Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Publicado en *Al-Islam.org* (https://www.al-islam.org)

Capítulo 1: Hacia una definición de la heterodoxia en el islam

Precisemos ante todo la significación de la palabra *secta* (del latín *sequi* o *sequor*, seguir, ir detrás, acompañar). Según la primera acepción, este término excluye la idea de cisma o rompimiento doctrinal. Entendiendo descartar no tanto el carácter general y abstracto de esta idea, es decir, su indiferencia respecto de casos singulares, sino más bien su carácter puramente normativo o subjetivo.

En su uso actual más común, dentro del vocabulario del cristianismo, el término "secta" no está desembarazado de un matiz peyorativo, más morigerado sin duda que en el epíteto "hereje," pero lo bastante enérgico, sin embargo, para precisar la naturaleza y los grados de un acto que debe tenerse por un descarrío y que todo el mundo califica de una determinada manera, sin saber o comprender, a veces, lo que se entiende por la palabra "secta."

Hoy día, en el cristianismo, el nombre "secta" tiende en realidad a designar sobre todo, si no de modo exclusivo, a una agrupación religiosa de un número restringido de fieles que adhieren a las "revelaciones" hechas al fundador de la secta. La secta se distingue de la "iglesia" (en el sentido no teológico del término) en que la secta reconoce otra revelación (nueva), como la de los mormones, distinta en esencia de la testimoniada por la sagrada escritura vetero y neo-testamentaria y que afirma ser necesaria para comprender ésta.1 Por lo demás, como puede verse en la secta de los adventistas o en la de los testigos de Jehová, la secta limita la salvación colectiva, no individual, a sus propios miembros.2

Pero entiéndase bien que la secta a la que la iglesia pone coto y frente a la que defiende los fueros de la ortodoxia no es más que otra religión positiva con sus propios ritos y dogmas, los cuales resultan radicalmente heréticos con respecto a la ortodoxia oficial. Si tratamos de remover al vocablo "secta" ese barniz viscoso, haciendo de él un simple término técnico, sin ninguna insinuación subjetiva, veremos, dice F. García Bazán, que "la acepción de *secta* se encuentra más próxima a la palabra española *séquito*, que a lo que vulgarmente se entiende por *secta* y por su derivado sectario, que curiosa y

arbitrariamente se le oponen.[3]

Fácilmente se vislumbra la pobreza de este residuo adherido por el uso y la costumbre a la palabra "secta" que en su sentido corriente se aplica a agrupaciones religiosas numéricamente débiles, de espíritu naturalmente exclusivo, que se oponen a una norma comúnmente aceptada en la Iglesia de la que han nacido y se distinguen de la mayoría como el pequeño rebaño de los únicos elegidos. Así se produce, entre Iglesia y secta, una diferencia cuantitativa.

Empero, es su carácter de grupo separado, aun más que el número relativamente minoritario de sus fieles –condición que puede variar hasta alcanzar las dimensiones de una iglesia– el que, para el historiador occidental de las religiones, define a la secta. Y aquí encontramos uno de los motivos que impulsan a un historiador occidental de las religiones, como H. A. R. Gibb, a realizar interpretaciones unilaterales de conceptos y doctrinas complejas que, muy a menudo, tienden a explicarlas y analizarlas en términos que estorban la posibilidad de comprender lo que es realmente el islam.[4]

Nunca se insistirá lo suficiente en recordar que **la aplicación generalizada al islam de conceptos occidentales como "ortodoxia" y "heterodoxia" o, lo que es igual, "iglesia" y "secta," son exageraciones graves que terminan por simplificarlo y asimilarlo a fenómenos religiosos que no tienen equivalencias en el lenguaje del islam** ni encajan muy bien con su tradición siempre desarrollada sobre el principio de la unidad.[5]

Sin duda hay diversidad en el islam, más no contradicción a la doctrina central de la unidad ni separación gregaria de sus fundamentos de fe ni de su comunidad entera (*ummah*). Son más bien las diversas tendencias que, juntas, constituyen el islam, y todas pueden, si no se apartan de sus fundamentos de fe, alegar con algún indicio de razón que representan la forma más auténtica.[6] Se comprende, en esas condiciones, que ninguna línea de demarcación absolutamente estricta separe aún, en el islam, ortodoxia y heterodoxia. Las diversas corrientes islámicas no son, por consiguiente, grupos radicalmente descarriados con respecto a la ortodoxia oficial y apartados unos de otros como están las sectas cristianas de hoy.[7]

Si se define la "ortodoxia," con arreglo a los parámetros institucionales occidentales modernos, como un conjunto de prácticas y creencias que un cierto grupo considera verdaderas y normativas, la "heterodoxia" será entonces la separación *de* y *en* relación con un concepto de "ortodoxia" determinado.

Sin embargo, a diferencia de Occidente, **en el Oriente islámico la ortodoxia es definida por el testimonio de fe o *shahadah*: *La ilaha illa Allah / Mu□ammadun rasul Allah*** (No hay otra divinidad que lo Divino y Mu□ammad es Su mensajero), que es la formulación más universal posible de la unidad divina y no una formulación teológica estrechamente definida. Por supuesto, existe una ortodoxia en el islam, sin la cual, de hecho, ninguna doctrina ni ninguna tradición son posibles. Pero, a diferencia de lo que afirma H. A. R. Gibb, esta ortodoxia no ha sido definida por *ijma'* (consenso de los doctos) en

ningún sentido restringido ni parcial como así tampoco jamás ha existido **en el islam alguna institución religiosa particular que decidiera quien es ortodoxo y quien no lo es.**[8]

Infatuado por todos los prejuicios occidentales, H. A. R. Gibb, parece haber traducido el viejo axioma *divide et impera* por el más moderno: ¡Clasifica y desecha! Pero para comprender la historia del islam es menester hacer algo más que un mero trabajo de recuento y sistematización de datos. El ojo del investigador debe saber mirar la huella profunda de su objeto, el fondo, la sustancia, la esencia, el deber ser de una tradición y darnos todo esto en aquellas fórmulas comprensivas y amplias que llamamos enfoques o descripciones.

H. A. R. Gibb olvida fácilmente que **mientras una práctica o una creencia del islam no estén disociadas de la *shari'ah* y sean referibles al Corán y la *sunnah* no podrán ser más que ortodoxas y de ningún modo una herejía.** Esto también vale para las vías espirituales genuinas del esoterismo islámico (*ta□awwuf*) en el mundo sunnita, cuyas prácticas devocionales y doctrinas metafísicas no pueden juzgarse con el criterio de "ortodoxia" que rige para las formas exotéricas de la religión, tanto más cuanto que lo esotérico jamás podría ser confrontados con lo exotérico en un mismo plano, en la medida en que ambos operan en dos órdenes diferentes, aunque no divergentes, de la misma realidad, o en que, para decirlo de otro modo, uno constituye el "núcleo" (*al-lubb*) y el otro la "corteza" (*al-qishrah*) de la religión.[9]

En el *Nahj al-balaghah* (*Sendero de la elocuencia*), una colección de sermones, epístolas y aforismos de 'Ali ibn Abi □alib –compilada por Sharif al-Razi (406/1015)–, el primer *imam* zanja magistralmente la cuestión de diversidad de escuelas o corrientes de pensamiento en el islam incluyéndolas dentro del juego de su libertad espiritual que las ha sometido a Dios, sin desviarse de Su Unidad:

¿Han comprendido ustedes completamente qué es el islam? Es ciertamente un modo de vida tradicional (*din*) afirmado en la verdad (*al-□aqq*). Se parece a un manantial que es guía del aprendizaje y del cual fluyen diversas corrientes de sabiduría y conocimiento. Es como un hachón por el cual muchas otras antorchas son encendidas. Es como un altísimo fanal de luz iluminando el sendero de Dios. Es una serie de principios y creencias que brindará una satisfacción completa a todo aquel que busque ansiosamente la Verdad y la Realidad.[10]

De un modo general, como se desprende de estas palabras, **la tradición islámica ha proporcionado una amplia cobertura que abarca una multitud de puntos de vista tan diferentes** como distintos fueron los más doctrinarios maestros del pensamiento que los han formulado, cuya única tensión entre sí, cuando la hubo, ha sido normalmente entre las dimensiones exotérica y esotérica de la tradición, pero siempre alternándose armónicamente dentro de una misma dinámica rítmica donde el predominio temporal de una sobre la otra son manifestaciones sucesivas de una misma entraña viviente comparable con la diástole y la sístole de los latidos del corazón.

Sin la alternancia continua de estos dos movimientos esenciales, lo exotérico y lo esotérico, la

tradición islámica, como cualquier otra, dejaría de palpitar y pronto se convertiría en una forma rígida y sin tono vital.[11] En otras palabras, la ortodoxia de las distintas corrientes o escuelas de pensamiento del islam no se manifiesta únicamente en su conservación de las formas externas; se expresa igualmente por su desarrollo orgánico y vital a partir de la enseñanza íntegra del profeta, tanto exotérica como esotérica, y, en especial, por su capacidad de absorber cualquier forma de expresión espiritual que no sea esencialmente ajena a la doctrina de la unidad divina.[12]

Ciertamente, hay en el islam lo que en el lenguaje de Occidente se define como "secta" (*firqa*, del árabe *faraqa*, "separar," "dividir"), pero **no caigamos en el error de considerar el islam sunnita y el islam shiita como las dos sectas principales del islam e incluso diferenciar entre ambas escuelas aplicando arbitrariamente ciertos juicios normativos y esquemáticos para decidir unilateralmente, con arreglo a los patrones mentales y morales de los occidentales, cuál de los dos debe juzgarse como "ortodoxo" o como "heterodoxo."**

Si bien hemos admitido que existe diversidad en el islam, por un lado, debemos reconocer, por otro, que también hay una manera de comprender su unidad. Esta unidad reposa, evidentemente, en un solo acontecimiento, el acontecimiento ininterrumpido de la revelación coránica. Su síntesis, en efecto, se manifiesta en todo su vasto alcance doctrinal en la afirmación de la "unidad divina" (*al-tawḥid*) que, para el islam, constituye la única razón de ser y el criterio esencial de toda "ortodoxia," cualesquiera que fuesen sus modos contingentes de expresión.

Por consiguiente, podemos tratar de ir más lejos y afirmar que la doctrina de la "unidad divina," o sea, la formulación de que el Principio de toda existencia es esencialmente Uno –tal como lo ratifica el apotegma: *al-tawḥidu waḥidun*, **"la doctrina de la unidad es única"– es, para el pensamiento islámico, un punto fundamental común a todas las formas tradicionales ortodoxas sin excepción**, en tanto que se atengan a su monoteísmo puro y original,[13] y todavía se puede agregar, extendiéndonos un poco más, que ante todo es la proclamación de que lo universal y lo continuo operan en todas las cosas a través de ese Principio Único que invariablemente es por todas partes y siempre idéntico a Sí Mismo.

Es evidente que, **en las grandes corrientes metafísicas de Oriente y Occidente, hay un criterio unánime para reconocer que la Realidad Última, propiamente tal de los seres y las cosas, es decir, la condición o el estado esencial de todas las criaturas, su punto de partida y de retorno, es la unidad divina.**[14] Y en este sentido, las concepciones del islam, corren paralelas con las de Jenófanes, Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino,[15] con las del judaísmo, las del taoísmo y el budismo, y asimismo con las del *Advaita Vedânta* que formulara el maestro Sankara como recapitulación del Veda, que es, como la definen los gnósticos musulmanes, la revelación de Dios a Adán.[16] Y el hermetismo alejandrino, en la medida en que es una continuación de la tradición de Hermes, o Idris como se lo conoce en el esoterismo islámico, es también acogido e integrado por el islam.[17]

La verdad del Uno Absoluto, que implica la identidad de todas las cosas con un Principio Unico, la reveló el Corán para el islam, como hemos dicho, en forma de la *shahadah*,[18] la profesión de fe o testimonio de "el Divino" (Allah), para subrayar que "El es Uno y no hay ningún otro" (47:19) y que "Su unidad no tiene asociado" (*wa□dahu la sharika lahu*), o bien, como declara el capítulo del "Reconocimiento de la unidad divina" (*surat al-taw□id*), llamado también el "Capítulo de la sinceridad" monoteísta (*surat al-ikhla□*) "lo Uno no tiene Igual" (*wa lam yakun lahu kufuwan a□ad*) (112:1-4).

La verdadera ortodoxia, entonces, exige para el islam el reconocimiento de la "unidad divina" o *ikhla□*, la sinceridad total y absoluta en la fe monoteísta,[19] y lo contrario a esto es *shirk*, la atribución de semejantes o asociados a Dios, y el culto idólatra a cualquier criatura o representación de ésta, tal el caso, por ejemplo, del politeísmo pagano. El *shirk* es el pecado sin perdón, la herejía por excelencia.[20] Por eso, reprueba el Corán: "Allah no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quien El quiere. Quien asocia a Allah comete un gravísimo pecado" (4:48).[21]

Para el islam, en consecuencia, **el elemento esencial que garantiza a la verdadera ortodoxia**, no sólo respecto de sus propias escuelas de pensamiento o de sus senderos espirituales, sino también de cualquier otra forma tradicional revelada, anterior al islam,[22] **es la profesión de fe en el "monoteísmo"** si acaso se puede emplear esta palabra para traducir *al-taw□id*, ya que la misma sólo puede usarse, a falta de otra mejor, por un acomodamiento al lenguaje de Occidente, aunque sin la intención de imprimirle una connotación exclusivamente religiosa, toda vez que la doctrina de la "unidad divina" es, en esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de esta palabra; pero en el islam, como en otras formas tradicionales, implica además, en su aplicación más o menos directa a diversos dominios contingentes, todo un plexo de relaciones que hace que no sean necesariamente incompatibles, en razón de sus caracteres respectivos, como lo son en Occidente, los distintos estamentos sociales que entre sí reparten las funciones seculares de la "religión" y el "estado."

El islam es una civilización completa y una cultura compleja en las que, en todas las actividades y esferas de la vida cotidiana, los individuos, las sociedades y los gobiernos deben reflejar la unidad divina.[23] El islam no es sólo una "religión" si por religión se entiende únicamente un sistema eclesiástico de credo y culto: más que esto, el islam es un modo de vida con una fe o, si se quiere, un modo de vida tradicional (*din*) que, por el Corán, la *sunnah* y la *shari'ah*, proclama una fe y fija ritos. Prescribe también un orden establecido sobre la base de los "fundamentos de la fe" o "pilares del islam" (*arkan al-islam*) a los individuos y a la sociedad en todos los asuntos que determinan la condición y la razón de ser del musulmán ortodoxo. Y un musulmán ortodoxo es aquél que es recto e íntegro en su comportamiento con la fe.

Un santo □*ufi* del s. XX, al-shaykh al-Alawi de Mostagán, un *qu□b* o polo espiritual del islam sunnita, de la escuela *shadhili*,[24] ha dicho que **para ser un musulmán ortodoxo basta con observar cinco puntos: creer en Dios y reconocer que Mu□ammad fue su último profeta, hacer las cinco oraciones diarias, dar las limosnas prescritas a los pobres, practicar el ayuno y hacer la**

peregrinación a La Meca.[25] Los *arkan al-islam*, en conjunto, son la expresión formal del islam y comprende todo aquello que en el lenguaje de Occidente se designa como propiamente "religioso" y, especialmente, toda la parte social y legislativa que en el mundo islámico se integra esencialmente en la religión.[26] De ahí que **el concepto occidental de una separación entre la "religión" y el "estado" sea algo ajeno al pensamiento islámico ortodoxo**.

Aparte de estos cinco puntos obligatorios hay otros cinco principios de la religión (*u□ul al-din*) según el islam shiita que, en conformidad con la *sunnah* del profeta.[27] Incluyen: *taw□id* o testimonio de la unidad divina; *nubuwwah* o creencia en la profecía universal; *mi'ad*[28] o creencia en la resurrección; *imamah* o imamato, creencia en los doce imames como sucesores del profeta y depositarios de su *wilayah*, la autoridad espiritual y el poder temporal, y *'adl* o justicia divina.

Sunnitas y shiitas concuerdan en los tres principios básicos, es decir, *taw□id*, *nubuwwah* y *mi'ad.* Solamente difieren en los otros dos. **En relación con el imamato lo que distingue a la perspectiva sunnita de la shiita es la insistencia de esta última en la función y primacía esotérica del** *imam*, una diferencia que formalmente es superada en el plano esotérico del islam sunnita por la gnosis (*ma'rifah* o *'irfan*) del sufismo (*ta□awwuf*) en la que el *qu□b* o polo espiritual de la época representa el papel esotérico e iniciático que en el islam shiita cumple el *imam.*[29] Respecto del *'adl* o justicia divina es el énfasis puesto sobre este atributo como cualidad esencial de la Realidad Divina lo que distingue al shiismo.[30] En su concepto de justicia, el shiismo considera que este atributo es consubstancial a la divinidad. Dios no puede actuar de una manera injusta porque es una imposibilidad para el Justo ser injusto, porque en lo Uno no hay división ni contradicciones.

En fin, sunnitas, shiitas, sufíes, tienen por lo menos en común que, por sobre sus divergencias externas, se preocupan más de práctica y de conducta que de doctrina: la fiel observancia de los fundamentos y los principios de fe es lo que está en el centro de su pensamiento y de sus diferencias. Solamente en el plano esotérico puede ser convenientemente colocado cada afirmación o punto de vista religioso, a condición de que no se destruya la unidad trascendente que está más allá de toda limitación, aun cuando se encuentre en todas las formas y determinaciones externas de cada religión o escuela teológica o teosófica en particular.

Por lo tanto **la unidad trascendente de las religiones no se romperá en manera alguna por la trascendencia del islam**;[31] decimos aquella unidad que no es material extensión y lento desarrollo de lo conservador, sino fundamental identidad de lo uno en lo múltiple,[32] que aún variando hasta lo infinito, responde, en medida diversa, a las mismas necesidades de las diferentes culturas y razas humanas.[33] Por esta razón, el establecimiento de un "sistema" ortodoxo en el islam, basado en la uniformidad en vez de la unidad, como el que existe en otras formas religiosas, especialmente de Occidente, jamás podría depender de la *ijma'* o consenso de los doctos, como parece pensar H.A.R. Gibb, doctrina que de un modo reduccionista quiere asimilar a "los concilios de la Iglesia cristiana," vale decir, de condiciones y determinaciones contingentes, en tanto que la índole metafísica de la doctrina de la

Unidad puede conciliar en sí misma toda clase de diferencias y mantener la unidad de los aspectos de la tradición islámica, el exotérico y el esotérico, por encima de ellas, más allá de cualquier tensión o conflicto de índole política o religiosa.

En este sentido, como totalidad equilibrante de todos los diversos puntos de vista, el islam shiita ha representado, gracias al carácter profundamente esotérico de su doctrina, el papel de un "camino intermedio" entre el rigorismo excesivamente formal de los legisladores y el interiorismo desencarnado de los "esoteristas" a ultranza,34 como lo demuestra el hecho de que el *ta□awwuf*, depositario de la gnosis en el mundo sunnita, puede definirse, desde una perspectiva espiritual, como el shiismo de ʻAli Abi □alib, el cuarto califa y el primer *imam* del islam,35 toda vez que con arreglo a los hadices del profeta el sufismo, al igual que el shiismo, considera a ʻAli como la "puerta" a la iniciación o al conocimiento esotérico (*ba□in*) de Mu□ammad, quien efectivamente ha dicho: "Yo soy la ciudad de la sabiduría y ʻAli es la puerta. Quienquiera entrar a esta ciudad debe antes pasar por esta puerta."36

El símbolo de la "puerta" (en árabe *bab*) alude a la función esotérica del primer *imam* ya que por él se accede a la iniciación (del lat. *initiatio*, de *inire*, "entrar") sentido que está vinculado con el simbolismo de la "puerta" en todas las tradiciones, y que, en su significación parcial, alude al papel de Iniciador en los "misterios" o "secretos" (*sirr*) mu□ammadianos37 y, en su significación universal, remite a su vicaría espiritual como "sello" de la *wilayah* absoluta y como polo esotérico de la profecía por el que se ha abierto el "ciclo de la iniciación" (*da'irat al–wilayah*) que, a su vez, ha sido sellado por el duodécimo *imam*, al–Mahdi, quien así cierra la *wilayah* mu□ammadiana.

En resumen, la completitud del legado doctrinario del islam contribuye, en efecto, tanto como la ausencia de una autoridad humana que no haya recibido el poder espiritual y temporal, desde lo alto, y sea aceptada por todos en la materia, sirve para explicar el carácter bastante indefinido de su noción de la ortodoxia fuera de lo establecido por el Corán, la *sunnah* y la *shari'ah*. En primer lugar, porque no existe en el islam, con la sóla excepción del Mahdi, un magisterio universalmente reconocido y susceptible de formular nuevas normas de la fe. Los *ayatullah*38 (juristas, del árabe *ayat*, signo, *Allah*, Dios), que en nuestra época aparecen cada vez más como los sabios (*mujtahidun*) y los depositarios de la *wilayat al–faqih*,39 o sea, la conducción espiritual del islam shiita, se contentan, ellos también, con interpretar, a la luz de una tradición transmitida de generación en generación por los doce imames, pero con matices y hasta diferencias considerables de una escuela a otra,40 las prescripciones de la *shari'ah* y los mandatos del Corán.

Una aclaración adicional es que cuando hablamos del islam shiita lo hacemos centrando nuestro enfoque en la corriente "duodecimana," conocida también como la escuela *ja'fari*,41 ya que dentro de lo que engloba el concepto de *shi'ah* coexisten tantas líneas o ramas –cada una de ella con su propia interpretación de la doctrina coránica– como las que exotéricamente pueden hallarse en el islam sunnita –o asimismo en sus cuatro escuelas más importantes, a saber: shafi'ita, hanafita, hanbalita y malikita–, o bien, esotéricamente, en el *ta□awwuf* dentro del cual es posible distinguir tantas vías o sendas

espirituales (*uruq*) en igual número que la infinita variedad de almas o seres.[42] Más como Ibn Khaldun ha dicho, en sus *Muqaddimah* (*Prolegómenos*), el secreto (*sirr*) mismo de estas doctrinas es la profesión de la unidad divina.[43]

He aquí, sintéticamente expresado, uno de los *ubi consistam* más verdaderamente fundamentales del pensamiento islámico que define el concepto de la "ortodoxia" y del cual el islam shiita no debe y no puede sustraerse, si bien el excluirlo de tal definición, por omisión o exceso, constituye uno de los errores más habituales por parte de quienes en Occidente le imputan una actitud sectaria comparable con la de algunas agrupaciones religiosas cristianas, especialmente de carácter reformista, haciéndole participar inclusive de un supuesto carácter "fundamentalista" que, en el sentido más lato, corresponde en puridad a un cierto protestantismo estadounidense moderno.

Hoy día es un lugar común aplicar el término "fundamentalista" al islam shiita y a una serie de grupos islámicos caracterizados por un abierto rechazo a toda manifestación secularizada del mundo occidental.[44] **En todos sentidos, el islam shiita representa la tradición viviente del islam.**[45] **Tanto en política como en religión son tradicionales.**[46] Frente a los brotes de innovación (*bid'ah*) muestran, al igual que todos los musulmanes ortodoxos, la hostilidad propia de quienes reaccionan hacia todo movimiento subversivo que busque alterar el orden establecido.[47] **Debido a su naturaleza eminentemente esotérica y en tanto que admite diversos niveles de interpretación de la escrituras, cada uno más interiorizado que el otro anterior, el shiismo es en el mundo islámico lo menos parecido a un "fundamentalismo" si por tal se entiende, en su acepción correcta, un "literalismo" extremado, superficial y estéril.**[48]

Quizás no huelgue decir que "fundamentalismo" es un término cristiano. Parece haber entrado en uso a principios de este siglo y sirve para designar, sobre todo, a algunas sectas cristianas de ciertos protestantismo estadounidense, en especial a aquellas de orientación puritana, que quieren entender, desde una actitud de espíritu cerrada y parcial, los textos de la escritura a la letra, despreciando todo sentido profundo y esterilizando toda investigación exegética y toda lectura comprensiva de sus contenidos.

También entre los musulmanes modernizados el término "fundamentalista" se ha impuesto en el uso cotidiano del lenguaje pero despojado de esa carga peyorativa de lo sectario, entendiéndolo, por una rarísima transposición semántica, en su errada acepción y en el sentido desfigurado de un "volver a los fundamentos" de fe islámica, los *arkan al–islam*, como si acaso en algún momento particular de la historia islámica dichos fundamentos o principios fundantes de la fe hubieran dejado de estar presentes, de un modo visible o invisible, en todas las esferas de la existencia del musulmán y en todas las manifestaciones del mundo islámico, aun cuando hayan sido postergados o desplazados temporalmente a un plano subsidiario, como en el caso atípico de Turquía, ya que siempre podrán ser mantenidos plenamente vigentes en el orden espiritual y esotérico, un orden sin cuya existencia es

imposible todo intento de restauración del sentido verdadero y original de la revelación.[49]

En tal sentido, como se comprenderá, **la restauración íntegra del sentido verdadero y original de la revelación dependerá del *ta'alim* de los imames, la piedra de toque fundamental del despertar iluminativo de la gnosis islámica y la función iniciática de que están investidos en su condición de hombres inspirados por Dios e intérpretes perfectos**, más que de las paráfrasis literales y filosóficas de los juristas y teólogos racionalistas y puritanos como las de Ibn Taymiyyah[50] o las de 'Abd al-Wahhab.[51]

Un regreso a los fundamentos supone un alejamiento o una separación (*firqah*) parcial o total de ellos y si de volver a los principios fundantes de la fe islámica se trata habrá que admitir que todo enderezamiento en este sentido deberá reconducir forzosamente a un reencuentro y a una plena identificación con el islam shiita toda vez que **su doctrina siempre ha permanecido firmemente asentada en la enseñanza de los imames ya que, efectivamente, ellos son el *arkan* por excelencia,**[52] **o sea, la piedra fundamental del islam en tanto que todo lo esencial en su revelación ha sido transmitido por el profeta, exotérica y esotéricamente, en función del imamato o herencia espiritual**, o sea, la guía esotérica o *ba□in* de la profecía.

Según el famoso □*adith al-kisa'* (Tradición de la investidura), el profeta llamó a su hija Fa□imah junto con 'Ali, □asan y □usayn y puso un manto sobre ellos de tal forma que los cubrió enteramente.[53] El manto simboliza la transmisión de la *wilayah* universal del profeta bajo la epifanía (*ma□har*) de la *wilayah* parcial (*wilayah fa□imiyyah*) a Fa□imah y, a través de ella, al pléroma de los doce imames de su descendencia inmaculada (*ma'□umin*).[54]

Dentro de los límites de ese "literalismo" excesivo, árido y exteriorista, que define al "fundamentalismo" protestante, sólo cabe incluir, en relación con el islam, el caso excepcional del wahhabismo,[55] **una oscura secta (*firqah*), puritana y reformista, derivada de la estricta escuela sunnita hanbalita de derecho islámico, que encontró en Mu□ammad ibn 'Abd al-Wahhab, a quien sin exageración podemos llamar el "Lutero" árabe,**[56] y en su doctrina inspirada en las teorías de Ibn Taymiyyah, un rigorista racionalista que combatió las doctrinas de Ibn al-'Arabi,[57] su soporte ideológico, y en el oportunismo político del advenedizo emir de la tribu Dariya, Mu□ammad ibn Sa'ud, antepasado y fundador de la actual dinastía saudita, su brazo secular y ejecutor.[58]

'Abd al-Wahhab, lo mismo que Lutero respecto del cristianismo, propugnaba un "regreso a los fundamentos" de fe, pero reformulados literalmente y despojados de los complementos doctrinales aportados por las enseñanzas de los imames y los métodos exegéticos y hermenéuticos instituidos por el profeta como ciencias sagradas aplicadas a discernir los niveles interiorizados de la escritura.

Un "regreso a los fundamentos" del islam, como propuso 'Abd al-Wahhab, solamente se puede producir por la acción restauradora del *ta'alim* o la guía esotérica del *imam* Mahdi (el *imam* oculto, el *imam* esperado) y nunca por la iniciativa o el voluntarismo humanos.[59] Hay que "hacer

retornar" (*ta'wil*) la letra revelada (*tanzil*) al plano que deviene verdadero.

La revelación (*tanzil*), según el islam shiita, posee un aspecto exotérico (*ẓahir*) y otro exotérico (*baṭin*) y el proceso de comprensión consiste en partir de lo exotérico para alcanzar finalmente lo esotérico. La interiorización metafísica, la piedra de toque fundamental de la gnosis islámica, tenderá a reavivar, en la articulación simbólica de la escritura, el sentido espiritual profundo de la letra revelada por el Angel Gabriel al profeta según su enunciado original. *Ta'wil* es, por consiguiente, la "vuelta ascendente," la *anábasis* del *ẓahir* al *baṭin*.60

Instaurar el *ẓahir* es la misión del profeta e implica un descenso del espíritu (*tanzil*) a todo punto de la expresión formal de la escritura61 **y reconducir el *ẓahir* al *baṭin* es el *ta'alim* del doce *imam* al-Mahdi, en nuestro presente ciclo**, **por ello llamado *ṣaḥib al-zaman* (señor de la época o dueño del ciclo)**,62 ya que para que se opere un "retorno a los fundamentos" del islam es necesario también una restauración universal del esoterismo de todas las tradiciones y por esta misma razón, de orden metafísico, hace falta un hombre que, además de un inspirado por Dios e intérprete perfecto que domine lo exotérico y lo esotérico de la escritura, sea un heredero espiritual y a la vez un heredero o descendiente carnal del profeta, más precisamente de la prosapia de ḥusayn, el tercer *imam*.

Como se ve, por lo que hace a la metafísica islámica y a todo lo que de ella procede más o menos directamente del shiismo, la "heterodoxia" de una concepción no implica ninguna otra cosa, en el fondo, como advirtió R. Guénon,63 respecto del Vedanta,64 que la falsedad de todo cuanto formula, de un modo u otro, en desacuerdo radical con los principios metafísicos o esotéricos de la tradición. En estas condiciones, la ortodoxia forma un todo con el conocimiento verdadero, puesto que reside en un acuerdo constante con los principios inmutables; y como estos principios, para la tradición islámica, están contenidos en el Corán, **es precisamente la avenencia con la letra y la consonancia con el espíritu de lo revelado lo que se constituye en patrón y medida de todo criterio de ortodoxia, cuyo fundamento de fe es la unidad divina**.65

En definitiva, es al mismo tiempo cómodo y legítimo hablar de sectas islámicas, siempre que a ese término se le restituya, como reclama F. García Bazán, el sentido que le daban los latinos cuando traducían la voz griega *háiresis* por secta. La palabra griega de la que hemos hecho "herejía" significa, nos recuerda F. García Bazán, simplemente la "elección," la "opción," la "inclinación" filosófica o religiosa. No implica ni la idea de diferencia y de separación o rompimiento con respecto a una norma considerada como única buena, ni tampoco, por extensión, sugiere el matiz peyorativo que adquiere en el vocablo español, toda vez que, según F. García Bazán, la voz media de *haireo, hairéomai*, y de la cual deriva *háiresis*, significa "elección" u "opción."

Con relación a las normas wahhabitas, cuya influencia no deja de notarse en Arabia Saudita, las desviaciones "sectarias" no son de orden ritual ni doctrinal, sino escrituraria.66 **En materia escrituraria, la "herejía" wahhabita consiste en una deformación y una reinterpretación literal del texto coránico cuando no de una innovación del canon islámico**.67 **Son "herejes," formalmente**

apartados de la comunidad islámica, no por la práctica sino por la desviación escrituraria,[68] estos rigoristas de la letra, que se atienen a lo externo del texto escrito y rechazan todas las ampliaciones e interpretaciones que transmite la tradición oral.

La observancia shiita, por estricta y legalista que sea, a menudo determinante para asegurar una ortodoxia y una ortopraxia a toda prueba, va acompañada, en materia de fe, de una actitud espiritual que no excluye una religiosidad profunda de carácter metafísico y esotérico que se extiende a su interpretación del Corán, la *sunnah* y la *shari'ah*. Razones todas por las cuales, en atención a su carácter gnóstico, no se justifica la aplicación del término "fundamentalista," en cualequiera de los sentidos que se lo entienda, al islam shiita.

En todos sentidos, el shiismo representa la ortodoxia islámica tanto como el islam sunnita[69] y, sin duda, es su condición de minoría religiosa, antes que una desviación de carácter ritual, doctrinal o escriturario, lo que le permite a los occidentales formarse una imagen bastante verosímil, en apariencia, de una "secta."

Desde antiguo hasta hoy, la noción de la "secta" no se ha librado del prejuicio de que sólo puede ser aplicable a agrupaciones religiosas numéricamente débiles que se juzgan y valorizan por un criterio extrínseco, único, absoluto, que sólo conduce a enmarañar elementos heterogéneos hasta obtener tales semejanzas externas que se vuelven indistinguibles para quien los observa desde afuera. Y aquí viene bien repetir el viejo proverbio latino: *Si duo faciunt idem, non est idem!* (¡si dos hacen la misma cosa, no son la misma cosa!)

Evidentemente estas ideas sobre la "secta," siempre que son repetidas, existen en el fondo para los occidentales dondequiera que encuentren fenómenos susceptibles de ser asimilados o reducidos indebidamente bajo este rótulo, sin discernir en ellos los elementos y aspectos interiores, donde realmente se esconden las más graves diferencias de postura espiritual y ello sin descartar, por otro lado, también un mal disimulado propósito de ciertos especialistas de reunir todas las expresiones religiosas minoritarias en el marco de un único veredicto de justificación o repudio sin tener en cuenta para nada que lo religioso en sus líneas externas constituye el esqueleto visible de la ortodoxia, pero ésta es esencialmente el reino de la interioridad.

En fin, si nos hemos detenido más de lo necesario en esta clase de consideraciones sobre el tema del "fundamentalismo" es porque en el uso generalizado de este término se quiere caracterizar una modalidad o actitud "sectaria," desviada y desnaturalizada, porque nace de un proceder fanático e intransigente en favor de un partido o una idea.

Siempre es un expediente cómodo infundirle al islam shiita una forma sectaria bajo el nombre de "fundamentalismo" sin hacer distinción entre lo así llamado y su verdadera razón de ser clara y netamente tradicional. Con estas últimas palabras nos referimos al vicio común y radical, causa primera de la insuficiencia y fracaso de la mentalidad occidental para comprender el espíritu oriental. No

se trata, claro está, de divergencias culturales o de contradicciones terminológicas, sino, para expresarlo en palabras de Suhrawardi,70 de formas de participación espiritual o de puntos de vista entre un oriente de iluminación (*ishraq*) y un occidente de exilio.

Recordemos, a modo de ejemplo, el desparpajo con que algunos orientalistas identifican o a lo menos tienden a identificar el concepto de islam con un sistema religioso rudimentario, primitivo, en que se cree ver encerrado, en germinal latencia y dormida posibilidad, todo aquello que con sucesivas aportaciones de otras culturas y tradiciones más antiguas habría de producir su alumbramiento espiritual después en la historia.

Dichos especialistas, predispuestos a reducirlo todo al plano histórico, casi nunca pueden explicarse el surgimiento del shiismo o del sufismo sino por influencias ajenas al islam; de este modo han atribuido el origen del islam shiita o asimismo del sufismo, según sus diferentes preocupaciones, a fuentes iraníes, hindúes, neoplatónicas o cristianas.

El argumento decisivo en favor del origen mu□ammadiano tanto de la *shi'ah* como del sufismo reside, sin embargo, en que la doctrina coránica y la sunnah profética tomó la gnosis islámica en todas sus determinaciones espirituales, la enviste, la ilumina de todos los lados y la presenta a las otras tradiciones existentes, para que sobre ella realicen su unidad y su síntesis espiritual. Si la gnosis o el esoterismo islámico procediesen de una fuente situada al margen del islam, los que aspiran a ella no podrían apoyarse, para realizarla siempre de nuevo, en el Corán y en la *sunnah* del profeta.

Con todo esto no queremos negar el hecho de que el islam efectivamente haya aprovechado en el legado tradicional que por la vía del conocimiento práctico de la ciencia y la filosofía le fuera transmitido a través del canal de ramas orientales del cristianismo como los monofisitas y nestorianos. Como tampoco intentamos desconocer que el aspecto más esotérico de esas ciencias, relacionado con el neopitagorismo71 y el hermetismo,72 quiso poner al islam en estrechas relaciones con los sabeos de □arran,73 que representaron un importante papel en la transmisión al islam de la astronomía, la astrología y las matemáticas tomadas de fuentes babilónicas y caldeas tardías pero combinadas con las ideas hermético–pitagóricas de Alejandría.74 Todo esto es verdad.

También cierto que la medicina y la cosmología se hicieron accesibles a los musulmanes por mediación de los hindúes y los persas, ya que estas ciencias, lejos de ser modos seculares de conocimiento, estaban intrínsecamente relacionadas con la doctrina central islámica de la "unidad divina," como queda demostrado, por otro lado, que algunos aspectos de la cultura clásica de los griegos y los hindúes, como las filosofías secularizadas de los epicúreos75 o de algunos cínicos,76 o el naturalismo de los atomistas, apenas encontró eco en el interés de los musulmanes. Era imposible que un pensamiento de estas características basado en la sensualidad y en un relativismo dualista se pudiera introducir en la doctrina islámica en forma de cognición, y al mismo tiempo, fuera de naturaleza de experiencia gnóstica.

En relación con la refutación de ciertos aspectos de las teorías dualistas y trinitarias los mu'tazilíes aportarían al islam una solución teológica acorde con la doctrina de la unidad. En su apoyo a la causa del conocimiento de la filosofía greco-alejandrina los mu'tazilíes crearon las condiciones favorables para su estudio y comprensión dentro de los círculos intelectuales shiitas, pero esta afinidad y simpatía entre los mu'tazilíes y los shiís no debe entenderse, en modo alguno, como una identidad ya que, en otras cuestiones fundamentales, como la del significado y función del *imam*, difieren completamente acercándose aquéllos mucho más, en este sentido, a la visión de los sunnitas.77

En definitiva, lo real es que durante toda la historia del islam el legado preislámico de las ciencias cosmológicas y las doctrinas metafísicas fueron unificadas, como en el corpus jabiriano o en las *Rasa'il* (*Epístolas*) de los *ikhwan al-safa'* (Hermanos de la Pureza),78 en una síntesis perfecta que no desequilibró ni desplazó a otras coordenadas religiosas la posición monoteísta del islam.

Seyyed Hossein Nasr, 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, Ahmad Ahmadi, entre otros, pensadores islámicos, y Henry Corbin,79 **Titus Burckhardt, René Guénon, Frithjof Schuon,**80 **entre los pensadores tradicionales de Occidente, nos enseñan a mirar la realidad del islam desde un punto de vista que si bien es algo diverso, no deja por ello de estar armónicamente integrado a la perspectiva unitaria de su doctrina**, sin que esta particularidad lo vuelva menos sugestivo en tanto que ella es producto primero del espíritu muhammadiano, que es esencialmente metafísico y ético. Gracias al trabajo de estos investigadores y de quienes lo continúan orientándose bajo su guía, como William C. Chittick, Christian Jambet, Pierre Lory, por citar sólo algunos, **el islam no es ya la mole que nos aplasta con su peso de gigante religioso;**81 **no es tampoco la religión primitiva y bucólica de los pastores ni la réplica o adaptación árabe de la tradición judeo-cristiana;**82 **sino una especie de filtro inteligente que alquímicamente selecciona, desbroza, purifica, mantiene aquello que tiene valor tradicional y rechaza lo nocivo e inútil del conocimiento secularizado y profano.**

Junto con todos ellos, nosotros nos inclinamos a interpretar el traspaso o la transmisión del legado tradicional preislámico como un desenvolvimiento natural de la continuidad universal de esa misma herencia espiritual83 que, debido a su razón de ser metafísica, tiene un desarrollo indefinido, afirmándose y arraigándose, según el momento histórico, en el terreno más adaptado para su florecimiento espiritual. Preferimos verlo así antes que como un "influjo" o una "imitación" no como una opción personalizada sino con arreglo al punto de vista de la tradición sagrada, eterna y unánime.

Seamos sinceros: si hemos de ver al islam como el resultado de un "influjo" histórico o una "copia" de un modelo religioso preislámico, negando así cuanto hay de genuino y único en su propia Revelación, deberemos reconocer asimismo, con M. Cruz Hernández, que en tales condiciones **ninguna religión hubiese resultado mejor parada que el islam.**84

La crítica vívida de esta unilateral forma de interpretación la hizo el distinguido profesor de la Universidad Autónoma de Madrid respecto de la postura del P. M. Asín Palacios, a quien los

hispanoamericanos debemos un respetuoso reconocimiento por sus importantes contribuciones al conocimiento del islam del período del al–Andalus, señalando, por otra parte, que tal actitud es fruto no sólo de las condiciones sociales de su tiempo y las religiosas de sacerdote católico, sino también de las condiciones del conocimiento científico de su tiempo.

Lo mismo que M. Cruz Hernández no queremos insistir demasiado en un reproche que haga gravitar el valor de toda la obra del Padre Asín Palacios alrededor de un prejuicio que se ha ensañado largamente no sólo respecto del islam sino asimismo de otras formas tradicionales reveladas cuando éstas han sido consideradas exclusivamente bajo el aspecto exotérico de "religión."

Con esto buscamos señalar que el método en Asín Palacios, o en H. A. R. Gibb está equivocado, porque equivocado está el principio que lo guía. Su error consiste en creer que para dar carácter científico a los estudios religiosos, para llegar a entender la religión en general y el islam en particular, es indispensable restringir el campo visivo de tales estudios a uno o pocos hechos para seccionarlos en sus elementos accidentales y contingentes que cómodamente pueden simplificarse y reducirse a mínimos términos, a fórmulas abstractas e hipótesis esqueléticas,[85] dentro de las cuales todas las tradiciones puedan ser atraídas u obligadas a adaptarse al marco imaginario de aquellas clasificaciones que gustosamente explican ciertas semejanzas o afinidades formales entre la religiosidad judeo–cristiana y la tradición islámica por la teoría de la "asimilación" o la "reproducción" sucesiva.[86]

Nos fatigaríamos inútilmente si intentáramos trazar una crítica de la tradición comprendida así: la crítica ya se hizo y el juicio ya se pronunció por boca de R. Guénon, quien, entre otros, hizo notar en relación con el Vedanta cuán profundamente difiere esta noción occidental de "religión" de lo que en Oriente puede caracterizarse esencialmente como tal.[87]

Pero para que en esa confusión de la tradición con el concepto de religión no se envuelva conjuntamente también al islam, es bueno que volvamos a recordar aquí que tradición, a diferencia de religión, no es un esqueleto, es la unidad de la vida; no es una forma especial y concreta de vida religiosa, es la fuente vital de todas las formas de religión; no contiene ya determinados dogmas y preceptos pero da el sentido universal a todos los dogmas y a todos los preceptos religiosos particulares; no debemos rechazarla en los comienzos ni en las postrimerías del ciclo actual, porque en tanto que continuidad la suponemos presente siempre y en todas partes donde haya una religión.[88] **La revelación, la fe, la verdad, el sentido de los hechos religiosos no son un hecho ni una idea, sino expresiones diversas de un único principio espiritual.**[89]

Convencidos de que conociendo una religión se conoce a todas o, por el contrario, que conociendo a una sola religión no se conoce a ninguna o de que una religión fuera de la propia no es capaz de enseñarnos ni revelarnos nada,[90] y por lo tanto ni siquiera es digna de tenerse en cuenta, algunos especialistas occidentales se obstinan en ver el islam simplemente como una creación árabe a la religiosidad judeo–cristiana o como el resultado de hechos religiosos repetidos y recopiados pasivamente al dictado de las mismas circunstancias exteriores que los musulmanes fueron asimilando

a lo largo de la historia de las civilizaciones orientales.91

Sin embargo, todas las expresiones formales de Oriente y Occidente presentan semejanzas y afinidades más o menos evidentes que muchos estudiosos,92 entre los cuales los más sinceros, están dispuestos a renunciar al nombre de "religión" para designarlas más propiamente con el de "tradición," concepto que, en último término, expresa la *religatio* de toda forma revelada con el nombre de su fuente eterna y su principio inmutable: Dios.

---

1. Nota del Editor. Los mormones, al principio polígamos, son seguidores de la Iglesia de los Santos del Último Día, fundada en el estado de New York por Joseph Smith en 1830. Se fundamenta en la supuesta revelación (a semejanza de la Biblia) que el mencionado recibió y que dataría de la época precolombina (El libro del mormón). Según la misma, los pueblos originarios de América del Norte descenderían de judíos de la diáspora en Babilonia (600 aC). Después de la muerte de Smith, Brigham Young se convirtió en el líder, trasladó la organización en 1847 a Salt Lake City, Utah, y allí desarrolló una comunidad próspera. Utah se incorporó a los Estados Unidos como el estado número cuarenta y cinco luego que suprimieron la práctica de la poligamia. La Iglesia de los Santos del Último Día es considerada por algunos como un culto.
2. Nota del Editor. Los testigos de Jehová son una organización religiosa fundada en 1872 por Charles T. Russell en Pensilvania (EE. UU.). Aceptan una interpretación literal de la Biblia y hacen hincapié en la llegada inminente de un reino teocrático, en el cual sólo se admitirá a los "testigos." Por otra parte, los adventistas del séptimo día son miembros de una organización religiosa fundada en EE.UU. en 1863. Al igual que los mormones, también siguen a un "profeta" moderno. Sostienen que el espíritu santo le dio a Ellen G. White (1827– 1915) el don de la profecía, convirtiéndola en mensajera de Dios. Sus escritos son considerados por los creyentes de esta denominación "una continua y autorizada fuente de verdad." Ver "Fundamental Beliefs," Iglesia Adventista del Séptimo Día: http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html [1]. El sitio web de Ellen G. White explica:
Los adventistas del séptimo día creen que la señora White fue más que una escritora dotada. Sostienen que fue investida por Dios como una mensajera especial para atraer la atención de mundo hacia las sagradas escrituras y ayudar a preparar a la gente para el segundo advenimiento de Cristo. Desde los diecisiete años hasta su muerte, setenta años después, Dios le dio aproximadamente dos mil visiones y sueños. Las visiones variaron en duración, desde menos de un minuto hasta casi cuatro horas. Y ella transcribió el conocimiento y los consejos recibidos a través de las mismas para compartirlos con otros. Esos escritos son aceptados por los adventistas del séptimo día como inspirados.
3. Nota del Autor. Sobre el desarrollo de las heterodoxias en el cristianismo, téngase en cuenta Parábolas evangélicas en San Irineo–I–II (460 y 515 respectivamente) de A. Orbe.
4. Nota del Editor. Algunos orientalistas alientan la confusión creando cortinas de humo para socavar el islam por mandato de algunos estados y por razones puramente políticas. Cierta cantidad de ellos sirvieron siempre a los intereses imperiales de los amos colonialistas. Para profundizar sobre sus esfuerzos por minar el islam, ver el trabajo de A□mad Ghur□b, Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres, traducido al castellano por Héctor Ab□ Dharr Manzolillo bajo el título Subvertir el islam: La función de los centros orientalistas.
5. Nota del Editor. Nwyia explica:
Se sabe muy bien que los fuqah□' que interpretan el Corán en su carácter de filólogos o juristas, rechazan las interpretaciones místicas de los sufíes, pues las consideran herejías respecto al texto sagrado. Al imponerse dicha consideración como criterio del islam oficial, se convirtió en la posición ortodoxa. De ese modo, los sufíes fueron vistos como un grupo más o menos heterodoxo, en tanto que sus interpretaciones del Corán pasan a ser una exposición tardía, extraña al islam primitivo. (23)
Asimismo, Murata observa:
Como lo señalaron muchos estudiosos, considerar a los proponentes de al–kal□m (filosofía escolástica) representantes del islam "ortodoxo," significa la imposición de una categorización inapropiada sobre la civilización islámica. En realidad, los

criterios que sirven para categorizar a alguien como musulmán, son el actuar conforme a la shar□'ah y reconocer la rectitud de cierto credo básico. Más allá de esto, cabe la posibilidad de una variedad de posiciones respecto de los detalles de la doctrina y nadie puede valerse de esas diferencias para considerarse "ortodoxo" y negar a otros dicha cualidad. (8) T□riq Rama□□n, nieto de □asan al–Bann□, fundador de la Hermandad Musulmana, confirma que todos los musulmanes –ortodoxos sunnitas, sufíes o shiitas– son parte de una comprensión idéntica de la shar□'ah" (211–212).

6. Nota del Editor. La generalidad de los musulmanes debería oponerse a los rótulos impuestos por los no musulmanes. Son éstos quienes aplican términos como "heterodoxo," "herético," "secta," "fundamentalista" e "islamista." El autor y yo hacemos uso de los mismos sólo para refutarlos.

7. Nota del Editor. En este sentido, el sunnismo, el shiismo y el sufismo pueden reivindicarse expresiones auténticas del islam. Sachiko Murata explica:

Cuando examinamos la historia intelectual del islam... en vez de encontrarnos con la discusión para que sea aceptada universalmente una escuela de pensamiento, descubrimos que un gran número de escuelas debaten entre ellas acerca de cómo deben entenderse los puntos básicos del credo. (The Tao of Islam 8).

8. Nota del Editor. Como ha sostenido Na□r, "En el islam no existe el magisterio" (The Heart of Islam 85). Aunque Vittor y el susodicho afirman correctamente la inexistencia de una institución oficial que hable en nombre del islam en cuestiones de ortodoxia, para los shiitas sí hay un magisterio o trono que se encuentra vacante desde hace tiempo debido a la "ausencia" del im□m Mu□ammad al–Mahd□.

9. Nota del Editor. En términos más simples y modernos, el esoterismo y el exoterismo son dos caras de la misma moneda. Para los especialistas como Corbin, el sufismo y el shiismo resultan esencialmente idénticos, siendo este último, solamente, la forma exterior de la gnosis islámica. Pero para nosotros no es éste el caso, ya que el shiismo representa un equilibrio total entre las dimensiones, esotérica y exotérica del d□n (religión).

10. Nota del Autor. Lo citado es parte del Nahj al–bal□ghah / Peak of Eloquence, traducido por Seyed 'Al□ Re□□. La obra contiene un prefacio interesante, una breve biografía sobre el compilador y abundantes notas.

Nota del Editor. Este trabajo también está traducido al castellano por Abdeljabir Arce y Héctor Abu Dharr Manzolillo bajo el título La cima de la elocuencia. Desgraciadamente, fue publicado sin las correcciones del caso debido a un malentendido. Además, existe una versión abreviada árabe/francesa, traducida por Samih Atef El– Zein, pero exenta de los sermones relacionados con el status de ahl al–bayt.

11. Nota del Editor. El artículo de Allaw□, "Islam Sufy□n□ y Mu□ammad□," ofrece una exposición de dos interpretaciones distintas de la religión musulmana. Sin embargo, cae por su propio peso que no puede haber un islam "bueno" y otro "malo." El islam es sólo uno. Héctor Ab□ Dharr Manzolillo explica en su artículo "La filosofía de Ab□ Sufy□n": "Ab□ Sufy□n no veía ni entendía cual era la misión de Mu□ammad (tenéis ojos pero no veis, tenéis oídos pero no oís, como decía Jesús). Lo único que veía y entendía era que la religión daba poder mundanal que era lo que él quería" (http://www.webislam.com/numeros/2000/00_9/art [2]ículos%2000_9/musulmanes_conversos.htm).

12. Nota del Editor. Los musulmanes sufíes, por ejemplo, abrazan la música y la poesía de otras culturas para atraer gente al islam. Na□r nos explica:

El sufismo ha cumplido el papel más que importante en la difusión del islam y además fue fundamental en la preservación y purificación de la vida ética, la creación artística y la exposición de un conocimiento unitivo (ma'rifah) y metafísico dentro de la sociedad islámica. (Heart of Islam 63–64)

Massignon nos advierte: "En la India, el islam no fue difundido a través de la guerra sino a través del trabajo realizado por las órdenes místicas insignes" (61). El islam es una gran síntesis espiritual. Su supervivencia es el resultado de su flexibilidad y adaptabilidad.

13. Nota del Editor. Estrictamente hablando, ahl al–kit□b, la gente del libro, son los judíos y los cristianos. □ab□tab□'□ y Lankar□n□ incluyen a los zoroastrianos. El erudito qadiani mawl□n□ Mu□ammad 'Al□, es el más liberal al sostener que "los p□rs□s, los budistas y los hindúes entran en esta categoría" (614). Incluso cree que "las mujeres p□rs□s e hindúes pueden ser tomadas en matrimonio, al igual que las seguidoras de la religión de Confucio, de Buda o del Tao" (615). Critica que los juristas adopten el concepto estrecho del término ahl al–kit□b y sostiene que "no hay ninguna razón por la cual no deberían ser tratados como tales los zoroastrianos, los hindúes, los que profesan una religión y aceptan un libro revelado" (615).

14. Nota del Editor. Es una alusión al versículo coránico: “De All□h venimos y hacia Él es nuestro retorno” (2:156).
15. Nota del Editor. Jenófanes (aproximadamente del siglo VI aC) fue un filósofo y poeta griego conocido por su monoteísmo. No debe confundírselo con el general y escritor griego Jenofonte (alrededor del 430–315 aC), discípulo de Sócrates. Jenófanes objetaba particularmente el antropomorfismo de Homero y Hesíodo en su representación de los dioses y nos dio la siguiente definición de lo Divino: “Dios es uno, el más grande entre los dioses y los hombres, de ninguna manera se parece a los mortales, ni en cuerpo ni en alma” (cfr. Netton 1).
Parménides (aproximadamente 504–450 aC) fue un filósofo griego eleático. Se refería al movimiento y al cambio como ilusiones y al universo como único, continuo e inmóvil. Platón (aproximadamente 428–348 aC) fue un filósofo griego seguidor de Sócrates.
Aristóteles (384– 322 aC), filósofo griego discípulo de Platón, fue maestro de Alejandro Magno y fundador de la escuela peripatética de Atenas (335 aC). Filosóficamente se separó gradualmente del idealismo platónico y paulatinamente se interesó cada vez más en la ciencia y lo fenoménico con análisis originales y profundos. Sus métodos ejercieron una enorme influencia en todo el pensamiento posterior.
Plotino (aproximadamente 203–270) fue un filósofo romano nacido en Egipto. Luego de haber estudiado en Alejandría, creó su escuela neoplatónica en Roma (244). Empleó verdades metafísicas de Platón (en especial la dialéctica del amor) para crear una religión mística de la unión con el Uno a través de la contemplación y las visiones extáticas. Su teoría del espíritu humano ingresó en la corriente de la filosofía occidental a través de San Agustín.
16. Nota del Autor. Para una comparación entre las doctrinas de Plotino y Sankara, véase F. García Bazán, en R. Baine Harris (ed.), Neoplatonism and Indian Thought, pp. 181–207; Neoplatonismo y Vedanta; La doctrina de la materia en Plotino y Sankara, Buenos Aires, 1982. Y para un parangón entre Plotino y el islam, véase M.N. Nabi, “Union with God in Plotinus and Bayazid” en R. Baine Harris, pp. 227–232. Debería consultarse en especial el volumen preparado por P. Morewedge, Neoplatonism and Islamic Thought.
Nota del Editor. Sankara (aproximadamente 700–750) fue un comentarista de los Upanishads y del Bhagavadgita y defensor del monismo tradicional hindú, que reduce toda realidad a un solo principio o substancia.
17. Nota del Editor. Idr□s en árabe, Hanock en hebreo, Enoch en inglés o Enoc en español, es el profeta bíblico que se cree vivió entre el 3.284 y el 3.017 aC. Alá Omnipotente nos dice en el Sagrado Corán: “Y recuerda en la escritura a Idr□s. Fue veraz, profeta. Le elevamos a un lugar eminente” (19:56–57) y hace referencia a él como un hombre “paciente y constante” a quien El lo introduce en Su misericordia por ser uno de los justos (21:85–86). Idr□s, más que un hombre, es un arquetipo, un alma sublime que se presenta en varias culturas, del mismo modo que lo hacen Thoth, Hermes y Metratón, entre otras.
18. Nota del Editor. La primera frase de la shah□dah se traduce generalmente como “No hay otro dios más que Alá,” pero también puede ser traducida como “No hay ningún dios excepto Alá.” Los atributos de El también pueden ser empleados en la shah□dah, como en el caso de “No hay ninguna realidad más que la Realidad,” pues conducen a la noción metafísica que nada existe fuera de Alá.
19. Nota del Editor. Las palabras “fe” y “creencia” no pueden expresar el sentido del im□n arábigo que significa “conocimiento absoluto, creencia y convicción.”
20. Nota del Editor. El shaykh □ad□q nos explica: “Es imposible el perdón para los escépticos (ahl al–shakk), para los politeístas (ahl al–shirk), para los incrédulos (ahl al–kufr) y para quienes persisten en la negación de Dios Uno (ahl al–ju□□d). Pero los pecadores entre los que creen en la unidad de Alá (ahl al–taw□□d) pueden ser perdonados” (122).
21. Nota del Editor. Para las citas coránicas en la traducción inglesa hemos tenido en cuenta principalmente la versión inglesa de ‘Abdull□h Y□suf ‘Al□. También hemos consultado a Mu□ammad Marmaduke Pickthall y M.H. Shakir, y la traducciones francesas de Mu□ammad □am□dull□h y de Denise Masson. Para la versión española de esta obra, hemos consultado las traducciones al español de Julio Cortés y de Juan Vernet. La de Y□suf ‘Al□ se acerca más al estilo (literario) del Corán, en tanto que Pickthall adhiere más al sentido literal. El comentario original de Y□suf ‘Al□ constituye un trabajo erudito excelente. Sin embargo, en las sucesivas ediciones, el texto y los comentarios (taf□s□r) han sido “purgados” de cualquier idea que no estuviese alineada con la ideología wahh□b□. El valor de la traducción de Shakir reside, antes que nada, en su inglés moderno y claro. La traducción de □am□dull□h, producto de dos años de trabajo, comunica adecuadamente el sentido de la sagrada escritura y está acompañada por un comentario básico. En cambio, la traducción

de Masson, resultado de tres décadas de esfuerzo, es por lejos superior en su estilo. No obstante, la versión modificada de ▯am▯dull▯h, preparada en Arabia Saudita, es la más perfecta. Por otra parte, aunque la traducción de Vernet es superior a la de Cortés, manifiesta una tendencia filo–cristiana que modifica a menudo el sentido enunciativo y las formulaciones árabes clásicas, presenta distorsiones y corrupciones y, con una erudición malhadada, en su introducción y notas crea dudas sobre la autenticidad de los textos. Se trata de una forma de proceder fácilmente impugnada por la crítica perspicaz del ta▯r▯f (cambio textual) de ay▯tull▯h M▯rz▯ Mahd▯ Pooya Yazd▯ en su escrito "Originality and the Genuineness of the Holy Corán in its Text and Arrangement," que acompaña la traducción de A▯med 'Al▯, pero es muy pobre y sólo puede ser rescatada parcialmente en función de sus comentarios filosóficos. Ver también "Ta▯r▯f al–Qur'▯n: A Study of Misconceptions Regarding Corruption of the Qur'▯nic Text" realizado por Mu▯ammad B▯qir An▯▯r▯.

22. Nota del Editor. All▯h Todopoderoso explica: "Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes crean en Alá y en el último Día y actúen rectamente, tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes" (2:62. Ver también 22:17 y 5:69). Esto podría aplicarse también al hinduismo védico. En los Vedas leemos que Dios tiene muchos nombres pero los sabios lo llaman Uno. El movimiento reformista Arya Samaj, creado dentro del hinduismo en el siglo XX, convocó a rechazar toda adoración politeísta e idólatra y rendir culto sólo a los Vedas. La aceptación de otras religiones se aplica a la época preislámica y a quienes, desde el advenimiento del islam, no conocieron o no conocen el mensaje de Mu▯ammad. De acuerdo al Corán y a la sunnah, todos los creyentes deben aceptar a Mu▯ammad como el último mensajero de All▯h.

23. Nota del Editor. Taw▯▯d es también la unión del orden divino y del orden del mundo, la unión de la religión y el estado.

24. Nota del Editor. Gibb nos explica:

Al–Sh▯dhil▯ (m. 1258) estudió en Fez como discípulo de Ab▯ Madyan. En su momento se estableció en Alejandría y fue seguido por un grupo de estudiantes. No poseía monasterio ni formulas rituales y pidió a sus acompañantes que no abandonasen sus negocios y profesiones por una vida contemplativa. Pero antes de que transcurra una generación, sus discípulos adoptaron la organización normal de una ▯ar▯qah, la que se expandió por África del Norte y Arabia. La ciudad de Mokha (Yemen), en particular, adoptó a al–Sh▯dhil▯ como su santo patrono, venerándolo como el creador de la infusión del café. La orden sh▯dhiliyyah es, normalmente, más extravagante en el ritual y más extática que la q▯diriyyah. Pero se destaca, en especial, por el gran número de subórdenes, a las que dio origen de forma directa o en concurrencia con la q▯diriyyah. Entre las más conocidas y que ocupan los lugares más diferenciados tenemos la 'is▯wiyyah –con su famoso ritual de flagelación con espadas– y la ortodoxa y austera derq▯w▯ de Marruecos y Argelia occidental. (108)

25. Nota del Editor. Cuando se le preguntó al mensajero de Alá qué era necesario hacer para alcanzar el Paraíso, dijo: "Cumplan con sus cinco rezos obligatorios, observen el ayuno durante todo el mes de rama▯▯n, paguen lo establecido para los pobres (zak▯t) de sus riquezas y obedezcan todo lo que El les ordene. Entonces entrarán en el Paraíso de vuestro Señor" (A▯mad).

El Corán y la sunnah establecen explícitamente que Mu▯ammad es el último profeta y mensajero. Dice Alá Todopoderoso: "Mu▯ammad no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino el mensajero de Alá y el Sello de los profetas (kh▯tim al–nabiyy▯n): y Alá es el Conocedor de todas las cosas (33:40). El mensajero de Alá dijo en numerosas ocasiones: "No habrá ningún profeta después de mí" (Bukh▯r▯, Muslim, H▯kim, ▯ad▯q, Muf▯d, Kulayn▯, Majlis▯). Por lo tanto, los cultos y grupos que creen en un profeta después de Mu▯ammad no pueden ser considerados musulmanes. Esto incluye a los a▯madiyyah, la Nación del Islam y sus ramificaciones (los "Five Percenters", los "Ansars," etc).

Los seguidores de Elijah Mu▯ammad y Louis Farrakhan están fuera del islam porque, como lo explica el "Programa musulmán" en su sitio web y en sus publicaciones, "creen que Alá (Dios) apareció en la persona del Maestro W. Fard Mu▯ammad en julio de 1930 y que era el "Mesías" de los cristianos y el "Mahd▯" de los musulmanes, ambos tan esperados." La Nación del Islam cree que W. Fard Mu▯ammad era Alá y Elijah Mu▯ammad su mensajero final. Es a esto a lo que se refieren cuando dicen "No hay otro dios más que Alá y Mu▯ammad es su mensajero." La creencia en ▯ul▯l (la encarnación) es la antítesis del taw▯▯d (unicidad de dios), en tanto que la creencia en un profeta después de Mu▯ammad es claramente incongruente con el Corán y la sunnah.

La Nación del Islam cree en la separación racial y que "el matrimonio entre personas de distintas razas o la mezcla de razas, debería estar prohibida," aunque, como se sabe, el islam ha abolido el racismo (49:13: 4:1; 2:213; 6:98; 7:189; 21:92; 23:52). El profeta dijo en el "Sermón de la despedida:" "Toda la humanidad proviene de Adán y Eva, un árabe no

tiene superioridad sobre un no árabe, ni un negro sobre un blanco, excepto por su piedad y buenas acciones" (Muslim, A□mad, D□rim□, Ibn M□jah, Ab□ D□w□d, Ibn □ibb□n y otros).

La Nación del Islam cree "en la resurrección mental de los muertos aunque no en la física," mientras que el islam asegura en la resurrección física. La Nación del Islam sostiene que la gente negra "constituye el pueblo elegido de Dios," en tanto que el islam no cree en pueblo elegido alguno. En resumen, la Nación del Islam tiene muy poco en común con el islam, más allá del nombre. Claude Andrew Clegg se equivoca magistralmente al afirmar que:

Respecto al islam tradicional u ortodoxo, la Nación del Islam resulta heterodoxa en muchos aspectos de sus puntos de vista y prácticas. Sin embargo, se la puede calificar legítimamente como secta musulmana debido a su adhesión coyuntural a los principios centrales de la fe islámica. (68)

Y agrega: "Los lineamientos básicos de ambas tradiciones religiosas aparecen, de un extremo a otro, superponiéndose lo suficiente como para permitir a la organización negra reclamar razonablemente la membresía en el cuerpo del islam, aunque como miembro herético" (69). La Nación del Islam no puede ser, al mismo tiempo, heterodoxa y legítima, miembro del cuerpo del islam y herética.

26. Nota del Editor. El termino ark□n al-d□n no es usado por los eruditos shiitas. Pero en su tradición se menciona da'□'im al-isl□m con cinco modificaciones interesantes en cinco de sus artículos: sal□t, □awm, zak□t, □ajj y, de advertir en especial, wil□yah. Por ejemplo, el im□m Mu□ammad al-B□qir dijo: "El islam se basa en cinco (pilares), es decir, sal□t, □awm, zak□t, □ajj y wil□yah. Y sobre nada se ha puesto tanto énfasis como en la wil□yah" (Kulayn□). En otro □ad□th se cita al mismo im□m con el agregado de la siguiente oración al final: "... pero la gente tomó los cuatro y abandonó éste (es decir, la wil□yah)."

27. Nota del Editor. Los eruditos shiitas prefieren sistematizar las creencias en dos grupos: el de los pilares o normas generales (u□□l al-d□n) y el de las prácticas de la religión (fur□' al-d□n).

28. Nota del Editor. El término qiyy□mah (Resurrección) se usa como sinónimo para expresar este pilar.

29. Nota del Editor. En tanto que los shiitas pueden buscar la intercesión de los imames, los sufíes buscan la intercesión de sus awliyy□' o santos. Para más información acerca de la intercesión en el islam ver, "Tawassul" de 'Abd al-Kar□m Bi-Azar Shir□z□. Los salafitas no creen en tawassul.

30. Nota del Editor. Sin embargo, la mayoría de los sunnitas siguen la escuela teológica ash'arita, establecida por Ab□ al-□asan 'Al□ al-Ash'ar□ (aproximadamente 874-935), reconocido teólogo irakí. Ash'ar□ insiste en que Dios es Todopoderoso y por lo tanto puede hacer lo que desee, como ser, colocar a una persona buena en el Infierno y a una mala en el Cielo. Los ash'aritas dan prioridad al atributo de Todopoderoso de Dios y no al indiviso de justicia, enfatizado por los teólogos shiitas. Mientras éstos sostienen que sólo Dios es eterno y el único originador de todo, los ash'aritas afirman que el Corán es Su palabra no creada. Para más información respecto al concepto de justicia divina entre los teólogos y filósofos del islam shiita, ver la introducción a la obra de Shah□d Mu□ahhar□ al-'Adl al-il□h□, publicada recientemente en inglés bajo el título de Divine Justice.

31. Nota del Autor. Para la distinción entre "tradición" y "religión," véase Guénon, Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (4) y García Bazán, "La tradición y la unidad trascendente de las religiones" en Atma Jnana (5-8). También: Schuon, L'unité transcendente des religions.

Nota del Editor. El islam reconoce a todas las religiones reveladas. Desde el punto de vista islámico, el judaísmo y el cristianismo son pasos en el camino espiritual hacia la salvación: sus seguidores son la gente del libro. Las religiones reveladas por Dios son diferentes cristalizaciones del mensaje divino. Sin embargo, debería advertirse que el autor no está defendiendo el relativismo o pluralismo religioso. Sus pensamientos están más alineados con la filosofía perenne de René Guénon y Frithjof Schuon, que sostiene que todas las religiones enseñan lo mismo pero de maneras diferentes. Sin embargo, para ver este corazón universal debe pasarse de los aspectos exotéricos a los esotéricos de las religiones. Por otra parte, los eruditos musulmanes distan de ser unánimes en lo que hace a la confirmación de la naturaleza divina de las demás religiones.

Pero los orientalistas educados en occidente, como Na□r y Sachedina, creen que todas las religiones abrahámicas son válidas, basados en el siguiente versículo coránico: "Los creyentes (en el Corán), los judíos, los cristianos y los sabeos, quienes crean en Dios y en el último Día y obren bien, ésos tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes" (2:62; 5:69). Según Na□r, "al-Isl□m se refiere a la sumisión universal al Uno, Unico y a que la religión

primordial se encuentra en el corazón de todas las religiones celestialmente inspiradas, no sólo en el islam, en su sentido más particular" (The Heart of Islam 17). El gran maestro espiritual Ibn al-'Arabī hace la siguiente observación:
La religión es de dos tipos: una es la de Dios, la de aquéllos a quien El ha enseñado Su religión y la de esos que recibieron la enseñanza de los primeros. La otra es la religión de los seres creados, a la que Dios reconoce. La religión de Dios es la elegida y establecida por Él, en un nivel muy superior al de la religión de la creación. (Bezels 113)

Según el shaykh al-akbar, el versículo coránico "Ciertamente, la (verdadera) religión, para Alá, es el islam" (3:19) significa seguir, obedecer, ser dócil y someterse a Dios, independientemente de la religión profesada. Para Ibn al-'Arabī hay veracidad hasta en la veneración de las deidades paganas, ya que: "en cada objeto de adoración hay un reflejo de la Realidad" (Bezels 78). Ayatullāh al-'uẓmā shaykh Yūsuf Sanā'ī inclusive va más lejos:
Opino que el Paraíso es el resultado de hacer buenas acciones y evitar las malas, de acuerdo al mejor entendimiento de cada uno. Más allá de la religión que se practique con pleno convencimiento y no se dude de la rectitud de la misma, se obtendrá lo que se merece. Dios dice: "Las buenas acciones van a ser recompensadas diez veces más de lo que se merecen y los pecadores recibirán el castigo conforme a su pecado. No serás tratado injustamente." Según Molla-Sadra, el paraíso proviene inevitablemente de la evolución espiritual. En algunos versículos coránicos, la fe es un prerrequisito vital para el paraíso. De acuerdo a mi interpretación, la fe es una creencia sincera en la excelencia de los propios actos, no la creencia en Dios. La creencia eficaz está asociada a la serenidad mental y contribuye al desarrollo espiritual. Sin embargo, alguien que se siente coaccionado, jamás puede realizar buenas acciones e ir perfeccionándose de manera coherente. Para lograr el paraíso no se requiere ninguna identificación o rótulo –cristiano, musulmán, budista– sino buenas acciones. Un agnóstico envuelto en su escepticismo no puede creer en Dios o en el profeta. Tampoco los cristianos depositan su confianza en el profeta Muḥammad. Sería totalmente inconcebible que Dios exigiese una identificación en particular el Día del Juicio Final. ¿No sería algo injusto? El Corán dice, de modo tranquilizador, "Dios no será injusto con ninguna de sus criaturas." Por otra parte, la mala conducta mortifica al alma humana y la guía al infierno. No importa a qué religión o creencia se pertenezca sino las acciones que se realizan. Hay que asegurarse de la autenticidad de la religión que se profesa. Y de presentarse la duda, deberá buscarse la verdad. De lo contrario, se es culpable de descuido. (http://www.saanei.org/page.php?pg=showmeeting&id=22&lang=en [3])
Con todo respeto, la interpretación del ayatullāh Sanā'ī de la imān coránica como "fe" en las acciones personales y no en la creencia en Dios, es claramente insostenible, pues Alá Todopoderoso la define puntualmente como īmana bi Allāhi wa al-yawmi al-ākhiri wa al-malāikati wa al-kitābi wa al-nabiyyina, es decir, "creer en Alá, en el Último Día, en los ángeles, en el libro, y en los mensajeros" (2:177). Más adelante, el ayatullāh Sanā'ī sostiene que "todos los no musulmanes, incluidos los hindúes, los adoradores del fuego y los adoradores de la vacas, son puros. Sólo los ateos son incrédulos." Afirma que la impureza espiritual es el resultado de adjudicarle socios a Dios, cuando se sabe que Él es Uno. Y sostiene que "adjudicarle socios a Dios por negligencia no convierte a nadie en incrédulo, sino, simplemente, en un inculto." Si Muḥammad hubiese adoptado esta visión pluralista, seguramente la misión profética habría fracasado.
Según los eruditos y juristas musulmanes tradicionales, el islam cumplimenta todas las metas de las religiones monoteístas anteriores y las supera, las abroga y las reemplaza. Desde su punto de vista, el islam tiene precedencia sobre sus antecesores. Legenhausen nos explica:
El islam no sólo hace añicos las formas anteriores en el nombre del espíritu, si no que además impone sus propias prácticas. Estas últimas –las manifestaciones exteriores– son la puerta de entrada a su espíritu –valores profundos–, el cual, en virtud de su contenido y la posición del islam en la línea sucesoria de las religiones reveladas, es más abarcador que cualquier otro. Por otra parte, el islam no deshonra las verdades de las religiones reveladas, sino que, las confirma, a la vez que destruye las falsedades que encierran, producto de la corrupción y la desviación o de las limitaciones temporales de su vigencia.
El ayatullāh al-'uẓmā Sistānī reprendió a Sachedina por creer que la salvación puede obtenerse a través de cualquiera de las principales religiones monoteístas, siempre y cuando uno se someta a Dios (ver "What Happened" de Sachedina). Se fundamenta en el ḥadīth del imām al-Riḍā que sostiene que "Cualquiera que niegue al profeta de Alá es como aquel que niega a todos los profetas de Alá." La creencia de Sachedina en que todas las religiones abrahámicas son válidas e igualmente verdaderas, fue rechazada por el ayatullāh Sistānī al considerarla un "sin sentido" ("What Happened").
Según Sachedina la palabra islām, como aparece en el Corán, significa, simplemente, un acto de sumisión y no es el

nombre de una religión (“What Happened”). De acuerdo al ay□tull□h Sist□n□ este no es el caso y la interpretación de Sachedina es producto de no llegar a comprender las reglas básicas de la gramática árabe en lo que respecta a los sustantivos definidos e indefinidos (“What Happened”). La palabra isl□m está acompañada por el artículo definido al– (el), que lo convierte en un nombre propio. Por lo tanto, el Corán habla del islam como religión y no del concepto vago, indefinido y generalizado de “sumisión.” Eruditos como Sist□n□ citan algunos versículos del Corán para sostener que, desde la llegada del Mu□ammad, el mensajero final, no puede haber ningún tipo de salvación fuera de la religión islámica:
La religión, para Alá es el islam. (3:19)
¡Oh creyentes! Temed a Alá con el temor que Le es debido y no muráis sino como musulmanes. (3:102)
Alá abre al islam al pecho de aquél a quien El quiere guiar. Y estrecha y oprime el pecho de aquél a quien El quiere extraviar… (6:125)
Hoy quienes no creen han desesperado de vuestra religión. No les tengáis, pues, miedo a ellos, sino a Mí. Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi favor en vosotros y Me satisface que sea el islam vuestra religión. Pero si alguien se ve compelido por el hambre, sin intención de pecar,… Alá es Indulgente, Misericordioso. (5:3)
Si alguien desea una religión distinta del islam, no se le aceptará, y en el Más Allá será de los perdedores (de todo bien espiritual). (3:85)
Los que no crean y mueran siendo infieles, incurrirán en la maldición de Alá, de los ángeles, y de toda la humanidad. (2:161)
Los seguidores de las religiones monoteístas anteriores al advenimiento del islam, no tienen nada que temer:
Los creyentes (en el Corán), los judíos, los cristianos y los sabeos, quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien, tendrán su recompensa junto a su Señor, no tienen que temer y no estarán tristes. (2:62; 5:69)
De acuerdo a los eruditos más tradicionales del islam, los versículos coránicos que reconfirman que la gente del libro tendrá su recompensa (2:62; 5:69), se aplican a los monoteístas de todas las épocas que no recibieron el mensaje profético pero que lo abrían abrazado si lo hubiesen escuchado. Argumentan que desde la época de Mu□ammad, hay sólo un camino, una religión correcta, por lo que Alá Todopoderoso dice: “Profesa la religión verdadera antes de que llegue un día que Alá no evitará…” (30:43). Y como advirtió el mensajero de Alá, “Todo judío o cristiano que escuchó acerca de mí y no creyó en mí ni en lo que me fue revelado (y que está) en el Sagrado Corán y en mis tradiciones, tendrá como destino final el fuego (del Infierno)” (Bukh□r□). En lo que hace a Sachedina, el ay□tull□h al–‘u□m□ Sistan□ ha expresado lo siguiente:
He examinado la presentación de los escritos y las afirmaciones recibidas del Dr. ‘Abdul ‘Az□z Sachedina. Dado que sus puntos de vista acerca de los temas expuestos se basan en fundamentos incorrectos y son incompatibles con las pautas religiosas y académicas, lo cual confunde a los mu’min□n (creyentes), se prescribe a todos los hermanos y hermanas en im□n (la fe) (quiera Alá ayudarlos a alcanzar Su complacencia) abstenerse de invitarlo para dictar conferencias en las reuniones religiosas o consultarlo en cuestiones referidas a la creencia [21 de agosto de 1998].

32. Nota del Editor. El autor hace referencia al dicho del profeta que dice que “El número de caminos hacia Dios es igual al número de almas humanas” (cotéjese con la edición de Chittick de la obra de □ab□tab□’□, A Sh□’ite Anthology). Dado que el Dr. Chittick no suministra la fuente de este dicho, me comuniqué con él para averiguarlo. Su respuesta fue la siguiente:
Al momento de escribir A Sh□’ite Anthology, aceptaba con más facilidad que ahora la información oral de mis maestros. Asimismo, veo que habría que hablar de “respiros” antes que de “almas humanas,” dado que anfas y no nafs es el plural de nafas. De todos modos, Ibn al–’Arab□ lo cita en un pasaje de Fut□□□t (II 317) sin atribuírselo y dice, “con el sentido de que cada hálito es un sendero a Dios, lo cual es correcto.” Luego escribe algo más sobre ello, para mayor esclarecimiento. En otro pasaje (III 411) lo adscribe a ahl All□h (“la gente de Dios,” es decir, los grandes sufíes) y dice: “Cada hálito surge del corazón en consonancia con lo que éste cree de Dios” (compárese con “Los dioses de la creencia,” capítulo 19, de Sufi Path of Knowledge). Un par de comentaristas de Fu□□□ lo citan mediante la expresión “Se ha dicho” (qil). En consecuencia, opino que la segunda idea es la correcta.
(Correo electrónico personal del 18/12/2007 enviado por el Dr. William Chitick al editor)
En resumen, la tradición atribuida al profeta debería leerse: “El número de senderos a Alá es igual al número de hálitos humanos.” En un pasaje Ibn al–’Arab□ atribuye la tradición al profeta y en otro a un sufí. Si bien la misma acuerda con el Corán y la sunnah, no posee una isnad (cadena de narración), por lo que sería rechazada por los eruditos en a□ad□th.

33. Nota del Editor. Las diferencias entre las escuelas de pensamiento islámicas son una misericordia sobre los musulmanes. Como dijo el profeta: “La diferencia de opinión entre la ummah es una bendición de Alá” (Bayhaq□, Maqdis□, Daylam□). En el Sagrado Corán está claro que Alá Todopoderoso aprecia la diferencia y la diversidad:
Oh humanidad, ciertamente Nosotros os hemos creado de un varón y una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conocierais. Ciertamente el más noble de vosotros ante Alá es el que mejor cumple. Y Alá es Omnisciente, está bien informado. (49:13)
34. Nota del Editor. El autor alude a la enseñanza coránica referida al sendero del medio (17:110; 35:32). Como dice Alá Todopoderoso en el Sagrado Corán, “Hemos hecho de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el mensajero sea testigo de vosotros” (2:143). El im□m Khumayn□ explica que “El faq□h imagina que no hay otra cosa más que fiqh; el místico, que no hay otra cosa más que el misticismo; el filósofo, que no hay otra cosa más que la filosofía y el ingeniero que no hay otra cosa más que la ingeniería... El conocimiento, al considerárselo de esta manera, se convierte en el más denso de los velos” (Islam and Revolution 395). Para ser un musulmán cabal se requiere un equilibrio entre lo interno y lo externo.
35. Nota del Editor. Como explica Na□r, “los imames del shiismo son vistos desde la perspectiva sufí como los polos espirituales de su época. Están presentes en la cadena espiritual (silsilah) de varias ordenes sufíes, incluso en las que se han diseminado casi exclusivamente entre los sunnitas.” (□ab□tab□’□ A Sh□’ite Anthology 7)
Na□r documenta bien en “Sh□’ism and Sufism: their Relationship in Essence and in History” que se encuentra en su libro Sufi Essays, el hecho de que las raíces del sufismo están en el shiismo: “desde el punto de vista shiita, el shiismo es el origen de lo que más tarde va a ser se conocido como sufismo” (106). Según Moosa, “desde el primer período del islam, los shiitas... fueron z□hids (ascetas) estrictos y precursores de los que luego serían los sufíes” (xxii). Awani confirma que Hay una estrecha relación entre shiismo y sufismo... Desde un punto de vista shiita esotérico, el shiismo es el origen de lo que luego fue conocido como sufismo. Los imames shiitas juegan un papel fundamental en el sufismo, pero no como tales sino como representantes, por excelencia, del esoterismo islámico... casi todas las órdenes sufíes (sal□sil) remontan su genealogía espiritual al Sagrado profeta a través del im□m ‘Al□. (172–73)
Sostiene que tanto “el shiismo como el sufismo pueden ser descriptos como el islam de ‘Al□ ibn Ab□ □□lib. Ambos enfatizan el principio de wil□yah (amistad de Dios o proximidad a Él), en ambos se remonta hasta los imames shiitas y Fátima y ambos creen que el ciclo de la santidad (d□’irat al-wil□yah) comienza inmediatamente después de terminado el ciclo de la profecía (d□’irat al-nubuwwah)” (173). Como explica Na□r, “el ciclo de iniciación garantiza la presencia siempre viva del camino esotérico en el islam” (Sufi Essays 108).
36. Nota del Editor. Este □ad□th puede encontrarse en □□kim, Ibn Kath□r, Tabar□n□, Suy□□□, Kulayn□ y Muf□d. Hay otra versión en Tirmidh□, Ibn Jar□r y Suy□t□.
37. Nota del Autor. Para el simbolismo de la “puerta” ver Guénon, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, en especial los capítulos 25 y 41.
38. Nota del Editor. Debe resaltarse que los ay□tull□hs son juristas y no teólogos. Los títulos mawl□n□, □ujjat al-isl□m y ay□tull□h, entre muchos otros, son títulos honoríficos dados por la gente y no tienen implicancias teológicas o jurisprudenciales. En el sistema shiita de erudición, los principales títulos académicos corresponden a: ‘□lim o erudito, es decir, aquel que ha completado aproximadamente diez años de estudio en la haw□ah o seminario islámico; mujtahid, es decir, quien después de unos veinte años de estudio llega al nivel de jurista y ejerce el papel de abogado o fiscal musulmán; marja’ al-taql□d, popularmente conocido como ay□tull□h al-‘u□m□ o gran ay□tull□h, categoría que se adquiere después de treinta a cincuenta años de estudio y una dedicación por completo a las ciencias islámicas. Se trata de personas reconocidas por sus pares como los juristas más importantes y, de facto, las cabezas de la haw□ah. Actualmente, algunas de las principales figuras a ser emuladas en Najaf (Irak) son: ay□tull□h al-‘u□m□ al-sayyid ‘Al□ al-□usayn□ al-Sistan□, ay□tull□h al-‘u□m□ Bashir al-Najaf□, ay□tull□h al-‘u□m□ Mu□ammad Is□□q al-Fayy□d, y ay□tull□h al-‘u□m□ sayyid Mu□ammad Sa’□d al- □ab□tab□’□ al-□ak□m. Algunas de las fuentes de emulación en Qum son: ay□tull□h al-‘u□m□ al-shaykh N□□ir Makarim Shiraz□, ay□tull□h al-‘u□m□ al-sayyid M□s□ Shubayr Zanjan□, ay□tull□h al-‘u□m□ al-shaykh Lu□full□h S□f□ Gulpayg□n□, ay□tull□h al-‘u□m□ al-shaykh □usayn Wa□□d Khurasan□, ay□tull□h al-‘u□m□ sayyid ‘Abd al-Kar□m M□saw□ Ardebil□, ay□tull□h al-‘u□m□ sayyid Mu□ammad □usayn□ Shahroud□ y ay□tull□h al-‘u□m□ al-shaykh Y□suf San□’□, entre muchos otros. El ay□tull□h al-‘u□m□ al-sayyid ‘Al□ Khamene’□ tiene muqallid□n

(seguidores) en su mayoría provenientes del exterior de Irán.
El ay□tull□h al-'u□m□ al-sayyid Mu□ammad □usayn Fa□lull□h, cuya ijtih□d (autoridad para interpretar la ley islámica) es cuestionada por las fuentes de emulación en Irak e Irán, resulta, de todos modos, muy popular entre los jóvenes debido a la naturaleza más pragmática e indulgente de sus edictos, su mayor acceso a los laicos y su conocimiento de la cultura occidental (Tak□m). Para consultar los enlaces en la web respecto a todos los líderes eruditos del shiismo, es decir, la Marji'iyyah al-d□niyyah (Autoridad Religiosa), ver: Ahlulbayt Global Information Center: http://www.al-shia.com/html/eng/p.php?p= [4] Miscellaneous &url= Ulama. Wikipedia tiene una lista de Fuentes de Emulación vivos y fallecidos: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Grand_Ayatollahs [5]
39. Nota del Autor. Ver: Ay□tull□h 'Al□ Mishkin□, "Wil□yat al-Faq□h: su sentido y alcance" en al-Taw□□d: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture (Teherán 1406/1985): III, 1, 29-65.
Nota del Editor. El concepto de "autoridad del jurisconsulto" fue desarrollada por el im□m Khumayn□, quién armonizó el pensamiento político shiita con el criterio sunnita que considera que el sucesor político del profeta en la jefatura del estado islámico es el califa o im□m. Por lo general, los eruditos shiitas han considerado ilegítimos a todos los gobiernos en ausencia del decimosegundo im□m.
40. Nota del Editor. Las diferencias entre los juristas shiitas son básicamente de grado y expresan dimensiones diferentes de los mismos asuntos. Por ejemplo, un jurista puede sostener que un cierto acto está prohibido (□ar□m), otro considerar que para ese caso la prohibición es precautoria (□ar□m i□tiyy□t w□jib) y un tercero afirmar que dicha acción es, simplemente, censurable (makr□h).
41. Nota del Editor. La denominación de sh□'ah im□miyyah ithn□ 'ashariyyah, o shiismo duodecimano, es el nombre completo de esta rama del islam –que representa al 10% de los musulmanes a nivel mundial– con mayoría en Irán e Irak y una fuerte representación en el Líbano, Afganistán y Pakistán. Su escuela de Jurisprudencia, la madhhab ja'far□, se denomina así en honor del sexto im□m, Ja'far al-□□diq. Este, junto con su padre, Mu□ammad al-B□qir, fueron los fundadores de la fiqh. A la madhhab ja'far□ se la conoce también como la quinta escuela de pensamiento en el islam y se la ubica a la par de las cuatro escuelas sunnitas. La naturaleza ortodoxa de la escuela de jurisprudencia ja'far□ fue admitida por el shaykh Sal□m Shal□□t, director de la Universidad de al-Azhar, en un fallo histórico en 1956. Por medio del mismo, se reconoce a la doctrina ithn□ 'ashar□ como una de las escuelas de jurisprudencia del islam, tan digna de ser seguida como las demás:
1. El islam no impone a ninguno de sus seguidores adoptar una madhhab islámica particular. Al contrario, establece para cada musulmán el derecho a iniciarse en cualquiera de las madh□hib correctamente transmitidas y cuyos veredictos se pueden encontrar en sus libros respectivos. También está permitido para cualquiera de los seguidores de estas escuelas cambiarse a otra, es decir, sin cometer por ello ningún pecado.
2. La escuela ja'far□, conocida como "la madhhab sh□'□ im□mi ithn□-'ashar□" es una madhhab tan ortodoxa como las otras sunnitas y está permitido adorar a Dios según sus enseñanzas.
3. Los musulmanes deberían saber esto y deshacerse de su indebido fanatismo por una madh□hib particular. La religión de Alá y Sus Leyes no siguen ni están ligadas a una madhhab en particular. Todos (los fundadores de esta madh□hib) son mujtahids (juristas), merecedores de las recompensas de Alá y aceptables para Él. Está permitido a los "no-mujtahid" seguirlos y acordar con su enseñanza, ya sea en las devociones o en las transacciones ("Epilogue" Chirr□).
Los shiitas son musulmanes en donde quiera que se encuentren. Para un estudio sobre los shiitas del Maghreb, ver "Sh□'ism in Morocco." El artículo fue publicado en Jafariya News el 27 de julio de 2007 y reproducido en muchos sitios de la web.
42. Nota del Editor. Ver nota 29 y A□mad A□mad□, "Irf□n y Ta□awwuf (sufismo)" en al-Taw□□d (Teherán 1404/1984), I 4: 63-76.
43. Nota del Autor. Ver, Ibn Khald□n, Muqaddimah (Cairo 1957) 321 y su versión inglesa traducida por F. Rosenthal, Ibn Khald□n, The Muqaddimah: An Introduction to History (New York: 1958): 3 volúmenes.
Nota del Editor. 'Abd al-Ra□m□n Ibn Khald□n (1332-1406) fue un historiador árabe muy conocido por su Muqaddimah, en la cual desarrolla una filosofía científica de la historia. Khald□n reconoció la influencia shiita sobre el sufismo (Aw□n□ 172-73), sostuvo algunos punto de vista distorsionados sobre el shiismo y rechazó la creencia en el im□m Mahd□ (al-K□f□, 2:4, 479, nota 2).

44. Nota del Editor. Na□r define al “fundamentalismo” como una reacción a la embestida del modernismo y el secularismo (The Heart of Islam 40). Vale la pena recordar que el terrorismo está estrictamente prohibido en el islam y los eventos del 11 de septiembre fueron condenados por los eruditos musulmanes, tanto sunnitas como shiitas. El ay□tull□h al-‘u□m□ Y□suf San□’□ ha dicho:

En la religión shiita, el terror está definidamente condenado. Por lo tanto, no encontrarán a un musulmán shiita en el movimiento □alib□n. Somos musulmanes shiitas, y mi interpretación, así como la de otros líderes religiosos, es que el islam no acepta el terror y está prohibido, especialmente, en el (islam) shiita. (MacIntyre)

En una entrevista realizada por Christiane Amanpour para el informe “Los combatientes de Dios” de la CNN, el ay□tull□h al-‘u□m□ Y□suf San□’□ dijo que “los terroristas deberían irse al infierno.” Para los pronunciamientos contra el terrorismo, ver la obra de □□r□n Ya□y□ Islam Condemns Terrorism http://www.geocities.com/Islamicissues/terrorism.html [6], traducida al español por Abu Dharr Manzolillo; “Muslims against Terrorism,” Internet: http://www.islamfortoday.com/ [7] terrorism.htm; “Muslims Condemn Terrorist Attack;” http://www.muhajabah.com/otherscondemn.php [8], así como los siguientes links: http://groups.colgate [9]. edu/aarislam/response.htm and http://www.cair-net.org/html/911statement [10] s.html.

45. Nota del Editor. Los eruditos shiitas son unánimes en su insistencia en que, en materia de fiqh, sólo se puede abordar el taql□d de un mujtahid vivo. Para el ay□tull□h al-‘u□m□ sayyid Mu□ammad □usayn Fa□lull□h esto es una cuestión de precaución (http://www.bayynat.org/www/english/Fatawa/ [11] ijtihad.htm). Para todos los demás se trata de una obligación. Ver A Concise Commandments of Islam de Khumayn□ con notas al pie de Shariatmad□r□, Najaf□-Marash□, Gulpayg□n□, Khunsar□, Shiraz□, Khu’□ 3; la obra de Khumayn□ The Practical Laws of Islam 18; Khu’□ 18; Gulpayg□n□ 22; Lankar□n□ http://www.lankarani.com/English/onlinepub/tawdhih-al-masael/taqleed.htm... [12]□n□ http://www.sistani.org/html/eng/main/index.php [13] ?page=3&lang=eng&part=1. Esto impide el estancamiento de los eruditos y permite la evolución gradual de las interpretaciones. La shar□’ah shiita no es estática ni se halla estancada.

46. Nota del Editor. Tanto la actividad más bien silenciosa o sosegada como la que implica una gran movilización y empuje, están permitidas por el shiismo y encuentran amplia justificación en la vida del profeta y de los imames. El noble mensajero por excelencia se vio obligado en los primeros días del islam a actuar de manera sosegada. Luego, establecido el estado islámico, su desenvolvimiento práctico adquirió un ritmo muy ágil y movilizador. El im□m ‘Al□, por su parte, cuando le fue arrebatado el califato, adoptó una política más bien pasiva, de compromiso estratégico. Pero luego, al acceder al poder, desarrolló una gran actividad. El im□m □asan pasó del activismo al quietismo, mientras que el im□m □usayn llevó la operatividad tenaz al pináculo glorioso del martirio. Todos los imames después de □usayn adhirieron a la línea pasiva. Desde la ocultación del decimosegundo im□m, los sabios shiitas siguieron uno y otro criterio. El primero resultó predominante en la haw□ah de Najaf y el segundo más arraigado en el seminario de Qum. Para obtener más información sobre la actividad sosegada ver mi trabajo “Strategic Compromise in Islam.” Y para una mayor información sobre los eruditos activistas, movilizadores, consultar Ten Decades of ‘Ulam□’s Struggle de Aq□q□ Bakhshayesh□.

47. Nota del Editor. La condena shiita a la bid’ah es tan fuerte como la sunnita. Se cita al mensajero de Alá diciendo: “Cuando la innovación aparece entre mi pueblo (los musulmanes), es obligación de los sabios proclamar su conocimiento. Que Alá maldiga a los sabios que no declaren (la verdad)” (al-K□f□ 1:2 141: □ad□th 160). También se ha informa que el mensajero de Alá ha dicho, “Después de mi muerte, habrá un im□m, guía y centinela de mi progenie para refutar todas y cada una de las innovaciones (en el islam), que se burle de la fe y para defender (lo correcto). Esa persona hablará bajo la inspiración de Alá, declarará y esclarecerá la verdad, negará los engaños del artero y hablará en nombre del dócil.” (143: □ad□th 163). El mensajero de Alá ha dicho además que “Toda innovación (en religión) es extravío. Y todo extravío conduce al Infierno” (146: □ad□th 166). El im□m ‘Al□ ha dicho que, “Ninguna innovación es introducida a menos que se abandone una sunnah. Aléjense de las innovaciones y manténganse en el camino amplio. Sin duda, los modos de obrar ya probados son los mejores y los innovadores son nocivos” (Nahj al-bal□ghah 302).

48. Nota del Editor. El shiismo pertenece a una legítima tradición hermenéutica viva. Como el im□m Khumayn□ explica: “El Corán tiene siete o setenta niveles de comprensión y nosotros nos encontramos en el más bajo” (Islam and Revolution 391). Se refiere a la tradición del profeta que comunica que “El Corán ha sido revelado en siete niveles (a□ruf), cada uno con un significado externo y otro interno, y ‘Al□ ibn Ab□ □□lib tiene el conocimiento de ambos” (430). Una tradición similar se encuentra en las fuentes sunnitas con la autoridad de Ibn Mas’□d (Kha□□b al-Tabr□z□, Libro 3, Cap. 37 No. 605). También se relató que el profeta dijo: “El Corán tiene un exterior hermoso y un interior profundo” (□ab□tab□’□, The

Outward).

49. Nota del Editor. El autor alude a Mu□□af□ K□mel At□türk (1881–1938), soldado y estadista turco fundador y primer presidente de la República de Turquía. Contribuyó a la destrucción del imperio otomano y a la abolición del califato en 1924. Debido a ello, el islam dejó de ser una fuerza política en el mundo. Clausuró las escuelas teológicas y reemplazó la shar□'ah por un sistema legal basado en el suizo, alemán e italiano. Proscribió el tocado islámico tradicional para los hombres e insistió en que todos los turcos utilizasen sombreros de estilo europeo. Prohibió el □ij□b y alentó a las mujeres a vestir ropas occidentales y a incorporarse al mercado laboral. En 1928, en un esfuerzo orientado a distanciar al pueblo del Corán, su gobierno decretó que la escritura arábiga fuera reemplazada por un alfabeto latino modificado. Todos los ciudadanos de entre seis y cuarenta años de edad fueron obligados a asistir a las escuelas para aprender el nuevo alfabeto. El idioma turco fue "purificado" mediante la remoción de palabras árabes o persas, sustituyéndoselas por otras turcas nuevas. Mu□□af□ K□mel abrió escuelas de arte en las cuales niños y niñas podían dedicarse al dibujo y a la pintura de modelos humanos, cosa que había estado prohibida durante el régimen otomano. At□türk, afecto en demasía a la bebida alcohólica nacional (raki) y gran consumidor de la misma, legalizó el alcohol, estrictamente prohibido en el islam. En 1934, dispuso que todos los turcos adoptaran apellidos al estilo occidental. Irónicamente, después de promover una guerra contra la cultura y la religión turca, adoptó el nombre de K□mel At□türk que significa "padre del los turcos." Murió en 1938 debido a una cirrosis de hígado, resultado de años de excesos con la bebida. Dejó a Turquía con una identidad dividida, atrapada entre Oriente y Occidente, semieuropeizada, apartada del mundo islámico aunque con una población casi por completo musulmana.

50. Nota del Editor. Ibn Taymiyyah (1263– 1328) fue un sabio de la escuela de pensamiento □anbal□. Sostuvo que la "mano," el "pie," la "tibia" y el "rostro" de Alá son atributos literales [□aq□q□] y que Alá en persona se encuentra sobre un trono. Autoridades como Taq□ al–D□n Subk□, Ibn Hajar Haytham□ y al–'Izz ibn Jama'ah emitieron fallos contra quienes le siguieran en materia de 'aq□dah (creencias religiosas), ya que sus puntos de vista caían fuera del consenso de los sabios sunnitas. Ibn Taymiyyah es considerado uno de los antecesores ideológicos del wahabismo y el salafismo. Para ver más sobre sus ideas consultar la obra de Allaw□, "Sufyan□ or Mu□ammad□ Islam."

51. Nota del Editor. Mu□ammad ibn 'Abd al–Wahh□b (1703–92) fundó la secta islámica puritana wahh□b□ en Nejd alrededor de 1744. Los wahabitas conquistaron Arabia (1803), fueron vencidos por los turcos otomanos (1819) y adquirieron poder político sobre el rey ibn Saud (a comienzos del siglo XX). Destruyeron las tumbas de la familia del profeta y sus compañeros en el cementerio de al–B□q□ en Medina y se prepararon para barrerla por completo, pero fueron obligados a desistir de ello debido a las amenazas de guerra de los egipcios. Los extremistas wahabitas afirman que todos los musulmanes, con excepción de ellos mismos, son herejes e infieles cuya sangre es □al□l. Esto ha tenido como consecuencia la violación y matanza de musulmanes sunnitas, shiitas y sufíes a lo largo del mundo islámico, más particularmente en Arabia, Afganistán, Irak, Pakistán e India.

52. Nota del Editor. Es por esta razón que el islam shiita es descrito como el islam original y que los doce imames son vistos como los pilares del islam.

53. Nota del Autor. La palabra kis□' significa "manto" o "capa." En el gnosticismo shiita, la práctica de vestir y traspasar el manto está asociada a la cesión de la autoridad espiritual y temporal de la wil□yah mu□ammadiana. Entre los sufíes, en el mundo sunnita, dicha práctica está íntimamente asociada con la transmisión de la "gracia santificante" o "influjo bendito" (barakah) de la wil□yah (santidad) que, en sus orígenes, se relaciona con el esoterismo shiita y las doctrinas gnósticas de los imames. Este □ad□th aparece bajo formas diferentes en fuentes shiitas como Gh□yat al–mar□m (Teherán 1272, 287). El reconocimiento de la primacía espiritual de ahl al–bayt, F□□imah, 'Al□, □asan y □usayn, por parte de la esposa del profeta Umm Salamah, quien no se incluyó entre ellos, aparece en numerosas fuentes sunnitas. Por ejemplo, □a□□□ Tirmidh□ (vol. 5, 31 –H. 3258–, 328, –H. 3275–, 361). El reconocimiento de esa primacía espiritual por parte de otra esposa del profeta –'□'ishah–, que también se excluye de ahl al–bayt, aparece en □a□□□ Muslim editado por 'Is□ al–Halab□, vol. 2, 368, Vol. 15, 194 (Cairo, con varias reimpresiones); en □a□□□ Bukh□r□ (Cairo, 1932) Vol. I, 39 y en Tirmidh□ V, 31.

54. Nota del Editor. El autor se refiere a al–kawthar, (la fuente), título conferido a la hija del profeta, F□□imah al–Zahr□', la esposa de 'Al□, el primer im□m, y la madre de los once imames siguientes. De acuerdo a algunas fuentes shiitas, s□rat al–kawthar fue revelada por Alá Todopoderoso en relación con el nacimiento de la misma.

55. Nota del Editor. Para un análisis del origen del wahabismo, ver Ham□d Algar, Wahh□bism: A Critical Essay. Oneonta

(N.Y.): Islamic Publications International, 2002. También, Wahhābism del ayatullāh Ja'far Subḥānī.

56. Nota del Editor. Martín Lutero (1483–1546) fue el líder de la reforma protestante. Al calificar el autor a 'Abd al-Wahhāb como el "Lutero del Mundo Árabe," desea enfatizar las similitudes entre el reformismo protestante y el wahhābī. Lutero, al igual que 'Abd al-Wahhāb, se opuso a todas las especulaciones metafísicas, es decir, a cualquier interpretación que no sea estrictamente literal. Del mismo modo que 'Abd al-Wahhāb, Lutero fue un moralista inflexible e intransigente, simplón y desprovisto de lucidez intelectual. El autor establece una analogía entre ambos para enfatizar su espíritu prohibicionista, literalista y fundamentalista.

Aunque Lutero es considerado ampliamente como un "reformador," no reformó el cristianismo en lo más mínimo. El protestantismo mantiene lo mismo que la iglesia católica, de la cual se separó: cree en la trinidad, en la divinidad de Jesús, en la encarnación de éste y en su crucifixión. Lo único que instituyó Lutero fue una reforma moral, una reforma en las costumbres, en muchos sentidos en la misma línea en que lo hizo 'Abd al-Wahhāb.

Si el autor ha comparado estas dos figuras es porque ambas quisieron adaptar el sentido de las escrituras a sus propias interpretaciones literales. Además, los dos manifestaron un espíritu estrecho, fundamentalista y fanático. Si se justifica que Newton diga que "Ibn al-'Arabī es el Meister Eckhart de la tradición islámica," el autor tiene plena autoridad para comparar a 'Abd al-Wahhāb con Lutero, si tenemos en cuenta la audiencia a la cual está dirigido el libro: la del mundo occidental. Como dice el Corán, habla al pueblo en el lenguaje del pueblo (14:14).

En el actual mundo shiita, entre las figuras reformistas se incluye al filósofo 'Abd al-Karīm Soroush –comparado a menudo con Martín Lutero– y al ayatullāh al-'uẓmā Yūsuf Sanā'ī, ubicándose éste a la cabeza de lo que ha sido descrito como una reforma islámica plenamente articulada. Es decir, algo comparable, en muchos sentidos, con la reforma cristiana del siglo dieciséis.

Sanā'ī ha dictado muchos fallos modernistas y reformistas. Autorizó las operaciones de cambio de sexo bajo ciertas circunstancias (Fatwā). Legalizó el aborto en el primer trimestre no sólo por motivos de salud de la madre o de anormalidades en el feto: cree que "bajo determinadas condiciones –como la pobreza de los padres o la superpoblación– está permitido el aborto." Incluso escribe cartas de consentimiento para que las mujeres escojan a sus doctores (Wright). Es partidario de la observancia relajada del ḥijāb: "No se debe amonestar para nada a la mujer que deja su cabello al descubierto si lo considera algo inútil. Y ni hablar de otras cosas que, según el sentido común, serían inclinaciones al mal." (Hamshahri Newspaper).

Su actitud hacia nikāḥ al-mut'ah es la más restrictiva de entre todos los eruditos shiitas. Desde su punto de vista, "el matrimonio temporal, básicamente, no es una jarana legítima en el islam o algo paralelo al matrimonio permanente. Entonces, pienso que quienes tienen sus esposas disponibles para satisfacer sus necesidades sexuales, el casamiento temporal –aún con mujeres musulmanas– es problemático y podría prohibirse." (Hamshahri). Sanā'ī ha dictaminado que: No hay opresión o denegación de derechos (en el islam) y todos los seres humanos deben ser honrados. Y Alá dice: "Nosotros hemos honrado a los hijos de Adán." Por lo tanto, en las leyes islámicas no hay discriminación racial y el negro y el blanco son iguales. Tampoco hay discriminación por sexo o nacionalidad.

Algunos años atrás sugerí al ayatullāh al-'uẓmā Lankarānī que sería pertinente un edicto (fatwā) prohibiendo el racismo. Me aclaró que no hacía falta pues "el islam ha abolido el racismo," a la vez que condena claramente la discriminación racial y que los fallos o sentencias son necesarios sólo para cuestiones y acontecimientos nuevos.

Los decretos apologéticos y populistas de Sanā'ī –descrito como "el feminista protegido de Khumaynī"– encuentran amplio apoyo entre algunos liberales, reformistas, feministas y no musulmanes.

No obstante, Sanā'ī ha dictado algunas disposiciones importantes en relación a los derechos de la mujer, que en su mayoría han sido bienvenidos. Por ejemplo, "El precio de sangre por el asesinato intencional de mujeres y de hombres es igual y esto es demostrable desde las razones del precio de sangre" (Hamshahri); "No puede ser exclusivo de los hombres el estudio de las ciencias y de la jurisprudencia, ya que todos los seres humanos son alentados a estudiar y todos pueden ser autoridades, líderes, emitir juicios y poseer discernimiento propio" (Hamshahri). Por lo tanto, las mujeres son iguales ante la ley y libres para asumir cualquier papel en la sociedad.

57. Nota del Editor. Tal vez Ibn al-'Arabī (1165–1240) es el místico más conocido del islam. Su obra más importante, Fuṣūṣ al-ḥikam and al-Futūḥāt al-makkiyyah (Las aperturas mecanas) constituye una enciclopedia de doctrinas sufíes. Las posturas de los filósofos hacia Ibn al-'Arabī están divididas.

58. Nota del Editor. Se acusa que los petrodólares saudíes, la CIA, y los servicios secretos israelíes son los elementos utilizados para difundir la ideología wahabita alrededor del mundo. Ver la obra de Richard Labevière, Dollars for Terror.
59. Nota del Autor. Para el entendimiento escatológico de la parusía del duodécimo im□m al-Mahd□, el im□m oculto y esperado, ver Corbin, "L'imam et la rénovation de l'homme dans la théologie shiite" en Erannos-Jahrbuch (Zurich 1960), XXVIII, 87; Mu□ahhar□ y B□qir al-□adr, L'im□mOcculto (Roma 1987), traducido y editado por Palazzi; 'All□mah □ab□tab□'□, Sh□'ite Islam (Qum 1409/1989), (también hay versión en español: Islam Shiita, Buenos Aires, 1991) especialmente el capítulo VII, 210-214; así como también el libro del Shaykh al-Muf□d, Kit□b al-irsh□d: The Book of Guidance (Teherán 1377), con un prefacio de Na□r y traducido por Howard, IX, 524-551.
Nota del Editor. Numerosas tradiciones establecen el papel del im□m Mahd□ como un reformador religioso. De acuerdo con el sexto im□m,
Cuando el q□'im, la paz sea sobre él, se levante, convocará a la gente al islam nuevamente y la guiará a algo que se había perdido y de lo cual se había alejado. Se lo llama el Mahd□ (el que guía), porque orienta en cuestiones de las que (los hombres) se desviaron. Se lo llama el q□'im (el que se levanta) porque aparece nuevamente. (Muf□d 551)
60. Nota del Editor. La palabra ta'w□l puede ser traducida como hermenéutica espiritual. Literalmente, significa ir al origen de una cosa. Como explica Na□r, "implica penetrar el aspecto externo de cualquier realidad –sea la escritura sagrada o un fenómeno natural– y dirigirse a su esencia interior, desde el fenómeno al noúmeno" (Sh□'ite Islam 85).
De acuerdo a Nwyia, la exégesis sunnita es un tafs□r, una explicación del texto en el nivel de la letra de alf□□, mientras que la exégesis shiita es más un ta'w□l, es decir, una interpretación en el nivel de ma'n□: busca, más allá del sentido literal, el sentido oculto, el secreto que pertenece a ahl al-bayt, la familia del profeta (33). El libro entonces se convierte en una revelación esotérica, un tesoro sellado que sólo puede ser abierto por los imames, los conservadores del ta'w□l y sus guardianes (33).
Hablar de una exégesis sunnita como algo literal y de una exégesis shiita como algo profundo, es una generalización infundada puesto que la mayoría de los taf□s□r, de las dos ramas, son simplemente un tafs□l, un comentario. Sólo los gnósticos, de ambas vertientes, han interpretado el Corán de acuerdo al ta'w□l. Los comentarios de Nwyia necesitan mayor acreditación, ya que implican una inaccesibilidad a la escritura –excepto para una élite exclusiva de iniciados– y al profeta y su familia.
El im□m Khumayn□ nos explica: "El Corán es como un banquete del cual todos deben participar según sus capacidades. Pertenece a todos, no a un grupo en particular. Hay una parte para cada uno" (Islam and Revolution 424); "El Corán contiene todo. Es como un gran banquete que Dios despliega frente a toda la humanidad y del que cada uno toma una parte según su apetito" (414). "La parte más importante," sin embargo, "está reservada para aquel a quien fue revelado: 'La única persona que conoce verdaderamente el Corán es aquél que fue dirigido por medio del mismo'." (415); "sólo el dirigido por medio del mismo lo comprende completamente" (393-94); "El único que puede extraer un beneficio completo del Corán es aquél a quien fue enviado, es decir, el mensajero de Dios" (392). Luego continúa: "Todos los demás carecen de dicho beneficio pleno... a menos que lo obtengan por medio de sus instrucciones, como sucede con los awliyy□'." (392). "Sólo podemos comprender una dimensión o un aspecto determinado del Corán; la interpretación del resto depende de ahl al-'i□mah" (365-66). Esto es coherente con el versículo coránico que establece que: "Nosotros hemos dado en herencia el libro a aquéllos de Nuestros siervos que hemos elegido" (35:32).
Como explica el im□m Khu'□, "el conocimiento de la realidad del Corán es exclusividad de los imames y de nadie más." El profeta dejó en claro que está prohibida la interpretación personal del Corán. Dijo: "Quien interprete el Corán de acuerdo a su opinión, déjenlo que busque su morada en el fuego" (Tirmidh□); "El que hace tafs□r de acuerdo a su propia opinión, se convierte en un incrédulo" (Kash□n□ e Ibn al-'Arab□ citado en Murata 227). La interpretación del Corán yace en el profeta y los santos imames. Por eso el im□m al-□□diq ha dicho: "Nosotros somos los custodios de los asuntos de Alá, los que atesoramos Su conocimiento y los recipientes de Su revelación" (Kulayn□ 2:1 74: □ad□th 505). El profeta y los imames se refieren por medio de tafs□r bi al-ra'□ a la interpretación del Corán sin las aptitudes necesarias.
61. Nota del Editor. El im□m Khumayn□ explica:
El Corán indica que descendió al profeta: "El espíritu fiel descendió con ella (es decir, con la revelación) a su corazón" (26:193). (Es decir,) el Corán experimentó su descenso al profeta por medio del Espíritu Fiel, de modo que lo recibiese y sea su morada. En relación con lo mismo, Dios dice: "Nosotros lo hicimos descender (al Corán) en la Noche del Poder"

(97:1), es decir, “Nosotros lo hicimos descender en su totalidad al profeta en la Noche del Decreto, en la forma de una manifestación.” El Corán estuvo guardado primero por el Espíritu Fiel y luego fue descendiendo para ingresar en el corazón del profeta.

Luego, el Corán descendió de nivel en nivel, de grado en grado, hasta asumir finalmente una forma verbal, aunque no es verbal en substancia ni pertenece a la esfera de lo audiovisual… Cuando la manifestación de Dios Todopoderoso aparece desde lo invisible y desciende al mundo de la naturaleza o de los cuerpos, es enorme la distancia que existe entre ambos niveles. Y esa distancia es más amplia aún desde el primer aspecto de esa manifestación. En consecuencia, nuestra capacidad de percepción resulta extremadamente inferior a la de aquellos superiores a nosotros, en cuyo pináculo se hallan los awliyy□’ y los profetas de Dios. (Islam and Revolution 393)

El Corán es un misterio, un misterio en el interior de otro misterio, un misterio velado y envuelto en el misterio. Fue necesario que el Corán pasase un proceso de descenso hasta llegar al grado más bajo, el del ser humano. Incluso su ingreso en el corazón del profeta fue un descenso, y desde allí tenía que descender aún más con el objeto de volverse inteligible para otros. (Islam and Revolution 409)

O, como expresó el profeta, “Este Corán es un banquete de Dios.” (D□rim□, citado en Murata 291)

62. Nota del Editor. El Mahd□ es conocido también como im□m al-’a□r, el im□m de la eépoca.

63. Nota del Editor. René Guénon se convirtió en musulmán sufí en 1912 bajo la influencia de ‘Abdul-H□d□ (1869-1917), pintor sueco que se llamaba Yvan Aguéli antes de abrazar el islam. Guénon, al dar su shah□dah, adoptó el nombre de ‘Abd al-W□□id Ya□y□. Poco tiempo después recibió la barakah, es decir, la influencia espiritual iniciática del misticismo musulmán de ‘Abd al-Ra□m□n Alish al-Kab□r, un shaykh de la orden sh□dhil□. Dejó Paris en 1930 y se trasladó a El Cairo, donde vivió el resto de su vida como sufí, casado con F□□ima H□nem, la hija del shaykh Mu□ammad Ibr□h□m, con quien tuvo cuatro hijos, dos niñas y dos varones, A□mad y ‘Abd al-W□□id. Desde la década de 1930, ha estado rodeado por numerosos “discípulos” europeos que se sintieron atraídos al islam y el sufismo, incluidos Frithjof Schuon (quien lo visitó en El Cairo en 1935), Titus Ibr□h□m Burckhardt, Martin Lings (cuyo nombre islámico es Ab□ Bakr Sir□j) y Michel Mu□□af□ Vâlsan.

René Guénon fue el restaurador o reactivador del pensamiento tradicional en Occidente y su exponente más elocuente. Suscribiendo a la doctrina del perennialismo, los tradicionalitas creen que toda religión “tradicional” comparte la misma esencia. Creen que la salvación puede ser alcanzada a través del judaísmo, el budismo, el hinduismo, el cristianismo y el islam. Rechazan al sikhismo, al bah□’ismo, y a las otras religiones, sectas y cultos más nuevos. El movimiento tradicionalista se dividió en 1948-50 después de una ruptura entre Guénon y el shaij sufí suizo Frithjof Schuon (1907-98), fundador de la □ar□qah maryamiyyah. Como explica Mark Sedgwick, el tradicionalismo se desarrolló en direcciones diferentes a través de Schuon y otros dos seguidores de Guénon: Baron Julius Evola (1896/8-1974) y el erudito Mircea Eliade (1907-86), quien tuvo una influencia de gran alcance en los círculos académicos estadounidenses. Durante la segunda mitad del siglo veinte, “la orden sufí de Schuon se mantuvo reservada y en silencio, pero creció en influencia en Europa, en Norteamérica y en Irán bajo la dirección de Seyyed □ossein Na□r (1933-). Aunque muchos de los seguidores de Guénon profesaron la shah□dah, no todos los tradicionalistas guenonianos son musulmanes.

Guénon murió en 1951, poco tiempo después de haberse nacionalizado egipcio. A diferencia de Henry Corbin, quien no dejó seguidores musulmanes, condujo a cientos de miles de personas al islam en Francia, los Estados Unidos, América Latina, España y Portugal. Al igual que una cantidad importante de musulmanes sunnitas, Guénon tenía un sinnúmero de ideas equivocadas sobre los shiitas. No obstante, reconocía que toda la espiritualidad islámica era shiita, en el verdadero sentido del término.

Algunos intentan desacreditarlo por haber sido masón, pero debería recordarse que escribió artículos ásperos en contra de la masonería moderna e incluso fue miembro de la publicación La France Antimaçonique. Es necesario recordar que las logias masónicas operan independientemente. Hay además una diferencia muy importante entre la masonería practicada, por ejemplo, en Francia y la practicada en Escocia. Guénon se oponía a la masonería especulativa, moderna y antitradicional, no a la masonería operativa de la Edad Media, la cual edificó catedrales magníficas. La francmasonería original desapareció en el siglo XVII y fue reemplazada por la masonería especulativa basada en las ideas protestantes de libertad de pensamiento y progreso. A pesar de haber sido masón, vivió y murió como un musulmán piadoso y condujo a muchos masones a las filas del islam.

64. Nota del Autor. Ver R. Guénon, Introduction général à l'étude des doctrines hindoues, III 3. Nota del Editor. El Vedanta es la escuela ortodoxa de filosofía hindú interesada especialmente en la última etapa de los Vedas, es decir, los cuatro libros de las antiguas escrituras hindúes.
65. Nota del Editor. Por eso, el objetivo de la hermenéutica islámica es establecer un equilibrio entre la letra y el espíritu de la ley. No se centra exclusivamente en la primera, como hacen los wahabitas y los salafitas, ni en el segundo, como proceden algunos místicos.
66. Nota del Editor. Mientras que el wahabismo aspira a limpiar el islam de lo que sus seguidores ven como innovaciones, desviaciones, herejías e idolatría, la mayoría de los historiadores (tanto árabes como no árabes) sostienen que, en realidad, se trata de una nueva forma de islam que contiene muchos cambios en los campos de la teología y de la práctica. El shaykh Hish□m Kabban□ del Islamic Supreme Council of America ha estimado que el 80% de las mezquitas en Estados Unidos sigue la ideología wahabi. Fue criticado, sin embargo, por no poder probar su afirmación.
67. Nota del Editor. Los wahabitas, los más grandes innovadores, acusan de ésa desviación a ahl al–sunnah y a ahl al–bayt.
68. Nota del Editor. Un ejemplo de la desviación escritural de los wahabitas incluye que apliquen a los musulmanes los versículos coránicos revelados específicamente respecto de los politeístas. Para una consideración contenciosa de las creencias wahh□bis/salafis/deoband□, ver Zubair Qamar, "Wahh□bism: Understanding the Roots and Role Models of Islamic Fanaticism and Terror" y Fayad A□mad, "Some Beliefs of the Sipah e Sahaba and Lashkar e Jhangavi."
69. Nota del Editor. Como observa Asaf Fyzee, "En cuanto a la 'ortodoxia', una minoría, aunque pequeña, bien pudo haber conservado una relación rigurosa con la tradición original. En cambio, la mayoría, aunque preponderante, es posible que haya perdido esa característica" (3–4).
70. Nota del Editor. Suhraward□ fue el fundador de la escuela de la iluminación, en la que prevalece el simbolismo de la luz y la oscuridad.
71. Nota del Editor. El neopitagorismo se ocupa de las doctrinas de una escuela de filosofía de Alejandría (alrededor del siglo I a.C.) que dio una interpretación mística a muchas ideas de Pitágoras (alrededor de 580–500 a.C.), matemático y filósofo griego que fundó la escuela que lleva su nombre. Esta admitía la metempsicosis, es decir, que el alma prisionera en el cuerpo podía ser purificada mediante el estudio, por lo que sus seguidores se ajustaban a una estricta disciplina de decoro y autoexamen.
72. Nota del Editor. El hermetismo concierne a la alquimia o magia, que es de lo que se ocupan los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto.
73. Nota del Editor. Los sabeos, en particular los de □arr□n, fueron una secta seguidora de doctrinas astrológicas. De acuerdo a algunas interpretaciones, fueron maniqueístas. No debe confundirse con los mencionados por el mismo nombre en el Corán, quienes existieron en el siglo X a.C. y luego desparecieron.
Nota del Autor. Tanto el origen como el significado del término sabeo es dudoso y se han propuesto gran cantidad de etimologías para definirlo. Muchos lingüistas se inclinan hacia el verbo árabe sabba ("converso," es decir, aquel que recibió el "bautismo" instituido por Juan el Bautista). Dicho término es conocido por los musulmanes árabe parlantes y a los "sabeos" se los menciona en el Corán (5:73; 2:59; 22:17) como la gente del libro. Por otra parte, el título de "bautistas" se basa en el uso regular del bautismo como disciplina religiosa. Es por esta razón que los patriarcas cristianos se refieren a ellos con el término griego de emerobaptistai, es decir, "quienes realizan el bautismo como práctica diaria." Los escritores griegos se referían a ellos como soubaioi. Sin embargo, el nombre utilizado más asiduamente en la literatura religiosa es el de nasoreanos (del árabe na□□r□). Esta extraordinaria coincidencia es sorprendente ya que los últimos mencionados no son propensos en lo más mínimo al cristianismo. Por el contrario, lo desprecian y detestan. Además sus doctrinas distan mucho de las creencias cristianas, con las excepciones de la de un salvador y otras respecto a los ritos.
Se ha sostenido también que el término sabeos deriva del hebreo saba' (aquel que camina), del etíope sbh (almas dispersas) e incluso del sirio sb (bautizar). Algunos afirman que el término deriva probablemente de la raíz egipcia sba que significa "guía estelar" y "dios estelar." Esto es bastante posible ya que los sabeos de □arr□n fueron los antiguos caldeos, quienes profesaban una doctrina que contenía elementos neopitagóricos y herméticos. De esa manera, fueron los últimos representantes de la gnosis hermética alejandrina. Se trata de ésos con quienes el profeta Abraham tuvo trato desde que nació entre los "adoradores de estrellas."

Los investigadores musulmanes han identificado a los sabeos de ḥarrān con los mencionados en el Corán, descriptos, justamente, como “adoradores de estrellas” y “adoradores de ídolos.” Ambas prácticas adoratrices eran muy comunes entre los sabeos de ḥarrān y Abraham luchó en contra de eso. ḥarrān, ubicada en la ruta comercial de la Mesopotamia, fue fundada como ciudad hace aproximadamente 4.000 años, como plaza comercial, para la ciudad de Ur, lugar de nacimiento de Abraham. A pesar del hecho de que los sabeos de ḥarrān adoraban ídolos y cuerpos celestes, creían en un solo Dios, IL, único e incognoscible, más allá de la comprensión de Sus criaturas. Creían también en la necesidad de mensajeros de Dios que educaran a la humanidad. Sostenían que habían recibido su religión de Seth, el hijo de Adán, por lo que son identificados con los sethianos gnósticos y con Idris o Enoc, a quien se identifica usualmente con Hermes Trismegisto. La tradición islámica reconoce a Hermes o Enoc como profeta. Los nombres Hermes, Idris o Enoc se refieren a la misma persona.

El sabeismo prosperó bajo el gobierno islámico y entre sus seguidores se cuentan filósofos, astrónomos, doctores médicos, y botánicos. La figura más destacada de este renacimiento fue el gran astrónomo sabeo Thābit ibn Qurrah –uno de los principales transmisores de la antigua ciencia al islam–, quien intentó, infructuosamente, reformar su religión y liberarla de las supersticiones de sus sacerdotes. En el año 717, el califa Umar el Segundo fundó la primera universidad islámica en ḥarrān. Para dejar bien encaminada la universidad, invitó a los últimos filósofos herméticos de Alejandría a trasladarse a dicho lugar. En el siglo 9º d.C. allí existían cuatro escuelas herméticas.

74. Nota del Editor. Al igual que el ayatullāh Mibāh Yazdī, el autor no niega la existencia de elementos foráneos entre los gnósticos musulmanes y los sufíes. Ambos eruditos aseveran la originalidad de la gnosis islámica. Sin embargo, esto no significa que consientan cualquier cosa que se haga o diga en nombre de la gnosis o el sufismo en el islam, ya que muchas de las opiniones y comportamientos de las órdenes sufíes son polémicos. La clave para diferenciar un musulmán místico auténtico de un seudosufí charlatán, es el acatamiento y aplicación práctica de la sharī’ah. No puede haber esoterismo sin ese fundamento exotérico. Los imames, precisamente, maldecían a esos parlanchines carentes de criterios válidos y aceptaban a los seguidores en verdad del camino espiritual. Para mayor información sobre el perfil de los adheridos al sendero del islam, consultar nuestro estudio sobre este tema: Morrow, John Andrew, “The Image of the Road in Islamic Literature,” Proceedings from the Image of the Road Conference, Ed. Will Wright and Steven Kaplan, Pueblo: SISSI, Colorado State U–Pueblo, 2005.

75. Nota del Editor. Los epicúreos fueron los seguidores del filósofo atomista ateniense Epicuro (341–270 a.C.), quien consideraba que la percepción sensible es el único fundamento del conocimiento y creía que los objetos materiales emitían imágenes que ingresaban a nuestros sentidos. Estimaba que el mayor bien era el placer, lo que significaría que la liberación del dolor y de los trastornos emocionales no se lograría a través de la complacencia sensual sino a través del virtuosismo aplicado. Sus enseñanzas formaron la base de De rerum natura de Lucrecio.

76. Nota del Editor. Los cínicos fueron miembros de una escuela de filosofía griega fundada por Antístenes (444 – 399 a.C). Pensaban que la virtud era el único bien y que la misma se conseguía mediante el autocontrol y la austeridad, no a través de las convenciones sociales.

77. Nota del Editor. Por lo tanto, Bilāl Philips cae en un error al vincular la filosofía shiita y la mut’azilita (5).

78. Nota del Autor. Para los ikhwān al–ṣafā’, ver S.H. Naṣr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (London 1978), 1, I a IV, 25–104; Islamic Life and Thought (London 1981), especialmente los capítulos 10 y 11.

79. Nota del Editor. Henry Corbin declaró en forma privada ser un místico musulmán shiita y admitió que creía en la existencia del imām viviente y oculto. ‘Allāmah ṭabāṭabā’ī, ayatullāh ḥasanzadeh Amoli, Seyyed ḥusein Tehranī, y Seyyed ḥossein Naṣr han testimoniado que Corbin aceptó el shiismo duodecimano. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus ideas, exhibe su interés en el “shiismo esotérico” perteneciente a los ghulāt y a los ismaelíes y no precisamente en el “shiismo oficial,” es decir, en la tradición legal convencional del shiismo duodecimano. Aunque admiraba muchos a los doce imames, Corbin sostuvo muchas creencias “heterodoxas,” por ejemplo, creía en la ocultuación permamente del Mahdi y que su reaparición solamente tendría lugar en el reino del corazón.

Según Ismael Velasco, la obra de Corbin “constituye un puente filosófico entre las creencias bāb–bahā’ī y la matriz filosófica y religiosa dentro de la cual fueron concebidas,” pudiéndoselas ver “como un prolegómeno para el estudio de las escrituras babíes y bahaíes.” En palabras de Velasco, “Corbin siguió el hilo de la espiritualidad islámica desde su génesis en los doce imames hasta la escuela shaykhī al final de su recorrido.”

Es importante mencionar que, a pesar de que su obra forme un lazo conceptual entre la shaykhi y la B□b□–Bah□'□, Corbin observó una actitud crítica respecto a estos dos últimos movimientos religiosos.

Para mayores datos sobre el tema, véase: Vittor, Luis Alberto. "La fe bahai y la contratradición en el mundo islámico," una ponencia leída el 23 de octubre de 1997 en el Instituto de Estudios Tradicionales Joseph de Maistre en Buenos Aires, en el marco académico de las jordadas del Primer Encuentro Argentino Intertradicional del Pensamiento Guenoniano. Dicho trabajo es una versión ampliada de un artículo previamente publicado en Atma–Jñana. Revista Bimestral de Síntesis Espiritual 8 (Buenos Aires 1990): 17–29; del mismo autor véase: "Guénon y la iniciación en el esoterismo islámico" ensayo que expuso el 23 de agosto de 2001 durante la Primera Semana Guenoniana de Buenos Aires, celebrada en la Biblioteca del Congreso y el artículo "El Concepto del ta'wil desde la perspectiva fenomenológica de H. Corbin" en el suplemento cultural Letras e Ideas 18 (Buenos Aires 1991): 3–8.

80. Nota del Editor. Frithjof Schuon (1907–1998) fue un erudito suizo–alemán. Convertido al islam, su nombre musulmán fue '□sa N□r al–D□n A□mad. Estudió con René Guénon –renovador de la teoría tradicionalista– pero rompe con él en 1950. Afirmó que recibió la visita de la Virgen María en la década de 1960 y dijo que la misma le dio un mensaje universal anunciando la unidad trascendental de la religión. Como producto de esta serie de visiones, formó su propia □ar□qah, conocida como maryamiyyah. Debe remarcarse que dicha denominación y su supuesta investidura desde lo alto, son cosas inventadas por él.

En una entrevista para la revista Vers la tradition, Khaled Bentounès, el shaykh actual de la □ar□qah 'alawiyyah, negó categóricamente cualquier nexo entre el grupo de Schuon y la □ar□qah madre desde 1954 en adelante. Se trató de una clara ruptura en la silsilah (cadena de transmisión), que es un componente esencial en el universo espiritual de las órdenes iniciáticas islámicas. Si bien el shaykh Bentounès no niega el valor del trabajo de Schuon, ve a éste como un erudito y no como un líder espiritual. Luís Alberto Vittor realiza la siguiente observación en su articulo "René Guénon y la iniciación en el esoterismo islámico" (Buenos Aires 2001):

Como sabemos, a comienzos de la década de 1930, Schuon le escribió desde París a Guénon, residente ya en El Cairo, solicitándole un consejo respecto a qué "maestro" le convendría vincularse. Antes de que le llegase la respuesta de Guénon, Schuon se trasladó de París a Marsella encontrándose en una zawiyyah con algunos fuqar□' argelinos de la □ar□qah 'alawiyyah que le persuadieron de ir a visitar al shaij A□mad Mu□□afa al–'Alaw□. En medio de todo ese movimiento, recibe la respuesta de Guénon indicándole que debía dirigirse a Mostagán para contactarse con el shaij al–'Alaw□. Esta respuesta convenció finalmente a Schuon, quien se encaminó rumbo a Mostagán, en 1932, para tomar la □ar□qah del shaij al–'Alaw□. En Mostagán, Schuon se islamizó adoptando el nombre de '□s□ Nuredd□n. Por ese entonces, Guénon se había vinculado al shaij Salama R□□□, el fundador de la □ar□qah □amdiyya sh□dhiliyyah, a quien conoció yendo a rezar diariamente a la Mezquita Seyyidna al–□usain. Al respecto, nos permitiremos señalar un hecho por demás curioso acerca del cual, para evitar polémicas estériles y "refutaciones" fáciles, preferimos no abrir juicio sino tan sólo dejar planteado un interrogante: ¿Por qué Guénon aconsejó a Schuon de ir a Mostagán para contactarse con el shaij al–'Alaw□ en lugar de conectarlo con su propio shaij en El Cairo? Quizás algunos pasajes entresacados de sus cartas puedan suministrarnos una pista. Sobre una zawiyyah de la □ar□qah alawiyah, abierta en París, dice Guénon en una carta con fecha del 1º de noviembre de 1927:

Parece que esta cofradía se está extendiendo notablemente; he sido informado formado además que tiene una zawiyyah en París, en el bulevar Saint–Germain, a pocos pasos de aquí. Por lo demás, ello hace temer que se convierta en demasiado abierta y pueda así desviarse como muchas otras.

Y en otra carta fechada el 31 de diciembre de 1927 nos vuelve a decir:

Creo haberle ya dicho que los alawitas tienen un centro en París, destinado además exclusivamente a los árabes y a los cabilos; aunque he sido invitado a ponerme en contacto con ellos no he tenido tiempo para eso, aunque estoy aquí cercano; con todo, será oportuno que consiga verlos, puesto que puede ser más interesante que la filial en formación y en la cual serán admitidos también europeos, como me parece haberos ya dicho; la introducción de los elementos occidentales es muy fácilmente causa de desviación.

Debe advertirse que ambos pasajes corresponden a cartas escritas en 1927, tres años antes que Schuon pidiera a Guénon le recomendara un guía espiritual. Un detractor de Schuon podría preguntarse fácilmente porqué Guénon lo dirigió a la □ar□qah 'alawiyyah cuando aparentemente desaprobaba la apertura hacia elementos occidentales manifestada por la

z□wiyyah parisina. No es nuestro objetivo examinar las razones por las que dejó que el suizo se desviara del camino correcto. Me parece suficiente decir que probablemente estaba relacionado, conciente o inconcientemente, con fuerzas antitradicionales que hicieron de él un mero instrumento. Hay que preguntarse si Guénon vio a Schuon como una de esas influencias occidentales destructivas a través de las cuales la desviación podría entrar en el islam. El desarrollo posterior respecto de las prácticas desviadas y las innovaciones hechas por el último, parecen dar la razón a quienes afirman que Guénon había percibido la sombra de su espiritualidad defectuosa. Debería resaltarse que el Shaykh ‘Abd al–Wa□id Ya□y□ nunca tuvo desacuerdos con la tariqah ‘alawiyyah, puesto que su cadena de iniciación es legitima e inobjetable. Su única preocupación fue que sus ramas en Occidente podían socavar los principios tradicionales, distorsionar las enseñanzas e introducir innovaciones. Tanto para Luis Alberto Vittor como para mí, no hay dudas de que la preocupación de Guénon fue la misma que la nuestra al observar los acontecimientos pervertidos en todo el mundo occidental.

Si Schuon fue un shaykh sufí es un tema que gira alrededor de la famosa ij□zah que recibió de las manos del shaykh Adda Ben T□nis□. Luis Alberto Vittor fue lo suficientemente afortunado como para tener ante sus ojos una copia en árabe de esa ij□zah, amablemente proporcionada por ex miembros de la □ar□qah. Como explica en su articulo:

A partir de ese viaje de Schuon a Mostagán y de su contacto con el shaij al–‘Alaw□, comenzaría a gestarse un malentendido que de buena fe esperamos deshacer. Dicho malentendido —que nada tiene que ver con el shaij al–‘Alaw□ ni con la □ar□qah ‘alawiyyah– se relaciona con una supuesta ij□zah (autorización) que Schuon habría recibido en calidad de muqaddam (delegado) de manos del shaij Adda Ben T□nis□, sucesor del shaij al–‘Alaw□. Todo el problema entre Schuon y Guénon se deriva precisamente de un error de interpretación del contenido de esa licencia, sobre todo, respecto al verdadero papel que Schuon debía representar en su calidad de muqaddam. En dicho documento, cuya copia en árabe hemos tenido a la vista, el shaij Adda Ben T□nis□ dice claramente: “qad adhantu fi nashr al–da‘wah al–isl□miyyah” (le doy permiso para difundir y hacer un llamado al islam), “talq□n kalimat at–taw□□d ‘L□ il□ha il□ All□h’” (hacer comprender la palabra de la unidad “No hay Divinidad excepto lo Divino”) y, lo más importante, enseñar “al–w□jib□t al–d□niyyah” (los deberes religiosos básicos). Esto significa simplemente que el shaij Adda Ben T□nis□ le extendió a Schuon un permiso (idhn) que sólo le faculta para difundir (da‘wah) el mensaje del islam en Occidente.

Es muy significativo que el shaij Adda Ben T□nis□ haya usado el término árabe idhn, que significa “permiso,” en lugar de usar el vocablo ij□zah, autorización... Según parece, con arreglo a todas las evidencias, en ningún momento el shaij Adda Ben T□nis□ autorizó a Schuon para transmitir la □ar□qah a otros. El propio Guénon parece haber estado confundido respecto a los reales alcances y restricciones de ese permiso (idhn) ya que en una carta del 7 de julio de 1949 escribe: “En todo caso, está fuera de duda que no puede ser cuestionada la calificación de moqaddam del shaij ‘□s□, con el poder de transmisión regular que ella implica.”

Debemos admitir de manera absolutamente honrada que el “permiso” (idhn) que Schuon recibió del shaykh Adda Ben T□nis□ no concedía específicamente la autoridad para iniciar a otros en el esoterismo islámico. Schuon declaró tener la ij□zah del shaykh al–‘Alaw□ y Guénon, de buena fe, aceptó sus palabras. La ij□zah en cuestión, sin embargo, menciona simplemente que fue designado el muqaddam o representante del shaykh con respecto a las observancias diarias básicas, es decir, enseñanzas elementales utilizadas para difundir los pilares exotéricos o universales del islam. En otras palabras, la licencia dada por el shaykh Adda Ben T□nis□ sólo permitía a Schuon cumplir las tareas elementales que todo musulmán debe realizar de motu propio (por su cuenta), sin ningún permiso especial. Schuon pudo haber sido un gran erudito, filósofo y artista talentoso. Pero, en verdad, la orden ‘alawiyyah no le concedió el título de shaykh.

Schuon cortó sus lazos con la □ar□qah ‘alawiyyah en 1954, con lo que rompió abruptamente la cadena de iniciación de un modo, por lo menos, completamente inusual. Luego fundó su propia □ar□qah, completamente autónoma, separada de la rama madre, y que eventualmente se llamaría maryamiyyah, algo muy anómalo, pues estaba desprovista de silsilah o cadena de transmisión iniciática. En el mundo sufí toda □ar□qah necesita estar provista de una silsilah que remonte su linaje espiritual hasta el profeta, como forma de asegurar su autenticidad. Probablemente sea esta la razón por la que Guénon describió a la maryamiyyah como una “orden ‘universalista’ indefinida.” En una carta enviada desde El Cairo, fechada el 9 de octubre de 1950, Guénon dice:

... En Lausana, las observancias rituálicas han sido reducidas al mínimo estricto, y la mayoría no ayunan inclusive ya durante el rama□□n; yo creía que no se había llegado a tal punto, y veo que tenía demasiada razón cuando decía que bien pronto no sería ya del todo una □ar□qah, sino una vaga organización “universalista,” ¡más o menos a la manera de la de

los discípulos de Vîvêkânanda!

Y en la carta enviada desde El Cairo, fechada el 18 de septiembre de 1950, Guénon hace las siguientes observaciones en relación a Schuon, Burckhardt, y otros miembros de la ṭarīqah maryamiyyah:

Por otra parte, recibí una carta de Burckhardt referida a mis respuestas a M.L. (Martin Lings) diciendo que "la violencia de mis misivas lo han preocupado profundamente y que no puede entender las razones de observaciones tan severas." ¡A mi me parece que no es tan difícil de entender!... Es horrible advertir cuán lejos puede llegar la mala fe. De todos modos, no me sorprende en lo más mínimo ya que, desde un punto de vista técnico, la ignorancia de estas personas, comenzando con el mismo F.S. (Frithjof Schuon), es verdaderamente aterradora...

Ex miembros de la maryamiyyah han revelado, a diversos eruditos musulmanes, incluido un shaykh de la Orden Jerrahi, información inquietante sobre su fundador y las prácticas rituales de la ṭarīqah inclinada a actuar de manera muy reservada. Algunos de los primeros seguidores de Schuon incluyen a Marco Pallis, Charles Le Gai Eaton, John Levy, y Léo Schaya. El suizo Charles Le Gai Eaton (1922–) abrazó el islam en 1951 y actualmente es consultor del Islamic Cultural Center de Londres. Y entre los escritores schuonianos podemos contar a Thomas Merton, Huston Smith, Jean Borella, Joseph Epes Brown, Titus Burckhardt, Rama Coomaraswamy, Keith Critchlow, James Cutsinger, Victor Danner, Michael Oren Fitzgerald, Martin Lings, Jean-Louis Michon, Vali Reza Naṣr , Osman Bakar, Roger du Pasquier, Whithall Perry, Philip Sherrard, Huston Smith, y William Stoddardt. Seyyed Ḥossein Naṣr fue miembro de la ṭarīqah maryamiyyah y discípulo de Schuon. En la actualidad es su discípulo más influyente. El sitio web académico del Dr. Mark Sedgwick, traditionalism.org, describe a Naṣr como "el principal autor maryami" y reemplazante de Schuon.

81. Nota del Editor. Naṣr comenta: "las manifestaciones de Louis Massignon, H.A.R. Gibb y Henry Corbin, al igual que las de una generación posterior de eruditos occidentales afines, como Annemarie Schimmel, siguen siendo verdaderamente excepcionales" (Heart of Islam xii). También sería útil añadir a esta lista a Sachiko Murata.

82. Nota del Editor. Murad Wilfried Hofmann nos explica en su reseña al libro de Muḥammad Muṣṭafā al-'Aẓmī, History of the Coránic Text, que los demagogos cristianos como Juan de Damasco, Pedro el Venerable, Raymundo Llull y Martín Lutero, seguidos por infames orientalistas judíos, cristianos o secularizados como Julius Wellhausen, Gustav Flügel, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Alphonse Mingana, Snouck Hurgronje o Joseph Schacht, hicieron todo lo posible para demostrar que el islam era una copia judeo-cristiana corrompida, para lo que se basaron en aḥādīth falsificados, sin ninguna originalidad o circunstancia atenuante.

83. Nota del Editor. Como explica Héctor Abḍ Dharr Manzolillo en su artículo "Los 'conversos' en países con minorías musulmanas," las religiones reveladas corresponden a diferentes etapas a lo largo del mismo camino hacia la perfección espiritual. Por lo tanto, ir desde el judaísmo hacia el cristianismo y desde éste hacia el islam, es parte de una continuación lógica establecida por Dios.

84. Nota del Autor. Ver en Exilios filosóficos en España de M. Cruz Hernández (A. Heredia Soriano ediciones, Salamanca 1990): 490, "Los estudios islamólogos en España en los siglos XIX y XX."

Nota del Editor. El autor desbarata por completo lo propugnado por los orientalistas. Aunque los eruditos someten al islam a un análisis científico rigurosísimo e inmisericorde, y aunque le endilguen ser una religión inventada, se revela como la mejor religión.

85. Nota del Editor. Como señala Naṣr, "la mayoría de los orientalistas estudiaron al islam creyendo, de manera arrogante, que poseían un método científico impecable, aplicable a todas las religiones" (Heart of Islam xii).

86. Nota del Editor. La postura islámica, sin embargo, no es que los musulmanes copiaron a los cristianos, quienes a su vez copiaron a los judíos y estos a su vez a los egipcios y babilonios, sino que las similitudes entre sus legislaciones puede explicarse por el hecho de que provienen de la misma fuente eterna: Dios.

87. Nota del Editor. El concepto occidental de religión es estrecho. El oriental, en cambio, es mucho más amplio y abarca todos los aspectos de la existencia humana.

88. Nota del Editor. Según las fuentes islámicas ya se han cumplido las cientos de profecías que señalan el Fin de los Días. Sólo falta la final y más importante: la aparición del anticristo, el retorno del imām Mahdī junto con Jesús, el Mesías y la salida del sol por el oeste. Esto, para algunos, no debe tomarse literalmente, pues se referiría al ascenso del islam en el mundo occidental. El retorno del decimosegundo imām es inminente.

89. Nota del Editor. Alude al versículo coránico: "A Alá pertenecemos y hacia Él es nuestro retorno" (2:156) y (49:13). El

autor también se refiere a las tradiciones proféticas que dicen que Dios creó todo de su propia luz.

90. Nota del Editor. Recordamos vividamente cómo Nigosian, nuestro profesor de estudios religiosos de la Universidad de Toronto, comenzó su clase sobre las religiones: “La religión es el producto de la imaginación humana...” Para muchos de estos eruditos, el ateísmo es la base del estudio “científico” de la religión.

91. Nota del Autor. Ver Henry Daniel-Rops, La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús (Buenos Aires 1961), III, 1, 382-83 y Hans-Joachim Schoeps, El judeocristianismo: formación de grupos y luchas intestinas en la cristiandad primitiva (Valencia 1970: 146-150).

92. Nota del Editor. Las similitudes entre las religiones no implica que se plagien unas a otras, sino que tienen el mismo origen espiritual: Dios.

URL del envío:

https://www.al-islam.org/es/islam-shiita-ortodoxia-o-heterodoxia-edicion-revisada-luis-alberto-vittor/cap%C3%ADtulo-1-hacia-una

Enlaces

[1] http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html

[2] http://www.webislam.com/numeros/2000/00_9/art

[3] http://www.saanei.org/page.php?pg=showmeeting&id=22&lang=en

[4] http://www.al-shia.com/html/eng/p.php?p=

[5] http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Grand_Ayatollahs

[6] http://www.geocities.com/Islamicissues/terrorism.html

[7] http://www.islamfortoday.com/

[8] http://www.muhajabah.com/otherscondemn.php

[9] http://groups.colgate

[10] http://www.cair-net.org/html/911statement

[11] http://www.bayynat.org/www/english/Fatawa/

[12] http://www.lankarani.com/English/onlinepub/tawdhih-al-masael/taqleed.htm;Sist

[13] http://www.sistani.org/html/eng/main/index.php