía de la muerte. En el capítulo que sigue a esta parte, se han tratado y analizado las causas y factores que llevan a temer a la muerte. En el último capítulo de esta parte, hemos tratado la manera en que este mundo está vinculado al más allá, siendo ello tratado desde la perspectiva Coránica.

En la tercera parte, la parte final del libro, hemos enfocado nuestra discusión en exponer un resumen de los importantes efectos de la creencia en la Resurrección.

Cabe hacer notar que los temas se han discutido en este libro de una manera fluida, accesible y libre de cualquier complejidad y de jergas innecesarias. En otras palabras, si bien el conjunto de los temas se encuentra asociado con temas filosóficos, académicos y místicos, no sólo es comprensible para los entendidos en la materia, sino que al mismo tiempo, también es completamente comprensible para los adolescentes y jóvenes.

Parte 1. La eternidad del Ser Humano

Capítulo 1. Los diferentes puntos de vista respecto a significado de la Resurrección

Antes de que procedamos a tratar las pruebas de la eternidad del ser humano, es necesario que clarifiquemos nuestra propia concepción de “la vida después de la muerte” y “la eternidad del ser humano”. Puesto que hay diferentes concepciones a este respecto, hemos seleccionado y analizado las cuatro más importantes.

1. A través de nuestras obras o descendencia, logramos una presencia viva y de esta manera alcanzamos la eternidad. Podemos denominar a esta concepción de la eternidad como “la Eternidad en el Recuerdo”. Artesanos, escritores y artistas dejan en sus obras algo de sí mismos (como sus creencias, esperanzas, preocupaciones y cosmovisiones). Ellos anhelan que lo que han forjado, trascienda y alcance una disposición estable dentro de su sociedad de forma que sus nombres se prolonguen más allá que sus propias vidas. Otros alcanzan la inmortalidad a través del papel que han desempeñado en la historia.

2. La descendencia del ser humano prolonga y extiende su existencia y de esta manera alcanza la inmortalidad. Todos los seres humanos comparten el deseo de la inmortalidad y la subsistencia, y la reproducción es un medio para escapar del sentimiento de desazón producto de vislumbrar la extinción inevitable del ser humano. Es así que nosotros buscamos la prolongación de nuestras vidas en las vidas de nuestros hijos. Muchas personas anhelan tener un hijo varón para que sus nombres familiares se perpetúen. Ellos llaman a sus niños con sus propios nombres o el de sus antepasados y apremian a sus hijos para aceptar sus creencias, ideales y valores, e incluso escoger su profesión.

3. Después de la muerte, experimentamos una unión con la Verdad Última la cual finalmente es Una. En nuestras vidas mundanas nos olvidamos de nuestra unidad fundamental con una entidad única (Dios), y equivocadamente consideramos que somos distintos a la entidad única. Habrá un día en que comprenderemos que nuestra separación de La Entidad Única no era nada más que una ilusión y mediante nuestra liberación (de las restricciones de esa ilusión) otra vez nos uniremos con Él.

4. Podemos denominar a la cuarta concepción de eternidad como “la Vida Individual después de la Muerte”. Según este punto de vista, después de la muerte física, o bien las personas continúan viviendo, o bien es después de un período de tiempo que nuevamente empiezan sus vidas.

Cada una de estas cuatro concepciones, sobre todo la tercera y cuarta, pueden tener interpretaciones diferentes, en algunas de las cuales podemos enfocar la discusión de la Resurrección en el sentido que queremos tratar.

En cualquier caso, debe hacerse notar que la primera y segunda concepción no serán objeto de nuestro estudio, puesto que: Primeramente, tanto nuestra concepción como la de todas las otras religiones Divinas no se corresponden con las primeras dos, sino que implican algo más general, sutil, y trascendente.

En segundo lugar: En lo que hace a las dos primeras concepciones, nosotros no disintimos con los materialistas y aquellos que niegan la Resurrección, en el sentido que incluso ellos las aceptan.

En tercer lugar: La primera concepción no es global, puesto que no incluye a todas las personas, sino que se restringe a los artesanos, artistas, escritores, etc., siendo que la Resurrección considerada en Islam y las otras religiones Divinas incluye a todas las personas. Por otro lado, la segunda concepción carece de los aspectos morales y espirituales que normalmente se esperan de la creencia en la Resurrección. En otras palabras, la creencia en la Resurrección se considera una fuente de espiritualidad y virtudes, siendo que, la segunda concepción deja en el olvido estos fundamentales resultados.

En cuanto a la tercera concepción, aunque en principio no es incompatible con las creencias del Islam y otras religiones Divinas respecto a la Resurrección, e incluso puede llegar a aceptarse en general, sin embargo, no podemos circunscribir a la misma la concepción islámica de la Resurrección, sobre todo, cuando consideramos las objeciones que enfrenta. Por ejemplo, según esta concepción, el ser humano después de la muerte se une con la Entidad Única, y en ese estado no advierte su individualidad o incluso su distinción, similar a una gota de agua que se une con el océano. Esta teoría sostiene que una vez que la gota se une con la Entidad entera (el océano), ésta no preserva su identidad.

Es por eso que en adelante nuestra discusión sobre la Resurrección será en base a la cuarta concepción, por supuesto, considerando particularidades que señalaremos durante nuestra exposición.

Capítulo 2. ¿Es la Eternidad del Ser Humano posible?

Aquellos que niegan la eternidad del ser humano sostienen que la concreción de tal asunto es radicalmente imposible. Ellos explican la imposibilidad de tal asunto mediante dos objeciones:

1) Ellos sostienen que Dios no tiene el Poder para resucitar al ser humano después de la muerte, o concederle una nueva vida una vez muerto.

2) Su segunda objeción es que es imposible recomponer cuerpos que se han deteriorado y se han vuelto polvo, y en semejante estado ellos no pueden volver atrás a la forma de un ser humano. Para ello han citado consideraciones de los filósofos sobre las condiciones que deben satisfacerse para que alguna cosa pueda existir. Los filósofos (islámicos o no) sostienen que para que cualquier cosa pueda existir deben cumplirse dos condiciones, a saber:

1. El poder y la voluntad del ejecutor.
2. Capacidad de recepción en el receptor.

Para abreviar, si por ejemplo, el poder o la voluntad del ejecutor existieran, pero al receptor le faltara la capacidad de recepción del asunto en cuestión, éste puede contarse como imposible.

Aquí también, algunos son de la creencia que el Poder de Dios es infinito, pero recomponer los cuerpos deteriorados conforma en sí un acto imposible.

El Sagrado Corán, en respuesta a la primera objeción procede a explicar el Poder Infinito de Dios, y compara la Resurrección del hombre después de la muerte con la gran creación de los Cielos y la Tierra y nos recuerda que, Aquel Mismo que ha creado este universo entero posee el Poder para dar vida a los muertos.

«¿Acaso Quien creó los Cielos y la Tierra no es capaz de crear (de nuevo) lo que es igual a ellos? ¡Claro que sí! Él es el Creador, el Sapientísimo.»

Es evidente que la creación de los cielos y la tierra es más colosal que la creación del hombre. Entonces, desde que Dios es lo bastante Poderoso como para crear la Existencia entera, ¿no será Él lo bastante Poderoso como para crear de nuevo al ser humano, que es a su vez una parte de toda la Existencia?

El Sagrado Corán en respuesta a la segunda objeción también alude a la primera creación del hombre y dice:

«Y ellos dirán: “¿Quién nos devolverá (a la vida)?”. Di: “Quien os creó la primera vez”.»

En otra aleya declara:

«Nos propone un ejemplo y se olvida de su propia creación. Dice: “¿Quién dará vida a los huesos estando ellos podridos? Di: “Les dará vida Quien los originó la primera vez, y Él es Conocedor de toda creación”.»

La aleya anterior alude al argumento filosófico que sostiene que si dos o más cosas son similares, en lo que hace a su contingencia (o posibilidad de existir) o a la carencia de la misma, tendrán la misma posibilidad de existir o no-existir; es decir, si uno es posible (para existir) el otro también será posible (para existir), y vice-versa, si uno es imposible (para existir), el otro también será imposible (para existir).

Así, Dios, que creó al hombre la primera vez, también es Poderoso para crearlo una vez más, e incluso la segunda creación no solo será posible, sino que en apariencia será más fácil de realizar (por supuesto, asumiendo que los términos “difícil” y “fácil” pudieran caber en la Presencia Santa de Dios), puesto que en la primera creación no estaba el factor de la experiencia, ni había un modelo, mientras que en la re-creación, se encuentran tanto la experiencia como el modelo.

En cualquier caso, desde la perspectiva del ser humano, es más simple la re-creación que la primera creación, si bien con respecto a Dios, las dos son similares e igualmente fáciles.

Para demostrar que Dios es capaz de resucitar al hombre, el Sagrado Corán se refiere a la vivificación de la tierra y el crecimiento de las plantas, y considera la Resurrección de los humanos como similar a la vivificación de la tierra que tiene lugar todos los años en la primavera. ¿Acaso el hombre no observa cómo es que las hojas de los árboles caen todos los otoños y entonces se pudren y vuelven a la tierra, pero en la próxima primavera, las nuevas hojas y capullos visten las plantas, y la tierra se vuelve fresca y verde? A pesar de todo esto, cuando se expone su

propia Resurrección y renacimiento, él considera que esto es imposible y extraño, e insiste en negarlo.

El Sagrado Corán dice:

«Y Dios es Quien envía los vientos que levantan una nube; entonces Nosotros lo conducimos a un territorio muerto y mediante ello le damos vida a la tierra después de muerta. Asimismo es la Resurrección.»

Por consiguiente el mismo Dios que todos los años trae a la vida y renueva la tierra muerta, tendrá el poder para crear al hombre de nuevo, después de la muerte. Porque, haciendo crecer nuevamente las plantas todos los años, Dios en realidad, convierte la tierra muerta en células vivientes, a través del crecimiento renovado de plantas y árboles. Además de esto, si enfocamos nuestra atención en el comienzo de la creación de la vida en la Tierra, concluiremos que, al principio, nada existía en la misma y que luego del surgimiento de la vida aparecieron las plantas por primera vez en la superficie terrestre. Este maravilloso y asombroso fenómeno continúa siendo un misterio para los estudiosos. Sin embargo, es claro que la vida vegetal ha surgido de esta misma tierra muerta.

La Creación del Embrión

Otro ejemplo que se cita en el Sagrado Corán con el propósito de atraer nuestra atención y demostrar el Poder Ilimitado de Dios, es la creación del embrión. Declara que aquellos que están en duda y se encuentran vacilantes respecto a la posibilidad de la Resurrección, deben reflexionar en cómo Nosotros los hemos creado de un gota de semen. Entonces, Nosotros convertimos este espermagota en un 'alagh' (el grumo de sangre). Después de eso le hicimos crecer en el útero y finalmente le dimos la forma de un humano completo. Nosotros los trajimos al mundo por medio de sus madres.

«¿Acaso no era más que una gota de esperma emitido? Luego fue un crúor de sangre, entonces Él lo creó y formó. Entonces hizo de él la pareja, el varón y la hembra. ¿Acaso no puede Él traer lo muerto a la vida?»

La aleya anterior y otras que tratan sobre el Más Allá, consideran la vuelta a la vida después de la muerte como un fenómeno natural y similar a la creación del embrión y el nacimiento de un niño, o como el brote y crecimiento de las plantas;

en consecuencia, considera la Resurrección como cualquier otro acto divino, al contrario de aquellos que niegan la Resurrección y la ven como un fenómeno extraño e imposible, y no piensan que en la Naturaleza pueda encontrarse algo similar.

En resumen, es posible decir que fundamentalmente debemos equilibrar nuestra perspectiva sobre la Resurrección y observar a la misma a través de la mira de las aleyas del Sagrado Corán. En tal caso, no sólo no consideraremos que la Resurrección es imposible, sino que comprenderemos que es algo necesario e inevitable, lo cual trataremos en la sección siguiente.

La Transformación de la Energía

Las personas en el pasado pensaban que la energía se agotaba y se destruía después del uso. Por ejemplo, pensaban que la energía solar después de irradiarse hacia la Tierra y los otros planetas se destruía; pero hoy la ciencia ha demostrado que esa energía no se destruye sino que se transforma y se manifiesta en otras formas diferentes de energía. En otras palabras, la energía continúa existiendo en nuevas condiciones y en un nuevo ambiente.

El Sagrado Corán, también ha utilizado este tema para demostrar la posibilidad de la Resurrección, diciendo:

«Y nos propone una parábola y se olvida de su propia creación. Dice: “¿Quién dará vida a los huesos encontrándose éstos desintegrados?”. Di: “Les dará vida Quién los originó por vez primera; Él es el Conocedor de toda la Creación. Él es Quién os ha dispuesto el fuego del árbol verde, y he ahí que vosotros con él encendéis (el fuego)”.»

La interpretación más apropiada para las aleyas anteriores según algunos de los exegetas del Corán, y que ha sido confirmada por los recientes avances y descubrimientos científicos, es que las plantas y los árboles, a lo largo de sus vidas absorben regularmente luz y calor del sol, y además de ello, también absorben agua y otras sustancias necesarias de la tierra por medio de sus raíces, y por la combinación de éstos, generan la celulosa que forma el cuerpo y la madera de los árboles.

Es así que las plantas, para absorber las sustancias vitales de la tierra, deben utilizar el calor y luz del sol como una energía activa. Es debido a la utilización de esta luz y calor que los árboles día a día crecen y se desarrollan, y acumulan una

gran cantidad de energía solar dentro de sí transformándola en madera. En el proceso de quemar un pedazo de madera, se libera la energía solar contenida en el árbol volviendo a la forma de luz y calor. Según las aleyas del Sagrado Corán, la Resurrección del ser humano no es diferente a esto, y es por eso mismo que, estas aleyas hacen referencia a la primera creación de lhombre, y luego de ello a la Resurrección y a otra realidad similar que es la transformación de la energía.

Otro punto interesante que se encuentra en la aleya es que, normalmente nosotros consideramos que la madera seca es más conveniente para ser quemada, siendo que en la aleya se hace referencia a un árbol verde. Quizás, la razón esté en que el verdor de los árboles y sus hojas es condición para la absorción del calor y la luz del sol. En palabras más claras, es el árbol vivo y verde el que puede transformar la energía del sol en madera y acumularla en su interior, siendo que el árbol seco no posee semejante capacidad. De esta manera, vemos que la aleya dice: "Ese Dios que ha dispuesto el fuego (para quemar) a partir del árbol verde, tiene el Poder para resucitar al ser humano después de la muerte."

En resumen, una de las cosas a las que el Sagrado Corán ha hecho referencia para establecer la posibilidad o la necesidad de la Resurrección de los humanos, es el retorno de la energía o la transformación de la misma bajo condiciones diferentes.

Los Motivos para negar la Resurrección

Hemos observado que los negadores de la Resurrección no tienen ninguna prueba filosófica, datos experimentales o incluso un argumento convincente en apoyo de lo que sostienen. Sus argumentos siempre se centran alrededor de lo increíble de dar vida a los huesos deteriorados y desintegrados, y sólo se restringen a ello. Debido a esto, el Sagrado Corán no procede a contestar sus dudas y objeciones, puesto que, fundamentalmente, estas personas no sostienen ningún argumento científico para sus pretensiones, al contrario, en la sura Al-Qiâmah, luego de referir las palabras de aquellos que niegan la Resurrección, procede a indicar sus motivos para negarla, que consisten en: la promiscuidad, el libertinaje y en pocas palabras, escapar de la carga del compromiso y la responsabilidad, desde que la aceptación de la Resurrección implica comprometerse y aceptar responsabilidades, cosa que algunas personas no aprueban y en cambio son de la creencia que uno debe dedicarse a buscar el placer y los beneficios materiales de este mundo tanto como sea posible. Ésta es la razón principal para rechazar la Resurrección y la creencia en Dios.

Con respecto a esto, el Sagrado Corán dice:

«¿Supone el hombre que no reuniremos sus huesos? ¡Claro que sí! Nosotros tenemos el poder de reconfigurar las yemas de sus dedos. Pero, el hombre desea corromper su devenir.»

Los idólatras y los que niegan la Resurrección han expuesto otros argumentos en apoyo de su postura que no son nada más que palabrerías sin sentido. Estos argumentos no contienen ninguna demostración racional, filosófica, lógica o científica. ¡Ellos dicen que la creencia en la Resurrección es sólo una fábula heredada de los antiguos! En otras palabras, por el solo hecho de que la creencia en Dios y en la Resurrección, que son comunes a todas las religiones divinas, han estado presentes entre las personas religiosas desde tiempos inmemoriales y se han considerado de entre los principios de la religión, los idólatras y los que niegan la Resurrección, en lugar de presentar evidencias que demuestren la inexactitud de estas creencias, simplemente afirman que éstas no son sino mitos y leyendas del pasado.

El Sagrado Corán expone su argumento como sigue:

"Y aquellos que descreen dicen: "¿Acaso cuando nos hayamos vuelto polvo así como nuestros padres, seremos extraídos (de la tierra)? Por cierto que ya se nos había antes prometido esto, a nosotros y a nuestros padres. Esto no es más que fábulas de los antiguos".»

Cualquier persona sensata se percató de que tal palabrería ociosa no merece ninguna respuesta o contestación, porque la antigüedad histórica de una idea no significa su desacierto, y una persona justa debe aceptar o debe rechazar una materia en base a la prueba y evidencia y no en base a si la materia en cuestión es anticuada o nueva. Es por esta razón que el Sagrado Corán no se ocupa en responder estas afirmaciones, sino que mas bien argumenta la posibilidad y la necesidad de la Resurrección. Estos razonamientos son tan fuertes y elucidadores que cualquier persona que reflexione lo suficiente en ellos, no sólo verá adecuadamente demostrada la creencia en la Resurrección, sino que incluso se le aclararán el resto de las dudas y dilemas.

Sûra Iâ-Sîn; 36: 81.

Sûra Al-Isrâ; 17: 51.

Sûra Iâ-Sîn; 36: 78-79.

Es claro que estas palabras o vocablos presentan un significado desde nuestra perspectiva, la de las criaturas y seres humanos limitados, pero en relación a Dios, el Infinito, carecen de sentido. El Imam Alî (P), refiriéndose al hecho de que Dios no necesitó de razonamiento y experiencia para originar la creación, dice lo siguiente: "Dios originó la creación, y la comenzó sin necesidad de razonamiento y análisis, y sin haberse valido de experiencia alguna". (Nahy Al-Balâgah, disertación N° 1).

Sûra Fâtir; 35: 9.

Sûra Al-Qiâmah; 75: 37-40.

Sûra Iâ-Sîn; 36: 78-80.

Tomado de Peiâm-e-Qur'ân (El Mensaje del Corán), t.5, p.194.

Sûra Al-Qiâmah; 75: 3-5.

Sûra An-Naml; 27: 67-68.

'Ibn 'Arabi y el pensamiento shia

(Conferencia Seminario sobre la Mística Islámica en Chile, Agosto de 2000)

Por el Sheij Abdul Karim Paz

Director de la Mezquita At-Tauhid - Profesor de Filosofía

Bismil ·lahi Ar-Rahmâni Ar-Rahîm

Iusabbihu lil ·lahi mâ fis samâuâti ua mâ fil ard

al mâlikil quddûsil 'azizil hakîm

Hua al ·ladhi ba'aza fil ummiîna rasûlan minhum

iatlu 'alaihi aiâtihi ua iuzakkîhim ua iu'al ·limuhul kitâba ual hikmah ua in kânu min qablu lafî dalâlin mubîn

(S. Corán 62:1 - 2).

En el Nombre de Dios, El Clementísimo, El Misericordiosísimo.

Glorifica a Dios todo cuanto hay en los Cielos y en la Tierra.

El Soberano, el Santo, el Glorioso, el Sapientísimo.

Dios es Quien envía entre los hombres a Sus elegidos de entre ellos

para que les reciten los versículos de la revelación, los purifiquen y les enseñen la revelación y la sabiduría, si bien antes estaban en el desvío evidente.

Para que el hombre alcance el rango pleno de glorificador de Dios debe realizarse como hombre perfecto y regente de la divinidad y ello no es posible sino mediante la guía (wilâiat) de los profetas, mensajeros e Imames que enseñan de parte de Dios la revelación y purifican a los hombres. Fuera de ellos el hombre está en la perdición. La temática de la realización humana constituye uno de los puntos centrales en todas las doctrinas místicas y como tal llamó la atención del gran místico de Murcia, Ibn 'Arabi. En el presente artículo veremos algunas ideas del pensador andalusí en torno a este tema y su vinculación con la doctrina islámica tal

como es presentada en la shía, no con el ánimo de sectarizar y dividir sino de dar a conocer una doctrina que es desconocida a pesar, como veremos, de constituir una visión profunda y coherente de la enseñanza profética que ha permitido el surgimiento de la filosofía y la mística en sus formas más profundas en la historia del pensamiento humano. Esta visión está llamada a rescatar a occidente de la crisis espiritual y filosófica en la que ha caído.

Dice H. Corbin en su "Historia de la Filosofía Islámica":

"Se ha desdeñado casi totalmente el factor shiita, cuando la suerte de la filosofía en el Islam, y, consecuentemente, el significado del sufismo, no pueden ser meditados independientemente del significado del shiismo.

Por diversas razones que no vamos a analizar aquí, en Occidente el sufismo ha sido bastante más conocido que la espiritualidad del Islam tal como ha sido y es presentada en la escuela islámica shia, y ello ha ocurrido a pesar de existir una muy estrecha relación doctrinaria entre ambas formas de espiritualidad."

Henry Corbin decía que resulta paradójico que lo que en Occidente se ha denominado neotradicionalismo ha ya mostrado tan escaso interés por el shiismo que representa la línea esotérica por excelencia en el Islam y que abre un campo de diálogo fecundo entre el Islam y el Cristianismo

Nos proponemos en este artículo mostrar a algunos especialistas en el estudio de las ideas en la historia del Islam para mostrar algunos conceptos que ponen de manifiesto la proximidad doctrinaria a la que aludimos por medio del análisis de las relaciones entre quien es considerado una de las máximas autoridades del sufismo a lo largo de su historia, un verdadero polo espiritual del tasawuf como se denomina en árabe al sufismo, el Sheij al-Akbar, Muhiudin Ibn 'Arabi y el pensamiento shii. Uno de estos autores es el Dr. Mohsen Yahangiri, profesor de la Universidad de Teherán, Irán, a través de una obra suya denominada "Muhiuddin ibn 'Arabi, un gran maestro de la gnosis islámica". Esta obra se divide en tres partes: la primera donde el autor expone una biografía de Ibn 'Arabi y los maestros que lo han nutrido; una segunda donde analiza la doctrina del gran místico y una tercera donde nos muestra la opinión de algunos grandes pensadores islámicos sobre Ibn 'Arabi.

El libro está en lengua persa y es la tercera edición de la universidad de Teherán del año 1367 de la hégira solar que corresponde a 1988.

Por otra parte, autores como Henry Corbin o el Seiiid Husein Nasr y el mismo Yahangiri señalan que no hay dudas que el pensamiento de este gran maestro y sabio de la cultura universal se ha visto influenciado por el pensamiento shii.

Dice H. Corbin en su obra "Historia de la Filosofía Islámica": El pensamiento shiita ha alimentado precisamente, desde los orígenes, la filosofía de tipo profético que corresponde a una religión profética. Una filosofía profética propone un pensamiento que no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por dogmas, ni por la lógica racional."

He podido ver en un artículo de Claude Addas titulado "El misticismo andalusí y el surgimiento de Ibn 'Arabi", publicado en el libro "The Legacy of Muslim Spain", que cuando la autora señala el vínculo entre Ibn Masarra e Ibn 'Arabi - el primero como precursor del misticismo en Andalucía y el segundo como su cima y esplendor - que Ibn Masarra emplea la palabra *i'tibâr* para designar a la actividad intelectual que supone una mediación profética. El *i'tibâr* es la actividad intelectual que ve a la realidad como un signo de Dios; es un modo místico de sabiduría que Ibn Masarra toma de autores shi'as como Al-Farabi, Ijwan As-Safa, Avicena. En contraposición al camino meramente racional de la filosofía, el *i'tibâr* es propio de los *hukamâ* y muchos sufies, incluido Ibn 'Arabi.

Henry Corbin en "La imaginación creadora de Ibn 'Arabi", nos habla de la hermenéutica profética. Si bien la profecía quedó cerrada no sucedió lo mismo con la hermenéutica profética; la exégesis espiritual o *ta'wîl* que promueve el Imam en el shiismo. El magisterio del Imam, el regente de Dios, el corazón del mundo, el sol de la creación, es un magisterio iniciático. La iniciación al *ta'wîl* es un renacimiento espiritual y es imposible hablar del *ta'wîl*, nos dice Corbin, sin hablar del shiismo.

Corbin también dice junto a tantos otros autores que las ascendencias genealógicas de las ramas del sufismo conducen a uno u otro de los Santos Imames, el Imam 'Ali (P); el Imam Ya'far as-Sâdiq (P) o el Imam ar-Ridâ (P).

Corbin se pregunta en qué medida pudo asimilar Ibn 'Arabi el esoterismo shiita antes de abandonar Andalucía. Se encuentran indicios de tal asimilación en su familiaridad con la escuela de Almería y en el hecho de que escribiera un comentario de la única obra superviviente de Ibn Qasyi iniciador del movimiento de los *muridîn*, en el sur de Portugal en el que pueden reconocerse numerosos rasgos de inspiración shiita ismaelí.

Corbin nos dice que algunos capítulos de la obra de madurez de Ibn 'Arabi en el "Futûhât" podrían haberse escrito por un shiita puro. Por ejemplo, el capítulo XXXIX cuyo tema es el secreto de Salmán el Persa. Se trata del secreto que lo incorpora a los miembros de la Casa Profética (Ahlul Bait -P-), es decir al Profeta Muhammad y a los Santos Imames (P). Ibn 'Arabi interpreta en términos que todo shiita podría refrendar el versículo coránico 33-33, versículo que sacraliza la persona de los catorce inmaculados: esto es, el Profeta, su hija Fátima y los 12 Imames, que es uno de los fundamentos del shiismo. Estos indicios, que no son los

únicos, son dignos de ser meditados. Ellos explican también la acogida de los pensadores shiitas que estaban preparando el renacimiento posterior de la época safávida. Así mediante Ibn 'Arabi, dice Corbin, el sufismo se reencuentra con sus orígenes.

La obra mencionada de Yahangiri nos señala que hay aspectos doctrinarios que son fundamentales en el pensamiento shii y también en el pensamiento de Ibn 'Arabi. Por ejemplo, el concepto de wilâiat y la relación de éste con el concepto de nubûwat y de risâlat, «profecía» y «mensaje» de Dios a los hombres. A veces ha ocurrido que no han sido bien entendidos entre los estudiosos de la obra de Ibn 'Arabi y ello ha suscitado muchas críticas erradas e injustas, como por ejemplo cuando dice que la wilâiat es superior a la nubûwat.

Para los teólogos (si bien no hay unanimidad de criterios) en términos generales nubûwat significa: La elección de un hombre de parte de Dios hacia los hombres y las criaturas. Es un hombre a quien Dios ha elegido para que comunique a los hombres aquello que Dios le ha revelado. El Rasûl o mensajero ha sido descrito de manera aproximada a la del Profeta, pero a veces Rasûl se ha reservado sólo a quien posee de parte de Dios un libro y un corpus legal o sharí'at que comunicar y abrogar algo de lo que fue enviado anteriormente. Desde este punto de vista "mensajero" es un rango más particular que el de Profeta. Algunos mu'tazilites creyeron que "mensajero" es quien recibe una revelación mientras que el "profeta" puede recibir una inspiración (ilhâm) en sueño; otros no aceptaron ninguna diferencia entre estos dos rangos.

No hay entonces unanimidad entre los teólogos islámicos en este aspecto.

La opinión de Ibn 'Arabi y sus discípulos:

El autor murciano y sus discípulos ven un acentuada diferencia entre ambos. Nubûwat es un conocimiento de la Esencia, de los Nombres y Atributos de Dios y de las leyes de la shari'at a través de la revelación, pero este conocimiento no lo obliga a su difusión ni a enseñar la shari'at. La profecía con este significado no se corta y continúa.

La risâlat o el mensaje, es lo mismo que la nubûwat con el agregado de la difusión (tablîg) y enseñanza de la shari'at (ley), la enseñanza de la moral y el levantamiento por establecer el orden político islámico. La risâlat es un atributo de la existencia, no de la divinidad. No tiene que ver con el status de la persona (maqâm), sino con un estado de la persona. Por eso, al contrario de la profecía, la risâlat se corta y luego de la enseñanza de las leyes termina. Es una realidad relativa a una tarea, no a un status de la persona.

El término Wilâiat:

El fiqh shi'a le ha dedicado a esta palabra o concepto mucha importancia. La gnosis islámica también le ha dedicado mucha atención.

Etimológicamente significa qurb, cercanía, intimidad, ayuda, amor, posesión, administración, gobierno, disposición. En el Sagrado Corán ha sido utilizado con este significado en distintos lugares (2:257; 9:71-72; 18:42; 8:73). Por eso a los padres y abuelos se los llama Aûliâ'ul atfâl (ayudan, cuidan, educan, aman, poseen, gobiernan, son responsables de los niños).

El Walî-al muslimîn gobierna y administra los asuntos de los musulmanes.

La Wilâiat según Ibn 'Arabi y sus discípulos:

Existe una wilâiat general de la que gozan todos los creyentes por el hecho de serlo. Es decir en proporción a su fe gozan de una determinada cercanía a Dios y Él es ayudante, administrador y gobierna sus asuntos. Por otra parte hay una wilâiat especial de los gnósticos (Ahl as-saîr was sulûk) y consiste en la disolución (fanâ') en el Haqq (Verdad, Realidad) y el levantamiento (qiâm) en el o con (bi) el Haqq. Significa que el siervo en este rango (maqâm) ha superado su ego. Permanece con la permanencia de la Verdad. Por supuesto, acceder a este maqâm es posible con la guía y gobierno (tawal 'lî) del Haqq. El siervo cuando alcanza este grado se hace consciente de los conocimientos de la Verdad, los conocimientos divinos y cuando permanece (baqa') luego del fana' informa de esos conocimientos. Todo aquel a quien le es atribuida la nubûwat y la risâlat le es atribuida la wilâiat. Cada nabî y rasûl es walî, pero cada walî no es necesariamente nabî y rasûl. Así como todo nabî no es necesariamente rasûl. La wilâiat no se corta o interrumpe. Dios no se ha llamado a Sí Mismo nabî o rasûl pero sí Walî. Dice el Sagrado Corán: Al-lahu Waliul ladhîna âmanû (Dios es Protector de los que creen); Hua Al-Walîul Hamîd (Él es el Protector, El Alabado). Por lo tanto este nombre es permanente en este mundo y en el otro y se manifiesta, y su manifestación se da en los Aûliâ'ul lâh (Los íntimos de Dios) de quienes nunca se verá desprovisto el mundo. (Fusûs al Hikam, 344 de Yahangiri).

El maqâm de la wilâiat es superior al de la nubûwat y al de la risâlat:

Este punto ha sido enfatizado por Ibn 'Arabi y su escuela. Se lo ha criticado mucho por pensar que la wilâiat mutlaq (en términos absolutos) en cada persona que se realice lo hace superior a la nubûwat y a la risâlat. Ibn 'Arabi lo que afirma y enfatiza es que la wilâiat del nabî y el rasûl es superior a su nubûwat y a su risâlat. De acuerdo a su concepción la wilâiat es un atributo divino y es el interior (bâtin)

de la nubûwat y de la risâlat. Es el dominio en la creación con la Verdad. Su juicio se vincula a Dios y es permanente en este mundo y en el otro.

La wilâiat es una realidad permanente en la Verdad. La nubûwat es una realidad que se vincula a lo angelical por cuyo intermedio se relaciona al mundo angelical y recibe de ellos la revelación, pero la risâlat se relaciona con la humanidad por cuyo medio se relaciona con los hombres y les difunde las normas de la sharí'ah, les enseña y los guía. (Futûhât, tomo 2).

Pues Ibn 'Arabi nunca pretendió decir que la wilâiat de otro que el profeta era superior a la profecía y al rango de mensajero del profeta Muhammad como afirmaron sus detractores.

Por eso afirma que el hecho de que Dios haya cerrado el ciclo de la profecía ha quebrado la espalda de los Aûliâ', puesto que cuando la wilâiat es completa se manifiesta en la nubûwat. Por ello, el cierre de la nubûwat nos muestra la necesidad de los Aûliâ' de los profetas puesto que para oler el perfume de la profecía sólo queda la posibilidad de recibir una revelación albriciadora (mubashshirah) en el sueño, pero no divina (rabbânî) que ya se cerró. Por eso cuando se denomina a sí mismo jâtimul Aûliâ' no deja de reconocer que la entrada de los Aûliâ' en el rango de la nubûwat está prohibida y la cima del saber que pueden adquirir por herencia profética es por ver el rango de la profecía, como puede ver alguien en lo más bajo del paraíso a alguien que está en el a'la 'il lîin (la parte superior del paraíso), o como alguien que aprecia las estrellas desde la Tierra.

El término "Jâtamul wilâiat" (Sello de la wilâiat):

Es uno de los términos más polémicos que emplea Ibn 'Arabi:

Ana jâtimul wilâiati dûna shak

iûrizul hâshimi ma'al masîh.

[tomo 1 de Futûhât]

En una oportunidad (tomo 1 de Futûhât) Ibn 'Arabi narra un sueño que tuvo de la siguiente manera: "Interpreté el sueño de modo que me consideré que entre mis seguidores (atibba') (y connacionales), en mi clase (sinf) (o tipo) soy como el Mensajero de Dios en relación a los demás profetas. Quizás sea alguien en cuya persona Dios cerró la wilâiat".

Algunas de sus expresiones implican el reconocimiento de que el Imam Mahdi (P) es jâtamul awliâ' como en Futûhât cuando habla sobre el conocimiento de los delegados del Imam Mahdi (P) en los últimos tiempos: "Dios tiene un

representante vivo que aparecerá en una época en que el mundo esté colmado de injusticia y opresión, y él lo colmará de justicia, y si no restase de la vida del mundo más que un día, Dios lo alargaría hasta que Su representante lo gobierne. Él pertenece a la Familia del Profeta (BP) y su abuelo es Hasan ibn 'Ali ibn Abi Talib."

A continuación, luego de describir las cualidades del Imam, sus auxiliares y su misión, dice:

A lâ inna jatmul awliâ'i shahid ua 'aîni Imami 'alamin faqîd

Hûas saiidul Mahdi min Âli Ahmad hûas sârimul hindi hina iabîd

Hûa shamsu iaylu kul la gammi ua zdulmati hûal uâbilul uasamiiu hina iayûd.

(¿Acaso no está ciertamente el sello de los walies siendo testigo y el mismo Imam de los mundos ausente?

Él es el Señor Mahdi de la Familia de Ahmad (el Profeta Muhammad). Él es la espada india filosa cuando corta.

Él es el sol que despeja toda pena y oscuridad. Él es la lluvia abundante de primavera cuando se brinda generosamente.)

Estos párrafos del Futûhât han movido a muchos sabios shías a ver en Ibn 'Arabi a un shía seguidor de la escuela de Ahlul Bait (P). Efectivamente la poesía parecería confirmar que Ibn 'Arabi considera al Imam Mahdi (P) el representante de Dios vivo y su wilâiat superior a la de Jesús (P).

En otras ocasiones el rango de jâtumul awliâ' Muhammadî se lo reserva a ese hombre árabe que es el más noble de su pueblo (el árabe). Tal afirmación está en el capítulo 73 de Futûhât donde añade: "...y hoy en nuestro tiempo está vivo, en el año 595 de la H. lo he conocido (1195) y vi sus señales que están ocultas para el resto de los siervos".

En otra parte de la misma obra añade sobre este sensible tema: "...Para la wilâiat muhammadî que es especial de esta sharí'ah, hay un sello especial que está en un grado (rutbah) distinto al de Jesús (P). Jesús (P), además del rango de walî tenía el rango de mensajero. Este sello ha nacido en nuestro tiempo, yo lo he visto, me he reunido con él y he visto en él las señales del sello. Luego de él no vendrá ningún Walî, salvo alguien que se vincule a él como los profetas que pudiesen venir después de Muhammad se vinculan a él."

Sin embargo la mayoría de las alusiones a este tema en Ibn 'Arabi aluden al sello de la wilâiat de Jesús (P), una wilâiat absoluta (mutlaqah). Por ejemplo escribe en el Futûhât: "Es inevitable el descenso de Jesús (P) y su juicio entre nosotros de acuerdo a la legislación (sharî'at) de Muhammad (BPD). Dios le revelará la sharî'at de Muhammad a él y él no sentenciará sino tal como lo haría Muhammad (BPD) si estuviera presente. Con su descenso el iytihâd de los muytahidîn será abolido. La información que obtiene Jesús (P) de la sharî'at de Muhammad es por el espíritu del Mensajero de Dios que Dios le revelará. Debido a esto es que Jesús (P) es seguidor del Profeta y sello de la wilâiat y esto hace al honor de nuestro profeta. Es el mejor de la Ummah del Profeta Muhammad (BPD) y el sabio Tirmidhi se notificó de esto en su libro "Jâtimul Aûliâ'" y dio testimonio de la superioridad de Jesús (P) sobre Abu Baqr Siddîq y otros, puesto que si bien en esta comunidad es Walî, al mismo tiempo es Nabî y Rasûl, por lo que él tendrá dos resurrecciones o reuniones en el Día del Juicio, una junto a los Mensajeros y Profetas con sus seguidores y otra entre los Aûliâ' de nuestra comunidad. Hasta Muhammad y Elías en ese Día estarán entre sus seguidores".

En otra parte alude al honor que supone para la comunidad de Muhammad (BPD) que un Profeta y Mensajero sea el sello de la wilâiat de su Ummah. Nada menos que el sello de la wilâiat mutlaq total y absoluta (esta expresión figura de modo explícito en el Futûhât). [Tomo 1, cap. 14, en dos lugares; tomo 2, cap. 73].

Estas expresiones sumadas nos desconciertan por su contradicción y por su heterodoxia. Algunos han intentado dilucidar esta aparente contradicción ensayando explicaciones que salven el problema, pero aunque no resuelven el tema son dignas de ser tenidas en cuenta.

Como introducción dice Yahangiri: Podemos decir que la sharî'at, la profecía, el mensaje y la wilâiat del Profeta Muhammad en la creencia islámica y de Ibn 'Arabi, contiene a las sharî'at reveladas con anterioridad, a las profecías anteriores, a los mensajes anteriores y las wilâiat anteriores. Dijo el Profeta 'ulimtu 'ilmal awâlîna wal âjirîn: "Me fue enseñado el conocimiento de los primeros y de los últimos." Esta capacidad abarcante de todas las cualidades anteriores contenidas en los otros mensajes la convierte en una wilâiat superior en relación a las demás. Los Imames que heredan el conocimiento profético, heredan con él esta superioridad.

En la opinión de dos de los seguidores de Ibn 'Arabi, Sheij Muhammad Jaki, de escuela sunnita, lo explica de la siguiente manera: La wilâiat es de dos tipos: La wilâiat mutlaqah, la total o universal y la jassah, que es la especial del Profeta (BP). Esta última es, a su vez, de tres tipos: la primera implica un dominio en el mundo, en su sentido y en su forma que acompaña al rango del Califa. Otra que supone un dominio en el mundo en su sentido y en su forma pero no acompaña al rango de

Califa; y otra que sólo supone un dominio del mundo (tasarruf fil 'alam) sólo en su sentido.

El sello de la wilâiat mutlaqah es Jesús (P). Es el sello más grande, después del cual no habrá Walî. El sello del primer tipo de la wilâiat de Muhammad es 'Ali Ibn Abi Tâlib (P) el último de los Califas râshidîn, según el dicho del Profeta narrado entre los sunnitas que dijo: "El califato después de mí durará treinta años, luego esperen un gobierno opresor". 'Ali es el sello más grande de este tipo.

El segundo tipo de sello Muhammadi es el sello de la wilâiat que corresponde al Imam Mahdi (P). El pequeño sello.

El sello del tercer tipo de la Wilâiat de Muhammad es el de Ibn 'Arabi, que es el sello más pequeño.

Sin embargo el Sheij Jaki confiesa en su obra "Al Yanibul Gurba" que: "Ibn 'Arabi postula en su Futûhât otro sello que no he podido comprender y se refiere al sello de la wilâiat Muhammadiana de ese hombre árabe que conoció en 1195."

El otro seguidor de escuela shii es Muhammad Rida Qamshei, maestro de 'Irfân en el Irán del siglo 13 de la H. En un comentario al Fusûs al Hikam dice:

La wilâiat tiene dos partes: La mutlaqah o 'ammah (general) y la especial (Jassah). La general abarca a todos los creyentes y tiene distintos grados y niveles. En la cima de esta wilâiat está 'Isa, Jesús (P). La wilâiat especial es propia de los gnósticos (la gente del corazón), los íntimos de Dios, fusionados en la Esencia divina y perdurando con Sus Atributos. Esta wilâiat es específica del Profeta Muhammad y es de dos tipos: Mutlaqah, absoluta, la manifestación de todos los Nombres divinos y Sus atributos. Para ambos tipos hay un sello. La primera es propia de 'Ali Ibn Abi Tâlib (P) y el Imam Mahdi (P). Esta wilâiat es superior a la general que ostenta el Profeta Jesús (P).

Con respecto a la wilâiat más limitada a uno o algunos de los Nombres divinos puede ser que le corresponda a Ibn 'Arabi o bien a ese hombre árabe que él nos dice haber conocido. Para este tipo de wilâiat hay grados y niveles y es posible que cada grado tenga un sello.

En opinión de Yahangiri si bien reconoce que esta posición es muy respetable y supera a la opinión de Muhammad Jaki, la contradicción que se desprende de las afirmaciones de Ibn 'Arabi son más complicadas que lo que la postura de Muhammad Rida Qamshei puede resolver. Por ejemplo, allí donde dice que la wilâiat de Jesús es superior a la wilâiat de toda la Ummah de Muhammad, por lo que debemos reconocer que las opiniones de Ibn 'Arabi son complicadas y contradictorias

en principio. Quizás en este punto no tenía una opinión acabada y firme y no podremos entonces nosotros apartar esta contradicción que se plantea.

Ibn 'Arabi en "Futûhât" dice que el Profeta Muhammad es el primero en aparecer en la creación y que el más cercano a él entre los hombres es 'Ali Ibn Abi Tâlib (P), el secreto de los Profetas (sirr-ul Anbiâ'). Pero Muhammad Rida Qamshei, que toma de Faid Al-Kashani dice: "Imam del mundo y secreto de todos los profetas." La expresión Imam del mundo y de todos... no está en las ediciones de "Futûhât" que revisó Yahangiri, por ejemplo de Tahsis Uzman Iahia que recoge varias ediciones diferentes en su obra y no aparece sino como lo citamos primeramente.

La opinión sobre la escuela de Ibn 'Arabi:

La mayoría de los historiadores sitúa a Ibn 'Arabi entre los sabios de la escuela sunna y más aún algunos de los sabios shí'as han visto en Ibn 'Arabi a un sunnita fanático y enemigo de la shí'a. Algunos del lado sunnita consideraron a Ibn 'Arabi como un shiita y lo criticaron por ello: hûa shi'ûn (es un shí'a) en forma despectiva, shí'a ismaeli. Algunos de los grandes sabios shí'as lo consideraron un shí'a duodecimano. Lo cierto es que el supuesto carácter de shí'a de Ibn 'Arabi tiene muy pocos y débiles fundamentos y lo más seguro es que haya sido sunnita. Pero un sunnita sufi que creyó en la unidad del ser (wahdah ûyudîah). También están aquellos que debido a que consideran a Ibn 'Arabi un gran santo y un gnóstico sublime les parece fuera de lugar discutir sobre su filiación a tal o cual escuela. Algunos incluso han llegado a decir que está fuera de ambas escuelas, algo que no es adecuado afirmar.

Los grandes sabios shí'as que sostuvieron que Ibn 'Arabi era shí'a son Sheij Bahai, Mirza Muhammad Ajbari y Qadi Nurul Iah Shushtari. Además Fahdi Hil'li, Faid Al-Kashani, Maylesi Aual y Qadi Sa'îd Qomi también lo consideraron como shí'a.

Las razones por las que los sabios shí'as consideraron shí'a a Ibn 'Arabi son las frases de la obra del místico andalusí donde afirma que está vivo un califa de Dios de la familia del Profeta, de los hijos de Fátima (P) que aparecerá en La Meca, entre el maqâm o sitio de Ibrahim y la Ka'bah. Luego se dirigirá directamente a Kufa en la actual Irak y su gente se unirá a él. Entonces se enfrentará a una resistencia por parte de muchos de los sabios a causa de los desvíos de estos últimos que lo creerán un innovador, especialmente los sabios sunnitas para quien el iyti'hâd se ha cerrado. Aquí Sheij Bahai habla de que su abuelo es Al-Husein pero en el Futûhât aparece el nombre del Imam Hasan (P), lo que concuerda más con el punto de vista de los seguidores de la escuela sunnita. De todas maneras el vínculo del Imam Mahdi (P) con el Imam Hasan (P) también se da por medio de la esposa del Imam

Sayyad (P) que era hija del Imam Hasan (P). Otros dijeron que su amor a Ahlul Bait (P) y sus creencias doctrinarias son pruebas de su condición de shii y que si hay una alusión más acorde con el pensamiento sunnita era debido a la sociedad de su época que no le hubiese tolerado una manifestación de su escondida fe.

Mirza Muhammad Ajbari en su libro “Mizânul Tamîz fi ‘Ilmil Azîz”, (tomo 2, pág 57), argumenta a favor del shiísmo de Ibn ‘Arabi de un modo original que consiste en decir que en el Futûhât Ibn ‘Arabi acepta la posición de la shia en cuanto a que sólo es Dios quien dispone de las leyes, y cita la sura 4, versículo 105: «Te hemos enviado el Corán para que juzgues entre la gente de acuerdo a lo que te mostramos», y la sura Tahrîm (La Prohibición), versículo 1: «¡Oh Profeta!, ¿por qué prohíbes lo que Dios te ha hecho lícito?».

Si Dios se lo prohibió al Profeta que es infalible, cuánto más a los demás musulmanes que no están exentos del error. Por lo tanto el qiâs no está aprobado en el Sagrado Corán y según el autor Ibn ‘Arabi mostraría aquí su carácter shiita ya que los sabios sunnas consideran al qiâs, la analogía, que en realidad es una opinión sin prueba firme, como una fuente independiente de jurisprudencia para dilucidar las normas de vida y consideran obligación del muqal’id, el imitador del sabio, obedecer lo concluido por esta vía. Los sabios shías dicen que si existe alguien que pudiese tener derecho a actuar según le merece su propia opinión, ése sería el Profeta (BPD), pero a él le fue prohibido, cuánto más a los demás.

A modo de conclusión nos dice Yahangiri en su obra “Muhîud Din Ibn ‘Arabi, una personalidad sobresaliente de la gnosis islámica”: Podemos afirmar que las razones aducidas no son suficientes para sostener que Ibn ‘Arabi fuese shiita, pero sí sobran las razones que nos muestran su elevada estima y amor por la Familia del Profeta (P). También podemos afirmar que a lo largo de su extensa obra nos encontramos con abundantes alusiones a pensamientos e ideas acordes con el pensamiento y la gnosis shiita, especialmente los duodecimanos y eso explica la acogida entusiasta de la corriente del pensamiento y la mística shiita posterior hasta nuestros días.

La mayoría de los historiadores y biógrafos coinciden en que era un pensador de extracción sunnita, sufi, muytahid que aceptaba el método de la visión y el conocimiento intuitivo místico como fuente de conocimiento doctrinario, y en asuntos de jurisprudencia hacía iytihâd sin seguir a ninguna de las escuelas clásicas de la sunna.

En una parte de Futûhât (tomo 4) dice que Dios le hizo saber en una visión que el adelantarse en el tiempo en la jilâfah del Profeta no implica por sí una superioridad ante Dios. En otra parte, (Futûhât, tomo 4), afirma que Abu Bakr es el mejor de los musulmanes, y por último, en otra parte (Futûhât, tomo 3) afirma que

Jesús (P), a quien considera un miembro de la Ummah del Profeta, es el mejor de la Ummah, incluso que el propio Abu Bakr.

No sólo no es correcto suponerlo shiita, tampoco es correcto, como planteó Abdul Uahhab Sha'rani, sostener que era un sunnita fiel observante de todos los principios doctrinarios y todas las normas de dicha escuela en alguna de sus ramas, sea la Maliki u otra.

Laqad sâra qalbî qâbilan kul 'la sûratin famar'an li gizlani wa daîrun li ruhbanî

Wa baîtul auzanin wa ka'batu tâifin wa aluâhu taûratin wa mus 'hafu qor'âni

Adînu bidînîl hubb anni tawayyahtu rakaîbuhu fal hubbu dîni wa imânî

(Se ha vuelto mi corazón aceptador de todas las formas, pasto de las gacelas, convento para los monjes, la casa de los ídolos y la Ka'bah para los circunvalantes, las hojas de la Torá y las páginas del Corán. Mi religión es la religión del amor. Yo me he montado a su cabalgadura, pues el amor es mi religión y mi fe.)

En el Taryumânîl Ashuâq (ashrâq) Ibn 'Arabi pone el amor a Ahlul Bait (P) en el mismo nivel que el amor que se le debe al Profeta (BPD). Lo mismo dice de la enemistad con ellos a la que equipara con la enemistad con el Profeta (BPD). Luego de recomendar evitar todo tipo de enemistad o malestar con respecto a la familia profética, nos cuenta en el primer tomo de Futûhât que un hombre en La Meca le comentó que desaprobaba las acciones de los shurafâ' (los nobles descendientes del Profeta) en La Meca, "pero una noche vi a Fátima Az-Zahrâ (P) en sueños que se alejaba de mí y apartaba enojada de mí su vista. Yo la saludé y le pregunté por qué estaba enojada conmigo. Me respondió: 'Tú hablas mal de los shurafâ'.' Le dije, pero ¿no ves cómo actúan con la gente? Me dijo: '¿Acaso no son mis hijos?'. Yo me arrepentí y ella se satisfizo con mi actitud. Me desperté."

Luego de relatarnos esto escribe Ibn 'Arabi los siguientes versos:

Fa lâ ta'dilû bi ahlil baîti jalqan fa ahlul baît hum ahlu siâdat

Fabugduhum minal insâni jusrun haqiqiun wa hubbuhum 'ibâdatun

(No compares a ninguna criatura con la Familia del Profeta, pues la Familia del Profeta son la gente del señorío. Entonces, el odio hacia ellos por parte de los hombres, les depara su perdición y amarles es adoración.)

Desde el punto de vista del pensamiento shii, e incluso de los musulmanes en general, Yahangiri considera algunas de las ideas vertidas por Ibn 'Arabi en Futûhât como equivocadas. Por ejemplo, su elogio del califa abbasida Al-

Mutawakkil que destruyó la tumba del Imam Husein (P); al considerarlo uno de los polos espirituales y merecedor del califato exterior e interior (además de al mismo Mu'awiah ibn Abû Sufiân). Éstas y otras expresiones que se hayan en su obra no condicen con un gnóstico de su talla ni con alguien que promulgó la unión entre las religiones. ¿Será como dicen algunos que a su obra le fueron agregadas cosas?

También considera correcta la crítica que se le hace en torno a la transformación del fuego infernal en placer luego de un tiempo de acostumbramiento para los incrédulos (kuffâr).

(Con respecto a los kuffâr todos los musulmanes sostienen su castigo infernal. Los musulmanes que cometen pecados grandes y no se arrepienten van al Fuego por un tiempo según los Asharíes y los Imamitas). Si bien Dios promete el castigo eterno a los pecadores, también para que tenga lugar el castigo deben existir los pecados. Pero si Dios dice en el Sagrado Corán que perdona todos los pecados, dice Ibn 'Arabi, por lo tanto, en algún momento la gente del infierno dejará de ser castigada, de modo que la Misericordia de Dios abarcará a todos. A pesar de esto Ibn 'Arabi guarda bien las diferencias entre los creyentes y sus grados de bendición y felicidad a los que acceden y estos finalmente perdonados pero bajos en categoría.

Yahangiri niega las críticas tradicionales a la doctrina de Ibn 'Arabi sobre su supuesto panteísmo que es un error de comprensión de su concepto de Unidad del Ser; o que negase la resurrección de los cuerpos; o la necesidad de conocer al Imam de la época.

Sí considera apropiada la crítica al reconocimiento de la fe y salvación del Faraón.

El Seiiid Husein Nasr en su libro "Sufismo Vivo", (ed. Herder) dice que en las regiones orientales del Islam las enseñanzas de Ibn 'Arabi encontraron la tierra más adecuada para su ulterior desarrollo. Allí sus doctrinas no sólo transformaron el lenguaje del sufismo doctrinal, sino que también penetraron en la teología y la teosofía o filosofía tradicional (hikmah). Fusûs al-Hikam es enseñada en los círculos religiosos tradicionales, así como en las asambleas de los sufíes y los gnósticos.

Influenció mucho en los famosos poetas como Yalal-ud Dîn Rumi, el más grande poeta místico en lengua persa. El vínculo fue su amigo, Sadr-ud Dîn al-Qunyawi, discípulo de Ibn 'Arabi. Algunos han llamado al Maznawi, 'el Futûhât en verso persa'.

Después de Rumi, 'Azîz Nasafi y Sa'adu Dîn Hamuyah, aún perteneciendo a la escuela centroasiática de Naymud Dîn Kubra tienen una deuda profunda con el Sheij-ul Akbar.

Otro gran maestro del sufismo en Persia, Shah Ni'matul ·lah Walî, el fundador de la orden Ni'matul ·lah, vertió los Fusûs al persa.

La influencia en los teólogos shiitas, al incorporar las enseñanzas de Ibn 'Arabi a la estructura del shiismo duodecimano, preparó el terreno para la síntesis intelectual del período safávida, en el que Persia llegó a ser predominantemente shii. La relación entre las doctrinas de Ibn 'Arabi y la gnosis shii, en la que tan fácilmente se integró, merecería una detenida investigación. (Nasr cita en este terreno la tarea de Corbin).

Con el advenimiento de los Safávidas se produjo en Persia un renacimiento de la filosofía islámica, cuyo punto culminante fue la aparición de Sadr-ud Dîn Shirazî o Mul ·la Sadra. Combinando los principios de la filosofía peripatética, las doctrinas ishraqîes o iluministas y la gnosis ('irfân) de Ibn 'Arabi, este gran sabio pudo crear una nueva perspectiva intelectual y una escuela que hasta la fecha perdura en Persia. Mul ·la Sadra estaba profundamente imbuido de las enseñanzas de Ibn 'Arabi; su obra principal, el Asfâr, está repleta de referencias a los Fusûs y refleja, especialmente en las doctrinas relacionadas con las facultades del alma y la escatología, las enseñanzas de Sheij al-Akbar.

No sería exagerado decir que en la mayoría de los círculos, y especialmente en las escuelas religiosas oficiales, las doctrinas de Ibn 'Arabi han sido conocidas en Persia durante los últimos siglos principalmente a través de las obras de Mul ·la Sadra y sus discípulos. El papel de Ibn 'Arabi en la creación de dicha escuela de Hikmat es otro aspecto, y, en verdad, de entre los más significativos de su influencia en las regiones orientales del mundo islámico.

Husein Nasr dice que en los primeros siglos el ambiente estaba menos cristalizado y era más fluida la relación entre los sunnitas y shiitas. De alguna manera podemos decir que a medida que nos acercamos a la parusía del Imam oculto (P), las distancias volverán a acortarse, el ambiente se irá descristalizando, porque, como dice Husein Nasr, sunnismo y shiismo convergen en la autoridad espiritual del Imam, como lo hicieron desde un primer momento en el Islam en la figura de 'Alî (P).

Es notoria la semejanza doctrinal entre la shi'a y el sufismo en lo que hace a la wilâiat o guía e iniciación espiritual. En la shi'a se efectúa por medio del Profeta y los Imames, mientras que en el sufismo la bendición profética puede operar por los

distintos canales de toda la variedad de maestros posteriores a 'Alî. También hay diferencias en cuanto a quién es el sello de esa wilâiat (polémica con Ibn 'Arabi).

Otra gran similitud está dada por el ritual y el significado de iniciación del manto. Representa el acceso a grados de conciencia superiores y se remonta a la tradición de Hadîz-ul Kisâ del Profeta y de Ahl-ul Bait (P). Los comentaristas shiítas del hadîz del manto que actualmente está en poder del Doceavo Imam, el Mahdi (P), dicen que el manto de los sufíes intenta emular al del Profeta y los Imames.

Se puede decir que ambas escuelas reconocen una forma oculta de conocimiento e instrucción. El uso del método del ta'wîl o hermenéutica espiritual en la comprensión del Sagrado Corán, el texto cósmico, y la creencia en los grados de significado dentro de la revelación resultan de la presencia de esa forma esotérica del conocimiento. El papel del Imam es central en el shiísmo. Su función como guía espiritual se asemeja mucho a la del maestro sufi. Pero el Imam en el shiísmo añade las funciones cósmicas, y políticas que no se dan en el sufismo. El shiita trata de encontrar a su Imam, que no es otro que su guía espiritual interior. La idea del Imam como Polo del universo y el concepto de Qutb en el sufismo son casi idénticos. Como expresa Seïied Haidar Amuli al decir: El Qutb y el Imam son dos expresiones que poseen el mismo significado y se refieren a la misma persona. La doctrina del Hombre Universal o Perfecto (al-Insân al-Kâmil) tal como la expuso Ibn 'Arabi es muy similar a la doctrina shiita del Qutb y del Imam, como lo es la doctrina del Mahdi elaborada por posteriores maestros sufíes. Todas estas doctrinas se refieren esencialmente y en último término a la misma realidad esotérica, la haqîqah muhammadîyah, presente tanto en el shiísmo como en el sufismo. Y en este caso, en lo que hace referencia a la formulación de esta doctrina pueden haber existido influencias shiitas directas sobre posteriores formulaciones sufíes.

Hay una nota en el libro "Sufismo Vivo" de Husein Nasr que remite a la obra de Al-Shibî denominada "Al-Silah...", vol 2, pag. 52/3, donde escribe que Ibn 'Arabi hizo uso de fuentes shiítas para formular sus doctrinas de haqîqah muhammadîyah, (la realidad muhammadiana) wahdat al-uyûd (la unidad del ser) y el Mahdi.

Otra doctrina que comparten con formas algo diferentes shiítas y sufíes es la de la luz de Muhammad (al-nûr al-muhammadî) y la cadena iniciática (silsilah). El shiísmo cree que existe una Luz Primordial transmitida de un profeta a otro, y después del Profeta del Islam, a los Imames. Esta luz protege a los Profetas y a los Imames del pecado, haciéndoles infalibles (ma'sûm) y les otorga el conocimiento de los misterios divinos. Para obtener este conocimiento el hombre debe unirse a esa luz mediante el Imam, el cual, siguiendo al Profeta actúa como intermediario

entre el hombre y Dios, en la búsqueda del conocimiento divino. De la misma forma, en el sufismo, para acceder a los únicos métodos que hacen posible la realización espiritual, el hombre debe unirse a una cadena iniciática o silsilah, que se remonta hasta el Profeta y a través de la cual fluye una barakah desde la Fuente de la revelación al ser del iniciado. Husein Nasr cita a Taylor en este punto y en la enseñanza del Imam As-Sâdiq (P) sobre la Luz Muhammadiana y la cadena espiritual y su relación con el sufismo en su libro: "Ya'far al-Sadiq, spiritual forebear of the sufis".

Otra comparación puede hacerse en lo que hace a las estaciones espirituales y gnósticas (maqamât 'irfanîah). Si examinamos un estudio de la vida del Profeta y los Imames -nos dice Husein Nasr- como, por ejemplo, el que se halla en la recopilación de Maylisi en el Bihâr al-Anwâr, descubriremos que estos relatos se basan más que nada en los estados espirituales interiores de esos personajes. La meta de la vida religiosa en el shiísmo consiste, de hecho, en emular la vida del Profeta y los Imames y en alcanzar sus estados interiores. Aunque para la mayoría de los shiítas esto queda sólo como posibilidad latente, la élite (Jawâs) siempre ha tenido plena conciencia de ello. Las estaciones espirituales del Profeta y de los Imames pueden ser consideradas como la meta final hacia la cual se esfuerza la piedad shiíta y sobre la que se basa toda la estructura espiritual del shiísmo.

Como dice Husein Nasr (Sufismo Vivo, pag.143) los escritos de los Imames contienen un tesoro de gnosis islámica. El Nahy-ul Balâghah de 'Alî, una de las obras más desatendidas del Islam en los estudios modernos de los islamistas occidentales, la Sahîfah Sayyadîah del cuarto Imam, Zain al-'Âbidîn, llamada los Salmos de la Familia del Profeta, y el Usûl al-Kâfi de Kulaini, que contiene los dichos de los Imames, comprendían una exposición completa de la gnosis islámica y de hecho han servido como base para muchos comentarios gnósticos y sufíes posteriores. Las doctrinas y descripciones espirituales contenidas en ellos son esencialmente las mismas que se encuentran en los tratados sufíes clásicos.

Durante este período de la vida de los Imames hubo un íntimo contacto entre los Imames y aquellos que son considerados por los sufíes como los más grandes místicos de los primeros tiempos. Hasan al-Basri, y Uwais al-Qarani fueron discípulos de 'Alî (P). Al-Hafi y Bastami lo fueron del Imam as-Sâdiq (P). Los primeros místicos eran conocidos como zuhhâd, ascetas, y muchos de ellos tenían contacto con los Imames y seguían su ejemplo en la vida ascética. Kumaîl en Kufa, Maîzam at-Tammâr, Rashîd al-Hayarî pertenecían al ambiente de los Imames y también los sufíes los consideran como tales. Salman, 'Ammâr Ibn Iaser, Abû Dhar son destacados shiítas y considerados por los sufíes como polos del sufismo de los primeros tiempos. Los Imames sólo dejaron de estar asociados abiertamente con los sufíes después del octavo Imam 'Ali al-Ridâ (P). Muchos sufíes van hoy a su

santuario en Mash had para pedirle ayuda espiritual, un maestro y la iniciación en el camino espiritual.

En el siglo nueve y diez vemos, dice Husein Nasr en la página 145 del libro citado, a algunos considerados sufíes como al-Hal lây, que eran claramente shí'as o de tendencia shí'í, y hay ciertas relaciones entre shiísmo y sufismo, particularmente en su forma ismaelí, como vemos en las claras referencias al sufismo de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, que si bien no son exactamente ismaelíes de origen, ciertamente proceden de un medio shii y más tarde se asocian con el ismaelismo.

Nos dice Husein Nasr (idem. pag. 147) que durante el período safávida es de especial interés la difusión de los escritos de Ibn 'Arabi en Persia y especialmente en los círculos shiítas. Es bien sabido que Ibn 'Arabi desde el punto de vista del madh hab o escuela era sunni Dzâhirî. Pero también se sabe que escribió un tratado sobre las virtudes de los doce Imames (Manâqib) que siempre ha sido popular entre los shiítas (además ha sido comentado, como por Musa Jaljali, 1322 H.S., Teherán.). Había una complementariedad interior y una atracción entre los escritos de Ibn 'Arabi y el shiísmo que hicieron inmediata y completa la integración de sus enseñanzas en la gnosis shiíta. Sufíes shiítas como Sa'ad al-Din Hamuyah, 'Abd al-Razzâq Kashanî, Ibn Turkah Isfahanî, Seiiid Haidar Amuli e Ibn Abî Yumhur, así como muchos otros gnósticos de este período están completamente imbuidos de las enseñanzas de Ibn 'Arabi, por no hablar de los filósofos y teósofos shiítas, la culminación de los cuales se encuentra en Mul'la Sadrâ y su escuela.

Miguel Cruz Hernández dice en un artículo suyo sobre La Gnosis iluminativa de Ibn 'Arabi y su influencia en el esoterismo de la Shia, en una publicación de los trabajos presentados al Primer Congreso sobre Ibn 'Arabi bajo el título de "Los dos horizontes" (Murcia, 12-14 de noviembre de 1990), ed. Alfonso Carmona González, que el Seiiid Haidar Amulî (1320-1386 ap.), la más importante figura shiíta del siglo XIV, al decir de Corbin, se comporta como un discípulo de Ibn 'Arabi, aunque antepone la doctrina shiíta en lo que hace a la interpretación del sello de la wilâiat universal ('Alî -P-), y particular (el Imam Mahdi -P-).

La influencia de Ibn 'Arabi se encuentra a lo largo de toda la mística shiíta en Irán. Algunas de estas ideas aparecen en Mir Damad (ap. 1570-1632) y en el extraordinario Kitâb al-Asfâr al-Arba'ah al-Aqliiâh (Libro de los Cuatro viajes Espirituales) del gran Mul'la Sadrâ Shirazî (1571-1640); y hasta nuestros días. La continuidad oriental del pensamiento de Ibn 'Arabi no es conocida en Occidente hasta bien entrados los años setenta.

Bibliografía:

*Historia de la Filosofía Islámica, Henry Corbin, ed. Trotta, 1994 Madrid.

*Muhîi-ud Din Ibn 'Arabi, figura distinguida de la mística islámica, Mohsen Yahangiri, 1988 (3º ed.), ed. Universidad de Teherán.

*Sufismo Vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam, Husein Nasr. 1985, Herder. Barcelona

*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi. Henry Corbin, Ensayos Destino.

*El misticismo andalusí y el surgimiento de Ibn 'Arabi. Claude Addas, artículo publicado en el libro "The Legacy of Muslim Spain".

El Vínculo entre la Moral y la Fe

Preparado por la oficina doctrinal-política de Los Guardias Revolucionarios de la R.I.I

Traducción del persa: Shajj Mahmud Aid

Director de la Mezquita Ash-Shahîd - Tucuman - Argentina

El rasgo que distingue al hombre de los demás seres vivos, es la búsqueda de la perfección como consecuencia de su formación intelectual y su educación. Basándose en la guía instintiva que Dios ha dispuesto en su creación, transita su propio camino para llegar a una completitud adecuada y acorde con él. Pero el hombre puede llegar a alcanzar grados más elevados cuando prepara el camino del crecimiento y la perfección bajo la sombra de la fe; y es esta misma fe la que le otorga valor al ser humano.

Aunque desde el punto de vista de los estudiosos no musulmanes y de las escuelas humanistas, el ser humano que se adapta a las reglas es respetado, en cambio, desde la visión del Islam, la obediencia a las normas o preceptos educativos, se considerará sagrada y valiosa cuando se base en la fe en Dios.

El Sagrado Corán continuamente asocia las buenas acciones con la fe a fin de demostrar que las conductas serán dignas de valorar en tanto y en cuanto estén acompañadas de la fe. En la Sura Al 'Asr (La Época) (103), aleyas 1 a 3 se expresa:

«¡Por la Época! * Ciertamente que el ser humano está en la perdición. * Excepto quienes crean, obren bien, se recomienden mutuamente la verdad y se recomienden mutuamente la paciencia».

Por su parte en la Sura At-Tîn (La Higuera) (95), aleya 6 dice:

«Excepto quienes crean y obren bien; para ellos hay una recompensa ininterrumpida».

¿Qué es la Fe?

La Fe es la expresión de una creencia del corazón que se manifiesta con la palabra y se realiza con los miembros corporales. A veces, en el Sagrado Corán y en los dichos (ahâdîz) se equipara a la Fe con el Islam y el objetivo de este último es

el sometimiento de la palabra y todo lo exterior a la voluntad de Dios, de modo que esa convicción penetre en lo más profundo del corazón. Entre esas aleyas, la Sura Al Huyurât (Los Aposentos) (49), aleya 14 dice:

«Los beduinos dicen: “¡Creemos!” Di: “¡No habéis creído! ¡Decid, mas bien: “Hemos abrazado el Islam”! La fe no ha entrado aún en vuestros corazones. Pero, si obedecéis a Allah y a Su Enviado, no menoscabará nada vuestras obras”. Allah es Indulgente, Misericordioso».

Por su parte, Imam ‘Alî (P), en respuesta al interrogante acerca de qué es la fe, dijo:

“La fe es el conocimiento del corazón manifestado con la palabra y realizado con los miembros.”

Las buenas acciones, si no se originan en la raíz de la fe, nunca serán permanentes, ya que el origen de éstas van a indicar apariencias y signos de vanidad que, con el devenir de las condiciones sociales, también cambiarán.

En el pasado y también en la actualidad, tenemos muchos ejemplos de personas que cambian al producirse también variaciones en las circunstancias sociales, pero aquellas que sostienen su fe en Dios y realizan buenas acciones, continúan esforzándose con notable sinceridad y sin ningún tipo de ambigüedades.

Esta misma sinceridad en las acciones es lo que enaltece y son motivo de glorificación a Dios. Una prueba para ello la encontramos en la ocasión en que Imam ‘Alî y su familia (P) ofrecieron comida a los necesitados, y Dios, para destacar esta acción sincera hizo descender la Sura Al- Insân (El Ser Humano) (76), donde, en sus aleyas 8 y 9 manifiesta:

«Dan de comer por amor a Dios al pobre, al huérfano y al cautivo: * “Os damos de comer sólo por agradar a Allah. No queremos de vosotros retribución ni gratitud».

La Fe; el nexa entre el hombre y Dios

Aquello que une o relaciona al hombre con Dios es la fe en Él; éste es el único medio incuestionable por el cual el hombre ejerce su devoción y el motivo principal de su distanciamiento de la idolatría.

El Imam As-Sayyâd (P), el cuarto Imam, respecto a este tema manifestó:

“El mayor derecho que tiene Dios sobre ti, es que Le adores y que no Le asocies nada, y si lo hiciste con sinceridad, Él hará obligatorio para Sí las cuestiones de este mundo y del otro, como también protegerá y preservará para ti lo que desees de ellos.”

La devoción a Dios Único y el alejamiento de todos los ídolos y los opresores es la más básica enseñanza del Islam y de los mensajes de los profetas de Dios.

El Sagrado Corán dice en la Sura Az-Zumar (Los Tropeles) (39), aleya 11:

«(Oh Profeta), di: “Se me ha ordenado adorar a Dios rindiéndole culto sincero».

Asimismo, la devoción a Dios no es solamente ayunar, rezar y peregrinar, sino que todos los esfuerzos que realiza el musulmán tienen como último fin complacer a Dios y obedecer sus mandatos. Éstos son también actos de adoración. Por ejemplo, trabajar, estudiar, y realizar todas las actividades sociales, militares, así como la administración de la vida con esta visión e intención.

El Imam Ya'far (P), el sexto Imam, manifestó:

“Administrar la vida de una familia, es mejor que setenta peregrinaciones preferibles.”

Una fe sincera y correcta, trae como consecuencia una devoción sincera y el alejamiento de toda forma de aparentar y egoísmo. Y bajo la sombra de esta misma fe es que el musulmán solamente adora a Dios y a Él se encomienda, y en sus actos de devoción se manifiesta el amor hacia Dios, ya que considera que es lo más adecuado para ser adorado y en consecuencia se ocupa en estos actos.

Con relación a la diferencia que existe entre los motivos que inducen al ser humano a la adoración a Dios, Imam Ya'far As-Sadiq (P) dijo:

“Ciertamente, los adoradores conforman tres grupos:

Un pueblo o grupo que adora a Dios por temor, y ésta es la adoración de los siervos.

Un grupo que adora a Dios, Elevado Sea, esperando una recompensa, y ésta es la adoración de los sirvientes.

Un grupo que adora a Dios, Majestuoso Sea, por amor a Él, y ésta es la adoración de los libres, y la más virtuosa de todas.”

El Camino para la Salvación de los Peligros

Para no caer en el peligro de asociarle algo a Dios y poder lograr la convicción acerca de Su Unicidad, debemos mantenernos bajo el liderazgo y la guía de la Casa Profética (Ahl-ul Bait), que la Paz y Bendición sean con ellos. Así es que, ante el menor descuido o negligencia, el hombre puede contaminarse con la idea de la asociación a Dios, que es un pecado imperdonable. Los Imames Infallibles (P) son la mejor guía y orientación, de manera que seguirlos nos aleja de esa asociación tanto en lo que respecta a nuestra creencia, nuestro pensamiento, nuestras acciones y actos devocionales, de manera que continuemos en el camino de la purificación y adoración exclusiva a Él.

El Corán a este respecto nos dice en la Sura Al Má'idah (La mesa servida), aleya 35:

«¡Creyentes! ¡Temed a Allah y buscad el medio de acercaros a Él! ¡Combatid por Su causa! Quizás así, prosperéis».

Por su parte, el Profeta Muhammad (BP) dijo:

“Los Imames de la descendencia de Al-Husain son el medio para llegar a Dios Altísimo.”

El Temor a Dios y su relación con la Fe

La fe infunde en el corazón del hombre el temor a Dios. Teniendo en cuenta que Dios es la fuente de toda misericordia y clemencia, ¿cómo es posible que debamos temerle? El temor a Dios Clemente y Justo no se equipara al temor que eventualmente se podría experimentar hacia un gobernante opresor, ya que si éstos se valen de la intimidación y de la tiranía, este miedo no es a ellos, sino a sus acciones. En cambio, el temor a Dios, es decir, a Su preciso juzgamiento y Su castigo, es consecuencia de nuestros pecados y transgresiones a los preceptos divinos. Con relación a este tema, dice el Sagrado Corán:

«Ese día los hombres surgirán en grupos, para que se les muestren sus obras...»

«Cuando les viene un signo dicen: “No creeremos hasta que se nos dé tanto cuanto se ha dado a los enviados de Allah”. Pero Allah sabe bien a quien confiar Su mensaje. La humillación ante Allah y un castigo severo alcanzarán a los pecadores por haber intrigado”.

«Pero la Hora es el tiempo que se les ha fijado y la Hora es crudelísima, amarguísima».

«¡Haced, pues, volver a nuestros padres, si es verdad lo que decís!»

El Príncipe de los Creyentes, 'Alî (P), expresó:

“El hombre debe temer las consecuencias de sus propios pecados.”

Y agregó:

“Que ninguno de vosotros tenga esperanza, excepto de su Señor, y que no tema excepto de sus propios pecados.”

Beneficios del Sistema Moral Islámico

Luego de habernos referido al objetivo, método y contenidos de la Moral, debemos ocuparnos ahora del beneficio e influencia que ésta implica para la sociedad. La humanidad, de la misma forma que avanza en la percepción de las verdades científicas, es necesario que se esfuerce en purificar su propia alma y descubra, de ese modo, que progresa cada día en pos de su perfeccionamiento espiritual. La sociedad que avanza en el camino de la ciencia y el conocimiento pero que decae en el campo de los valores morales, es como los viajeros de un barco en medio de una tormenta que en todo momento se encuentran expuestos al peligro de naufragar y morir ahogados. Por lo tanto, los valores morales, dejando de lado la cuestión religiosa, constituyen la necesidad de una sociedad feliz y exitosa.

Imam 'Alî (P) dice con respecto a este tema:

“Suponiendo que no tuviéramos esperanza en el paraíso, que no temiéramos del castigo ni de la recompensa, sería adecuado para nosotros que buscáramos los mejores valores morales, ya que nos guiarían al camino de la salvación.”

La ciencia y la moral son dos poderosas alas que elevan a una sociedad y la conducen hacia la felicidad y la buenaventura. En un ámbito donde sólo hay ciencia pero que carece de piedad, reinará el egoísmo, la avaricia y la ambición entre los hombres, en lugar del intelecto y la fe. Del mismo modo, en lugar de unidad, amor y afecto, reinará el odio, las violaciones y los robos. Y si en cambio existiesen valores morales y piedad sin fe, la gente contemplaría solamente lo exterior de las cosas y quedarían impedidos de percibir la realidad del mundo.

La península arábiga, antes del advenimiento del Islam, se caracterizaba por estar colmada de toda forma de maldad y corrupción, al tiempo que el temor y el

odio habían echado profundas raíces. Pero luego del florecimiento del Islam, el Profeta Muhammad (BP) con la ayuda de la moral, la paciencia y un profundo sentimiento instructivo, apartó los adjetivos y cualidades negativos e inadecuados para concienciar a la comunidad acerca de la importancia de los valores morales.

Como resultado, aquella misma gente, ladrones pero también temerosos que por miedo al ejército de Abraha (rey de Yemen) abandonaron La Meca y se refugiaron en las montañas, estos mismos hombres, de tal forma adoptaron valores de vida, que se enfrentaron a la más grande potencia de su época, participaron en las guerras más peligrosas, lucharon valientemente, constituyendo una epopeya en los anales de la historia de la humanidad. Fue gracias a las perfecciones propias que la moral islámica había sembrado en sus corazones. El secreto de la felicidad y la grandeza de la humanidad debe ser encontrado en la moral y su pureza, e incluso la vida de las naciones dependen de la moral.

Un ejemplo histórico que ilustra claramente la conversión interna de una persona como resultado de la concienciación de los resultados de sus acciones, es la experiencia de Fudail.

Fudail Ibn A'iyad era un iraquí que se había dirigido a Irán para unirse con un grupo de facinerosos, dedicándose al robo, al saqueo y al crimen. Llenaron de inseguridad y terror el camino a Jorasán y las autoridades no podían detenerlos por más empeño que ponían. Cada día empeoraba aún más la situación. Una vez Fudail entró a un pueblito, vio a una muchacha muy bonita que atrajo su atención. Se dirigió enseguida hacia ella, se presentó, y amenazándola le ordenó que le dijera a sus padres que esa noche lo esperaran y prepararan todo lo necesario para que él bebiera y se divirtiera. Si así no lo hicieren, mataría a todos ellos y destruiría su casa.

La muchacha fue temblando hacia su casa y les comunicó a sus padres lo sucedido. Éstos, por temor a Fudail prepararon todo lo que había ordenado y lo esperaron a que llegara. De repente, escucharon sus pasos en el techo de la casa y comenzaron a temblar de miedo, pero por más que esperaron y esperaron Fudail no bajaba. Se preguntaban qué habría sucedido, sin advertir que acababan de ser bendecidos por la misericordia de Allah.

Fudail, que incluso infundía temor a los guardianes del orden, había escuchado la recitación de algunas aleyas del Sagrado Corán que eran recitadas por un vecino en la mitad de la noche y habían producido un efecto tan positivo en su conciencia y en su corazón que a partir de entonces ya no sería la misma persona. Fudail, después de haber subido a la pared y dado unos pasos sobre el techo, se detuvo unos instantes hasta decidir qué rumbo seguir para poder huir de los oficiales del gobierno. En ese momento, uno de los vecinos comenzó la lectura del Corán

después de su oración de la noche y recitó unas aleyas muy especiales y adecuadas para las circunstancias. Se trataba de Sura Al-Hadîd (El acero), aleya 16:

«¿No es hora ya de que se humillen los corazones de los creyentes ante la Amonestación de Allah y ante la Verdad revelada y de que no sean como quienes, habiendo recibido antes la Escritura, dejaron pasar tanto tiempo que se endureció su corazón? Muchos de ellos eran unos perversos».

Cuando estos versículos llegaron a oídos de Fudail comenzó a temblar, se detuvo unos segundos a pensar. Repentinamente volvió en sí y gritó: “¡Sí, sí! ¡Ese momento llegó!”. Descendió del lugar de donde se encontraba y entró a un baldío, allí mismo comenzó a suplicar a Dios Su perdón y a rogarle por sus necesidades. Fudail retornó... ¡Y qué retorno tan sagrado! Era impuro y se purificó. Era traicionero y se volvió confiable. Tenía el corazón duro como una roca y se conmovió sensiblemente.

Sura Az-Zalzalah (El terremoto), aleya 6.

Sura Al-An'âm (Los rebaños), aleya 124.

Sura Al-Qamar (La luna), aleya 46.

Sura Ad-Dujân (La humareda), aleya 36.

La Moral de los Musulmanes

Extraído del libro Un Ramo de Flores del Jardín de las Tradiciones de Ahl-ul Bait (P), compil. por Saïned Faqîh Imânî. Trad. por Shaij Feisal Morhell

El pecado y sus efectos

1- Dijo el Mensajero de Dios (BP):

No mires lo pequeño de la falta, sino observa bien a Quién desobedeciste.

Mustadrak Al-Wasâ'il, t.11, p.330; y Bihâr Al-Anwâr, t.77, p.79.

2- Dijo el Imam Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P):

Quien quiera saber de entre vosotros cuál es su posición ante Dios, que vea cuál es la posición de Dios ante él cuando se encuentra cometiendo pecados; es así como es su posición ante Dios, Bendito y Exaltado Sea.

Bihâr Al-Anwâr, t.70, p.18.

3- Dijo el Imam As-Sâdiq (P):

¿Acaso no sabéis que vuestras acciones le son expuestas, y si ve en las mismas una desobediencia le disgusta ello? Entonces, pues, no disgustéis al Mensajero de Dios, sino alegradle.

Al-Kâfi, t.1, p.219.

4- Dijo el Imam Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P):

La poca indulgencia es el más execrable de los defectos, y precipitarse a la venganza es el mayor de los pecados.

Gurar Al-Hikam, p.235.

5- Narró Al-Asbag Ibn Nabâtah del Imam 'Alî (P) que dijo: Dijo el Mensajero de Dios, que Dios le bendiga a él y a su familia: Cuando la ira de Dios, Imponente y Majestuoso, recae sobre una comunidad, pero (aún así) no envía sobre ella un castigo, los precios (de las mercancías) se encarecen, se acortan sus vidas, sus comerciantes no obtienen ganancia, no se desarrollan sus frutos, sus ríos no son abundantes, sus lluvias son retenidas, y es dominada por sus malvados.

Al-Jisâl, t.2, p.360.

6- Se narró de Abû Ya'far (P) que dijo: Encontramos en el libro de 'Alî (P) que dijo: Dijo el Mensajero de Dios (BP): Cuando se manifiesta la fornicación aumenta la muerte súbita; cuando se merma en el peso Dios les aflige con años de sequía y escasez; cuando se abstienen de pagar el zakât la tierra se abstiene de otorgar sus bendiciones consistentes en siembra, frutos y toda clase de minerales; cuando se desvían de las normas (divinas) están cooperando en base al pecado y la iniquidad; cuando quebrantan los pactos, Dios hace que sus enemigos les subyuguen; cuando cortan los lazos de parentesco las riquezas son dispuestas en manos de los malvados; cuando no ordenan el bien ni prohíben lo execrable ni siguen a los virtuosos de la gente de mi casa, Dios hace que les subyuguen sus malvados de forma tal que los virtuosos de entre ellos suplicarán pero no les será respondido.

Safînat Al-Bihâr, t.2, p.630.

7- Dijo el Imam Amîr Al-Mu' minîn 'Alî (P):

Las lágrimas no se secan sino por la dureza de los corazones, y los corazones no se endurecen sino por la abundancia de pecados.

Bihâr Al-Anwâr, t.70, p.55.

8- Dijo Dios, Elevado Sea, a David (P):

¡Oh David! Albricia a los pecadores con lo vasto de Mi absoluta misericordia, la cual abarca todas las cosas, de forma que no se desesperancen de Mi misericordia; y amonesta a los bienhechores mediante el poder de Mi ira, de forma que no se ensoberbeczan por obedecerme, ya que ensoberbecerse provoca la vanidad, y la vanidad es el peor de los pecados.

Iznâ 'Ashrîiah, p.59.

El conocimiento y su valor

9- Dijo el Mensajero de Dios (BP):

El sabio y el alumno son copartícipes en la recompensa, y no hay bien para el resto de la gente.

Bihâr Al-Anwâr, t.52, p.2.

10- Dijo el Mensajero (BP).

Quien dé dictámenes a la gente sin tener conocimiento, será lo que corrompa de la religión más de lo que pueda enmendar.

Bihâr Al-Anwâr, t.2, p.121.

11- Dijo el Imam Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P):

El valor de cada persona estriba en aquello en lo que es versado. (El valor de cada artesano se equipara a la importancia que posee la maestría que conoce. El valor de un médico equivale a la importancia de la salud. El valor de un maestro y el de un religioso equivale a la importancia del aprendizaje y de encaminar a la sociedad).

Nahy Al-Balâgah, p.482.

12- Dijo el Mensajero de Dios (BP):

El conocimiento es un depósito de Dios en Su Tierra, y los sabios son los depositarios del mismo, así pues, quien actúa según su conocimiento está cumpliendo con (la confianza en base a la cual le fue conferido) ese depósito.

Bihâr Al-Anwâr, t.2, p.36.

13- Dijo el Imam Al-Bâqir (P):

Aprended el conocimiento, puesto que su aprendizaje conforma una buena acción, y requerirlo es una (forma de) adoración.

Bihâr Al-Anwâr, t.78, p.189.

14- Dijo el Imam Amîr Al-Mu'minîn 'Alî (P):

El que persevera en procurar el conocimiento es como el combatiente en la causa de Dios.

Bihâr Al-Anwâr, t.1, p.179.

15- Dijo el Imam As-Sâdiq (P):

Observad éste vuestro conocimiento, de dónde lo tomáis.

Bihâr Al-Anwâr, t.2, p.92.

16- Dijo el Imam As-Sâdiq (P):

Procurad el conocimiento y adornaos con él mediante la indulgencia y la solemnidad, y sed humildes ante aquel de quien aprendéis el conocimiento.

Al-Kâfi, t.1, p.36.

17- Dijo el Imam As-Sâdiq (P):

Quien aprende el conocimiento y actúa en base al mismo, y cuando lo aprende lo hace por Dios, es evocado en los reinos de los cielos como excelso.

Al-Kâfi, t.1, p.35.

18- Dijo el Mensajero de Dios (BP):
Lo mejor de esta vida y la del más allá está acompañado del conocimiento.
Bihâr Al-Anwâr, t.1, p.204.

