



La hierohistoria en el fundamento de la interpretación simbólica (*Asās al-Ta'wīl*) de Qāḍī al-Nu' mān: el nacimiento de Jesús

SHAFIQUE N. VIRANI
(University of Toronto)

(editor and translator) VIRGINIA MARTOS ARMENTEROS
(University of Toronto)

ABSTRACT: The writings of Fatimid Ismaili intellectuals emphasize the importance of understanding the world and faith by maintaining a proper balance between their exterior, physical, literal, and apparent forms (their *zāhir*) and their esoteric, spiritual, symbolic, and intellectual realities (their *bāṭin*). The process used by the luminaries of this Mediterranean Muslim empire to evince the latter from the former is known as *ta'wīl*, or symbolic interpretation. This article analyzes the concept of *ta'wīl*, focusing on its Ismaili form; introduces the Foundation of Symbolic Interpretation (*Asas al-ta'wīl*) of Qāḍī al-Nu' mān, one of the preeminent authors of works of this genre; analyzes the concept of sacred biography, hierohistory and the spiritual hierarchy (*ḥudūd al-dīn*) as elaborated in this text; and then translates a portion of the Foundation of Symbolic Interpretation about the birth of Jesus (Q 3:42-48) as an example of this esoteric approach to sacred history.

KEYWORDS: Jesus; *ta'wīl* (symbolic interpretation); Qāḍī al-Nu' mān, Fatimids, Ismailism.

1. ANTECEDENTES

Tras la muerte del profeta Mahoma, la comunidad musulmana adoptó diversas interpretaciones de su mensaje. Entre las distintas escuelas que surgieron, el Imāmī Šī'a aceptó la posición privilegiada de los Imames herederos de la familia del Profeta y se adhirió estrechamente a su guía. Tras la muerte del Imam Ŷa'far al-Šādiq en 148/765, la comunidad se dividió, dando lugar a una gran variedad de grupos. Uno de estos grupos llegó a reconocer el imamato de su hijo Mūsā al-Kāzim¹ (Hodgson 2008, 374-75; Ibn al-Haytam 2000, ed. 35-37, trad. 90-92; Modarressi 1993, 53-61; Daftary 1990, 94)

¹ Al principio, la mayoría de los seguidores de Mūsā aceptaron las afirmaciones del hijo de Ŷa'far al-Šādiq, 'Abdallāh al-Aftāh. Sin embargo, su muerte, poco después del fallecimiento de su padre, provocó que reconocieran a Mūsā al-Kāzim.



mientras que otros se aferraron a la designación (*naṣṣ*) de ʿĀfar al-Ṣādiq en favor de su hijo mayor, Ismāʿīl al-Mubārak. Con el tiempo, los seguidores de este linaje más antiguo pasaron a ser designados como los *Ismāʿīliyya*², mientras que el linaje más

² Esta denominación fue rara vez utilizada por los propios religiosos primitivos. Más bien, les fue aplicada por los heresiógrafos. Este grupo ha sido denominado a través de varios nombres en la literatura primitiva. Nizām al-Mulk (fallecido en 485/1092), por ejemplo, menciona diez denominaciones geográficamente específicas, Ismāʿīlī (en Alepo y El Cairo), Qarmaṭī (en Bagdad, Transoxiana y Ghazna), Mubārakī (en Kufa), Rāwandī y Burquʿī (en Basora), Khālafi (en Rayy), Muḥammira (en Jurjan), Mubayyida (en Siria), Saʿīdī (en Magreb), ʿĀnābī (en Lahsa y Bahrain) y Bāṭinī. (Siyar al-Mulūk, 231). Al-Gazālī (fallecido en 505/1111) menciona a Bāṭiniyya, Qarāmiṭa, Khurramiyya o Khurramdīniyya, Bābakiyya, Muḥammira, Sabʿiyya, Ismāʿīliyya y Taʿlīmiyya (Corbin 1977, 74). El nombre de una rama que se había hecho especialmente infame, los Qarāmiṭa, se aplicaba a menudo de forma despectiva, e incorrecta, a toda la comunidad. Además, las fuentes históricas hostiles se refieren con frecuencia a los ismaelitas de forma abusiva como *malāhida*, los apóstatas o herejes. Varios grupos musulmanes se referían comúnmente a sus enemigos con este nombre despectivo, pero en tiempos de Alamūt parece haber sido el término más dirigido a los ismaelitas; (Madelung 2012, 546). Mīrkhwānd, por ejemplo, afirma que el término se aplicaba especialmente a esta comunidad; (Mīrkhwānd 1813, 44).

Muchas de estas denominaciones son inexactas, algunas polémicas y otras generaron una confusión entre este grupo con otros que no tenían nada que ver. En los inicios, la comunidad se denominaba comúnmente *al-daʿwa al-hādiya*, “la invitación rectamente orientadora”, o simplemente *al-daʿwa*, “la invitación”. También se encuentran nombres como *ahl-i haqq* o *ahl-i haqīqat*, “la gente de la verdad”, utilizados en las regiones de habla persa; *Mawlāʾī*, “los partidarios del señor”, en Hunza, Gilgit y Chitral; *Panjtanī*, “los partisanos de los cinco”, es decir, Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan y al-Ḥusayn, en partes de Asia Central; y *Satpanthī*, “seguidor del camino de la verdad”, *Khwāyā (Khoṣā)*, “el venerable”, *Šamsī*, “los seguidores de Pīr Shams” y *Muʾmin* o *Momanā*, “los fieles” en el sur de Asia.

El nombre empleado actualmente en el mundo académico, *Ismāʿīliyya*, parece haber sido utilizado por la comunidad original sólo ocasionalmente. Tiene su origen en los primeros heresiógrafos, concretamente en al-Nawbakhtī y al-Qummī. Además, la clasificación no es del todo precisa. Si bien da la sensación de que se trata de la comunidad que se adhirió a la designación de Ismāʿīl como su sucesor por parte de ʿĀfar al-Ṣādiq, en lugar de la que consideraba a Mūsā al-Kāzim como el Imam, el escenario histórico no es tan claro. Hay que recordar que incluso entre los grupos que finalmente reconocieron a Mūsā al-Kāzim como el Imam, hubo quienes, debido a la designación explícita de ʿĀfar al-Ṣādiq en favor de Ismāʿīl, lo consideraron como el Imam antes que a Mūsā. Así, tenían igual derecho a ser llamados *Ismāʿīliyya*. Fue contra este linaje (y el de una transferencia del imamato de ʿAbdallāh al-Aṭṭah a Mūsā al-Kāzim) que los doce eruditos posteriores adoptaron la doctrina de que después del caso de al-Ḥasan y al-Ḥusayn, el imamato no podía pasar entre hermanos. Esta tradición es citada por el famoso heresiógrafo Nawbakhtī, entre otros (Sachedina 1981, 44-5).

Sin embargo, el término *Ismaʿīli* tiene una serie de ventajas, entre las que destaca su vigencia en el mundo académico. Además, este término no fue rechazado entre los propios ismaelitas. En una réplica al virulento ataque de al-Gazālī contra los ismaelitas en su “Infamias de los Bāṭinīs y las virtudes de los Mustazhirīs” (*Kitāb faḍāʾih al-Bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-Mustazhiriyya*), ʿAlī b. Muḥammad b. Walīd (fallecido en 612/1215), el quinto *dāʾī* de Mustaʿlī Ismāʿīlīs, comenta los nombres que al-Gazālī atribuyó a la comunidad. Con respecto al término *Ismāʿīliyya*, se jacta:

“Este nombre designa a aquellos cuya ascendencia [espiritual] se remonta a Mawlāna [*sic*, Mawlānā] Ismāʿīl ibn ʿĀfar al-Ṣādiq, ibn Muḥammad al-Bāqir, ibn ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, ibn al-Ḥusayn al-Taḳī, ibn ʿAlī al-Murtaḍā al-Waṣī. Este es nuestro nombre inherente. Es nuestro honor y nuestra gloria ante todas las demás ramas del Islam, porque nos mantenemos en el Camino de la Verdad, al seguir a nuestros guías los Imāms. Bebemos en una fuente abundante, y nos aferramos firmemente a las directrices de su *walāya*. Así nos hacen ascender de rango en rango entre los grados de proximidad [a Dios] y excelencia” (Corbin 1977, 74-5; Poonawala 1982, 131-34).

Significativamente, este nombre es el empleado actualmente en las comunidades que se consideran herederas de las tradiciones de los descendientes del Imam Ismāʿīl. Así pues, a pesar de los inconvenientes expuestos, se utilizará este término.



joven pasó a ser conocido como *Itnā 'ašariyya* o *Los Doce Chíes*, tras la desaparición de su duodécimo Imam.

En el año 297/909, el Imam ismaelita 'Abdallāh al-Mahdī (fallecido en 322/934) estableció el califato fatimí. En el apogeo de su poder, los califas fatimíes reclamaron el dominio de todo el norte de África, Egipto, Sicilia, la costa africana del mar Rojo, Yemen, Siria, Palestina y el Hiyaz junto con las ciudades santas de La Meca y Medina. Un rasgo notable de los ismaelitas fue su petición (*da'wa*) de reconocer al Imam de la época. Los escritos de los intelectuales fatimíes, entre los que se encuentran figuras como Abū Ya'qūb al-Si'yistānī (fallecido después de 361/971), Qāḍī al-Nu'mān (fallecido en 363/974), Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (fallecido después de 411/1020), al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī (fallecido en 470/1078) y Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw (fallecido después de 462/1070), subrayan la importancia de comprender el mundo y la fe manteniendo un equilibrio adecuado entre sus formas exteriores, físicas, literales y aparentes (sus *zāhir*) y sus realidades esotéricas, espirituales, simbólicas e intelectuales (sus *bāṭin*). El proceso de evocar las segundas a partir de las primeras se conoce como *ta'wīl*, o interpretación simbólica. En este artículo, se analizará el concepto de *ta'wīl* centrándose en su forma ismaelita. Para ello, se analizará la obra el “Fundamento de la Interpretación Simbólica” (*Asās al-ta'wīl*) de Qāḍī al-Nu'mān, uno de los autores más destacados dentro de este género. A partir de este trabajo, se estudiarán los conceptos de biografía sagrada, hierohistoria y jerarquía espiritual (*ḥudūd al-dīn*) tal y como se elaboran en este texto, y se traducirá una parte del *Asās al-ta'wīl* sobre el nacimiento de Jesús (*Q 3:42-48*) para ejemplificar el enfoque esotérico que posee la historia sagrada.

2. INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA (TA'WĪL)

La palabra árabe *ta'wīl* es el sustantivo verbal derivado de la segunda forma del verbo *awwala*, que significa hacer que algo vuelva a su origen o fuente (Poonawala 2003, 390-92). Los musulmanes, ya sean chíes o suníes, que defendían el papel del intelecto en la comprensión de la fe, abogaban por el uso de la interpretación simbólica (*ta'wīl*). Aquellos que defendían la interpretación literal del Corán les reprendieron, a menudo acusándolos de incredulidad (*kufr*). Los defensores de la interpretación simbólica no dudaron en responder de la misma manera. Por ejemplo, los Mu'tazilīs, que se autodenominaban “pueblo de la unidad y la justicia divinas” (*ahl al-tawḥīd wa-l-'adl*), insistían en que las referencias de las escrituras a aspectos como la mano y el rostro de Dios debían entenderse de forma alegórica, utilizando el *ta'wīl* para interpretar lo que consideraban claramente simbólico. Se burlaban de los ismaelitas por negarse a utilizar el don divino del intelecto para entender las descripciones antropomórficas de Dios, y los llamaban despectivamente *ḥašwiyya*, es decir, simplones o imbéciles (Frank 1994, 14; Laoust 1958, 11-2; Ḥašwiyya 2008, 269).



El sabio ismaelita Nāṣir-i Khusraw explicó que a través de la revelación o *tanzīl* (lit., descenso), los asuntos intelectuales se expresan en una forma perceptible (Nāṣir-i Khusraw 2005, 368). Mientras que a través del proceso de interpretación simbólica las formas perceptibles se devuelven a su estado intelectual original (Nāṣir-i Khusraw 1977, 147). En una de sus obra, el intelectual exhorta a su audiencia a no contentarse con las formas exotéricas, sino a buscar a aquellos que puedan desvelar el significado espiritual original de la revelación:

“La Palabra de Dios es el océano de las palabras, rebosante de perlas preciosas y lustrosas.

Su revelación (*tanzīl*) es como las aguas salobres del océano, mientras que su interpretación simbólica (*ta'wīl*) es como las perlas para los sabios.

Si las perlas yacen dispersas en las profundidades del océano ¿por qué correteáis por sus orillas? ¡Buscad a alguien que bucee!”. (Nāṣir-i Khusraw 1978, 5; Nāṣir-i Khusraw 2001, 3; Nāṣir-i Khusraw 1998, 65)³.

Mientras que muchos exponentes del *ta'wīl* lo empleaban principalmente para comprender las descripciones antropológicas de Dios, los ismaelitas creían que también debía aplicarse a la ley canónica (*ṣarī'a*), a la historia sagrada y a la propia creación (Virani 2005, 74-83). La obra anónima “Epístola del buen camino” (*Risāla-yi ṣirāṭ al-mustaqīm*), por ejemplo, explica que “El camino de la Gente de la Enseñanza (*ta'limiyya*, es decir, los ismaelitas) es tal que, en la medida de lo posible, los dictados de la ley canónica pueden adoptarse y hacerse compatibles con los principios intelectuales y la sabiduría de la interpretación simbólica (*qawa'id-i ma'qūl wa ḥikmat-i ta'wīl*)” (Virani 2010, 221, trad. (ligeramente modificada) 212). La autoridad para dispensar la *ta'wīl* pertenece exclusivamente a aquellos que Dios designó específicamente para esta tarea. Por ello, Qāḍī al-Nu'mān escribe en *Asās al-ta'wīl*:

“Dios Todopoderoso hizo de la forma externa [del Corán] (*zāhir*) el milagro de su Mensajero y de su significado interno (*bāṭin*) el milagro de los Imames de la gente de su casa (*ahl bayt*). No se puede encontrar en nadie más que en ellos, y nadie puede producir algo semejante salvo ellos, al igual que nadie puede producir algo semejante a la forma externa del Libro salvo su abuelo, Mahoma, el Mensajero de Dios. Sólo los Imames de su progenie pueden exponer sus significados internos, y este conocimiento es transmitido y heredado en su linaje, y confiado a ellos. No se puede encontrar en nadie más que en ellos. Así, se dirigen a todas las gentes de acuerdo con su capacidad de comprensión, otorgando a la gente de cada rango lo que les corresponde, reteniendo lo que debe ser retenido y negándose a los que no lo merecen, de acuerdo con las palabras de Dios Todopoderoso: ‘Este es Nuestro don para que lo prodigues a otros o lo retengas, sin que Nosotros lo tengamos en cuenta’” (*Q 38:39*) (al-Nu'mān 1960, 31-2).

³ Todas las traducciones del árabe y persa al inglés pertenecen al autor y del inglés al español a la traductora, excepto que se indique lo contrario.



Así, en la creencia ismaelita, nadie podía autorizar la dispensación del *ta'wīl* salvo los Imames, cuya prerrogativa exclusiva era conceder a un creyente el permiso para transmitir el *ta'wīl*.

Al aplicar el *ta'wīl* a la historia sagrada, los ismaelitas desarrollaron una perspectiva historiográfica única, que impregnaba las historias de los profetas y los Imames de un profundo significado simbólico, creando esencialmente una hierohistoria. Henry Corbin (fallecido en 1978) fue quizás el primero en analizar en profundidad esta perspectiva historiográfica en el Islam esotérico. Él lo explica de la siguiente manera:

“El término ‘hierohistoria’ se refiere en este caso a las configuraciones implícitas en la idea de los ciclos (*dawr*, plural *adwār*) de la profecía y del imamato (*walāya*), es decir, una historia que no consiste en la observación, el registro o la crítica de los hechos empíricos, sino que se deriva de un modo de percepción que va más allá de la materialidad de los hechos empíricos... Los hechos percibidos de esta manera contienen, sin duda, la realidad de los acontecimientos; pero estos acontecimientos no contienen la realidad del mundo físico y de su gente, los acontecimientos con los que se llenan nuestros libros de Historia, ya que, es a partir de ellos que ‘se hace la Historia’. Se trata de hechos espirituales en el sentido estricto de la palabra. Tienen lugar en la metahistoria o bien se manifiestan a través del curso que siguen las cosas de este mundo: son a la vez el aspecto invisible del acontecimiento y el acontecimiento invisible que escapa a la percepción empírica profana porque en ella está implícita la ‘percepción teofánica’ que es la única capaz de captar una forma teofánica. Los profetas y los Imames sólo son percibidos como tales en el nivel de una hierohistoria, de una historia sagrada... Así, la hierohistoria comienza por prever lo que constituye el ‘descenso’, para concluir describiendo el ‘reascenso’, es decir, el cierre del ciclo”. (Corbin 1993, 61-2; Daftary 1990, 151-3).

La hierohistoria guiaba así a los adeptos desde los confines del tiempo hasta el tiempo final, que es intemporal. Este enfoque es explicado de manera brillante por Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī en su obra “El principio y el fin” (*Āgāz ū anḡām*) donde el autor afirma que los acontecimientos de la historia sagrada que percibimos en el tiempo y el espacio son en realidad símbolos de algo más allá que del tiempo y del espacio, expresados en el tiempo y el espacio sólo porque los seres humanos ordinarios son incapaces de comprenderlos sin esas referencias: “El Más Allá está más allá del tiempo y del espacio, no está manchado por la imperfección. Sin embargo, para los que están limitados por el tiempo y el espacio, a veces se alude a él en términos de tiempo, y a veces en términos de lugar, para que esa gente pueda comprenderlo en su lenguaje” (Al-Ṭūsī 2010, 50, trad. 60).

Al-Mu'ayyad fī l-Dīn al-Šīrāzī profundiza todavía más al explicar que el *ta'wīl* es lo que reúne el principio y el fin del círculo de la existencia:

“Sabed que en un sentido la ciencia de la interpretación simbólica (*ilm al-ta'wīl*) es la ciencia del mundo venidero (*ilm al-āqiba*) y de lo que conduce la materia (*al-amr*) hacia él. Dios, santísimo, dice: ‘Esa es la mejor y más bella interpretación simbólica (*Q* 4:59)’. En otro sentido, es devolver algo a su origen (*awwalih*), al igual que la palabra



ta'khīr significa impulsar algo hacia su destino (*ākhīrah*). El origen y el destino son los dos extremos que reúnen y conectan al alfa y al omega de un círculo que abarca todo lo que hay entre ambos”. (al-Šīrāzī 1986, 580).

3. QĀDĪ AL-NU‘MĀN Y EL FUNDAMENTO DE LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA

Al-Qāḍī Abū Ḥanīfa b. Muḥammad al-Nu‘mān, comúnmente conocido como Qāḍī al-Nu‘mān, fue uno de los pioneros que intentó presentar una respuesta esotérica a las historias narradas en el Corán. Este jurista fatimí, más famoso por sus aportaciones al derecho islámico, fue un consumado polímata. Poeta y erudito de las ciencias, fue también el autor de la obra más importante del ismailismo sobre el establecimiento del califato fatimí, “Inicio de la misión” (*Iftitāḥ al-da‘wa*). Por ello, hasta ahora, sus aportaciones al pensamiento esotérico musulmán han sido menos estudiadas. Sin embargo, cabe destacar su magistral compendio jurídico, como, por ejemplo, “Los pilares del Islam” (*Da‘ā‘im al-Islām*) que tiene su contrapartida en su multivolumen “Interpretación simbólica de los pilares” (*Ta’wīl al-da‘ā‘im*). Esta última obra explora el simbolismo de los actos de culto islámicos (*‘ibādāt*), entre ellos la oración, el ayuno y la peregrinación. Las observancias religiosas no son las únicas que tienen un significado interno. Las palabras del Corán, incluidas las historias de los profetas, también fueron objeto de la exégesis esotérica del autor. Esto queda patente en su obra “Fundamento de la Interpretación Simbólica”, en la que el autor explica su propósito al realizar este trabajo:

“Hemos titulado este libro *Asās al-ta’wīl*, y expuesto sus principios como elementos fundamentales en las etapas [del conocimiento]. Nuestro objetivo es explicar la dimensión interior (*bāṭin*) de lo que expusimos en el libro *Da‘ā‘im al-Islām*, para que este libro sea una fuente para el significado interior (*bāṭin*), al igual que aquel libro lo es para la forma exterior (*ẓāhir*). Buscamos la ayuda de Dios, ya que, no existe poder ni fuerza excepto en Dios, el sublime, el poderoso”. (al-Nu‘mān 1960, 27).

El concepto *walāya*, del que la autoridad suprema de Dios debe tener siempre un representante en la creación, sería uno de los conceptos más importante que al-Nu‘mān identifica como los pilares del Islam. Estos pilares difieren de los de otras escuelas del Islam han identificado. Para el autor, la *walāya* está íntimamente relacionada con el *īmān* (‘fe’), pues el Imam es el aspecto interior del Islam. En su obra *Da‘ā‘im al-Islām*, al-Nu‘mān relata una historia del Imam ‘Alī en la que profundiza en la conexión que conecta al *īmān* y a la *walāya* con el *ma‘rifa* o el reconocimiento de lo divino.

“Al comandante de los fieles, ‘Alī b. Abī Ṭālib, le preguntaron: ‘¿Qué es *īmān*? y ¿qué es *islām*?’ Él respondió: ‘*Islām* es la afirmación (*iqrār*), mientras que *īmān* es la afirmación más el reconocimiento (*ma‘rifa*). Quien ha recibido el conocimiento de Dios sobre Él, Su Profeta y Su Imam, y luego profesa su fe en estos tres, es un creyente (*mu‘min*)’” (al-Nu‘mān 2002, 16; traducción ligeramente modificada).



La sumisión a *walāya*, manifestada en los profetas e Imames de Dios, era lo que impregnaba de significado y eficacia todos los demás pilares del Islam, como la oración, el ayuno y la peregrinación. Mientras que el simbolismo de los pilares secundarios se detalló en el libro “La interpretación simbólica de los pilares del Islam”, el pilar central *walāya* merecía su propia exposición. Así, el libro “Fundamento de la interpretación simbólica”, tras una introducción en la que se expone la necesidad, el significado y la importancia del *ta`wīl*, pasa a realizar una exégesis espiritual de la historia de la *walāya*, de las vidas de los profetas y de los Imames que han ido sucediendo desde la época de Adán hasta la de Mahoma (al-Nu`mān 1960; al-Nu`mān 2008).

En la siguiente sección se presentan la metodología y los detalles de la comprensión de al-Nu`mān sobre esta historia sagrada. Finalmente, se realizará una traducción de un ejemplo representativo sobre este tema, su interpretación del nacimiento de Jesús narrado por el Corán (3:42-48; cf. Q 19:16-34).

4. BIOGRAFÍA SAGRADA, HIEROHISTORIA Y JERARQUÍA ESPIRITUAL (ḤUDŪD AL-DĪN)

La biografía profética ocupó un lugar especial en la historiografía islámica, constituyendo un género propio, conocido como *qiṣaṣ al-anbiyā`* (al-Kisā`ī 1922; Nagel 2010 180-1). Entre los más famosos exponentes de este género se encuentran las “Novias de las asambleas” (*Arā`is al-ma`yālis*) de al-Ṭa`labī (fallecido en 427/1035) y diversas versiones de los relatos atribuidos al desconocido ‘al-Kisā`ī’ (al-Kisā`ī 1922; Nagel 2010,180-1). A menudo, los relatos proféticos estaban integrados dentro de historias universales, como la famosa “Historia de los profetas y los reyes” (*Ta`rīkh al-rusul wa-l-mulūk*) de al-Ṭabarī (fallecido en 310/923), que, al igual que muchos otros ejemplares de este género, pretendía edificar e instruir al lector (al-Ṭabarī 2013; al-Nu`mān 1988-1992,130). En este sentido, siguieron los precedentes coránicos, sobre todo al narrar las vidas de los profetas (Khalafallāh 1965).

Entre los intérpretes musulmanes de la historia profética había quienes sostenían que estos relatos tenían una profunda carga simbólica. Tal vez el ejemplo más conocido sea una de las obras más influyentes de Ibn al-`Arabī (fallecido en 638/1240), “Biseles de la sabiduría” (*Fuṣūṣ al-ḥikam*), que interpreta las enseñanzas de veintiocho profetas desde Adán hasta Mahoma (Ateş 2012,707-11). Le siguió, en la misma línea, la obra “Interpretación simbólica de los acontecimientos de los misterios de los relatos proféticos” (*Ta`wīl al-aḥādīṭ fī rumūz qiṣaṣ al-anbiyā`*) del influyente reformador indio Šāh Walī Allāh (fallecido en 1176/1762) (Šāh Walī Allāh Dihlawī 1973; al-Samarrai 1997). Sin embargo, los primeros ejemplos de este género parecen ser los que se compusieron bajo el gobierno de los fatimíes, empezando por dos obras estrechamente relacionadas entre sí de Abū l-Qāsim Ŷa`far b. Maṣṣūr al-Yaman (fallecido en



346/957), “Secretos de los Portavoces” (*Sarā’ir al-nuṭaqā’*) y “Misterios de los Portavoces” (*Asrār al-nuṭaqā’*) (Hollenberg 2006). A estas dos obras pronto les siguió el ya mencionado al-Nu‘mān.

Qāḍī al-Nu‘mān comienza su exposición explicando que, al igual que la educación física de un niño implica varias etapas, la formación espiritual de un alma también progresa de forma gradual (al-Nu‘mān 1960, 23-6). Un recién nacido debe beber leche y fortalecerse antes de comer alimentos sólidos; así también, al buscador de conocimiento le corresponde comenzar por aprender sobre los aspectos formales de la religión (*zāhir*) antes de comenzar con los espirituales (*bāṭin*). Así, al-Nu‘mān consideró necesario componer este libro como una exposición ampliada de las dos primeras secciones de su obra *Los pilares del Islam*, los capítulos de la Fe (*īmān*) y la Autoridad Divina (*walāya*) (Cortese 2003, 22; al-Nu‘mān 1960, 27). Al igual que en sus otras obras, atribuye los conocimientos de su libro a los Imames descendientes del Profeta Mahoma que, según él, son los únicos que tienen el conocimiento y la autoridad para exponer la verdad (al-Nu‘mān 1960, 31-2).

Para al-Nu‘mān y otros exponentes de los Imames fatimíes, la ciencia de la interpretación simbólica se basaba en el concepto de la jerarquía espiritual (*ḥudūd al-dīn*). El concepto *ḥadd* (pl. *ḥudūd*) es un término técnico que es notoriamente difícil de traducir al español. Definiciones de esta palabra árabe incluyen filo, borde, frontera, límite, extremidad, etapa y grado. Por extensión, el término puede significar definición, rango, ordenanza divina y, particularmente en su uso ismaelita, jerarquía esotérica. Dios como Dios está más allá de todo *ḥadd*, es decir, de cualquier cosa que pueda limitarle o abarcarlo (al-Nu‘mān 1960, 31-2, 39). Por tanto, está más allá de cualquier ‘definición’, en el sentido polivalente de esta palabra.

En una leyenda, el Profeta afirmó que la primera creación de Dios fue la pluma divina (*qalam*) (Huart *et al.* 2010, 471; al-Nu‘mān 1997, 320; Siyistānī 1980, 43; Siyistānī 1986, 47), que se asocia frecuentemente con la tablilla conservada (*lawḥ mahfūz*, *Q* 85: 22). Al-Nu‘mān asegura que estas dos entidades celestiales no están relacionadas con las plumas de juncos ni con las tablillas de madera. Más bien, son símbolos de los más altos jerarcas (*ḥadds*) del Creador. La pluma es la fuente del conocimiento divino, mientras que la tablilla es su portadora (al-Nu‘mān 1960, 39). En el plano físico, el *Nāṭiq*, u Portavoz (el Profeta), es el más alto jerarca (*ḥadd*) en su tiempo, al igual que el Imam en su tiempo. Tanto el Portavoz como el Imam son, por tanto, conocidos como el “Señor de la Era” (*ṣāhib al-‘aṣr*) o como “Señor del Tiempo” (*ṣāhib al-zamān*)⁴ (al-Nu‘mān 1960, 39, 43, 51; al-Nu‘mān 2008, 30). Por lo tanto, al-Nu‘mān razona que los jerarcas son aquellos a través de los cuales la humanidad llega a

⁴ En otros lugares, parece existir una distinción entre *‘aṣr* y *zamān*. Para ejemplos sobre esta diferenciación (Virani 2005, 76). al-Nu‘mān explica que los términos *Nāṭiq* e *Imam* pueden intercambiarse entre sí (al-Nu‘mān 1960, 52; al-Nu‘mān 2008, 31), aunque en la práctica esto es poco frecuente.



conocer al Creador, y su invitación o llamada a la humanidad para que reconozcan la soberanía de Dios se conoce como *da'wa* (al-Nu'mān 1960, 39).

Los *Nātiqs* (“Seis Portavoces”) son los encargados por Dios de transmitir el aspecto exotérico y formal de la religión revelada. Entre ellos están Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma, cada uno de los cuales aportó una nueva escritura celestial en el lenguaje de los símbolos (al-Nu'mān 1960, 39, 41). El séptimo Portavoz es el Qā'im, el ‘Resucitador’. Es único, ya que, no aporta una nueva revelación, sino que, más bien, desvela el significado interno de toda las revelaciones, y representa el pináculo y el propósito de la creación. Gracias a él, el *Alma Universal* se completa y alcanza el rango del *Intelecto Universal* (Virani 2005, *passim*). Cada Portavoz inaugura una era (*dawr*) de la humanidad⁵. La tarea de los Imames, en cambio, es exponer los misterios esotéricos de la revelación. Por debajo de los Portavoces y los Imames hay una jerarquía espiritual encargada de guiar a la humanidad para que reconozca al Creador. Todos los miembros de esta jerarquía son, a su vez ‘prueba’ o ‘evidencia’ (*hu'yā*) del jerarca que está por encima de ellos y, en última instancia, de Dios. Cada Portavoz tiene una Fundación (*asās*), que es el sucesor del Portavoz (al-Nu'mān 1960, 51; al-Nu'mān 2008, 29-30).

La ‘prueba’ más antigua del Fundador se convierte en el Imam, y entre cada Portavoz hay sucesiones regulares de Imames en ciclos de siete. Los Portavoces y los Imames tienen doce *lāhiqs*, es decir, ‘seguidores’, ‘adjuntos’ o ‘apéndices’, entendiéndose casi en el sentido de ‘flancos’ o ‘extremidades’ (al-Nu'mān 1960, 41, 51; al-Nu'mān 2008, 30). En la terminología coránica, los *lāhiqs* también son conocidos como ‘jefes’ (*naqībs*) (al-Nu'mān 1960, 51, 59, 85; al-Nu'mān 2008, 30, 38, 64). Mientras que cada jerarca inferior es una ‘prueba’ del jerarca superior, los doce *lāhiqs* son los que más comúnmente son conocidos como ‘pruebas’ (*hu'yās*). Se les compara con los ángeles celestiales, de los cuales cuatro son especialmente exaltados (al-Nu'mān 1960, 45-6). Como los *lāhiqs* son como los ángeles y colaterales de los Portavoces e Imames, tienen ‘alas’ (*yānāh*). Estos son los ‘invitadores’ (*dā'īs*) que llaman a la humanidad al reconocimiento de Dios mediante el reconocimiento de la jerarquía (*hudūd*) (al-Nu'mān 1960, 46, 70, 85; al-Nu'mān 2008, 50, 64; Daftary 1990, 219). Aunque estos constituyen los miembros principales de la jerarquía espiritual, en algunos lugares al-Nu'mān proporciona otras subdivisiones y nombres de sus miembros (al-Nu'mān 1960, 104-5; 2008, 84). Compara la jerarquía con un río poderoso y vivificante de conocimiento, que otorga su generosidad a los creyentes, que florecen como árboles en las orillas del río (al-Nu'mān 1960, 43). Para él, la interpretación simbólica de las escrituras, la práctica religiosa, la historia sagrada y el universo revelan la jerarquía

⁵ *Dawr* es un término técnico en el pensamiento ismaelita, y se traduce más comúnmente como ‘ciclo’, lo que tiene la ventaja de reflejar el significado de la raíz de ‘girar’ o ‘revolver’. He utilizado ‘edad’, para transmitir mejor el sentido del tiempo en español, optando ocasionalmente por ‘ciclo’ o ‘era’ para evitar la repetición en la traducción.



subyacente de la creación y conducen al reconocimiento del Creador (Virani 2005, *passim*, 73-6, 159-60).

Para explicar por qué la interpretación simbólica debe aplicarse a los acontecimientos de las biografías de los profetas (en lugar de utilizarla únicamente para explicar las descripciones antropomórficas de Dios), al-Nu‘mān cita varias narraciones acerca de la vida de José en el Corán. A José se le dice: “Así te elegiré tu Señor y te enseñaré la interpretación simbólica de los acontecimientos (*aḥādīṭ*)” (*Q 12:6*). En otro pasaje, el Corán afirma: “Así establecimos a José en la Tierra y le enseñamos la interpretación simbólica de los acontecimientos” (*Q 12:21*) (al-Nu‘mān 1960, 31). Sobre la base de versos coránicos como éstos, al-Nu‘mān afirma la necesidad de comprender el simbolismo que hay detrás de estas biografías sagradas (al-Nu‘mān 1960, 135; al-Nu‘mān 2008, 117).

5. ANTECEDENTES DE LA TRADUCCIÓN

El pasaje de muestra que se traduce aquí es el comienzo del quinto capítulo de “La Fundación de la Interpretación Simbólica” y es donde se examina el nacimiento de Jesús. A diferencia de lo que se podría esperar de una historia profética, no se trata de una exposición de un nacimiento virginal. Como se ha explicado anteriormente, para al-Nu‘mān los acontecimientos narrados en el Corán están impregnados de un valor simbólico relacionado con la jerarquía espiritual. En esta narración que expone el *Corán* 3:42-48, “La Familia de Joaquín” (*Āl ‘Imrān*), se dice que la alusión a María no es una referencia a la madre física de Jesús, sino a su “madre espiritual”, la *lāḥiq* que le nutrió y le enseñó, preparándolo para su futuro como uno de los grandes profetas de Dios y el Portavoz de una nueva era de la humanidad. Al acercarse la época de Moisés, Joaquín (*‘Imrān*), el padre físico de la María que dio a luz a Jesús, fue el Imam de la época. El sucesor de *imāma* fue Zacarías (*Zakariyyā*), a quien sucedió Juan el Bautista (*Yaḥyā al-Ma‘madān*), el último Imam de la época de Moisés. Joaquín tenía un apreciado *lāḥiq*, al que confió la formación de Zacarías. Si bien este *lāḥiq* tenía grandes conocimientos, no era capaz de asumir el manto de *imāma*. Así, el sucesor de Zacarías del *imāma* fue su otro *lāḥiq*, Juan el Bautista. La profecía, sin embargo, permaneció en la línea directa de Joaquín. Su hija María dio a luz a Jesús, el Mesías. al-Nu‘mān afirma que Jesús procedía de la prole pura de Abraham a través de su madre María, del mismo modo que los hijos de ‘Alī y Fāṭima procedían de la prole pura de Mahoma a través de Fāṭima (al-Nu‘mān 1960, 94; al-Nu‘mān 2008, 73). Mientras tanto, la *lāḥiq* de Joaquín se convirtió en una “María espiritual”, que fue madre de Jesús en la formación del *da‘wa*. Es esta última María, explica al-Nu‘mān, a la que se refiere la interpretación simbólica de este pasaje coránico.

El caso de ‘María’ no es único en la exégesis de al-Nu‘mān. La alusión a la madre de Moisés en el siguiente verso coránico, interpretado de forma alegórica, se refiere a la



dā ī que le invitó y alimentó, y no a su madre física (al-Nu‘mān 1960, 180; al-Nu‘mān 2008, 161):

“Hemos dicho a la madre de Moisés: ‘Amamántalo; pero si temes por él, échalo al río y no temas ni te aflijas. Te lo devolveremos y le convertiremos en uno de los mensajeros’” (Q 28:7).

En la traducción que sigue, se han adoptado los nombres españoles de las personalidades conocidas y se han incluido los equivalentes árabes entre paréntesis en su primera aparición. Esto es especialmente necesario porque a menudo no hay consenso sobre los equivalentes de algunas figuras menos conocidas. Por ejemplo, el Amram bíblico, padre de Moisés, es ‘Imrān en árabe. Sin embargo, el nombre coránico ‘Imrān también se refiere al padre de María, generalmente reconocido como Joaquín en la tradición cristiana, aunque este nombre no se menciona en los evangelios canónicos (Asselin 2008, 468-70). Los pronombres se correlacionan con sus referentes y se interpolan en la traducción.

El público de al-Nu‘mān estaba muy familiarizado con los pasajes coránicos y las historias que narra. Es probable que muchos de sus lectores hayan memorizado todo el libro sagrado, o las partes importantes de él, por lo que sus alusiones son a menudo breves, ya que, da por sentado que están familiarizados con él. A continuación, se presenta el texto completo del pasaje coránico que narra la historia profética que él explora en su obra; las secciones que el autor no cita aparecen entre corchetes:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te ha elegido, te ha purificado y te ha preferido sobre las mujeres de otros mundos. (3:42).

¡Oh, María! Sométete a tu Señor. Póstrate e inclínate [con los que se inclinan]. (3:43).

Esto forma parte de las noticias de lo oculto que te revelamos (Oh Mahoma). [No estabas con ellos cuando echaban a suertes con sus plumas para ver quién cuidaría de María, ni estabas con ellos cuando disputaban].’ (3:44).

Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te da la buena noticia de una palabra suya. Su nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María. Él se distinguirá en el mundo y en el Más Allá, y de todos aquellos que se les acerquen. (3:45).

Hablará al pueblo en la cuna y en la madurez, [y es uno de los justos]’. (3:46).

María respondió: ‘¡Señor! ¿Cómo voy a tener un hijo si ningún hombre me ha tocado?’ Él dijo: ‘Así es Dios. Él crea lo que quiere. Si Él decreta una cosa, no hace más que decir que sea, y lo es. (3:47).

Y le enseñará el libro y la sabiduría y la Torá y el Evangelio.’” (3:48).

Los siguientes dos pasajes del Corán (19:2-9 y 3:33-37) también son útiles para entender las referencias a los descendientes de Joaquín, su relación con los descendientes de Zacarías y las oraciones de Joaquín y Zacarías a las que alude la exégesis espiritual de Qāḍī al-Nu‘mān.



“La mención de la misericordia de tu Señor hacia su siervo Zacarías: (19:2) Cuando llamó en secreto a su Señor, (19:3) diciendo: ‘Señor mío, ciertamente mis huesos están debilitados y los cabellos de mi cabeza canosos. Hasta ahora, nunca he sido defraudado al suplicarte, mi Señor (19:4). Temo por los sucesores de la autoridad (*mawālī*) después de mí. Mi mujer es estéril, así que dame de ti un heredero (*walī*), (19:5) que me heredará y heredará de la Casa de Jacob (*Ya‘qūb*), mi Señor, haciéndole agradable’. (19:6) ‘Oh, Zacarías, en verdad, te damos la buena noticia de que tendrás un muchacho que se llamará Juan, nombre que no habíamos asignado antes’ (19:7). Él respondió: ‘Señor mío, ¿cómo voy a tener un hijo cuando mi mujer es estéril y yo he llegado a la extrema vejez?’ (19:8). Él dijo: ‘Así será’. El Señor respondió: ‘Fácil es para Mí, pues os he creado antes, cuando erais nada’”. (19:9).

“En efecto, Dios eligió a Adán, a Noé, a la Casa de Abraham y a la Casa de Joaquín (‘Imrān) sobre otros mundos, (3:33) descendientes, uno tras otro. Dios oye y sabe (3:34). Cuando la esposa de Joaquín dijo: ‘Señor, te he dedicado lo que está en mi vientre, consagrado, así que acepta esto de mí. Ciertamente, Tú oyes y sabes’ (3:35). Cuando dio a luz, dijo: ‘Señor, he dado a luz a una hembra’. Dios conocía mejor lo que ella había dado a luz: el varón no es como la hembra. ‘Le he puesto el nombre de María, y la confío a ella y a su descendencia a tu protección contra el maldito Satanás’ (3:36). El Señor aceptó a la niña con su gracia y le hizo crecer en bondad, confiándola a Zacarías para que la cuidara. Cada vez que Zacarías entraba con ella en el santuario, la encontraba con provisiones. ‘Oh, María’, le preguntó, ‘¿cómo te llega esto?’. ‘De Dios’, respondió ella. ‘Ciertamente, Dios provee a quien quiere sin tener en cuenta’”. (3:37).

Se conservan varios manuscritos de la obra árabe *Fundación* de Qāḍī al-Nu‘mān, así como una temprana traducción persa atribuida a al-Mu‘ayyad fī l-Dīn al-Šīrāzī. Se trata, por tanto, de un libro muy apreciado (Poonawala 1977, 63-4; Cortese 2000, 48-9; Cortese 2003, 22-3). ‘Ārif Tāmīr preparó una edición en 1960 sobre la base de dos manuscritos, uno de Maṣyāf, Siria, y el segundo de Kampala, Uganda (Poonawala 1977, 63). Ḥusām Khaḍḍūr publicó una edición actualizada en 2008 en la que incorpora pequeñas mejoras al texto establecido por Tāmīr, pero le falta la introducción (*muqaddima*) de al-Nu‘mān, junto con algunos otros pasajes (al-Nu‘mān 2008). Las dos ediciones de las que dispongo parecen ser reimpressiones recientes, y es posible que la edición original de Khaḍḍūr incluyera la introducción. Muchos pasajes de los textos impresos se han corrompido, por lo que cotejé una copia de un manuscrito producido en Surat (India) en 1349/1931 con la edición de Tāmīr/Khaḍḍūr. Además, utilicé dos manuscritos de la traducción persa de la *Fundación* para reconstruir pasajes ambiguos.

Uno de los manuscritos persas procede de Udaipur (India) y está fechado en 1308/1890, mientras que el segundo es de procedencia desconocida. Después de redactar este artículo, he tenido conocimiento de una copia de un tercer manuscrito persa, fechado en 1300/1883, y de copias de otros manuscritos árabes que actualmente están en posesión del *Institute of Ismaili Studies* en Londres⁶ (Cortese 2003, 199; De Blois 2011, 39-40).

⁶ El texto del manuscrito fechado en 1300/1883 y descrito en Cortese 2003, 199, e ilustrado en la página 138 no estaba disponible para mí. Uno de los ejemplares que poseo es el mismo que el texto descrito en De Blois 2011, 39-40, donde se dan todos los detalles bibliográficos.



6. TRADUCCIÓN DEL RELATO DEL NACIMIENTO DE JESÚS (Q 3:42) EN LA OBRA DE QĀDĪ AL-NU‘MĀN, *ASĀS AL-TA’WĪL* (“LA FUNDACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA”)

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.

Cuando la era de Moisés (Mūsā) llegó a su fin, siendo Juan el Bautista el último Imam de este ciclo, Dios quiso enviar un quinto mensajero. Éste fue Jesús (‘Īsā). Lo que sigue es la interpretación simbólica de este suceso⁷.

Se comenzará por el discurso que menciona a María (Maryam), la madre espiritual de Jesús. Fue [María]⁸ (al-Nu‘mān 1960) una de las *lāḥiqs* de Joaquín, el Imán del tiempo antes de Zacarías. Joaquín nombró a Zacarías (como el siguiente Imam) y le confió su *lāḥiq* que se llamaba ‘María’ en un sentido esotérico. Hizo esto porque quería que María se convirtiera en la prueba de Zacarías, ya que, María era una adherente de su *da‘wa*, mientras que Zacarías no lo era. Sin embargo, necesitó designar a Zacarías, pues vio que su *lāḥiq*, María, no tenía suficiente poder para el *imāma*. Joaquín encontró que María era más adecuada para ser una prueba, y así Zacarías designó a María como una de sus pruebas, confiando la autoridad (de *imāma*) a Juan el Bautista, que se adhirió a su invitación (*da‘wa*), por lo que la autoridad (de *imāma*) permanecería en su petición (*da‘wa*) después de él⁹.

Ahora se pretenderá narrar el relato del nacimiento espiritual (*mīlād al-bāṭin*) de Jesús, que es el nacimiento de la invitación, más que su nacimiento físico (*mīlād al-zāhir*). Esto último es lo que la gente de formas superficiales entiende como ni conocer su significado espiritual, ni reconocer la necesidad de la interpretación espiritual, que es la siguiente.

Cuando Zacarías confió la autoridad divina (del *imāma*) a Juan Bautista, deseó que la prueba de Juan fuera de su (propia) invitación. Como afirma Dios (santificado sea) en *Su Libro*, después de cumplir la oración de Zacarías al bendecirle con Juan Bautista, confiando a Juan después de él, quiso cumplir el deseo y la súplica de Joaquín de que surgiera un profeta de su invitación. De este modo, inspiró espiritualmente a Joaquín, a quien se refería metafóricamente como “María, madre de Jesús”. Era conocida esotéricamente por este matrnimo (*kunya*) porque Joaquín le había confiado a Jesús (para que lo instruyera), al igual que Zacarías había formado a María.

Zacarías nombró a Juan sólo después de solicitar que la autoridad divina (de *imāma*) estuviera en su progenie y entre los adherentes de su invitación. Sin que Zacarías y su prueba Juan fueran conscientes de ello, la *lāḥiq* llamada María recibió la inspiración

⁷ Es probable que este párrafo haya sido insertado en el texto por Tāmir como nota del editor y haya sido copiado por Khaḍḍūr, ya que esta sección no aparece en el manuscrito árabe ni en la traducción persa.

⁸ Como queda claro aquí y en otros lugares, ‘María’ se utiliza como nombre que simboliza un jerarca esotérico, y se alude a él en el texto de al-Nu‘mān mediante el pronombre masculino ‘él’.

⁹ El párrafo anterior está dañado en las ediciones existentes, por lo que lo he traducido principalmente de los manuscritos.



espiritual (*mādda*) de Dios. Mientras que su capacidad de elucidación (*bayān*) era insuficiente para ascender al rango (*hadd*) de Imán, se mantuvo en su estación anterior.

Los jerarcas celestiales (*al-ḥudūd al-ʿulwiyya*) de Dios se comunicaron con María, dándole la buena noticia de la virtud y el honor que Dios le había conferido sobre los demás *lāḥiqs*. Le ordenaron que creyera en la *imāma* de Zacarías y lo siguiera, y que nunca desobedeciera al Imam del tiempo¹⁰. Como Dios, exaltado sea, dice:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te ha elegido, te ha purificado y te ha preferido sobre las mujeres de otros mundos’ (*Q 3:42*). ‘Las mujeres de los mundos, es decir, las *lāḥiqs*. ¡Oh, María! Sométete a tu señor’. (*Q 3:43*). ‘Es decir, establece la invitación al Imam de tu tiempo. Póstrate’. (*Q 3:43*) ‘En otras palabras, obedécelo. E inclínate’. (*Q 3:43*). Es decir, póstrate ante el rango de tu Fundación (*asās*). Eso es de las noticias de lo oculto que te revelamos (Oh Mahoma)”. (*Q 3:44*).

Él dijo esto a Mahoma, indicando que le estaba divulgando un asunto que estaba oculto. Entonces los ángeles le transmitieron las buenas nuevas a esa *lāḥiq*, María, diciéndole que invitaría a un hombre que respondería a su llamada a creer. La posición de ese hombre sería exaltada, y se convertiría en un profeta después de él, un Portavoz de una religión revelada (*ṣarīʿa*). La profecía saldría de la descendencia de su invitación. Como dice Dios:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te da la buena noticia de una palabra suya. Su nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María. Él será distinguido en el mundo y en el Más Allá, y de los que se acerquen’”. (*Q 3:45*).

Así pues, informó abiertamente a (Mahoma) de los nombres de ese testigo y de su madre. Si se dirigiera a la madre de Jesús, María, como alegan las personas de formas superficiales, mencionar su nombre aquí no tendría sentido. El hecho de que se dirija a ella en el pasaje prescinde de la necesidad de tal mención. Al fin y al cabo, si se le dice a una mujer que dará a luz a un hijo que se llama tal y tal y que es su hijo, la afirmación carecería de sentido, porque decirle que le dará a luz presupone que ella es su madre. Evidentemente, una mujer que da a luz a un niño es consciente de que el niño es suyo.

Lo que dice Dios: “de una palabra suya” (*Q 3:45*), indica que será un profeta. Los profetas de Dios son Sus ‘palabras’ porque por orden suya transmiten Su mensaje a Sus adoradores. Por eso el Corán se llama “Palabra de Dios” (*kalām Allāh*). La pronunciación de éste por parte del Mensajero dilucida la voluntad de Dios para el pueblo, como ocurre con todos los demás libros que Dios reveló. Aquellos que imaginan que estas palabras de Dios se asemejan a sus propias expresiones verbales o a las de otros seres humanos comparan a Dios con Sus criaturas. ¡Que Dios sea exaltado muy por encima de tales cosas!

¹⁰ En el *Bunyād*, se menciona a Juan y no a Zacarías.



Su frase “Su nombre es el Mesías” (*al-masīh*) (*Q* 3:45) significa que ‘aclara’ (*yamsah*) lo aparente (*zāhir*) y lo oculto (*bāṭin*). En árabe, el término *masah* significa limpiar, eliminar o borrar algo. Por eso rezamos por los enfermos diciendo *masaha llāh ḍarrak*, o “que Dios quite (*masaha*) tu dolencia”, en el sentido de “que la quite de ti y te purgue de su aflicción”. De este modo, Jesús quitaba (*masaha*) las impurezas de los que le correspondían, es decir, las dolencias de su fe, ya fueran aparentes (*zāhir*) u ocultas (*bāṭin*). Por eso se le llamaba *masīh* o *messiah*; y también él fue claro y puro de tales cosas.

El dicho de Dios: “distinguido en el mundo y en el Más Allá” (*Q* 3:45) significa que tendrá una posición elevada en ambos lugares - en este mundo corpóreo con el profetismo y la mensajería, y en el Más Allá con su conexión a la jerarquía celestial (*al-ḥudūd al-‘ulwiyya*).

“Y de los acercados” (*Q* 3:45) se refiere a su proximidad a esos jerarcas. “Hablará a la gente de la cuna” (*Q* 3:46) significa que, mientras está todavía en formación, antes de madurar hasta el rango de conversar con los que ya han alcanzado la etapa en la que se les da permiso para hablar, hablará con los que están íntimamente familiarizados con la sabiduría espiritual¹¹. “Y en la madurez” (*Q* 3:46), significa que seguirá haciéndolo después de madurar. Cuando sea joven, alcanzará el nivel de elucidación parecido al de los *yānāḥs*, y al llegar a la madurez, al de los *lāḥiqs*. Todo esto se debe a su dominio de la elucidación, el conocimiento y la sabiduría.

Ella dijo: “¡Señor! ¿Cómo voy a tener un hijo si ningún hombre me ha tocado?” (*Q* 3:47). En otras palabras, la llamada María le preguntó al ángel: “¿Cómo puedo llevar a cabo esta petición cuando el Imán del tiempo no me ha dado permiso para hacerlo?” Y en otra estrofa afirma: “ni he sido impía” (*Q* 19:20), lo que significa: “Ni seré impía actuando sin su permiso”. Él dijo: “Así es Dios. Él crea lo que quiere” (*Q* 3:47). Dirigiéndose a él, uno de los jerarcas celestiales dijo: “No todo lo que Dios (exaltado y glorificado sea) crea concuerda con lo que has percibido de Su práctica pasada en muchas situaciones. En otras palabras, Él concede el conocimiento de la creación de la religión únicamente al Imán y a la prueba. Más bien, Dios hace que ocurra lo que Él quiere”.

Y su dicho, “Si Él decreta una cosa, no hace más que decir que sea, y lo es. Y Él le enseñará el Libro” (*Q* 3:47-48) quiere expresar que después de esto Él concederá el reconocimiento espiritual del Imam del tiempo, al que se le debe sumisión. “Y la sabiduría” (*Q* 3:48). En otras palabras, el conocimiento con el que se distinguieron otros Portavoces como él. “Y la Torá” (*Q* 3:48), es decir, lo exotérico (*zāhir*). “Y el Evangelio” (*Q* 3:48), que significa lo esotérico (*bāṭin*).

¹¹ Adoptando la interpretación en el *Bunyād, sukhan gūyad kisānī-rā ki bā ḥikmat uns dārand*. Acerca del significado técnico de la palabra sabiduría (*ḥikma*) en las obras ismailíes, véase Virani 2019, 38-41.



BIBLIOGRAFÍA

- Asselin, J.P. 2008. “Anne and Joachim, Ss”. *New Catholic Encyclopedia. Encyclopedia.com.* <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/anne-and-joachim-ss>.
- Ateş, A. “Ibn al-‘Arabī”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 707–11. Leiden: Brill.
- Corbin, Henry. 1993. *Histoire de la philosophie islamique. History of Islamic philosophy.* Traducido por L. Sherrard y P. Sherrard. Londres: Kegan Paul International.
- 1977. “The Ismā‘īlī response to the polemic of Ghazālī”. En *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*, editado por S.H. Nasr, 67-98, traducido por J.W. Morris. Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy
- Cortese, Delia. 2003. *Arabic Ismaili manuscripts: The Zahid ‘Ali collection.* Londres: I.B. Tauris.
- 2000. *Ismaili and other Arabic manuscripts.* Londres: I.B. Tauris.
- Daftary, Farhad. 1996. “Dawr (1)”. *Encyclopaedia Iranica*, vii, 151-153.
- 1990. *The Ismā‘īlīs: Their history and doctrines.* Cambridge: Cambridge University Press.
- De Blois, François. 2011. *Arabic, Persian and Gujarati manuscripts: The Hamdani collection in the library of the Institute of Ismaili Studies.* Londres: I.B. Tauris.
- Editor. 2008. “Ḥaṣḥwiyya”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 269. Leiden: Brill.
- Frank, Richard M. 1994. *al-Ghazali and the Ash‘arite School.* Durham: Duke University Press.
- Hodgson, M.G.S. 2008. “Dja‘far al-Ṣādīq”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 374-75. Leiden: Brill.
- Hollenberg, David. 2006. “Interpretation after the End of Days: The Fāṭimid-Ismā‘īlī ta’wīl (Interpretation) of Ja‘far ibn Maṣṣūr al-Yaman (d. ca. 960)”. Tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania.
- Huart, C. et al. 2010. “Ḳalam”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Cuarta Edición, 471. Leiden: Brill.
- Ibn al-Hayṭam. 2000. *Kitāb al-Munāẓarāt. The Advent of the Fatimids: A contemporary Shi‘i witness*, editado y traducido por W. Madelung y P.E. Walker. Londres: I.B. Tauris.
- Ŷa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. 1942. “Asrār al-ṇuṭaqā’”. En *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, editado y traducido por W. Ivanow, 81-106 (ed.) y 275-304 (trad.). Leiden: Brill.
- Ŷa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. 1998. *Sarā‘ir wa-asrār al-ṇuṭaqā’*, editado por M. Ghālib. Beirut: Dār al-Andalūs.



- Khalafallāh, M.A. 1965. *al-Fann al-qīṣāṣī fī l-Qurʿān al-Karīm*. Cairo: Maktabat al-Anḥī.
- al-Kisāʿī. 1922. *Qīṣaṣ al-anbiyāʿ*, editado por I. Eisenberg. Leiden: E.J. Brill.
- Knappert, Jan. 1985. *Islamic legends: Histories of the heroes, saints and prophets of Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Laoust, Henri. 1958. *La profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à 'Ukba'ra en 387/997*. Damasco: Institute Français de Damas.
- Madelung, W. 2012. Mulḥid. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Séptima Edición, 546.
- Mīrkhwānd. 1959-1960. *Rawḍat al-ṣafāʿ fī sīrat al-anbiyāʿ wa-l-mulūk wa-l-khulafāʿ*, editado por R. Qulī Khān. Teherán: al-Dār al-Miṣrīyah lil-Kitāb.
- 1813. [*Rawḍat al-ṣafāʿ fī sīrat al-anbiyāʿ wa-l-mulūk wa-l-khulafāʿ*] *Le Jardin de la pureté; contenant l'histoire des Prophètes, des Rois et des Khalifes; par Mohammed, fils de Khavemdschah, connu sous le nom de Mirkhond, notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, editado y traducido por A. Jourdain. Paris: E.J. Brill.
- Modarressi, Hossein. 1993. *Crisis and consolidation in the formative period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qība al-Rāzī and his contribution to Imāmite Shīʿite thought*. Princeton: Princeton University Press.
- al-Muʿayyad fī'l-Dīn al-Šīrāzī. 1986. *al-Mayālis al-Muʿayyadiyyah: al-miʿat al-tāniya*, editado por Ḥ. Ḥamīd al-Dīn. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Tilman. 2010. “Qīṣaṣ al-Anbiyāʿ”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Segunda Edición, v, 180-1.
- Nāṣir-i Khusraw. 2005. *Zād al-musāfir*, editado por ʿImādī Ḥāʾirī y M. ʿImādī Ḥāʾirī. Teherán: Markaz-i nashr-i mīrāt-i maktūb.
- 2001. *Dīwān-i ašʿār-i Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī: muštamil ast bar Rawšanāʾīnāma, Saʿādatnāma, qasāʾid wa-muqaṭṭaʿāt*, editado por N.A. Taqawī et al. Teherán: Intiṣārāt-i Muʿīn.
- 1998. [*Guṣāyīš wa-rahāyīš*] *Knowledge and liberation: A treatise on philosophical theology*, editado y traducido por F.M. Hunzai. Londres: I.B. Tauris.
- 1977. *Wajh-i dīn*, editado por G.R. Aʿwānī. Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- 1978. *Dīwān-i ašʿār-i Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī*, editado por M. Mīnuwī y M. Muḥaqqiq, Teherán: Muʿassasah-yi muṭālaʿāt-i Islāmī, Dānišgāh-i Makgīl, šuʿbah-yi Tihirān bā hamkārī-yi Dānišgāh-i Tihirān.
- Nizām al-Mulk. 1978. [*Siyar al-mulūk or Siyāsatnāma*] *The Book of Government or Rules for Kings*. Traducido por H. Darke. Londres: Routledge.
- al-Nuʿmān, al-Qāḍī. 2008. *Asās al-taʿwīl*, editado por Ḥ. Khaḍḍūr. Salamíe, Siria: Dār al-Ghadīr.



- 2006. [*Ifṭitāḥ al-da‘wa wa-ibtidā‘ al-dawla*] *Founding the Fatimid state: The rise of an early Islamic empire; an annotated English translation of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s Ifṭitāḥ al-da‘wa*, editado y traducido por H. Haji. Londres: I.B. Tauris.
 - 2002. [*Da‘ā‘im al-Islām wa-dhikr al-ḥalāl wa-l-ḥarām wa-l-qadāyā wa-l-aḥkām*] *The Pillars of Islam: Acts of Devotion and Religious Observances*. Traducido por A.A.A. Fyze y I.K.H. Poonawala. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - 1997. *al-Mayālis wa-l-musāyarāt*, editado por al-Ḥabīb al-Faqī et al. Beirut: E.J. Brill.
 - 1988-1992. *Šarḥ al-akhbār fī faḍā‘il al-a‘immat al-aṭḥār*, editado por al-Sayyid M. al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm: Mu‘assasat al-Našr al-Islāmiyya.
 - 1971. *Ifṭitāḥ al-da‘wa wa-ibtidā‘ al-dawla*, editado por W. al-Qāḍī, Beirut: Dār al-Taḳāfa.
 - 1967-1972. *Ta‘wīl al-da‘ā‘im*, editado por M.Ḥ. al-A‘zamī. Cairo: Dār al-Taḳāfa al-Jadīda.
 - 1960. *Asās al-ta‘wīl*, editado por ‘Ā. Tāmīr, Beirut: Dār al-Taḳāfa.
 - [*Ifṭitāḥ al-da‘wa wa-ibtidā‘ al-dawla*] *Les commencements du califat Fatimide au Maghreb: Kitāb Ifṭitāḥ al-da‘wa du Cadi Nu‘man*, editado por F. al-Dašrāwī. Túnez: al-Shirka al-Tūnisiyya lil-Tawzī‘.
- Poonawala, Ismail K. 2003. “Ta‘wīl”. En *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, 390-92.
- 1977. *Biobibliography of Ismā‘īlī Literature*. Malibu: Undena Publications.
 - 1976. “An Ismā‘īlī refutation of al-Ghazālī”. En *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, editado por G. de la Lama, 131-34. Ciudad de México: El Colegio de Mexico.
- Sachedina, Abdulaziz A. 1981. *Islamic messianism: The idea of Mahdi in Twelver Šī‘ism*. Albany: State University of New York Press.
- al-Samarrai, Q. 1997. “Two lists of prophets re-examined”. *Islamic Studies* 16, no. 3: 189-216.
- Šāh Walī Allāh Dihlawī. 1973. [*Ta‘wīl al-aḥādīf*] *A Mystical interpretation of Prophetic tales by an Indian Muslim*. Traducido por J.M.S. Baljon. Leiden: E.J. Brill.
- al-Siḳistānī. 1986. *Iṭbāt al-nubū‘āt*, editado por ‘Ā. Tāmīr, Beirut: Dār al-mašriq.
- 1980. *Kitāb al-Ifṭikhār*, editado por M. Gālib. Beirut: Dār al-turāṭ.
- al-Ṭabarī. 2013. *Ta‘rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, editado por M. b. Ṭāhir al-Barazanī et al., 5 vols., Beirut: Dār Ibn Kaṭīr lil-Ṭibā‘ah wa’l-Našr wa’l-Tawzī‘.
- 2002. *‘Arā‘is al-mayālis fī qiṣaṣ al-anbiyā‘*. Traducido por W.M. Brinner. Leiden: E.J. Brill.
 - 1960. *‘Arā‘is al-mayālis fī qiṣaṣ al-anbiyā‘*. Cairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
 - 1879-1901. *Ta‘rīkh al-rusul wa’l-mulūk*, editado por M.J. de Goeje, 15 vols. Leiden: E.J. Brill.



Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. 2019. “Persian Poetry, Sufism, and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtarī’s *Recognizing God*”. *Journal of the Royal Asiatic Society Series 3*, 29, no. 1: 17-49.

- 2010a. “Āghāz wa anjām”. En *Shi’i interpretations of Islam: Three treatises on theology and eschatology; a Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu`minīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, editado y traducido por Seyyed Jalal Hossein Badakhchani, 45-88. Londres: I.B. Tauris.

Virani, Shafīque N. 2019. “Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtarī’s *Recognizing God*”. *JRAS Series 3*, 29, no. 1 (Enero 2019): 17-49.

- 2010. “The Right Path: A post-Mongol Persian Ismaili treatise”. *Iranian Studies* 43, no. 2: 197-221.
- 2008. “The Story of Job”. En *An Anthology of Ismaili literature: A Shi’i vision of Islam*, editado por H. Landolt et al., 192-194. Londres: I.B. Tauris.
- 2007. *The Ismailis in the Middle Ages: A history of survival, a search for salvation*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005. “The Days of creation in the thought of Nasir Khusraw”. En *Nasir Khusraw: Yesterday, today, tomorrow*, editado por S. Niyozov y R. Nazarie, 74-83. Khuyand, Tayikistán: Noshir Publishing House for Institute of Ismaili Studies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan.