

Artículos & Ensayos

Históricos, sociológicos & religiosos sobre

Persia & el actual Irán

Los Barmakíes, la saga de ministros del califato abbasí

Joaquín Rodríguez Vargas

Orígenes

Los Barmakíes o Barmécidas eran originariamente monjes budistas persas que regentaban en Balj, en el actual Afganistán, un monasterio llamado Nobahâr, forma persa del vocablo sánscrito nava-vihâra, que significa «nuevo monasterio», lugar venerado por los budistas de toda la zona y donde acudían multitud de peregrinos a cumplir con sus obligaciones religiosas y a ofrecer sus presentes; desde los más humildes hasta los reyes, allí se dirigían a rendir culto al buda principal que presidía la gran sala e iban besando la mano del sacerdote dirigente del monasterio.

El nombre de Nobahâr, lo primero que evoca a la mente de un hablante de persa es el significado de «nueva primavera» (no, nuevo, Bahâr, primavera). En efecto, los historiadores que han escrito sobre los Barmakíes, en su mayoría persas, no sólo han confundido la etimología verdadera de esta denominación sino que incluso han justificado con historias, reales o no, sus argumentos. Esta confusión se hace más comprensible al saber que había ciudades en Asia Central (cerca de Samarcanda y Bujara) que se llamaban de la misma manera y que, obviamente, los persas del lugar entendían como «nueva primavera». Tuvo que ser el inglés Rawlinson quien a mediados del siglo XIX se percató de la verdadera etimología de Nobahâr.

Los historiadores musulmanes relatan historias inverosímiles sobre este desconocido monasterio cuya ubicación, aún en el día de hoy, no ha podido ser localizada con exactitud. Así, por ejemplo, el historiador persa ‘Omar b. Al-Azraq Kermânî cuenta que en los albores del Islam, los Barmakíes habían oído hablar sobre la nueva religión y de su santuario situado en la Meca, y que ellos habían hecho en el interior de su monasterio una réplica en miniatura de la Kaaba.

Por otro lado, si hacemos caso de las descripciones que nos hacen los autores musulmanes, el monasterio era de lo más fastuoso: tenía 360 habitaciones para los monjes, estaba rodeado de plantaciones y fortalezas que pertenecían todas ellas a la comunidad budista residente en el monasterio además de estar éste coronado con una solemne cúpula que se podía avistar desde lejos. Las posesiones que tenían los Barmakíes en la zona eran tales que habían constituido una especie de feudo.

Las confusiones de los autores musulmanes no se limitaban a la etimología de nobahâr. En el siglo X el persa zoroastriano Daqiqi, poeta de la corte de los Samaníes y uno de los autores de los primeros versos épicos en persa, nos cuenta en dichos versos, que están recogidos en el Shahnameh de Ferdousi, la construcción de Nobahâr por el rey Lohrâsp (¡!), de la dinastía legendaria de los Kayyaníes. Daqiqi, al ser zoroastriano, confunde además nuestro monasterio con un templo de fuego, error que se transmitirá luego a Ferdousí que terminó de escribir la obra épica del Shahnameh cuando aquel fue asesinado.

Por otro lado, Mas'udi en su célebre obra *Las praderas de oro* nos cuenta que Nobahâr era un templo que había sido edificado para la adoración de la luna, e incluso nos dice la superficie de tierra que era propiedad del templo. Asimismo, cuenta que los monjes principales del templo eran los Barmakîes a quienes les debían obediencia incluso los reyes. Nos llega incluso a dar el detalle, por supuesto inverosímil, de que en la puerta del templo estaba escrita la siguiente inscripción en «pârsî»: «Bûdâsb ha dicho que para servir en la corte de los reyes son imprescindibles tres cualidades: inteligencia, paciencia y riqueza.» Frase que había sido refutada con la siguiente que habían escrito debajo de la misma, pero en árabe: «Bûdâsb se equivocó, pues cualquiera que tenga alguna de estas cualidades optará por huir de los reyes.»

Templo zoroastriano, budista, feudo, etcétera, las leyendas iranianas se mezclan con las budistas a las que luego hay que añadir la poca rigurosidad histórica de los musulmanes medievales, ya sean persas o árabes, historiadores también influidos a su vez por el aura cuasi-misteriosa que siempre ha envuelto a los Barmakîes, lo que ha hecho que haya pasado a la posteridad una historia de los orígenes de los barmakîes que en el mejor de los casos es sólo una verdad a medias. Todos estos elementos han servido para hacer un caldo histórico, en muchos casos difícil de digerir, por lo que nos hemos de abstener de hacer una lista rigurosa de los numerosos relatos que rozan el absurdo que se han hecho de los Barmakîes y atenernos solamente a aquellos que tengan un mínimo de seriedad, o bien que lo anecdótico, verdadero o no, tenga interés o, en su defecto, una conexión mínima con la realidad.

Entre estas versiones sobre los orígenes de los Barmakîes cabe destacar la que nos da el insigne historiador Tabarî y el ministro selyúcida Nezâm al-Molk en su *Târîj* (Historia) y *Siâsatnâme* (Libro de la política) respectivamente. El primero nos dice que cuando el rey sasánida Shirûiyeh ascendió al trono nombró visir a Barmak, antepasado de los Barmakîes. En cuanto a Nezâm al-Molk, nos dice que los Barmakîes habían ejercido el cargo de visires de los Sasánidas desde el primer rey de la dinastía, Ardeshir Babakan (224), y que el califa omeya Suleymân 'Abd al-Mâlik, cuando llegó al poder, ante la celebridad de estos visires, envió a alguien a Balj para que trajese a Jâlid b. Barmak.

Fácil es comprobar que esto último no puede ser cierto pues Jâlid b. Barmak nació alrededor del año 710 y Suleymân 'Abd al-Mâlik murió en el 717. Aun cuando tales aseveraciones de personajes de tal relevancia en el Islam, el primero un historiador erudito, y el segundo un visir de la corte selyúcida no sean ciertas, no hemos querido dejarlas de mencionar porque precisamente eso es lo que han creído los musulmanes sobre el origen de los Barmakîes. En efecto, la creencia de que los Barmakîes fueron los antiguos visires de los Sasánidas era algo muy generalizado entre los musulmanes, error que quizás se debía al hecho de que era algo sabido que muchas de las instituciones de los Abbasíes, entre ellas el visirato, eran de raigambre persa. Datos semejantes, aunque contradictorios, nos dan otros historiadores como Jând Mîr y Bal'amî.

En cuanto a la conversión al Islam de los Barmakîes y su ingreso en la corte califal, el material histórico que poseemos es igual de confuso. Cuando Jorasán fue conquistada durante el califato de Mu'awiya y con ella Balj, cuentan los historiadores musulmanes que el monasterio budista fue destruido, aunque en esto también difieren los relatos de lo que

ocurrió con exactitud ya que algunos historiadores cuentan que Barmak lo volvió a reconstruir y siguió viviendo allí. Algo muy diferente nos cuenta Kermaní, que nos dice que cuando fue conquistada Jorasán, el superior del monasterio de Nobahar fue a ver al califa y se hizo musulmán adoptando el nombre de 'Abdullah. Kermaní también nos cuenta que al volver a Balj fue recriminado por sus habitantes por haber cambiado de religión, que le despojaron de su rango para dárselo a su hijo, pero que éste también se convirtió al Islam. Esta conversión no fue bien mirada por los turcos, que les conminaron a que volviesen a su antigua religión budista, algo a lo que Barmak se negaba: Barmak y Tarjân, rey de los turcos, se intercambiaron amenazas y finalmente éste último acabó asesinando a Barmak y a sus hijos excepto a Abu Jâlid Barmak, que pudo salvar la vida y fue llevado por su madre a Cachemira. Allí se formó aprendiendo los conocimientos de la época, conservando la religión de sus antepasados. Mientras tanto, en Balj se propagó una epidemia y sus habitantes creyeron que era un castigo divino por haberse convertido al Islam, por lo que se apresuraron para volver al budismo, le pidieron a Abu Jâlid Barmak que regresase y una vez regresó, le dieron el cargo de superior, «paramaka», tomó como esposa a una princesa y de este matrimonio nacieron tres hijos: Hasan (por eso algunos historiadores llaman Abûl Hasan a Abû Jâlid Barmak), Jâlid y 'Amrû. Algunos historiadores sostienen que fue Jâlid el primero que se convirtió al Islam, al cual le siguieron sus hermanos. Sin embargo, Kermaní señala que Abu Jâlid Barmak se retractó de su religión al final de su vida y que se dirigió a la sede del califato de 'Abd al-Mâlik donde se unió a sus muchos familiares, que una vez allí le curó de una grave enfermedad al califa y que éste no quiso que se marchase, y que, para ello, le entregó el gobierno de Iraq, a lo que accedió Abû Jâlid.

Hay otras versiones sobre la conversión al Islam de Abû Jâlid Barmak, pero son tan inverosímiles que no cabe mencionarlas aquí, y sólo nos conformaremos con citar la del historiador Tabarî que nos cuenta que en el año 705 se produjo en Balj una revuelta contra los musulmanes que fue aplacada por Qutayba b. Muslim, a la sazón gobernador de Jorasán. En la refriega, la esposa del paramaka de Nobahâr fue apresada por los musulmanes y entregada a 'Abd'u'llah b. Muslim, hermano de Qutayba. Cuando esta mujer fue devuelta a su marido, ella le dijo a 'Abd'u'llah que estaba encinta del hermano de Qutayba. 'Abd'u'llah pidió antes de morir que al niño se le pusiese su nombre, niño que, según Tabarî, sería el Jâlid b. Barmak que mucho tiempo después iría a Rei a reclamarles a los hijos de 'Abd'u'llah derechos de familia, disputa que, siempre según Tabarî ya que otros historiadores no cuentan nada de esto, se arregló testificando la madre la verdad de las pretensiones de aquel hijo.

Sea de ello como fuere, Barmak y su hijo Jâlid se acomodaron en la corte omeya donde llegaron a tener mucha influencia y de todo lo expuesto hasta ahora se puede llegar a la conclusión de que la Barmakí era una familia muy influyente y poderosa en la zona budista de Bactriana antes de la llegada del Islam, y que, una vez islamizada la zona, supieron mantener su rango trasladándose a la corte califal donde medraron paulatinamente hasta llegar a ser, con los Abbasies en el poder, visires al estilo sasánida, con tanto poder que el califa se tuvo que deshacer de ellos por miedo.

De todo este caos sí se sabe lo dicho en las primeras líneas, e igualmente se sabe que el cargo que ostentaban los Barmakíes en aquel monasterio pasaba de padres a hijos, así pues, no practicaban el celibato como hacen los monjes budistas de hoy día.

Etimología de la palabra Barmakí

En cuanto a la etimología de la palabra Barmakí, no ha suscitado menos conjeturas y ni mucho menos, no ha dejado de ser fuente de inspiración para que muchos historiadores musulmanes dejaran volar su imaginación. Son muchas las hipótesis manejadas como etimología de esta palabra que van desde un origen persa o árabe hasta una posible derivación de algún término siríaco. No es objetivo aquí hacer un recuento de cada una de estas hipótesis en cuanto que la mayoría de ellas no son dignas ni de mencionar, eso sin contar aquellas que más que anecdóticas parecen un chascarrillo ya que tienen poca posibilidad de que algo semejante hubiese ocurrido. Así, por ejemplo, a continuación damos la traducción de la definición que da el diccionario persa de Borhân-e-Qâte' en su entrada sobre «los Barmakíes»: “Barmak [...] sobrenombre de Īa'far, padre de Jâlid, dicen que era un hombre de gran sabiduría, generoso y que descendía de los reyes persas [...] había sido guardián de Nobahâr, un templo de fuego donde adoraba al fuego; dicen que aquel que se hacía guardián de aquel templo lo denominaban Barmak [...] cuando se convirtió al Islam, se dirigió con toda su familia hacia Damasco, sede del califato omeya. Tras varios días, se presentó ante el califa Suleymân b. 'Abd al-Mâlik; en cuanto la mirada del califa cayó sobre Īa'far, se quedó pálido [el califa] y ordenó que lo sacaran de allí. Los cortesanos y allegados, extrañados por semejante mandato, le preguntaron la causa a lo que respondió que aquella persona portaba consigo veneno [...] Barmak corroboró lo dicho por el califa diciendo que “llevo un poco de veneno en mi anillo por si me viera en una grave situación me lo tomo”, así pues, después de aquello, a él se llamó Barmak y Barmakíes a sus descendientes, denominación con la que se hicieron célebres.” Hay que subrayar que en persa arcaico me lo tomo se diría bârmakam, que da lugar a una ambigüedad ya que también puede significar “soy Barmak”.

En fin, según el orientalista H. Kern, Barmak es la forma arabizada del vocablo sánscrito Paramaka que significa «jefe», en este caso concreto, jefe de una comunidad budista, nombre que era usual en Bactriana donde obviamente la mayoría de los habitantes del lugar eran budistas.

La saga

Jâlid b. Barmak

Jâlid b. Barmak nació en el año 709. Los historiadores tanto árabes como persas elogian la personalidad de este hombre que llegó a gozar de buena posición en la corte omeya. En el 747 fue enviado junto al general Qahtaba b. Šabīb a aplacar una revuelta en Iraq. Ese mismo año, Qahtaba b. Šabīb se unió a Abû Muslim en Jorasán para apoyar la causa abbasí y con él, Jâlid y quizás sus hermanos.

En el 749, al principio del califato del abbasí al-Saffâh, Jâlid b. Barmak apresó a dos princesas en una batalla que libró contra un rey de una zona de Bactriana. Las princesas

fueron llevadas a Bagdad, una de ellas sería la madre del califa al-Mansûr. Ese mismo año de 749, al-Saffâh quitó de ministro a Abû Salama para poner en su lugar a Jâlid b. Barmak. Dos años después, al-Saffâh puso en sus manos el divan del jaraý (Ministerio de los Tributos).

Jâlid b. Barmak siguió siendo visir cuando al-Mansûr llegó al poder. En el 763, durante la construcción de Bagdad, al califa se le ocurrió la idea de derribar Madâ'in (el palacio de los reyes sasánidas que aún sigue en pie en las afueras de Bagdad) para utilizar sus materiales en la construcción de la nueva ciudad. El califa le preguntó a Jâlid b. Barmak sobre la idea y éste se opuso tajantemente argumentando que el coste de su derribo es excesivo y que, aparte de eso, allí había rezado el Imán 'Alî, a lo que al-Mansûr respondió enfadado: «Si te opones a su demolición es porque estás de parte de los persas.» A pesar de la oposición de Jâlid b. Barmak, se inició la demolición del palacio, pero, tal como dijo el barmakí, era tanto su coste que el califa se planteó abandonar la empresa, a lo que Jâlid b. Barmak se opuso de nuevo argumentando que tenía que terminarse pues si no la gente pensaría que los árabes no han sido capaces de derribar algo que los persas han construido. Pero el califa tampoco le hizo caso esta vez y ordenó que se detuviese la demolición.

En el 765 hubo una revuelta de kurdos en Mosul. El general Masib b. Zuhayr le sugirió al califa que le diese a Jâlid b. Barmak el mando de las fuerzas para aplacar aquella revuelta, a lo que accedió el califa. Jâlid b. Barmak salió victorioso de aquella empresa tras lo cual fue nombrado gobernador de Mosul. Más tarde, quizá en el 769, fue también nombrado gobernador de Tabaristán (la actual Mazandarán, en Irán) donde acabó con el pequeño reino de los Masmoghân. Este mismo año de 769, unos días antes de Hârûn al-Rašîd, nace Fazl b. Yahya, nieto de Jâlid b. Barmak, ambos serían hermanos de leche. El califa al-Mansûr, para mostrar su afecto a los Barmakíes le encomendó a Yahya, hijo de Jâlid b. Barmak y padre de Fazl, la importante tarea de educar a Hârûn, el futuro califa. En cuanto a los otros hijos de Jâlid b. Barmak, uno de ellos, Muhammad, fue chambelán de la corte de Hârûn y tan querido por el califa que éste le perdonó la vida en la masacre perpetrada contra los Barmakíes en el 803. Del otro, 'Abbâs, casi nada se sabe.

En el 771 Jâlid b. Barmak fue depuesto como gobernador de Mosul, aunque dos años después se le devolvió el cargo, que ostentó hasta el final de su vida. Si bien pasó momentos muy difíciles, como cuando el califa al-Mansûr le exigió el pago de dos millones de dirhams amenazándole de muerte en caso de impago. Tabarî nos cuenta que Jâlid b. Barmak se hizo muy rico y que en el 780 fue en uno de los generales más importantes que libraron batalla contra los bizantinos dando muchas muestras de coraje en el asedio de Samalu.

Cuando Jâlid b. Barmak murió en el 780 o 781, la familia barmakí era aún más poderosa de lo que era antes.

Yahya b. Jâlid

Yahya b. Jâlid nació alrededor del año 735. En el 774 fue nombrado gobernador de Azerbaiyán y más tarde de Armenia. Tras ejercer estos cargos le fue encargada la tarea de educar al hijo del califa al-Mahdî, el célebre Hârûn al-Rašîd, algo que hizo hasta el 779 que

fue nombrado general del ejército que combatirá a los bizantinos a quienes les arrebatará la fortaleza de Samalu después de 38 días de asedio.

Tras la muerte del califa al-Mahdî en el 786 hubo una sublevación en Bagdad por parte de los soldados que exigían su paga atrasada. Jeyzarân, la madre de Hârûn al-Rašîd, le encargó a Yahya b. Jâlid que aplacase la revuelta para lo cual no hizo otra cosa que la de pagarles el salario atrasado. Entretanto, la reciente muerte de al-Mahdî estaba dando problemas de sucesión al califato. En efecto, los Abbasíes, que renunciaban a las complicaciones de elegir esposa entre las familias de sus súbditos, no querían sino concubinas esclavas como esposas y los multitudinarios harenes no hacían sino complicar la sucesión califal. Al-Mahdî, que tenía dos hijos, Hâdî y Hârûn, decidió que el primero sería su sucesor tras su muerte, pero, que de todas formas el sucesor de Hâdî sería Hârûn y no otro. Sin embargo, cuando Hâdî fue nombrado califa quiso obtener la renuncia al califato de su hermano Hârûn para así poder nombrar sucesor a sus propios hijos. Hârûn no estaba dispuesto a renunciar y por ello fue encarcelado junto a Yahya b. Jâlid que lo apoyaba. Jeyzarân, la madre de Hâdî y Hârûn, tenía como hijo preferido a Hârûn quien recibía todo el apoyo de su madre mientras se encontraba en prisión. Yahya b. Jâlid fue muy mal tratado en la cárcel e incluso se le acusó de oportunista por apoyar a Hârûn pues sabía que si éste llegaba a califa Yahya b. Jâlid tendría todas las riendas y el poder en sus manos. Hâdî, sabedor de la influencia que tenía Yahya b. Jâlid sobre Hârûn no hacía más que presionarle para que le convenciese de que renunciase al califato, algo a lo que el barmakí no solo se negaba sino que incluso envió a alguien para que le dijese a Hârûn que bajo ninguna circunstancia renunciase a la sucesión califal. Así pues, Hâdî decidió acabar con Yahya b. Jâlid y obtener la renuncia de su hermano por otros medios, cometido que encargó a su chambelán Yaqṭîn al que dijo que si no regresaba con la renuncia de Hârûn y la cabeza de Yahya lo mataría a él. Sin embargo, ocurrió algo inesperado ya que aquella misma noche, un 25 de septiembre de 786 Hâdî muere, según unos, estrangulado por orden de su madre: Yaqṭîn liberó inmediatamente tanto a Yahya b. Jâlid como a Hârûn.

Naturalmente, el nuevo califa nombró a Yahya b. Jâlid como su visir. Además de visir le dio el sobrenombre de Imán y le dio las riendas del Ministerio de Justicia.

Con el califato de Hârûn y el visirato de Yahya b. Jâlid asistimos a la época más esplendorosa del califato 'abbasí, la más onírica pues no en vano sólo el nombre de Hârûn al-Rašîd evoca recuerdos a aquellos que están familiarizados con la cuentística oriental, sobre todo, con Las mil y una noches donde ambos personajes protagonizan multitud de episodios. Con Hârûn se estabiliza el reino, pasó la época omeya, la de las conquistas, llegó la hora de la civilización, de la tranquilidad, de darle un orden a todo lo conseguido tras más de un siglo de guerras y conquistas. Muchos historiadores están de acuerdo que para tal menester los Abbasíes no podrían haber encontrado a nadie más capaces que los Barmakíes, especialmente, con Yahya b. Jâlid, el más capaz de todos ellos. Con los Barmakíes, especialmente en la época de Hârûn, se mezcla la civilización persa con la árabe dando lugar a una de las culturas más ricas y polifacéticas de Oriente: con los persas llega una nueva música, se deja de cantar en el desierto para cantar en una corte de tipo oriental, se abandona Damasco, más mediterránea y se opta por Bagdad, más cerca de Ctesifonte y Persia, se eligen mujeres persas como concubinas, mujeres que serían las madres de los califas y que dejarían su impronta persa en sus hijos. En resumidas cuentas,

con los Barmakíes asistimos a una mezcla de Asia Central y Próximo Oriente, una mezcla de Jorasán e Iraq. Al tenor de esto vemos cómo Jeyzarân, la madre persa de Hârûn tenía un gran poder y mucha influencia sobre su hijo. «En realidad durante su califato el poder era ejercido por Jeyzarân y Yahya b. Jalid, y, cuando aquella murió en el 789 Yahya acaparó todo el poder».

Yahya b. Jâlid era muy amante de las ciencias y las letras. Gustaba mucho de hacer discutir ante él a los eruditos a los que llamaba para tal menester. Se cuenta que envió a un sabio a la India para que recopilara información sobre la religión y las costumbres de aquel país, algo que no es de extrañar pues siempre los Barmakíes habían tenido interés por aquellas tierras, pues no en vano eran al fin y al cabo la cuna de su antiguo credo. Por otro lado, Seybawayh, el famoso gramático persa, recibía una asignación que el mismo Yahya b. Jâlid había fijado. También cabría nombrar los médicos que hizo traer de Gondišâpûr, en Persia, en un principio para tratar al califa pero que luego se quedaron en la corte califal.

Cuando Yahya b. Jâlid se hizo viejo tomó la decisión de peregrinar a la Meca y quedarse en el santuario para pasar los últimos días de su vida, decisión con la que no estaba de acuerdo Hârûn que le puso como condición que debía nombrar como su sucesor en el visirato al hijo que él considerase más digno para ocupar tal cargo. Yahya b. Jâlid eligió a su hijo mayor Fazl.

Yahya b. Jâlid tomó el cargo de visir en uno de los momentos más agitados de la dinastía abbasí y cuando lo dejó nunca había estado el califato tan en calma y seguro. Él aplacó muchas revueltas y desórdenes como la de Yahya b. ‘Abd’u’llah de Deylam, en el norte de Persia, expulsó a los Jázaros de Armenia y aunque no pudo controlar a los Aglabíes, que terminaron tomando Egipto, sí pudo evitar que aquellos se extendiesen aún más.

Fazl b. Yahya

Fazl b. Yahya nació en Medina en el 765, una semana antes que Hârûn al-Rašîd. Fue amamantado por Jeyzarân, la madre del califa, y por otro lado, Zubayda, la madre de Fazl amamantó a Hârûn por lo que Hârûn y Fazl b. Yahya son hermanos de leche por partida doble. Cuando fue nombrado visir en el año 786 Hârûn le encargó la educación de su hijo Amîn, el futuro califa.

En el 792 Fazl b. Yahya fue nombrado gobernador de toda la zona norte y oriental de Persia, país al que se dirigió una vez que se hubo asegurado que Amîn sería el heredero al califato. En cuanto Fazl b. Yahya puso sus pies en Persia el deylamita Yahya b. ‘Abd’u’llah se levantó en rebelión. El califa le envió a Fazl b. Yahya un contingente de 50.000 hombres que el barmakí apenas pudo usar pues finalmente se avino con el rebelde al que se puede decir que «compró» por un millón de dirhams. El rebelde aceptó la rendición por esa cantidad con la condición de tener la garantía escrita por el puño y letra del propio califa. Hârûn al-Rašîd así lo hizo y escribió en presencia de los alfaquíes y cadíes una garantía de inmunidad. Después de aquello, Fazl b. Yahya y el rebelde marcharon juntos a Bagdad donde fueron recibidos calurosamente por el califa. El padre de Fazl b. Yahya, Yahya b.

Jalid que aún vivía, incluso hospedó en un principio al deylamita en su casa para luego ser trasladado a uno de los palacios del califa. Sin

embargo, este estado de cosas duró poco pues a los cinco meses Hârûn al-Rašîd cambió su comportamiento por completo y encarceló al rebelde Yahya b. ‘Abd’u’llah.

Entretanto, se había nombrado otro gobernador en Persia para sustituir a Fazl b. Yahya, pero al año siguiente, en el 793, el barmakí fue vuelto a nombrar gobernador de la misma zona. Yazdî nos cuenta que la verdadera intención de Hârûn al enviar a Fazl b. Yahya a Persia era alejarlo de Bagdad para así nombrar visir a Ŷa’far, hermano de Fazl b. Yahya que era el preferido del califa. En efecto, la presencia de Fazl b. Yahya en Bagdad era un serio obstáculo para que Hârûn llegase a sus objetivos ya que Fazl b. Yahya era muy querido por la gente además de ser el preferido de su padre Yahya b. Jalid, que veía aquella rivalidad entre los dos hermanos con mucha preocupación.

La preocupación del ya anciano Yahya b. Jalid no era gratuita. Aquella rivalidad entre hermanos, uno apoyado por su padre y el otro por el califa, se convirtió posteriormente en una de las causas de la meteórica caída de los Barmakíes. A Fazl le pusieron el sobrenombre de «pequeño visir» pero a Ŷa’far no le pusieron ninguno y cuando Hârûn se enteró de que a su preferido no le pusieron ningún sobrenombre se encolerizó, y, Yahya b. Jalid, para sosegarlo tuvo que darle a Ŷa’far un cargo importante.

Mientras tanto, Fazl b. Yahya, que se encontraba en Persia, era cada vez más y más popular de tal modo que el pueblo había olvidado completamente al califa. Se cuenta que en cierta ocasión que había salido de su palacio vio que una mujer llamaba «Fazl» a su hijo pequeño. Fazl b. Yahya le preguntó por qué le había puesto aquel nombre al pequeño, a lo que ella respondió: «este país tiene un rey justo, bienhechor y magnánimo y por eso he querido que mi hijo llevase su nombre.» El barmakí al ver lo querido que era por el pueblo se alegró y le dio a aquella mujer una cantidad de 3000 dirhams de regalo. La mujer, al enterarse con quien estaba hablando cayó a sus pies dándole las gracias. Se cuenta que en Jorasán se les ponía cada año el nombre de Fazl a unos 20.000 niños.

Aquella popularidad no era gratuita. Cuando Fazl llegó a Jorasán ordenó se quemasen las listas de los impuestos atrasados, que se les aumentase la paga a los soldados y ordenó construir en Bujara una nueva mezquita pues la antigua se había quedado pequeña ante el aumento de la población. Todos estos éxitos de Fazl b. Yahya no hacían sino avivar la envidia de su hermano Ŷa’far, quien le llegó a pedir al califa que hiciese llamar a su hermano por incompetente y que le nombrase a él gobernador de Jorasán. Hârûn escribió una amable carta en la que le ordenaba a Fazl que regresase a Bagdad (795). Este se quedó perplejo, sospechando que su hermano algo tenía que ver en aquella decisión del califa, le escribió una carta a Ŷa’far donde le decía: «Los Barmakíes tienen numerosos enemigos y su prosperidad no ha hecho sino aumentar el número de éstos. Una rivalidad entre hermanos no es algo razonable y además es peligroso. Además, ¿qué perjuicio puede acarrearle estar yo lejos de Bagdad?» Yahya b. Jâlid, que en los últimos días de su vida era testigo directo de aquella rivalidad que había entre sus hijos sufría mucho por ello pero sus consejos y reprimendas ya no surtían efecto.

A su regreso a Bagdad, Fazl b. Yahya fue acogido calurosamente por el califa. Los historiadores están de acuerdo en que Fazl b. Yahya era más digno y merecedor del visirato que su hermano ʿĪsā b. Yahya, sin embargo, su regreso a Bagdad era el principio de su fin como visir pues Hārūn al-Rašīd iba a nombrar finalmente a su preferido ʿĪsā b. Yahya, aunque por poco tiempo.

ʿĪsā b. Yahya y la caída de los Barmakíes

ʿĪsā b. Yahya nació en Medina en el 767. Era hermano de Fazl pero de diferente madre. De él se cuenta que era generoso, pero no tanto como Fazl. Los historiadores lo describen como una persona elegante, bien parecido, elocuente y muy dado a las ciencias y al saber. La lista de cargos que llegó a ejercer es bastante larga: su primer cargo fue como gobernador de Egipto en el 792, en el que permaneció un año. Como vimos en páginas anteriores, cuando el califa hizo llamar a Fazl de Jorasán en el 796, ʿĪsā b. Yahya quiso sustituir a su hermano, sin embargo fue enviado a Siria a aplacar una revuelta. Una vez aplacada la revuelta ʿĪsā b. Yahya regresó a Bagdad donde fue agasajado por Hārūn y fue entonces cuando éste le quitó el sello de visir a Fazl para dárselo a ʿĪsā b. Yahya, pero después de varios meses el califa cambió de opinión, le quitó el sello y se lo dio a su anciano padre Yahya b. Jālid. Tras esto, el califa nombró a ʿĪsā b. Yahya gobernador de Jorasán, cargo que ostentó tan solo 20 días tras los cuales regresó a Bagdad donde fue nombrado jefe de la guardia de corps del califa. En el 798 Hārūn decidió que Amīn y Maʾmūn serían sus sucesores en el califato, el primero, de la parte árabe, y el segundo, de la parte persa, y como Maʾmūn era entonces gobernador de la zona persa que va desde Jorasán hasta Hamadán, Hārūn decidió pues entregarle tal cargo a ʿĪsā b. Yahya. En el 801 ʿĪsā b. Yahya peregrinó a la Meca donde permaneció tres meses.

Hay quienes piensan que la corta duración de todos estos cargos se debía a que ʿĪsā b. Yahya y Hārūn no podían permanecer separados mucho tiempo. Si bien es cierto que Hārūn, ʿĪsā b. Yahya y ʿAbbāsa la hermana del califa, estaban muy unidos, también es cierto que se ha tejido una trama legendaria alrededor de esta relación que podemos ver tanto en Las mil y una noches como en la historiografía árabe-persa. En efecto, varios son los historiadores que de una u otra forma nos hablan de esta relación (Tabarī, Barnī, Yazdī). En los relatos que nos han transmitido estos autores coinciden en decir que los tres estaban muy unidos y que nunca se separaban. Yazdī nos llega a afirmar que el califa le llegó a proponer a ʿĪsā b. Yahya que contrajese matrimonio con su hermana para que así, según la shariʿa, le fuese lícito verla y poder estar los tres juntos, con la condición de que entre ellos no hubiesen relaciones maritales. Sea cierto o no lo que nos relata Yazdī la verdad es que alrededor de este supuesto matrimonio han querido algunos ver la causa de la caída de los Barmakíes, como nos afirma el mismo Yazdī. En efecto, según se cuenta, el matrimonio se llevó a cabo pero ʿAbbāsa y ʿĪsā b. Yahya no respetaron la condición de Hārūn y consumaron el matrimonio. Éste, al enterarse se encolerizó y mandó matar a todos los Barmakíes. Sin embargo, esto es una historia sin fundamento, no es más que un cuento que se difundió en Oriente, una historia más de esas que rodean los sucesos históricos que han supuesto una conmoción en la sociedad, y, la súbita caída de los poderosos Barmakíes fue desde luego una conmoción en su día. Como veremos a continuación, la caída de los Barmakíes se debe, dicho de forma resumida, al exceso de poder pues prácticamente eran ellos los que gobernaban. Nótese por ejemplo en que a pesar de que el preferido de Hārūn al-Rašīd era ʿĪsā b. Yahya fue Fazl el que

llegó a visir por voluntad de su padre Yahya b. Jâlid. En efecto, antes de la muerte de Jeyzarân en el 790, la madre del califa, era ella y Yahyah b. Jâlid los que mandaban en el califato, pero una vez muerta ella todo el poder fue acaparado por el barmakí. Hârûn no era ajeno a todo esto. Se veía a sí mismo como un títere en manos de sus ministros que cada vez eran más ricos y poderosos en detrimento de su persona, que cada vez ocupaban más puestos clave, no sólo en el visirato, de tal manera que el califa llegó decir que los Abbasíes se habían convertido en los siervos de los Barmakíes. Hârûn veía cómo los gobernantes les enviaban regalos y presentes a los Barmakíes y no a él. No obstante ello, hay quienes consideran que el exceso de poder de la saga ex budista no fue más que uno de los factores que condicionaron su caída, que hubo otras causas, como por ejemplo la liberación de Yahyah b. ‘Abd’u’llah, el rebelde deylamita al que nos referimos antes, y el fuerte odio que Fazl b. Rabî’, el chambelán de Hârûn, sentía hacia los Barmakíes, sobre todo hacia Yâ’far, que al parecer contribuyó a su caída propagando calumnias e infundios sobre ellos. Algunos de sus enemigos incluso aprovecharon su origen iranio-búdico, o lo que para los musulmanes es lo mismo, su origen pagano, para difamarles diciendo que en el fondo seguían siendo idólatras, que su conversión al Islam no era sino aparente, que eran kafires y zandíqs (infieles y maniqueos). Así, por ejemplo, Tabarî nos cuenta que un alfaquí llamado Abû Rabî’a le escribió una carta al califa en la que le decía: «El califa, que ha dado el gobierno a los ateos Barmakíes, ¿qué dirá el Día del Juicio Final?» Hârûn le enseñó la carta a Yahya b. Jâlid que dijo: «Abû Rabî’a es un hombre hipócrita, deslenguado, mentiroso y sin religión.» A pesar de que Abû Rabî’a fue encarcelado por calumniador, sin embargo, al califa se le quedó grabado en la mente aquella acusación pues desde aquel día estaba más pendiente que nunca del cumplimiento de los deberes religiosos de los Barmakíes.

A pesar de las versiones diferentes que hay sobre los motivos de la caída de los Barmakíes, hoy día está más o menos claro que la causa principal fue el acaparamiento de poder y riquezas por parte de éstos.

Sea de ello como fuere, lo cierto es que la matanza de los Barmakíes comenzó tras la liberación de Yahya b. ‘Abd’u’llah por Yâ’far. Tabarî nos cuenta que cuando Hârûn encarceló a Yahya b. ‘Abd’u’llah le encargó a Yâ’far su custodia, y, poco más tarde, le ordenó que lo matase. Cuando Yâ’far fue a cumplir la orden del califa, el reo le dijo: «¿Cómo puede querer matarme un hombre como tú con las promesas que has hecho?» A Yâ’far le afectaron tales palabras y le mandó liberar pero el reo volvió a objetar: «¿De qué sirve que me liberes si volverán a cogerme?» Así que Yâ’far le envió a un lugar seguro. Fazl b. Rabî’, el chambelán de Hârûn, se enteró de aquello y se lo hizo saber al califa. Éste hizo llamar a Yâ’far y le preguntó cómo se encontraba el reo, a lo que Yâ’far respondió contándole la verdad de lo que había hecho. Hârûn aparentó no enfadarse e incluso hizo como si aprobase su acción. Pero la verdad era bien diferente; Hârûn hizo que averiguasen dónde se encontraba Yahya b. ‘Abd’u’llah, y al saber que había sido enviado por su visir a Jorasán, ordenó que fuesen a por él. Desde aquel entonces el califa tenía un comportamiento frío y arisco tanto con Yâ’far como con su padre Yahya b. Jâlid.

Se sabe que Yahya b. ‘Abd’u’llah fue encontrado, llevado a Basora y ejecutado allí. Cuando Hârûn hizo esto, emprendió entonces la persecución y matanza de los Barmakíes. Corría el año 803. Hârûn acababa de regresar con los Barmakíes de la peregrinación a la

Meca. Cuando llegaron a Ctesifonte hicieron un alto allí para descansar. Todos los personajes importantes del califato se encontraban allí; Hârûn al-Rašîd, sus hijos Ma'mûn y Amîn, el ya anciano Yahya b. Jâlid y sus hijos Â'a'far, Fazl y Mûsa, todos bien avenidos, de tal guisa que el califa incluso le regaló a Fazl un traje de honor. Los Barmakîes, al ver la actitud benevolente y amable del califa llegaron a pensar que habían recuperado su influencia y su poder. Estaba claro que Hârûn quería ocultar sus verdaderas intenciones a toda costa hasta el último momento; sin embargo, su tragedia era inminente. Aquella misma mañana al llegar ya a palacio, Hârûn ordenó decapitar al primer barmakî, Uns b. Abî Šeyj, secretario de Â'a'far, y por la tarde mandó matar al mismo Â'a'far. Era enero del 803. Muchas son las versiones tanto de los historiadores árabes como persas de cómo procedió Hârûn para dar muerte a Â'a'far. Kermani nos cuenta que el califa ordenó a uno de sus eunucos llamado Masrûr, célebre por los relatos de Las mil y una noches, que encontrase varias personas de confianza para rodear la casa de Â'a'far y llevarlo ante él. Se cuenta que cuando llegaron a su casa había una fiesta y que un poeta ciego estaba recitando el siguiente verso: «No te permitas tardar pues la muerte nos visitará por la mañana o por la tarde.» Atraparon a Â'a'far violentamente, lo ataron, lo llevaron ante Hârûn y ante él lo decapitaron inmediatamente.

Otra versión dice que cuando Masrûr llegó a la casa de Â'a'far le dijo a éste que era objeto de la cólera de Dios y que no tenía más remedio que seguir el dictado divino. Â'a'far se echó a sus pies temblando y le suplicó a Masrûr que no se precipitase en obedecer las ordenes del califa, que quizá éste habría ordenado aquello bajo los efectos de la embriaguez y que luego se arrepentiría cuando estuviera sobrio. Masrûr estuvo de acuerdo en volver a preguntarle al califa y cuando de nuevo fue ante él, éste tras insultarle le dijo: «Si no traes la cabeza de Â'a'far ordenaré que te corten la tuya primero y luego la de Â'a'far.»

Según otra versión, Â'a'far, al saber que era objeto de la ira de Hârûn pidió verle, a lo que el califa contestó: «Â'a'far sabe bien que si lo veo ya no tendré fuerzas para matarle.»

Mas'ûdî nos cuenta en su Muru'î al-Zahab que el califa, tras pasar el día divirtiéndose con Â'a'far, hizo llamar a uno de sus eunucos llamado Yâsir y le dijo que tenía una misión para él que si no cumplía sería castigado severamente. El eunuco dijo que estaba presto a servirle y que sacrificaría su vida por el califa. Hârûn le dijo: «Vete ahora a Â'a'far b. Yahya y córtale la cabeza, te lo encuentres como te lo encuentres, y me la traes.» El eunuco se quedó estupefacto ante tal orden y le respondió al califa que prefería la muerte antes que obedecerle, pero Hârûn le mandó callar. Yâsir fue a buscar a Â'a'far y lo encontró dando una fiesta. Le hizo llamar y le dijo la orden que le había dado Hârûn. Â'a'far le respondió que Hârûn estaba de broma, a lo que el eunuco respondió que nunca el Emir de los Creyentes había hablado tan en serio. Â'a'far dijo: «A lo mejor está borracho.» «No, no lo estaba.» Dijo Yâsir. Â'a'far le dijo a Yâsir: «En agradecimiento a los favores que te he hecho, regresa y dile al califa que has ejecutado la orden, si se lamenta por ello, me has salvado la vida, y si no se lamenta, ven mañana y cumple con tu deber.» «Esto es imposible.» Dijo Yâsir. «Entonces —dijo Â'a'far— yo te acompañaré y me colocaré en un sitio que pueda escuchar la respuesta del califa.» El eunuco aceptó la sugerencia y así se hizo. Cuando el califa supo que no había decapitado a Â'a'far le dijo encolerizado: «Vete y tráeme enseguida la cabeza de Â'a'far.» Cuando Yâsir ejecutó la orden y le llevó la cabeza a Hârûn

éste empezó a lamentarse y ordenó decapitaran a Yâsir pues no podía ver a la persona que había asesinado a Yâ'far.

Según Yazdî, Hârûn envió a Masrûr a buscar a Yâ'far para que le dijera que había llegado el correo de Jorasán y que tenía que venir a supervisarlo. Le fue encargado a Masrûr que fuese despidiendo a los acompañantes de Yâ'far por el camino inventándose cualquier excusa, y que, una vez se hubiesen quedado solos, le llevase a la Qubba, que una vez allí lo decapitase y le llevase la cabeza. Hârûn le dijo también que la orden debía ser obedecida enseguida y de forma secreta pues de lo contrario le cortaría a él también la cabeza. Cuando Masrûr encontró a Yâ'far, éste, que no sospechó nada de sus intenciones, se vistió para disponerse a ir ante Hârûn. Cuando vio cómo sus acompañantes se iban poco a poco fue cuando sospechó algo y dijo turbado «No se puede huir del destino». Llegaron las cincuenta personas que Masrûr había dispuesto para tal cometido, bajaron del caballo a Yâ'far, le llevaron a la Qubba donde tenían preparado todo para la ejecución y allí comenzó a llorar y a suplicar pero de nada le sirvió; Masrûr le cortó la cabeza, se la llevó al califa y éste, primero lloró, pero al rato, encolerizado, ordenó que fuese enterrado el cadáver de su visir de la forma más humillante. Ordenó también que todos los implicados en la ejecución de Yâ'far, así como los sirvientes de éste fuesen muertos y sus cuerpos arrojados al Tigris pues no quería que siguiesen con vida todos los implicados en la trama y que por tanto conocían el secreto.

Vemos pues que hay muchas versiones de cómo empezó el principio del fin de la caída de los Barmakíes, aunque todas se parecen. Abû-l-Fara'y al-Isfahânî también nos da la suya en su Kitâb al-Agânî, más extensamente pues abarca la caída de todos los Barmakíes, que damos aquí de forma resumida. Nos cuenta que la misma noche en que Hârûn ordenó se le diese muerte a Yâ'far también dio la orden de que fuesen rodeadas las casas de todos los Barmakíes, sus familiares, sus sirvientes y todos sus protegidos. Nadie pudo huir. Tras ser muerto Yâ'far, Su hermano Fazl y su padre Yahya fueron apresados y todos sus bienes confiscados. El califa ordenó confiscar todos los bienes pertenecientes no sólo a los Barmakíes sino a todos aquellos que estuviesen relacionados con ellos. A la mañana siguiente fue ejecutada la orden de dar muerte a Yâ'far, el califa ordenó a sus sirvientes de más confianza la custodia de los bienes de los Barmakíes. Hârûn ordenó por escrito que se colgase la cabeza de Yâ'far en el puente de Yâsr al-Wasat y que su cuerpo fuese partido en dos mitades y puesto en forma de cruz en otro puente. Así permaneció el cuerpo de Yâ'far hasta que en el 805 Hârûn fue a Jorasán y ordenó que fuese quemado. No obstante, Hârûn tuvo piedad de algunos de los hijos de Yâ'far y Fazl perdonándoles la vida. Tampoco ordenó matar a la madre de Yâ'far a la que le asignó incluso una pensión y le dijo que si había matado a su hijo había sido por las traiciones por él cometidas. Sobre los otros hijos de Yahya b. Jâlid, es decir Fazl, Muhammad y Musa, se cuenta que el califa ordenó que fuesen llevados al monasterio de Qâ'im al-Aqsa y fuesen allí confinados en una mazmorra tras haberles revelado las intenciones del califa. Sus torturadores se ensañaron con los Barmakíes; Fazl permaneció varios días sin comer, tras los cuales recibió la visita de Hârûn, que comió con él. Durante la comida Hârûn le dijo a Fazl: «Yâ'far me ha traicionado y me veo por ello obligado a quitar el cargo y los bienes a los suyos.» Sin embargo, Fazl reprendió en un tono serio áspero y siniestro al califa y éste se marchó de allí avergonzado.

Yazdî, además de contarnos una historia similar a esta, añade que fueron asesinadas 1200 personas entre mujeres, niños, familiares, concubinas, sirvientes y amigos de los Barmakíes, que aquella matanza duró tres días, y que, de aquellos que estaban implicados en la masacre sólo sobrevivieron dos, es decir, Masrûr y el propio califa. Todas las riquezas de los Barmakíes fueron buscadas en todos los rincones, registradas sus casas llevándose a las arcas de palacio todo lo que encontraron; oro, plata y objetos de valor. Nada quedó de los Barmakíes ni de lo que a ellos pertenecía.

Conclusión

Con los Barmakíes asistimos al período más esplendoroso de la dinastía Abbassí. Es el período donde se produce una mezcla entre la cultura árabe y la persa que se dejaría ver a lo largo del resto de la historia del Islam, es el período donde la leyenda se mezcla con la historia. Fue un lapso de algo más de medio siglo que ya no se volvería a repetir por cuanto los Barmakíes supusieron no sólo una dinastía de visires que marcaron el devenir de los Abbasíes en su temprana historia sino esa excusa que los orientales buscan para dar bombo al mito y a la leyenda. No en vano, los ecos de su historia (o mejor dicho, sus historias) resonaron a lo largo de los siglos en la cuentística persa y árabe, siendo el ejemplo más conocido el de Las mil y una noches. El fin de los Barmakíes supuso también el principio del fin de los Abbasíes. Sin entrar en el debate de si la caída de la saga de origen bactriano contribuyó o no al declive Abbassí, sí es cierto que desde el año 805 el califato Abbassí ya no era lo que era. Como es sabido, Hârûn dividió su imperio en dos (Iraq y Persia), le dio la parte árabe a Amîn (de madre árabe) y la persa a Ma'mûn (de madre persa). Tras la muerte del califa hubo una guerra entre los dos hermanos que acabó con la muerte de Amîn; Ma'mûn se apoderó del califato e impuso el mu'tazilismo, que tantas divergencias causó en el seno del califato. Si bien la desintegración de un imperio es algo inevitable es probable que con los Barmakíes hubiese durado más.

Bibliografía consultada

D. Sourdel, s.v. AL-BARÂMIKA', The Encyclopaedia of Islam, Leiden, E.J.Brill, vol. I, 2002, 1033-1036.

Bouvat, L., Les Barmécides, París, 1912.

Browne, E. A Literary History of Persia, vol. I, Cambridge University Press, 1900.

Mo'in, M. (ed.), Mohammad Hosayn Ebn-e Khalaf de Tabriz. Borhân-e-Qâte' [Diccionario enciclopédico], 6ª ed., 5 vols., Teherán, Amir Kabir, 1997.

Nezâm al-Molk, Siyâsatnâme, [El libro de la política] ed. Sojan-e-Pârsî, Teherán, 1986.

Es curiosa la transcripción que usa Mas'udi para referirse a Buda, confundido por la terminación irania en -asb (o -asp, que significa caballo) de muchos nombres propios persas.

Murûy al-Zahab (Las praderas de oro), Barbier du Menard, v. iv, p. 48. Cit. en Bouvat.

Nezâm al-Molk, Siâsatnâme, p. 46.

L. Bouvat, Les Barmecides, p. 39.

Ibid, pp. 42 y 43.

Pequeño reino junto al monte Damavand en el noreste de Irán, que seguían siendo zoroastrianos y no se habían convertido al Islam.

Tabarî, vol. iii, p. 497. Cit. en Bouvat.

Hay dos versiones más sobre la muerte de Hâdî. Una de ellas cuenta que el califa simplemente se cayó de su caballo mientras cazaba y murió. Según la otra, una de sus esclavas envenenó una pera para matar a una rival suya y Hâdî, sin saberlo, se la comió.

E. G. Browne, A literary history of Persia, vol. i, p. 290.

E. G. Browne, A literary history of Persia, vol. i, p. 290.

Tabarî, v. iii, p. 619, 620. Cit. en Bouvat.

Tarij-e-Yazdi, p. 27-9. Cit. en Bouvat.

Yazdi, p. 27-9. Cit. en Bouvat.

Yazdî, p. 676. Cit. en Bouvat.

Kermani, p. 681. Cit. en Bouvat.

Muru'at al-Zahab, ed. De Barbier de Menard, vol. vi, pp. 395-98.

Kitâb al-Agânî, vol. Vi, p. 213. Cit. en Bouvat.

Târij-e-Yazdî, p. 51. Cit. en Bouvat.

Šejy al Išrâq y Šejy al-Akbar

Muhammad Bâqir Karîmîân

De la misma manera que en el artículo La escuela de Ibn 'Arabî en Irán tratamos de demostrar la conexión existente entre el pensamiento filosófico-gnóstico de la etapa islámica en España con los territorios orientales del mundo islámico y con Irán en particular, por un lado y la influencia del pensamiento filosófico iraní en España, en el periodo citado y el paralelismo de la historia en ambos territorios, por otro, en este artículo trataremos de establecer la semejanzas y coincidencias de dos personalidades importantísimas del pensamiento filosófico-gnóstico: Šihâb ud-Dîn Yaḥyâ ibn Ḥabaš ibn Amîrak Suhrawardî, conocido como Šejy al- Išrâq (El Maestro de las Luces, o de la

sabiduría iluminativa) (549-587/1154-1191) y Muḥyī ud-Dīn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī, conocido como Šej al-Akbar (El Maestro Mayor) (560-638/1164-1240), iraní el uno, andalusí el otro.

La importancia de conocer el pensamiento de ambos personajes reside en el hecho de que su percepción de la filosofía peripatética (mašā’i) anterior a ellos y las novedades que ambos aportaron, garantizaron la continuidad del pensamiento filosófico en el mundo islámico, particularmente en lo concerniente a la exposición y difusión de la filosofía contemporánea tā’aluh, o teosofía, en Irán. El conocimiento de ambas personalidades en Occidente y, hasta cierto punto, en Oriente, ha sido obra fundamentalmente de las profundas investigaciones del profesor francés Henri Corbin (1903-1978) y del profesor español Miguel Asín Palacios (1871-1944). Espero que el próximo año, en colaboración con las instituciones culturales del país, podamos llevar a cabo un homenaje adecuado a la importancia del profesor Asín Palacios y manifestar nuestro respeto hacia estos apreciados investigadores, que con esfuerzo y perseverancia digna de admiración y con sus conquistas culturales y científicas, tanto nos han enseñado y nos enseñan, equilibrando con ello el lugar que en estos días se les otorga, la superficial visión periodística, la simple perspectiva que de ellos se ofrece y las calumnias que sobre ellos se realizan y que alejan de ellos los corazones.

Las investigaciones generales y las publicaciones que se realizan en España, consideran correctamente que el shí’ismo surge simultáneamente con el Islam y está directamente vinculado a la filosofía y a la gnosis.

La exposición de esta escuela islámica, desde el punto de vista histórico, está llena de importantes acontecimientos, de los que no es el momento de ocuparse, hasta que en los siglos IV y V de la hégira (X y XI de la era cristiana) el pensamiento peripatético de un shí’ita iraní, Abu ‘Alī Sinā (370-428/980-1037) alcanzó su auge, convirtiendo estos dos siglos en la Edad de Oro de la filosofía peripatética. Esta época conocerá también una mayor difusión de la rama mu’tazilī del pensamiento teológico (‘ilm ul-Kalām) cuyo desarrollo correrá parejo con el de la filosofía mašā’i.

Con la desaparición de los gobernantes de la dinastía Babuyidah y de los gobernantes de tendencias shí’itas y la llegada al poder de la dinastía Selýúcida, de orientación sunnita y al servicio de la rama Aš’arī del pensamiento teológico, la influencia del pensamiento mašā’i comenzó el decline que, con Abu Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī (450-502/1059-1111) pensador de tendencias sufis, recibiría el golpe definitivo en los territorios orientales del Islam.

En el Occidente islámico, sin embargo, no sufrió la misma suerte y la filosofía mašā’i alcanzó un gran esplendor de la mano de pensadores como Ibn Bāyḥ As-Saraqustī (m.

529 o 533/1134 o 1138) Abu Bakr Muḥammad ibn ‘Abd ul-Malik ibn Ṭufayl (m. 580/1185) y Abu al-Wālīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd (520-595/1125-1198). Más aun, Ibn Rušd, en respuesta a la obra de Al-Gazālī titulada Refutación de los Filósofos (Tahāfut al-Falāsafah), escribirá la obra titulada Refutación de la Refutación (Tahāfut at-Tahāfut) con la que dará un gran impulso a la filosofía maša’ī en las tierras de Occidente. La filosofía contemporánea de Occidente quedará en deuda con el pensamiento maša’ī del andaluz Ibn Rušd y con sus raíces orientales y occidentales.

De la misma manera que en los acontecimientos históricos, los caminos de la filosofía oriental y de la filosofía occidental marcharon unidos y con rostro islámico durante varios siglos tras los cuales se separaron tomando cada una su propia ruta.

La marcha general de la filosofía, tras un largo periodo, sufrió grandes cambios en el mundo islámico. La filosofía en la rama sunnita se decantó hacia el pensamiento teológico Aš’arī por un lado y hacia el sufismo por otro. En la rama shi’ita, la escuela de Sohrawardī unirá la filosofía de Ibn Sinā por un lado y la gnosis akbarī por otro, en el molde shi’ita, conformando, en realidad, un mundo intermedio e intermediario (barzajī) entre la filosofía y la pura gnosis.

El establecimiento en Irán de la dinastía Safawī supuso la oficialización de la escuela shi’ita y del pensamiento filosófico del pensador más destacado de esta escuela Mula Ṣadrā Širāzī, quien unificará y armonizará el pensamiento de Abu ‘Alī Sina, Sohrawardī y Šeyj al-Akbar. Esta elaboración, conocida como filosofía Ṣadrā’ī o Ḥikmat-e Ta’aluh (Sabiduría Divina o teosofía), florecerá fundamentalmente en Irán, donde ejercerá una influencia predominante que aun permanece viva e influenciará incluso el pensamiento del mundo sunnita de la India y Pakistán.

En su obra Ṣadrā’ī Širāzī en la India, mi colega y sabio amigo, el profesor Agaie Akbar-e Tubūt, ha recogido con suma precisión la historia de esta concepción teosófica, las escuelas en las que se ha impartido su enseñanza y los maestros destacados de ella, así como los títulos de los trabajos más significativos que el pensamiento teosófico ha producido.

En el mundo Occidental, algunos pensadores, como Henri Corbín en Francia, William Chittiq en el mundo de habla inglesa, Toshihiko Izutsu en Japón y Muhammad Iqbal en Pakistán, de los que no podremos ocuparnos en este artículo, también han investigado y explicado la influencia de la filosofía išrāqī, akbarī e iraní en la Sabiduría Divina (Ḥikmat-e Ta’aluh). Uno de ellos es nuestro joven amigo español el Doctor Carlos Segovia, quien recientemente ha terminado un importante trabajo de investigación sobre el pensamiento de Mulā Ṣadrā Širāzī, titulado Ṣadr ud-Din Širāzī. La filosofía islámica y el problema del Ser. (Estudio y comentario del Kitāb al-Maša’ir), que esperamos ver pronto publicado.

Puntos comunes en el pensamiento de Suhrawardī e Ibn ‘Arabī La filosofía antes del Islam

Tanto Suhrawardī como Ibn ‘Arabī se beneficiaron de los pensadores anteriores al Islam, incorporando a su bagaje el pensamiento de la escuela hermética, alejandrina, las fuentes griegas, el epicureismo, Filón y las escuelas pitagórica, platónica y neo-platónica, citándolas, confirmando y asumiendo muchas de sus aportaciones y completando otras, en conformidad con sus propias líneas de pensamiento.

Sohrawardī, junto a las fuentes de origen griego y mediterráneo citadas, dedicará una especial atención al pensamiento antiguo iraní, a la transmisión unitaria de la herencia Zarduštī (Zoroástrica) y en especial en lo relativo a la tradición angelológica y de la Luz.

La filosofía islámica

En cuanto a la filosofía del periodo islámico, sin duda ambos pensadores, estaban familiarizados con las obras de Abu Naṣr al-Fārābī (259-339/872-950), (especialmente ibn ‘Arabī, que utilizará el nombre de uno de los trabajos atribuidos a Al-Fārābī, su *Fuṣūṣ*, para dar título a una de sus más importantes obras), Abu Raiḥān Bīrūnī (362-431/973-1030), Ibn Maskūyeh (m. 421/1030), Abu ‘Alī Ḥuseyn ibn ‘Abd ul-lah ibn Sinā (370-428/980-1037) y Muḥammad ibn Yūsuf Kātib Jorazmī (m. 387/997). La rapidez con la que se difundía en pensamiento y viajaban los libros en el mundo islámico de la época era tan sorprendente que, por ejemplo, las primeras copias de las obras de Al-Aḡānī Abu al-Faraḡ Iṣfāhānī llegaban antes a la Córdoba andalusí que a Bagdad.

Las obras de Ibn Sinā eran muy famosas y aparecen citadas en muchos trabajos de esa época y algunas de ellas eran utilizadas como textos de enseñanza y tanto Sohrawardī como Ibn ‘Arabī las estudiaron en profundidad y las citaron en sus trabajos, defendiendo algunas de las opiniones suyas y de sus discípulos, aunque, por supuesto, rechazaron algunas y completaron otras. En este sentido, la obra de Sohrawardī, quien dedicó mayor atención a los trabajos de corte teórico y filosófico, aparece más influenciada por el pensamiento del Šejy ar-Ra’īs Abu ‘Alī Sinā que la de Ibn ‘Arabī.

Sohrawardī, lo mismo que él, elaboró un sistema lógico como soporte del sistema iluminacionista de su filosofía, pero Ibn ‘Arabī, aunque por momentos se remite a cuestiones lógicas, no escribirá un tratado de lógica o dedicará un trabajo específico a este tema.

El análisis detallado de la influencia que otros filósofos, a parte de Ibn Sinā, ejercieron sobre Sohrawardī e Ibn ‘Arabī, con la mención explícita o implícita que ambos realizan de ellos en sus muchos trabajos, es una labor que no vamos a abordar aquí y que deberá buscarse en los trabajos que otros investigadores ya han realizado. Aquí, brevemente,

confirmaré el efecto extraordinario que sobre ambos pensadores ejerció Abu 'Alī Sinā. Posteriormente mencionaré la presencia de las teorías de Abu 'Alī Sinā sobre el conocimiento y los grados del Ser en los cuatro libros a los que se circunscribe el presente trabajo.

Escritores prolíficos

No es posible comparar la producción del Šejy al-Išrāq y de Šejy al-Akbar, ya que al primero se le atribuyen cerca de 50 obras y al segundo cerca de cuatrocientas y sin duda, ambos fueron de los autores que cuentan con mayor número de obras escritas. Teniendo en cuenta que Šejy al-Išrāq fue asesinado cuando se encontraba encarcelado en Alepo, por orden de Salāh ud-Din Ayūbī, y su labor quedo inacabada, puede que si hubiese permanecido con vida, el volumen de su trabajo hubiese igualado al del Šejy al-Akbar. Es posible que la noticia de su asesinato y la importancia de tal hecho, contribuyesen a la partida de Ibn 'Arabī de Al-Andalus a Oriente y a su definitivo asentamiento en Siria.

Como dijimos anteriormente, individuos como Henri Corbin han mencionado la necesidad de investigar la influencia de la Ĥikmāt Išrāqī (Sabiduría de las Luces) sobre Jōyeh Našīr ud-Din Ĥūsī, Ibn 'Arabī Šejy al-Akbar, y los comentaristas iraníes y shi'itas de este último. Este servidor, con las limitaciones bibliográficas que su estancia en España implican, y el retraso con el que llegan a él las noticias sobre las nuevas investigaciones que en Irán se realizan, no conoce ningún nuevo trabajo sobre este tema, pero quiere señalar dos trabajos independientes que para cada uno de ambos maestros se han escrito y, así mismo, dar un repaso a los libros que al servicio de ambos se han publicado, y, finalmente, llamar la atención de ustedes sobre dos obras de enseñanza: Ĥikmat al-Išrāq (La Teosofía Iluminacionista) y Fušūš al-Ĥikam (Las gemas de la sabiduría) que han producido el mayor número de comentarios especializados existente para obras de este tipo y sobre otros dos libros : Hayākil an-Nūr (Las Estructuras o Esferas de la luz) y Mawāqī' an-Nuyūm (Los lugares de las estrellas), cuya valoración abordaré más adelante

Los gnósticos precedentes.

Ambos maestros se ha beneficiado del pensamiento de los gnósticos y musulmanes sufis precedentes, tales como Abu Sa'id Abu al-Jayr, al-Ĥallaṭ (244-309), Ĥakīm at-Tirmidī, Bāyazīd Bastāmī, Abu Ĥāmid Muḥammad al-Gazālī, Du n-Nun Mišrī y 'Ain ul-Quḍāt Hamadānī y, en sus obras, han citado sus nombres o sus palabras, y han sido muy influenciados sobre todo por Al-Ĥallaṭ y especialmente, por Abu Ĥāmid Muḥammad al-Gazālī. Las referencias concretas que de ellos y de sus ideas aparecen en las obras de ambos pueden encontrarse en los artículos de investigación y en algunos de los libros especializados que han sido publicados hasta la fecha , así como en la relación de las obras

de los sufis y de los sabios andalusíes que han sido citados, especialmente en las obras de Ibn 'Arabī.

Viajeros a Alepo.

Otros aspectos en los que ambos maestros coinciden son los numerosos viajes que realizaron, su asentamiento final en Siria, uno en Alepo y en Damasco el otro y en su amistad común con el rey Ad'-Dāhir Abu Maṣṣūr Gāzī (568-613), quien durante treinta y un años gobernó en Alepo y que era hijo de Ṣalāḥ ud-Dīn Ayubī, a pesar de lo cual no pudo impedir que éste ordenase la ejecución de Sohrawardī y que esta se llevase a cabo. No obstante, esa experiencia fue la que posteriormente le permitiría proteger con mayor éxito la vida del Šejy al-Akbar de las furias de los doctores de la ley.

Literatos y poetas.

Tanto el Šejy al-Išrāq como Šejy al-Akbar pueden ser considerados entre los poetas y literatos de su época. Ambos manifiestan una gran capacidad a la hora de exponer sus complicadas teorías, de manera que si les comparásemos con otros filósofos no tan capaces de exponer con claridad su pensamiento y de transmitirlo a las generaciones posteriores, se evidenciaría una de las razones del éxito proporcional de ambos y del relativo fracaso de los otros.

Desde luego, de ninguna manera se debe comparar la gran cantidad de trabajos del Šejy al-Akbar en prosa y especialmente en verso, de los que 'Utmān Yaḥya ha calculado que, de ser recopilados, ocuparían veinte tomos, con los del Šejy al-Išrāq, quien por causa de su martirio a los 37 años, ha escrito mucho menos, aunque la producción en prosa y verso de ambos es mucho mayor, más elaborada y precisa y de mayor nivel teórico que la del resto de los sufíes anteriores y posteriores a su época, y, desde el punto de vista limitado de alguien que no es un especialista en literatura, de mayor calidad literaria y poética por el estímulo que sus obras suponen para los sentidos, ya que sus poemas no sólo se preocupan de la belleza formal, sino que han sido compuestos para que transmitan simultáneamente sus ideas con precisión.

Sobre el mundo angélico o imaginal.

Otra de las características compartidas por ambos maestros es la gran importancia que conceden a la cuestión de Ser y a los mundos angélico o imaginal. Ambos, disfrutaron de un grado excepcional de experiencias espirituales, inspiraciones y revelaciones divinas en relación con estos temas, lo que les permitió alcanzar una visión testimonial de los mismos.

Para entrar en este tema, partiremos de una pequeña introducción, soportada por un vistazo muy rápido a las tres religiones abrahámicas y a sus Sagradas Escrituras:

Tal y como sabemos, desde el punto de vista de los teósofos islámicos, los profetas han venido con una misma y única opinión doctrinal y legal, no existiendo diferencias entre ellos, estando todos los mensajes relacionados entre sí y guardando una misma coherencia. Todos ellos se adecuaron a las exigencias de su época y respondieron a las mismas con criterios espirituales ajustados a ella.

Así, el tipo de milagros que los enviados realizaron y la manera en que expusieron cada aspecto de sus mensajes, respondió a las particularidades propias de esa época y a ellas responde la atención que la Torah mosaica presta a las reglamentaciones legales y a los ritos y las precisas características del liderazgo sin intermediarios de Moisés sobre su comunidad. La salida de Egipto y la entrada a la Tierra Santa, la manifestación divina en la montaña y en la nube y la designación de otros 70 profetas para que colaborasen con su misión durante los 40 años de exilio en el desierto y los milagros realizados por Moisés, se ajustan al tipo de guía que necesitaba su comunidad.

Las directrices individuales y colectivas de los profetas posteriores a él, también se ajustaron a este modelo, hasta llegar al periodo correspondiente a la profecía del Mesías, quien corrigió las desviaciones y deformaciones ideológicas y morales y sus múltiples efectos y lideró a los creyentes y quien, mediante sus prolífica labor de educación espiritual y los milagros que Dios Altísimo le otorgó, orientó a la comunidad mundial de aquella época con tanta efectividad que sus múltiples efectos pueden contemplarse con claridad hasta hoy.

El envío de otro profeta de la descendencia de Abraham se explica por la necesidad de confirmar y ultimar las enseñanzas establecidas por las religiones abrahámicas anteriores a él y de corregir nuevamente las desviaciones que habían tenido lugar en los seiscientos años que median entre la marcha del profeta Jesús hijo de María y la llegada del profeta del Islam.

Con él se completarán los mensajes proféticos y desaparecerá la necesidad de un liderazgo profético, cara a cara, de la comunidad. Por esa razón, tras él, los teósofos iraníes y sufíes y, básicamente, los sabios de tendencia shi'ita, consideran que la presencia del Imam es una necesidad hasta que tenga lugar el califato o wilaya absoluta del doceavo Imam, sello del Imamato.

Desde esta perspectiva, los mensajes proféticos representan la visión teosófica, y no solamente los mensajes abrahámicos, sino todos los mensajes celestiales, procedan de Asia, de Grecia o de cualquier otra parte y momento y, esta consideración ha ocupado un lugar

destacado de la argumentación de los teósofos islámicos en las exposiciones históricas de la filosofía o de la teosofía,.

Básicamente, desde este punto de vista, la historia del pensamiento no es lineal y tiene como objetivo la explicación y, finalmente, el encuentro con el contenido del mensaje. Es únicamente en la concepción filosófica tal como prevaleció en Occidente donde se considera el pensamiento con criterios de quién lo originó y quién lo siguió y quien fue el primero y quien posterior en tener esa opinión. El estudioso que busque con más profundidad, puede encontrar con facilidad en las investigaciones mas recientes los detalles de tal idea, de la misma manera que puede comparar fácilmente los contenidos de las Escrituras Sagradas y las semejanzas legales, morales y gnósticas que en hay entre ellas.

En el mismo artículo, hemos prestado atención a esta importante cuestión, es decir: que el estudio comparativo de las tres religiones abrahámicas debe huir de esa visión infantil y simplista que pretende establecer la verdad a partir de criterios temporales de primacía y posterioridad, y dar paso a una visión basada en la comprensión de la unidad e identidad del mensaje transmitido por las tres religiones abrahámicas, que el Corán, hablando del profeta del Islam y de su mensaje, ha manifestado en estos términos:

“Confirmación de la Torah y el evangelio que tenéis en vuestras manos”

Sobre esta base y volviendo a los puntos anteriores, queremos llamar la atención de ustedes sobre el hecho sorprendente de que el Corán, pasa del nivel de enseñanza detallada que ya tuvo lugar con los profetas anteriores y, en tanto que milagro eterno, señala con insistencia la necesidad del viaje exterior e interior y recuerda este tema una y otra vez a sus lectores, para que observen dentro de ellos mismos y todo lo que les rodea, y busquen allí las señales que indican la existencia divina.

Por ello, desde la perspectiva de la gnosis islámica, existe una relación entre las señales exteriores e interiores, que se explica en la hermenéutica simbólica (tawil) de las aleyas coránicas y que se refleja en la elección de los temas que los gnósticos han realizado. Por otro lado, es esa misma visión gnóstica e histórica de la teosofía islámica la que explica la selección de los pensamientos anteriores a partir del punto de vista de los profetas y de los Imames (wilayah).

Los puntos comunes en los cuatro libros.

Atendiendo a lo manifestado anteriormente, podemos observar que la intención del discurso sobre la luz, sus lugares epifánicos y manifestaciones en *Ĥikmat al-Išrāq* (La Teosofía Iluminacionista) y del tratamiento del tema de la existencia y sus manifestaciones y grados en *Fuṣūṣ al-Ĥikam* (Las gemas de la sabiduría), es, en ambos casos, el

conocimiento de Dios y el unitarismo puro (tauḥīd-e jāleš) y, en una perspectiva más profunda, la educación espiritual completa del ser humano (Ensān-e mowāḥed, ensān-e kāmēl) y la atención a su posición espiritual y sus grados (marāteb).

Así mismo, otras dos obras, Mawāqī' an-Nuyūm (Los lugares de las estrellas) de Ibn 'Arabī, que es una expresión coránica, tomada de una aleya de la Surah Al-Wāqī'ah, y Hayākīl an-Nūr (Las esferas de la luz) de Sohrawardī, obra que posee un tinte iraní anterior al Islam, nos enfrentan con dos títulos exteriormente diferentes pero equivalentes o sinónimos en su significado, lo que nos lleva a pensar que ambos persiguen una misma meta: alejar a los seres humanos de sus debilidades y llevarles a la perfección.

De ello y de otros puntos compartidos por el Šejy al-Išrāq y Šejy al-Akbar se evidencia que la intención de los dos maestros al escribir estas obras es proporcionar una orientación que nos permita alcanzar la luz; obtener una existencia que sea manifestación de luz y que nos capacite para ayudar a que otros lleguen a ella.

Mawāqī' an-Nuyūm (Los lugares de las estrellas)

Mawāqī' an-Nuyūm wa ma'ālī'u aḥillatu al-asrār wa al-'ulūm (Los lugares de las estrellas y el nacimiento de las lunas de los secretos y las ciencias) es una obra que Šejy al-Akbar escribirá en Marbella el año 595, en un viaje que realizó desde Murcia a Marbella, en respuesta a la solicitud realizada por un joven de nombre Abu Muḥammad 'Abd ul-lah Badr ibn 'Abd ul-lah Ḥabašī. En el prólogo de la obra encontramos el propósito de la misma resumido en doce versos:

El secreto que viene desde la eternidad sin principio
y que se prolonga hasta la eternidad sin fin, somos.
Creados de la nada y a la armonía
de una posición sagrada llevados.
Donantes del regalo a nosotros llegado
del secreto de la luna llena Ḥabašī.
Al que hemos hecho mensajero para los que aman el mundo
mediante un libro que para él hemos compuesto
y que es la culminación del estudio en este terreno
de la ciencia que indica el título otorgado:
"Los lugares de las Estrellas mas altas
y la aparición de las lunas crecientes en el horizonte de la guía espiritual."
Para guiar a los hombres al conocimiento práctico
y que al término de su formación, alcancen
la morada de la hombría de bien y la moral.
Los nombres de la Esencia Divina alcanzan lo pequeño y lo grande.

Quien tiene fe siempre estará vivo en el Dios vivo
y quien da la espalda no será guiado

Este libro posee un índice sorprendente. Puede que no exista otro libro semejante. Ha sido organizado en tres secciones:

- 1- El éxito mediante la atención.
- 2- La ciencia de la guía.
- 3- La ciencia del amor y la protección divina (wilāyah)

y está compuesto con un lenguaje plagado de expresiones y términos coránicos, pero en la organización interna de cada una de las tres secciones se ha usado la terminología astronómica antigua.

La parte primera se ocupa del éxito que Dios otorga al siervo y esta se relaciona con el nombre mismo de Allah, que es el nombre que reúne todos los nombres de la Verdad Altísima (por ello los musulmanes se dicen por cortesía o amistad: “¡Que Dios te de éxito!”, es decir: “Que te otorgue mayor guía y perfección.”

En opinión de Ibn ‘Arabī, tal como explica en la página 17 de Mawāqī’ an-Nuyūm (Los lugares de las estrellas), el éxito del siervo consiste en alcanzar, mediante la obtención del conocimiento y su aplicación, un grado de contrición (inābah) pleno de humildes plegarias a Dios, de ese estado pasar al de arrepentimiento (taubah), de éste al de tristeza (ḥuzn), de éste al de temor (jauf) (es decir: temor a desviarse del buen camino y provocar el disgusto de Dios con uno, temor al sufrimiento que acompaña a la desobediencia, a no alcanzar la perfección deseable por causa de las propias limitaciones y a no aprobar el examen de la vida y obtener un menor grado de la merced divina, temor al alejamiento de las criaturas), de éste a la soledad (jalwah), de esta a la meditación (tafakkur), (en una transmisión muy conocida se dice: la meditación de una hora posee más beneficio que la adoración de setenta), de esta al sentimiento de estar ante la presencia divina (ḥud’ūr), de éste a la vigilancia, al cuidado para no cometer errores (murāqibah), de aquí al pudor (ḥayā’), de éste al respeto (adāb), de éste a la observación de los límites (murā’āt ul-ḥudūd), de esta a la cercanía de Dios (qurb), de esta a la conexión con Dios (waṣāl), de ella a la intimidad con Él (uns), de esta al diálogo amoroso con Dios (idlāl), de éste a la súplica (su’al) y de esta a ser respondido por Él (iṣābah).

Todos los grados mencionados se denominan moradas de la gnosis (maqāmāt ul-ma’rifah) o ciencia (‘ilm). La calidad de la súplica del siervo indicará los límites de la posición espiritual (maqām) por él alcanzada.

Tras esta sección, Šeyj al-Akbar llega al cielo segundo, el relativo a la fe, una posición espiritual superior al cielo del Islam y, tras él, se ocupa de la posición espiritual o cielo de la Virtud (iḥsān).

En la sección dedicada al cielo de la fe, alcanzar las posiciones espirituales mencionadas, se condiciona a la obtención previa de los conocimientos tradicionales de la gnosis islámica, conocimientos teóricos o intelectuales, tales como la filosofía. (Mawāqī' an-Nuyūm, p.18).

El cielo tercero o de la Virtud, es particular del mundo intermedio (barzā) de la misericordia divina y el temor, o del amor y el temor. El Šeyj al-Akbar, en esta sección, describe, con un lenguaje extremadamente poético y sutil, en prosa y verso, las percepciones humanas en el momento del amanecer, entre las tinieblas y la claridad, y el nacimiento divino de la luna creciente del espíritu a la posición del Imamato, la posición del Hombre Perfecto (Hilāl-e ruḥ-e qutbi), que nos permite observar el cielo interior propio desde una elevada posición y alcanzar la morada espiritual de la intimidad con Dios (uns). Al llegar a este punto recita:

¡Oh creciente de la luna que surges en la noche!
¡Brilla en el día!
Aunque durante el día estés escondida
A mis ojos brillas completamente llena....

....en la claridad del día
que la luna creciente simboliza
no te llenes de orgullo
y con humildad considera
cada luz que a tu corazón llega
como un préstamo
y un depósito que se te confía.
(Mawāqī' an-Nuyūm, p. 23)

El nivel tercero, que corresponde a la ciencia de la guía y de la iluminación a los demás, enfatiza y explica la importancia de la posición espiritual que ocupa el hombre de conocimiento y dedica una gran atención a la descripción de sus características y, a continuación, considera que ciencia y gnosis son una misma cosa y ataca a los ignorantes y define lo que es el conocimiento, para, finalmente, considerarlo como la luz de Dios en el corazón de los siervos. Luz con la cual pueden discernir con claridad su camino en medio de los hombres.

A continuación trata de los conocimientos necesarios para alcanzar la felicidad eterna y clasifica las luces del conocimiento en siete cielos, siete movimientos, siete orientes, siete occidentes, siete medios orientes y un ecuador y las denomina: luz del sol, de la luna creciente, de la luna, de la luna llena, de las estrellas fijas, del rayo, de la lámpara y del fuego y a las gentes de cada nivel: gente de gnosis, gente de vigilancia, gente ejemplar, gente de la oración de la noche, gente de conocimiento, gente de retiro espiritual y gente de combate contra el ego, tal como puede verse en el esquema siguiente

Final del trabajo u Occidente	Mitad del trabajo u Oriente Medio	Inicio del trabajo u Oriente	Sus actos son	Navega en el cielo de	Elimina la oscuridad de	Consecuencia	Gente de	Nombre
			Siempre puros	El testimonio directo	Alma	Conocimiento de los atributos espirituales	Gnosis	Sol
Protege su corazón del olvido de Dios	Se protege de lo que es indiferente	Protege su miembros de lo prohibido	Cumple las promesas que hace a Dios	Cuida no traspasar los límites	De la duda	Es testigo del Infierno Menor	Vigilancia de uno mismo	Luna creciente
Permanece satisfecho en cualquier sitio	Permanece en el mismo sitio	Viaja por el mundo	Se pide cuentas a sí mismo	Balanza de los actos	La falta de atención	Es testigo del Infierno Mayor	Ejemplar	Luna
			Capacidad de leer dejando de lado los malos recuerdos	Dirigirse a uno mismo	La traición	Es testigo del Mundo Mayor	Oración en la noche	Luna llena
Es respetuosos y educado	Responde a los dones de Dios con buenos actos	Llora en sus súplicas a Dios	Presta atención al momento	Atención a las transacciones espirituales	La ignorancia y las dudas	Es testigo del Mundo Menor	Respetar los límites	Estrellas fijas
Hace llegar el mensaje espiritual a los demás	Amistad con los profetas	Amistad con Dios y los Imames	Esta en movimiento permanente	La Unidad de Dios	Lo que no es	Conocimiento de los atributos del alma	Conocimiento	Rayo
Amor por Dios en cualquier estado	Crítica y separación del círculo	Participación en el círculo	Se sienta en la Asamblea	Eliminación de los agentes que provocan los defectos	El susurro satánico	El Jardín Mayor	Retiro espiritual	Lámpara
Silencio absoluto ante lo que sucede	Silencio	Debilidad por el poco comer y el poco dormir, ocupado en la lucha contra el ego	Se apresura en la realización de buenos actos	Conocimiento de los propios defectos	La dejadez y la inactividad	El Jardín Menor	Combate con el ego	Fuego

De aquí en adelante, desarrollará el tema del diálogo de todas esas luces con el ser con un lenguaje extremadamente poético y delicado y en forma de un relato, que trata a cada una de ellas por separado y describe la manera de alcanzar el conocimiento y la sabiduría interiores.

A partir de la página 47, el libro (Mawāqī' an-Nuyūm), aborda el tercer nivel. Este capítulo se ocupa de la experiencia práctica de amor con Dios y de la protección divina al

siervo (kar dār-e welā'ī), y explica los juicios o leyes y los requisitos de cada una de esas prácticas y, en su parte final, se ocupa de la ciencia de la proximidad y la obtención directa de esa relación con Dios que tiene como consecuencia la obtención de la pureza y la apertura interior al cielo del mundo angélico y, al final de esta parte cita un testimonio de Bā'azīd Bisfāmī.

De la página 54 hasta la 185 trata de quienes han alcanzado en la práctica y con cada uno de sus órganos, las verdades o realidades de la unión con Dios, han obtenido la verdad que corresponde a cada uno de ellos y a cada parte de esta sección la denomina: cielo del oído, cielo del lado derecho del cuerpo, cielo del estómago, cielo del sexo, cielo de los pies y cielo del corazón, explicando en cada sección las bendiciones resultantes de cada uno de los actos o prácticas, aportando temas nuevos y consejos y recomendaciones interesantes.

Es este un buen momento para expresar mi alegría por la realización del estudio comparativo y la corrección del texto árabe de Mawāqī' an-Nuyūm y su traducción al castellano, que está realizando el Doctor Pablo Beneyto, profesor de la Universidad de Sevilla.

Hayākīl an-Nūr (Las Estructuras de la luz)

En necesario ahora estudiar la obra del Šejy al-Išrāq titulada Hayākīl an-Nūr (Las Estructuras de la luz) para poder averiguar si los temas que Šejy al-Akbar ha tratado en su Mawāqī' an-Nuyūm han sido tomados de Hayākīl an-Nūr.

Hayākīl an-Nūr es un texto en persa y árabe que posee una prosa fluida, aunque elaborada. El libro está dividido en siete “estructuras” o “esferas” (Hayākīl): Esfera 1ª- Sobre el conocimiento del cuerpo y sus formas. Esfera 2ª- Sobre el conocimiento de la existencia propia y el hecho de que el conocimiento es distinto a la existencia corporal. Y define éste con un método nuevo, denominándolo “alma pensante” (An-Nafs un-Nāfīqah) y continúa demostrando su naturaleza inmaterial y enumerando sus particularidades: los cinco sentidos de la percepción exterior y los cinco de la percepción interior que comprenden: el sentido compuesto de estos cinco o tercer ojo, la imaginación creadora (jīyāl), la imaginación concreta (wahm) y la memoria (hāfid'ah), indicando el lugar particular que cada uno de ellos ocupa en el cerebro y prestando atención al poder del deseo y de la ira y estableciendo la diferencia existente entre el alma pensante que es una luz de entre las luces divinas y el alma animal, presente en todos los seres.

Al final de la “esfera” (heikal) segunda, expone algunos puntos muy importantes, que posiblemente tienen su origen en una interpretación errónea del pensamiento sufi, que

consiste en considerar que el alma pensante es Dios mismo o bien que es parte de Dios y los rebate, estableciendo el principio filosófico, que varios siglos después de Sohrawardi será asumido por el filósofo Mulā Šadrā, que considera al alma pensante, creada y nacida al mismo tiempo que el cuerpo y al espíritu, eterno.

La Esfera 3ª se ocupa de los conceptos mentales de necesario, contingente e inexistente y, a continuación, del tema relativo a la consecuencia necesaria entre la causa absoluta y su efecto.

La Esfera 4ª contiene los debates sobre el Ser necesario, divididos en cinco apartados o secciones diferenciadas. Este artículo no es el lugar para tratar este tema en detalle. De él se ocupa con sumo detalle y precisión el Prólogo de Muḥammad Ibn Dawud Qaisarī al Fuṣūṣ al-Hikam del Šejy al-Akbar, que ha sido estudiado como libro de texto durante varios siglos en Irán y algunos otros lugares. Para una mayor información al respecto, puede consultarse el artículo La escuela de Ibn ‘Arabī en Irán de este mismo ponente.

Hasta la fecha, en Europa se han publicado traducidos dos o tres capítulos de este Prólogo. Espero que la traducción que mi buen amigo Raúl González está realizando del mismo, del que hasta ahora lleva traducidos seis de los doce capítulos de que consta, llegue pronto a término y podamos ver publicada por primera vez en castellano la versión completa de esta importante obra.

La Esfera 5ª define el concepto de “Cielos” (Aflāk) y nos habla del movimiento voluntario y las particularidades de la vida y sabiduría que estos poseen, señalando con precisión la relación existente entre ellos y el ser humano y nos dice:

“Y cuando dejamos de prestar atención a nuestro mundo corporal y tratamos de imaginar la grandeza de la Verdad Altísima y de las luces que, procedentes de Él, iluminan a las criaturas, nuestras almas perciben los destellos de luz que como rayos repentinos iluminan el alma y su mundo y experimentamos un disfrute espiritual que no tiene parangón en el mundo material.”

A continuación, se ocupa de los mediadores existentes entre la Verdad Altísima y el siervo, que permiten a éste percibir las luces divinas gracias a la iluminación espiritual y del desarrollo de las capacidades humanas necesario para poder percibirlas y, tras ello, pone su atención sobre las particularidades de la vida humana y las facilidades y dificultades de la misma. A continuación, discurre sobre los gérmenes y la sustancia (youhar) y sobre la importancia relativa de las distintas criaturas y cuerpos y, de entre ellos, define la luz del sol y considera su posición espiritual como la más elevada entre todas las criaturas.

La 6ª Esfera se ocupa específicamente de la relación entre el cuerpo y las percepciones sensibles de este mundo y las percepciones más elevadas del Otro y explica los grados del ser humano y su conocimiento de los grados de espiritualidad elevados y de el placer que estos proporcionan.

La Esfera 7ª explica la manera que tiene el ser humano de purificarse de la contaminación producida por su despreocupación de las cuestiones espirituales en este mundo y de los resultados de tal purificación. El Šejy al-Išraq, en dos páginas, con una gran precisión nos habla de las experiencias psicológicas (en el lenguaje actual) o percepciones internas posteriores que proporciona la unión con las esferas o estructuras de la luz y las imágenes de ellas percibidas en los sueños (rūyā), y relata las visiones de la imaginación creadora, la audición de palabras rimadas y la visión de imágenes sorprendentes sin presencia alguna de recitador o diseñador, que se producen. Sohrawardī, no sólo establece la inmaterialidad del espíritu, sino que también afirma la posibilidad de separación a voluntad del alma y el cuerpo y explica los grados de percepción como dones concedidos por Dios a la persona a consecuencia de la purificación del alma llevada a cabo por esta.

Es posible que el libro Hayākil an-Nūr por sí sólo no sea suficiente testimonio para demostrar o indicar la presencia en las obras de Sohrawardī de algunos de los temas tratados por el Šejy al-Akbar. En ese caso, podemos consultar otros trabajos suyos, por lo menos, los títulos y los temas principales tratados por el Šejy al-Akbar en su Mawāqī' an-Nuyūm.

Sirva de ejemplo el capítulo segundo de la obra Šafir –e Šimorg (El sonido del vuelo del Simorg o El Silbido del Šimorg) que nos habla de la observación de los destellos repentinos de la luz en el camino espiritual (sulūk). Otro ejemplo digno de atención son las secciones 93 y 94 de la obra Alwāḥu 'Imādī (Las tablas de 'Emād) que nos hablan del Sol Persa y la sección 96 que comenta la explicación de los versículos coránicos relativos a las luces.

Dejando a un lado el estudio comparativo de los textos, es importante entender que el autor de este artículo, al exponer la anterioridad en el tiempo del pensamiento de Sohrawardī no pretende, animado de un espíritu chovinista, disminuir la posición espiritual del Šejy al-Akbar ni el papel que a éste le corresponde en la historia del pensamiento. La intención al investigar y exponer el pensamiento de ambos maestros no es otra que traerlos al recuerdo y tratar de dirigir la atención hacia sus valiosos trabajos, resaltando las interesantes coincidencias en la trayectoria de sus pensamientos y también la cercanía en el uso del lenguaje, pues es relativamente difícil demostrar que Ibn 'Arabī conociese la lengua persa cuando vivía en Marbella o la rapidez con que esas obras de Sohrawardī pudiesen haber sido traducidas al árabe y haber llegado a Al-Andalus, para

haber podido tratar de ello en este artículo. Cualquiera podría decir que estos temas no son privativos de ninguna nación, creencia religiosa o escuela de pensamiento y remitir al lector a numerosos ejemplos que pueden encontrarse en los Textos Sagrados y gnósticos anteriores. Sirva de testimonio sobre ello, la cita que el Sagrado Corán hace en la Surat ul-A'lā (87), tras referirse a la purificación de los niveles ocultos del alma humana, al decir: "Ciertamente, ello se encuentra en las primeras Escrituras, las Escrituras de Abraham y de Moisés."

Con seguridad, podemos decir que este tipo de temas están directamente relacionados con los mensajes celestiales. Cada vez que leemos un versículo coránico que nos habla del amor que las gentes mundanas sienten por esta vida en detrimento de la Otra, éste suele remitirnos de manera breve al tratamiento que este asunto tuvo en las creencias anteriores y del que el Corán se ocupará finalmente con mayor profundidad y precisión y es por ello mismo que estos dos grandes pensadores islámicos, persa el uno, andalusí el otro, comparten esa misma preocupación. En todos los trabajos que sobre estos temas ambos poseen, podemos ver el uso que hacen de los versículos coránicos para respaldar sus planteamientos, y es esta una línea argumental que se utiliza desde los orígenes de la historia conocida hasta nuestros días y que no establece diferencias entre el pensamiento persa o griego o entre creencias religiosas.

Ĥikmat al-Išrāq (La Teosofía Iluminacionista)

Para no alargar más este artículo, me esforzaré por tratar de manera muy resumida lo relativo a las dos obras que faltan. Me ocuparé primero de la obra de Sohrawardī titulada Ĥikmat al-Išrāq (La Teosofía Iluminacionista) elaborando un índice apretadísimo de su contenido y, a continuación del Fuṣūṣ al-Ĥikam del Šejy al-Akbar, para tratar de establecer la relación existente entre ambas.

Sohrawardī en el prólogo de su libro Ĥikmat al-Išrāq llama la atención del lector sobre la interesante cuestión de que el libro, con toda las dificultades que representa comprender los temas de que trata, ha sido escrito a petición de los hermanos en la fe. Lo mismo que el resto de sus escritos, no es un texto mašā'ī. Los temas de la obra, de manera extraordinaria, han llegado al autor, como explica mas detalladamente al final del libro, por la vía de la purificación del alma y la cercanía a Dios. En la introducción, el libro hace referencia a la filosofía griega y persa y nombra a los filósofos de ambos países, añadiendo que todos ellos fueron representantes divinos (julafā' ul-lah) y que no hubo jamás un tiempo en la Tierra en que faltasen los califas de Dios y los filósofos y que jamás lo habrá.

Ĥikmat al-Išrāq está estructurado en dos secciones principales. La primera se ocupa de las normas del pensamiento y consta de tres apartados:

- Conocimientos y definiciones
 - Pruebas y fundamentos de los mismos
 - Sofismas y algunas de sus reglas

En esta tercera parte se ocupa de los fundamentos de los criterios específicos de la filosofía Išrāqī y de la filosofía mašā'ī.

Esta es una particularidad de Sohrawardī, escribir sobre la lógica que vertebra el pensamiento que a continuación va a ser tratado, antes de entrar en detalle al estudio del mismo. Labor que, a pesar de su juventud, realiza con extraordinario acierto.

La segunda sección de Ĥikmat al-Išrāq está dedicada a la cuestión de las luces divina y está dividida en cinco apartados o capítulos:

- 1.- Sobre la luz y su realidad
 - 2.- Sobre los grados del ser
 - 3.- Particularidades del efecto de La luz de las luces y otras luces poderosas.
 - 4.- Sobre el Barzaj o mundo intermedio
 - 5.- Sobre la resurrección y la vida eterna, en la que ha dedicado artículos específicos a la profecía y a los sueños.

Esta obra es la más extensa del Šeyj al-Išrāq y supuso el fundamento sobre el que se desarrolló la filosofía posterior en Irán y en el subcontinente indio. De este libro y del comentario y glosas al mismo realizado por el filósofo iraní posterior Mulā Šad'rā, se han escrito cerca del ciento cuarenta comentarios en el subcontinente indio, la mayoría de ellos ediciones litográficas.

Antes de entrar en el contenido del apretado índice anterior, es necesario prestar atención a los siguientes puntos:

1.- Tal y como hemos dicho anteriormente, Sohrawardī dejó expuestas sus propias concepciones básicas sobre los fundamentos de la lógica en las correcciones que realizó a la lógica mašā'ī.

2.- A los referentes de la filosofía Iṣrāqī, que son persas y griegos, hemos de añadir el conocimiento profundo que Sohrawardī, musulmán profundamente creyente, poseía de las ciencias islámicas, como se evidencia en el anexo a la introducción de su obra.

3.- Poseyó, así mismo, una abundante información y manifiesta una correcta y profunda asimilación de la misma, que utilizó con valentía en sus debates.

4.- Su gran inteligencia unida a su juventud y a las experiencias que acumuló, le permitieron elaborar un pensamiento novedoso.

5.- Su viaje en la senda espiritual y su alma sutil, le permitieron obtener del Otorgador del perdón una percepción espiritual muy elevada, de manera que él mismo ha descrito la obra Ĥikmat ul-Iṣrāq como un don o merced divina.

Por todo ello, no temió enfrentarse con los pensadores mašā'ī, incluso en el terreno de la lógica que en su época y hasta hoy en día se estudia en los centros teológicos de las escuelas shī'ita y sunnita. Así, en la primera parte de su libro nos habla de las imprecisiones terminológicas y de significado en la definición y el conocimiento del ser humano y de la incapacidad del ser humano para comprender las profundidades del alma, cuando no es capaz de obtener una definición y conocimiento profundos del mundo sensible.

En el segundo capítulo se ocupa de los problemas inherentes al silogismo y en el tercero de los abundantes sofismas presentes en la filosofía y en la lógica mašā'ī. Por ejemplo, la relatividad de las categorías lógicas racionales (maqulāt) y los errores en la percepción de algunas de ellas, la existencia puramente mental de los conceptos de materia prima (hayulā) y forma (ṣūrah) y también la errónea definición del concepto "sustancia" (yūhar), tema del que también Ibn Ārabī se ha ocupado, aunque con otro enfoque. Así mismo rebatió las opiniones de los filósofos mašā'ī sobre la carencia de sentido de los ejemplos platónicos, la corporeidad de los rayos solares, y el sentido de la vista.

Algunas de estas opiniones y ataques a las concepciones mašā'ī se encuentran también en la obra de Fajr Rāzī titulada Mabāḥit al-Mašriqīyah. Se ha dicho que Sohrawardī y Rāzī fueron compañeros y amigos, pero aunque así fuese, es evidente la gran diferencia de pensamiento existente entre ambos, dicho sea de paso, pues ese sería tema para tratar en otro momento.

Después de los debates sobre lógica, Ĥikmat al-Išrāq se ocupa, en la segunda parte, de la filosofía. Y su primer capítulo está enteramente dedicado a la luz. No entraremos en las definiciones que sobre las distintas clases de luces hace el autor y nos limitaremos a enumerar el listado que de sus partes, formas o diferentes manifestaciones, realiza. Básicamente, podemos entender la obra Ĥikmat al-Išrāq como un libro dedicado a la luz o a la filosofía de la luz y en él nos habla de la luz inmaterial (nūr-e muḡarrad), luz añadida, o que brilla sobre otra cosa (nūr-e ‘arad’ī), luz poderosa (nūr-e qāher), luz gobernante o comandante (nūr-e espahbudī), La Luz de las luces (Nūr al-Anwār), luz mas próxima (nūr-e aqrab), Luz fortuita (nūr-e sāneh), luz menguante (nūr-e ṭāmes), luz efímera (nūr-e jā’ef), luz fija (nūr-e tābet),... estableciendo las definiciones básicas de las luces del camino espiritual (sulūk), enumerando las escuelas sufis, desde las existentes en su época hasta las más antiguas y considerando a Bāyazīd-e Basṭāmī el que aportará al Islam las raíces del gnosticismo persa anterior al Islam y a Du n-Nūn-e Miṣrī el que cumplirá esa misma función con la tradición de raíces bizantinas y griegas.

En esta misma exposición sobre la luz, se ocupa también del sol, la luna, las estrellas, del respeto al sol y del matrimonio de las luces.

No esta de más decir que se puede sustituir la palabra “luz” (nūr) por la palabra “ser” (wuḡūd) y, para evitar los problemas que puedan surgir al tratar este tema, en lugar del término “luz” podemos servirnos de las expresiones utilizadas en el debate de los nombres divinos y el gobierno de los mismos.

En el capítulo tercero, nos habla de la esferas (aflāk) o cielos, del cielo más grande (a’dām), del más elevado (a’lā), del más lejano (aqṣā), del cielo mas elevado de los sentidos (a’lāie ḡessī), del imaginal (mitālī), de los cielos primero al noveno y del Cielo de los cielos o la Esfera de las esferas (Falak ul-Aflāk). Esta expresión, junto a otras tres o cuatro, es de las más características de la filosofía Išrāqī y se corresponde con los términos fuerza manifiesta y fuerza interior (qūwa d’āherī wa qūwa bā’ini). Aunque el capítulo segundo está dedicado al ser (wuḡūd), el tema de la luz es una cuestión axial en él.

En el capítulo primero nos habla con un hermoso estilo del conocimiento presencial o percepciones interiores (‘ilm jud’ūrī) y está dedicado al tema de la luz, pero en el capítulo tercero se ocupa de la acción que ejerce La luz de las luces y de los movimientos sublimes o superiores.

El capítulo cuarto comprende los debates sobre el malakūt y los mundos intermedios (barzaj hā), sus formas, la composición de los mismos y algunas de sus fuerzas. El capítulo quinto, igual que anteriormente en la parte dedicada a la resurrección y vida eterna, nos habla de profecía, sueños y visiones.

Fuṣūṣ al-Ĥikam (Las gemas de la sabiduría)

Para acortar el artículo, escogeremos un atajo para la presentación de lo que queda del libro y la presentación de Fuṣūṣ al-Ĥikam de Ibn ‘Arabī.

Como sabemos, El relato del Exilio Occidental es uno de los trabajos de Sohrawardī y en su prólogo leemos:

“Cuando leí la historia de Ḥay ibn Yaqd‘ān, eché a faltar en él señales que apuntasen a la Montaña más inmensa (es decir al mundo superior)...”

Pensemos por un momento que el amigo común de estos dos grandes maestros, es decir: Al-Malik ad’-Dāhir, afectado por el encarcelamiento y la posterior ejecución de Sohrawardī, hubiese entregado los escritos de su amigo mártir al sabio Ibn ‘Arabī y éste, haciendo uso de la aguda inteligencia que poseía, hubiese comprendido la importancia del enfoque que tanto él como Sohrawardī compartían y previsto la importancia futura del pensamiento de ambos ¿Qué habría hecho? En mi artículo, he tratado, en la medida de lo posible, de mostrar los puntos en común de ambos pensadores y, de manera breve, indicar aquellos temas sobre los que ambos enfatizan. De la misma manera que El relato del exilio occidental es la continuidad del relato de Ḥay ibn Yaqd‘ān, y, a pesar de que no pueda aportar un testimonio explícito de Ibn a’ Arabī semejante a la declaración de Sohrawardī, les pido que presten su atención al resto de mi exposición, pues opino que Fuṣūṣ al-Ĥikam es el desarrollo de, y explica y completa Ĥikmat ul-Iṣrāq.

Debemos tener en cuenta que el autor de Fuṣūṣ trata temas no tan fáciles de entender como los de otros escritores de filosofía y gnosis. Él es alguien que tomará las lecciones de gnosis transmitidas antes de él, las profundizará y, a continuación, las elevará a su máxima expresión.

El esquema que hemos incluido en este artículo, y que aparece en su obra Mawāqī’ un-Nuṣūm, fue escrito por Šejy al-Akbar cuando tenía treinta y cinco años. Ello nos indica la capacidad que poseía para ordenar por vez primera información dispersa y estructurarla de forma coherente.

Fuṣūṣ al-Ĥikam es la obra en la que podemos observar lo que ha sido de esa extraordinaria capacidad al final de su vida. Es natural que tanto en la forma como en el tema esta obra sea de una novedad que sigue sorprendiendo hoy en día. La conexión que tienen establecida con el Más Allá y, en especial, la manera en que ambos maestros se han servido de ella, no la hemos visto en otros y es incalculable. Con lo dicho hasta el momento, podemos considerar, sin ningún tipo de falsa cortesía, que ambos son

los fundadores de la teosofía (Ĥikmah) de nuestra época, que fueron grandes conocedores de la espiritualidad religiosa y bebieron de las fuentes puras de la profecía y el Imamato.

Fuṣūṣ al-Ĥikam (Las gemas de la sabiduría) esta ordenado en 27 capítulos o gemas, cada una de ellas adscrita al nombre de un profeta, a cada uno de los cuales le ha sido otorgada una sabiduría. Sabiduría divina (Ĥikma ilahī), del aliento (naftī), de la glorificación (subbuḥī), de la santificación (quddusī), de la verificación (ḥaqqī), de la elevación (‘aliyah), del espíritu (rūḥiyah), de la luz (nūriyah), unitaria (aḥadiyah), de la apertura (futūḥiyah), del corazón (qalbiyah), angélica (malikiyah), del decreto (qarariyah), de la profecía (nabawiyah), de la misericordia (raḥmaniyah), de la existencia (wuyudiyah), del alma (nafsiyah), de lo oculto (gaibiyah), de la majestad (ʿalāliyah), de la realeza (mālikiyah), de la intimidad (īnāsiyah), de la virtud (iḥsaniyah), del Imamato (imāmiyah), de la elevación (‘uluwiyah), de la eternidad (ṣamadiyah) y personal o propia del individuo (fardiyah).

Varias de estas gemas o capítulos poseen un contenido similar al que encontramos en los dos artículos finales de Hikmat ul-Iṣrāq que tratan sobre el mundo intermedio (barzaj) y el malakut.

Ha sido dicho muy acertadamente que ambos maestros pueden ser considerados los dos sabios del malakut o mundo imaginal. Ambos observan este mundo no desde este mundo sino desde el mundo intermedio (barzaj). Observan el mundo exterior y el interior con las luces del poder (nūr-e qāher) o del gobierno (nūr-e espahbudī) o con la esfera del sol (falak-e joršid) y han dejado para nosotros en sus libros, aún frescos, un mensaje de paz y felicidad.

Nos han enseñado y nos enseñan como salir del capullo del fanatismo y del ciego prejuicio y a observar el mundo de un manera que nos permita ver todo ante la presencia de Dios y con Dios.

Sería una falta de valentía hablar en estos tiempos del pensamiento y la filosofía gnóstica de Sohrawardī e Ibn ‘Arabī y no mencionar el nombre de quien ha sido un maestro destacado de esta senda.

Durante más de cincuenta años de su vida se dedicó a enseñarla. Soportando abundantes dificultades durante la época de la represión, educó a los maestros de esta disciplina y en la etapa de liderazgo político tampoco se olvidó de impartirla a sus alumnos. Hasta el último año de su vida el Imam Jomeini se esforzó en transmitir los mensajes tratados en este artículo a la educación general. Fue un político poeta y amante de la paz que no quiso negociar con el asesino que pasados unos años todos han conocido.

Madrid, 9 de Diciembre de 2004

Fuente: <http://madrid.icro.ir>, de la Conserjería Cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán en Madrid.

ENCUENTRO DE LAS CULTURAS IRANIA Y GRIEGA, EN TIEMPOS DE LA

DINASTÍA AQUEMÉNIDA Y DE ALEJANDRO MAGNO.

J. M^a Blázquez

La cultura irania de la dinastía de los aqueménidas fue una de las más avanzadas y refinadas en todos los campos –el militar, el artístico, el administrativo y el religioso en la antigüedad. Ya en la época de Darío I (521-480 a.C.) abarcaba el imperio una gran extensión, desde el Indo al Danubio, coincidiendo en gran parte con el territorio conquistado por Alejandro Magno. Estas dos culturas, la irania y la griega, ya se habían encontrado desde las Guerras Médicas, a partir del año 490 a.C. Luego, los aqueménidas habían participado frecuentemente en asuntos interiores de Grecia, sin llegar a un profundo encuentro de civilizaciones, el cual se dio sólo a partir del año 336 a.C. cuando la Liga de Corinto –igual que había hecho antes con su padre Filipo, en 337 a.C.- nombró a Alejandro Magno general con plenos poderes para dirigir la guerra contra el Imperio de los aqueménidas. La razón que se adujo para iniciar esta guerra fue vengar la destrucción de los templos y de las imágenes de los dioses griegos que el ejército persa, a las órdenes de Jerjes en la Segunda Guerra Médica, en el año 480 a.C., cuando el antiguo Partenón que mandaron construir los Pisistrátidas fue arrasado.

El encuentro de las dos civilizaciones, la persa y la griega, será examinado en los siguientes aspectos:

I. Mercenarios griegos al servicio de Darío III.

II. Soldados persas en el ejército de Alejandro Magno.

III. Pervivencia de la administración persa en el Imperio de Alejandro Magno. Coronación.

IV. Costumbres persas aceptadas por Alejandro Magno. Vestido. Banquetes.

V. Matrimonios entre griegos y persas.

VI. Introducción de la proskynesis y de los cultos de Apis, Ammón y Marduk. Culto al panteón iranio. Incendio de Persépolis.

VII. Trato exquisito de Alejandro Magno a la familia de Darío III; y de la nobleza persa a Alejandro.

VIII. Fundación de colonias.

I. MERCENARIOS GRIEGOS AL SERVICIO DE DARÍO III

Para el estudio del presente trabajo, de los autores antiguos –Diodoro, Quinto Curcio, Plutarco, Arriano y Justino- que escribieron las hazañas de Alejandro Magno en sus relaciones con el imperio Persa, se utilizan fundamentalmente dos, Arriano y Curcio. El primero de ellos nació entre los años 80-95 en Nicomedia de Bitinia; fue cónsul suffectus entre los años 120 y 130, y legatus Augustipro praetore en Capadocia entre los años 131 y 137. Entre los años 160 y 165 escribió su célebre obra Anábasis de Alejandro Magno. Utilizó como fuente de primera mano las obra de Ptolomeo y de Aristóbulo, quienes habían conocido directamente a Alejandro Magno. Ambos habían participado en la guerra. El segundo de los historiadores principales que tendremos en cuenta aquí es Quinto Curcio, autor de una Historia de Alejandro Magno, posiblemente publicada en el época de los emperadores Julio-Claudios, es decir, el siglo I. Quinto Curcio (9,5,21) utiliza las obras de Ptolomeo y de Clitarco, también testigo de los sucesos que narra, prestando atención a los escritos de Calístenes, que redactó unas Historiae relativas a las hazañas de Alejandro Magno. En el año 55 a.C. estuvo en Roma. En menor medida también utilizados el testimonio de otros historiadores antiguos, como Diodoro, contemporáneo de Augusto, y Justiniano, que escribió su obra hacia el año 300, extractando las historias de Trogo Pompeyo, que vivió en tiempos de Augusto.

El encuentro intercultural entre Persia y Grecia tuvo, en gran medida, un carácter militar, por eso es fundamental el alistamiento de soldados griegos en el ejército de Darío III, y en sentido contrario de persas en el ejército de Alejandro Magno.

La presencia de mercenarios griegos en Persia había tenido un precedente años antes, cuando 10.000 de ellos, griegos, intentaron colocar en el trono de Persia a Ciro (Arr. Anab., 1,12,3) si bien fracasaron en su intento, siendo conducidos después de la batalla de Cunaxa (año 400 a.C.) fuera del Imperio Aqueménida por el general e historiador griego Jenofonte, el cual escribió un excelente relato de estos acontecimientos que lleva por título Anábasis. Ciro, hijo de Darío, se puso al frente de mercenarios griegos para luchar contra Artajerjes.

Darío III contó con un militar griego excepcional en los primeros momentos de la lucha, Menmón, natural de Rodas. La técnica de Menmón consistía en no oponerse al ejército de Alejandro, al cual consideraba superior, sino que prefirió arrasarlo al territorio. Menmón, nacido en torno al año 380 a.C. estuvo junto a su hermano Mentón al servicio de Artabazo, nieto de Artajerjes III y sátrapa de Frigia. Artábazo se había casado con una hermana suya. Menmón se refugió después de la fracasada revuelta contra Artajerjes III hacia el 359-358 a.C., junto a Artábazo, en Pella, capital de Macedonia, donde les acogió Filipo II (Diod. 16,52,3; Curcio, 5,9,1). Menmón sirvió siempre al Gran Rey, y se relacionó con el influyente Bagoa (Diod. 16, 47-50). Darío III tuvo a Menmón en alta estima y se sirvió de él en operaciones militares de gran importancia. Le encomendó, en 336 a.C., que se opusiera al

desembarco del ejército macedón al mando de los generales Attalo y Parmenión. Se apoderó de Lámpsaco, atacó Cízico, y obligó a Parmenión a levantar el cerco de Pitane (Diod. 7,2, 8-10); Polien. 5,44, 4-5). A raíz de la batalla de Gránico (334 a.C.), Menmón propugnaba, en la reunión de jefes persas que tuvo lugar en Zalea, una táctica ya experimentada un siglo antes (Hdt. 4,122,1). Pensaba llevar la guerra a Macedonia. Esta táctica militar fue luego bien valorada por aquellos que en principio se habían opuesto a la misma (Curcio, 3,4,3). Darío III (Arr. Anab., 1,20,3) había nombrado a Menmón comandante supremo de Asia Inferior, y de toda la flota. El general rodio envió al Gran Rey a su esposa e hijos. A la muerte de Menmón, Darío tomó directamente el mando de las operaciones militares. Menmón recibió grandes honores por parte de Darío III (Arr. Anab., 1,12,9).

En el primer gran encuentro entre los dos ejércitos, el persa y el griego, combatían en el ejército de Darío III casi 20.000 mercenarios extranjeros, es decir, griegos (Arr. Anab., 1,14,4). En la batalla del Gránico, el mismo Alejandro peleó contra mercenarios griegos, por ser, indudablemente, la fuerza más importante en el ejército persa (Arr. Anab., 1,16,1) ya que resistieron valientemente. El rey macedón les atacó con la caballería por todas partes aniquilándolos. No pudo huir ninguno; cayeron 2.000 prisioneros.

En Caria, la ciudad de Halicarnaso, estaba defendida por un gran número de persas y de mercenarios griegos (Arr. Anab., 1,20,2). Menmón, nombrado comandante del Asia Inferior por Darío II, había preparado el ataque por los lados más débiles. Era frecuente que las fortalezas estuvieran defendidas por mercenarios griegos, como los 100 que, a las órdenes del sátrapa de Frigia, defendían Celenes, en el camino hacia Gordion (Arr. Anab. 1,29,1). Durante este camino se presentó ante Alejandro Magno una embajada de Atenas, rogándole que le fueran devueltos los prisioneros atenienses que habían sido capturados en la batalla del Gránico, y que habían luchado junto a los persas, y que se encontraban detenidos en Macedonia, y otros 200 hombres más (Arr. Anab., 1,29,5). Alejandro rehusó, de momento, dejarles libres. En el año 331 a.C., llegó mientras tenía lugar el asedio de la ciudad de Tiro, una segunda embajada ateniense, y Alejandro mandó liberar a los prisioneros griegos del Gránico (Arr. Anab., 3,6,2). Esta noticia es muy significativa respecto a la política seguida por el rey con los mercenarios griegos (atenienses concretamente) que sirvieron en los ejércitos persas. Poco después murió Menmón. Su desaparición, como puntualiza Arriano (Anab., 2,3,3) perjudicó gravemente la causa de Darío III. Los persas Farnabazo y Autofrádates, a quienes Menmón al morir encargó que continuaran la lucha, se apoderaron de Mitilene, y nombraron comandante de la ciudad de Licómedes, natural de Rodas, y a Diógenes, soberano de la ciudad. Es un dato verdaderamente significativo en el sentido de que los persas nombraban a altos cargos militares y civiles eligiéndolos de entre los griegos que se habían pasado a su causa. El contacto entre griegos y persas era continuo. Arriano puntualiza algo más a cerca de las operaciones militares llevadas a cabo tras la conquista de Mitilene. Farnabazo navegó

hasta Licia con los mercenarios griegos, y Autofrátades hacia otras islas. Por este tiempo, Darío III ordenó a Timondas, hijo de Méntor, hermano a su vez de Menmón, que reuniera a los mercenarios griegos de Farnabazo, y que los condujera ante él, sin duda por tener una gran estima de su actuación, y para que Farnabazo se pusiera al frente de las tropas de Menmón, las cuales debían ser, al menos en su mayoría, mercenarios griegos, muy apreciados por Darío III (Arr. Anab., 2,5,2).

En la segunda gran batalla que tuvo lugar en 333 a.C. entre los ejércitos de Persia y de Macedonia, fue la de Iso, donde también participaron mercenarios griegos en ejército de Darío III (Arr. Anab., 2,7,4). Según el historiador Quinto Curcio (3,8,1) Darío III había depositado todas sus esperanzas de victoria en la acción de los mercenarios griegos que Timondas había recibido de Farnabazo. En la batalla de Iso, Timondas mandaba 30.000 mercenarios griegos (Curcio, 3,9, 1-2), que era la tropa fundamental del ejército persa. En el ala izquierda se situaba Aristomedes de Tesalia con otros 20.000 mercenarios.

Arriano (Anab., 2, 13 2), con ocasión de la huida de Darío III tras la derrota de Iso, menciona una serie de jefes militares griegos que se pasaron al bando persas: Amintas, hijo de Antíoco; Timondas, hijo de Méntor, Aristomedes de Fera y Bianor de Acarnania, todos ellos desertores, como puntualiza el historiador, y alistados en el ejército de Darío III. Este dato es muy importante, puede indicar que personajes de la aristocracia griega simpatizaron con la causa persa y se enfrentaron a sus compatriotas griegos.

En Iso (Curcio, 3,13,60) fueron capturados por Alejandro Magno buen número de espartanos y de atenienses que se habían unido al ejército de Darío III; Aristogitón, Dropite e Ificrates, todos ellos aristócratas atenienses; y entre los espartanos, igualmente nobles, Pausippo y Onomastóride, con Mónimo y Callicatide. En Origne esperaban a Darío en su huida 4.000 mercenarios griegos (Curcio, 4,1,3).

En la tercera gran batalla, en la que se enfrentaron los ejércitos mandados por Darío III y por Alejandro Magno, que tuvo lugar en Gaugamela, los mercenarios griegos, colocados a uno y otro lado de Darío III y de los persas, se encontraba al frente de la falange de Alejandro Magno, por ser la única fuerza, según se creía, capaz de contrarrestar a ésta (Arr. Anab., 3,11,7). Esta afirmación de Arriano indica la altísima estima que tenía el rey persa hacia los mercenarios griegos por su excelente preparación. Después de la batalla, en la huida de Darío III hacia Media, se sumaron, como tropas de total confianza, 2.000 mercenarios griegos a las órdenes de Patrón de Focea y de Glauro de Etolia. En el ejército persa no sólo servían mercenarios griegos, también había frecuentemente comandantes griegos que traicionaron la causa griega (Arr. Anab. 3,16,2). Persia contaba con gran número de simpatizantes en Grecia, no sólo entre los soldados sueldo, sino también entre la aristocracia de Atenas, de Esparta y de otras muchas ciudades.

Estos mercenarios griegos fueron fieles a Darío III hasta su muerte (Arr. Anab., 3,21,4). Sin embargo, los mercenarios griegos huyeron a los montes, y fueron perseguidos por Alejandro Magno (Arr. Anab., 3,23,1). Cuando Darío III huía por tierra de Media, disponía de un contingente de 4.000 mercenarios griegos de absoluta fidelidad. Después de la escaramuza de Alejandro Magno en el territorio de los mardos, se encontró con que los mercenarios griegos ya habían vuelto en compañía de los embajadores lacedemonios que componían el contingente enviado a Darío III. Esparta también favoreció la causa del rey persa, al que le mandó tropas de mercenarios (Ar. Anab. 3,24,3). Con este motivo, Arriano da los nombres de los embajadores: Calistrátides, Pausipo, Mónimo, Onomas, y uno de Atenas llamado Dropites. Los primeros debían ser de Esparta. Antes de la campaña contra los mardos, que habitaban al sur del Mar Caspio (Str. 11,8,8; 13,3; Curcio, 4,5,11; Diod. 17,46,3) se entregaron a Alejandro Magno 1.500 mercenarios griegos.

II. SOLDADOS PERSAS EN EL EJÉRCITO DE ALEJANDRO MAGNO.

En el ejército griego también se alistaron soldados iraníes, aunque los historiadores los mencionan al final de la guerra. En el año 327 a.C. se presentaron a Alejandro Magno los sátrapas de las ciudades recién fundadas, que traían 30.000 jóvenes de la misma edad aproximadamente, llamados Epígonos, armados al modo macedonio y entrenados para la guerra como los soldados macedonios (Arr. Anab. 8,6, 1-2; 7,8,2). Alejandro pretendió que este contingente de soldados iraníes aprendieran la lengua y la táctica militar de los griegos. Se ha pensado también que pudieran ser rehenes. La llegada de estos jóvenes soldados persas contrarió a las tropas macedonias, pues su llegada la interpretaron como que el rey pretendía suplantarles poco a poco (Diod. 17,108; Curcio, 8,5,1; Plut. Alex. 47,6). Les dolía (Arr. Anab. 7,6, 3-4) que los jinetes de Bactriana, de Sogdiana, de Aracosia, los zarangios, los arios, los partos y los persas pasaran a formar parte de la caballería, que era el cuerpo de elite del ejército de Alejandro. Se había creado, pues, una quinta columna de jinetes que no estaba formada únicamente por bárbaros aunque sí había un buen número de ellos.

También había en el ejército griego algunos persas de alta cuna, como Cofén, hijo de Artábazo, Hidarnes y Artiboles, hijos de Maceo; Sisines y Fradásmenes, hijos de Fratafarnes, sátrapa de Partia e Hircania, e Histanes, hijo de Oxiartes y hermano de Roxana, que era la esposa de Alejandro Magno. También se sumaron Antobares y su hermano Mitrobeo. Como jefe de todos fue nombrado Histaspes de Bactriana. Se les equipó con espadas macedonias, en lugar de jabalinas persas.

El encuentro de las civilizaciones iraníes y griega, que fue de tipo militar durante la vida de Alejandro Magno hasta su muerte, acaecida en 323 a.C., se caracterizó por un gran trasiego de mercenarios griegos hacia el ejército de Darío III y, al final de la guerra, la entrada de persas en el ejército de Alejandro. Lo más significativo, consistió en que gentes

procedentes de la alta sociedad de ambos pueblos servían en el ejército contrario, en gran número. Había, pues, un intercambio del elemento humano en ambos sentidos.

El servicio de los mercenarios griegos en el ejército de Darío III, y de iraníes en el de Alejandro, es una de las formas más rápidas de asimilar la cultura, pues los soldados aprendían enseguida la lengua y la táctica militar, se enteraban de las costumbres y vestían a la moda del país. Muchos de ellos se casaban con mujeres nativas.

Gran número de mercenarios se quedaron a vivir definitivamente en las colinas fundadas por Alejandro Magno. Este fenómeno y su importancia cultural está muy bien señalado en el Imperio romano. Las tropas mercenarias fueron un importante vehículo de aculturación y de encuentro entre las civilizaciones. Los soldados macedonios de Alejandro interpretaban este fenómeno en el sentido de que su general se dejaba influir por lo oriental, lo cual era verdad, pues a Alejandro le agradaban las costumbres y la moda persa, como sucedió también el caso de Peucesta, sátrapa de Persia, que adoptó igualmente la moda del país, la lengua persa y los hábitos de los bárbaros, que no los hubiera adoptado si no hubiera sabido que este proceder agradaba a Alejandro Magno. Éste, en la etapa de su actuación, se dejó influir cada vez más por los soldados persas que integró en su ejército. Arriano (*Arr. Anab.*, 7,11,3) señala en qué consistía este influjo: poner el mando del ejército en manos de los persas; pasar a formar parte el ejército persa de las compañías del ejército macedón; recibir un cuerpo de ejército persa el nombre del monarca macedón; llamar “escudos de plata” a un batallón persa; y nombrar también una “caballería de los compañeros”; y crear un nuevo batallón real compuesto de persas. No se puede negar que todo esto indica un fuerte influjo persa en el ánimo del rey en lo militar.

Al regreso de Alejandro Magno a Babilonia, se encontró con que Peucestas había vuelto a Persia, de donde había traído un ejército de 20.000 persas, además de soldados de otros pueblos muy belicosos (*Arr. Anab.* 7,23,1).

Alejandro Magno reorganizó su ejército. A cada columna, los tres puestos principales le fueron asignados a tres macedonios; un cuarto mandaba la retaguardia; los doce hombres restantes eran persas (*Arr. Anab.*, 7,23,34). Tres macedonios recibían pagas extraordinarias. Los macedonios iban equipados con su armamento tradicional y los persas eran excelentes arqueros y lanzadores de jabalina. Alejandro Magno, con esta reestructuración de mando, entremezcló a hombres de los dos ejércitos. Este influjo persa, querido y buscado por Alejandro Magno, responde a otros varios influjos en otros aspectos de la vida, a los que nos referiremos luego.

III. PERVIVENCIA DE LA ADMINISTRACIÓN PERSA EN EL IMPERIO DE ALEJANDRO MAGNO. CORONACIÓN.

La administración persa estaba muy perfeccionada. Alejandro Magno la mantuvo, lo cual fue un signo de gran inteligencia. Otro signo en el mismo sentido fue conservar al frente de las satrapías, unas veces a persas y otras veces a griegos. El mantenimiento de la administración persa cabría interpretarlo también como una prueba de que quería conservar el Imperio Persa tal como lo heredaba de los aqueménidas. Tampoco elevó los tributos, lo cual es prueba evidente de que quería mantener íntegra la administración, sin hacer cambios impopulares.

Después de la batalla de Gránico, cuando pasó a Sardes y a Éfeso, nombró Alejandro sátrapa, para la región en la que gobernaba Arsites, a Calas, ordenando a sus súbditos que entregaran los mismos tributos que venían pagando a Darío III. En este caso cambió el sátrapa (Arr. Anab., 1,17,1). Mandó igualmente que se entregara al Artemision de Éfeso los mismos impuestos que antes pagaban los persas (Arr. Anab., 1,10,10). Las ciudades de Jonia sometidas aportaron los mismos tributos que antes pagaban a los persas (Arr. Anab., 1,18,2). Lo que sí dispuso Alejandro Magno fue la abolición de los gobiernos oligárquicos apoyados por los persas para restablecer los principios democráticos y sus propias leyes. A los habitantes de Solos les permitió gobernar según su régimen democrático (Arr. Anab., 2,2, 5-8).

Alejandro Magno era partidario del sistema democrático, al contrario de los persas que apoyaban las oligarquías. En algunas ocasiones prolongó los sistemas tributarios que las ciudades mantenían con Darío III, como la ciudad de Malo, por ser una colina de Argos, ya que él mismo se consideraba descendiente de los Heráclidas de Argos (Arr. Anab., 2,5,9). Después de la batalla de Iso (333 a.C.) Alejandro Magno nombró sátrapa de Siria Interior a Menón, hijo de Cerdimnas (Arr. Anab., 2,13,7).

Tras la batalla de Gaugamela, que tuvo lugar en el año 331 a.C., nombró Alejandro Magno a Maceo, sátrapa de Babilonia; a Apolodoro, oriundo de Anfipolis, general de las tropas de Maceo, y como encargado de la recaudación de tributos nombró a Asclepiodoro (Arr. Anab., 3,16,4). Nombró también sátrapa de la región sur al persa Abulites, y a Mázaro comandante de la guardia de la ciudad (Arr. Anab., 3,17,9), personaje que en la obra de Quinto Curcio (5,2,16) es sustituido por Jenófilo. Como gobernador de las costas de Siria fue designado Menes. Los nombres de los personajes no coinciden en las obras de Quinto Curcio (5,1,43) y Diodoro (17,64,5). Muerto Darío III Alejandro Magno volvió a asignar la satrapía a Autofrádates, sátrapa de los tapurios, y retuvo consigo a Artábazo y a sus hijos, situándolos en puestos de prestigio y de gran influencia, pues pertenecían a la nobleza persa que había permanecido fiel al rey Darío III (Arr. Anab., 3,23,7). Esta política de incorporar a los nobles persas a los altos puestos de la administración es indicativa de la gran perspicacia de Alejandro Magno como gobernante máximo. Sin duda había evaluado bien el efecto propagandístico que esta política iba a traer a su favor. Algunos sátrapas, sin embargo, traicionaron a Alejandro Magno, como Satibarzanes, sátrapa de

Asia, que tenía la intención de pasarse con sus fuerzas a Beso y atacar el ejército macedón. Huyó tras ser perseguido por Alejandro Magno. Como sátrapa de Asia nombró a Arsaces (Arr. Anab., 3,25, 5-8), lo que confirma su hábil proceder político de poner al frente de las satrapías a nobles persas, para congraciarse con la aristocracia y atraerse las simpatías de todos los persas en general.

Durante el invierno 329/328 a.C., encontrándose Alejandro Magno en Zariaspa se le presentaron Fratafemes, sátrapa de Parda, y Estasanor, personajes importantes a quienes interesaba estar en buenas relaciones con Alejandro Magno (Arr. Anab., 4,7,1). Éste relevó de la satrapía de Bactria a Artábazo, el cual había presentado la dimisión por razones de edad, y puso en su lugar a Amintas, hijo de Nicolao. Sustituyó en este caso a un persa por un griego (Arr. Anab., 4,17,3; Curcio, 8,1,19 y 2,14). Poco después al encuentro de Alejandro salieron Fratagernes, sátrapa de Partia y Estasanor, sátrapa de Asia, una vez cumplidas las órdenes recibidas. Envío a Fratagernes con el encargo de que trajera a su presencia al sátrapa Autofrádates, pues antes del había llamado varias veces sin éxito. Designó a Estasanor sátrapa de Drangiana y envió a Atrópates como sátrapa a Media, por creer que Oxidrates no le era enteramente fiel. En general, los sátrapas nombrados por Alejandro Magno, tanto los de origen persa como los griegos, le fueron leales, pero no faltaron excepciones. Estos nombramientos tuvieron lugar antes de la primavera del año 327 a. C. (Arr. Anab., 4,18,3). Poco después de la fundación de Alejandría en Parapamisada, relevó de su cargo al gobernador de esta ciudad por no cumplir satisfactoriamente sus obligaciones. Alejandro Magno era muy escrupuloso con el cumplimiento del deber por parte de los sátrapas y de los gobernadores, que podían ser depuestos sin compasión por las faltas y abusos derivados de sus cargos. A Tiriespes - un persa a juzgar por su nombre - le nombró sátrapa de la región de Parapamisada y del territorio que se entiende hasta el río Kabul (Arr. Anab., 4,22, 3-6). Muchos sátrapas eran de origen persa, lo cual como ya se ha apuntado era un gran acierto político, al tiempo que se ganaba las simpatías de los familiares y a los aristócratas persas ansiosos de alcanzar algún puesto de prestigio. La satrapía que comprendía el territorio mediante entre los ríos Acesines e Indo estaba encomendado a Filipo (Arr. Anab., 6,14,3; 15,2). A su suegro Oxiartes de Bactria, le sumó la satrapía de Parapamisada, que en ese momento estaba regentada por Tirispaes, que fue alejado de su cargo por su mala gestión (Arr. Anab., 6,15,3). En este aspecto Alejandro Magno era inflexible. Esta conducta es uno de los aspectos más positivos de su actuación. Así, destituyó al sátrapa persa Apolófanes alegando negligencia en el cumplimiento de sus funciones, nombrando en su lugar a Toante, sátrapa de la región. Como éste muriera de enfermedad, se encargó de la satrapía Sibistio, sátrapa de Carmania. De la satrapía de Carmania se encargó el griego Tlepólelo (Arr. Anab., 6,27,1). Se ha interpretado la destitución de Apolófanes y la ejecución de Abulites y su hijo Oxatres, a la necesidad de buscar Alejandro Magno una salida airoso al descalabro sufrido por su ejército en este territorio (Plut. Alex., 68,7).

Los casos parecidos fueron varios. Alejandro Magno obraba en estas ocasiones con dureza. Así a Cleandro y Sitalces, los habitantes de la región, les acusaban de saquear el santuario y de profanar los antiguos cementerios, de haber cometido vejaciones, de actuar con arrogancia y desprecio de los súbitos. Alejandro Magno se informó de estas acusaciones graves y cuando obtuvo pruebas, ordenó ajusticiar a estos jefes para escarmiento de sátrapas, gobernadores y alcaldes. Arriano (*Anab.*, 6,27, 4-5), puntualiza que esta política de mano dura en los gobernadores que habían cometido faltas graves con los súbitos, permitió a Alejandro Magno mantener tranquilos a los pueblos sometidos. Alejandro Magno nunca consistió que los súbitos fueran objeto de malos tratos por los gobernantes. Heracón, acusado por los ciudadanos de Susa ,también fue declarado culpable. Alejandro Magno no sólo castigaba a los sátrapas, gobernadores y alcaldes, sino también a otras personas encargadas de cuidar los tumultos de los reyes persas. Alejandro Magno después de la conquista de Persia mostró deseos de visitar la tumba de Ciro (559-330), fundador del Imperio, que estaba totalmente saqueada, menos el sarcófago y el diván.

Aristóbulo fue encargado por Alejandro Magno de restaurar la tumba, depositar el cuerpo de Ciro en el sarcófago, taparlo, reparar las partes destruidas, siguiendo el modelo original y cerrar y sellar la puerta. Arrestó Alejandro Magno a los magos que custodiaban la tumba de Ciro (*Hdt.* 1, 120-132), los torturó para que delataran a los saqueadores, lo cual hicieron. La versión que recoge Quinto Curcio (10,1,22,38) es diferente. Según este autor, Alejandro Magno es el responsable de la muerte de Orxines, por agradar al eunuco, muy querido del rey Bagoa, que calumnió a Orxines, delante de Alejandro Magno por haber profanado la tumba de Ciro. En este episodio quedan bien patentes algunos aspectos de la política de Alejandro Magno, como su deseo de vincularse con uno de los grandes reyes de la monarquía persa, mediante la restauración de su tumba y su deseo de castigar a los culpables del saqueo. Todas ellas son medidas de tipo propagandístico para agradar al pueblo persa y a otros pueblos antes sometidos a los aqueménidas, los cuales debían tener la sensación de que no había habido grandes cambios, pues la administración era prácticamente la misma, estando dirigida casi siempre por los persas, de modo que todo seguía igual.

Alejandro Magno colocó al frente de la administración de Egipto a dos nativos, Dolvaspio y Petisis, y a otros que griegos al frente de la guarnición. Las aldeas eran gobernadas por egipcios, según normas establecidas desde antiguo (*Arr. Anab.*, 3,5, 2-4).

Las fuentes no mencionan una coronación en Persépolis, Susa o Ecbatana, pero sin duda la hubo, pues en Menfis se coronó faraón. Esta coronación le convertía en heredero del trono de los aqueménidas.

IV. COSTUMBRE PERSAS ACEPTADAS POR ALEJANDRO MAGNO. VESTIDO. BANQUETES.

La aceptación de las costumbre persas se documenta primero en algunos sátrapas, como Peucestas, oriundo de Macedonia, sátrapa de Persia, hombre que era totalmente a Alejandro Magno. Tan pronto como se hizo cargo de la satrapía, adoptó la vestimenta de los medos, aprendió su lengua y adaptó las costumbres de los persas. Alejandro Magno le elogió por ello. Los persas se alegraron de que aceptara sus tradiciones en vez de imponer las griegas (Arr. Anab., 6,30, 2-3, 7,6,3). Los macedonios opinaban que Alejandro Magno se había dejado influir por todo lo oriental, abandonando las tradiciones macedonias (Arr. Anab., 7,6,4). Particularmente molestaba a los soldados de Macedonia la adopción de la vestimenta persa, que significaba el desprecio por todo lo macedonio (Arr. Anab., 7,8,2; Diod. 78,1; Plut. Alex, 45; Curcio 9,3,10,1; Just. 12,4,7). Según Quinto Curcio (6,6, 3-7) tomó del vestuario persa el uso de la diadema no el de la tiara ni de los calzones. Efippo de Olinto recuerda que el traje corriente de Alejandro Magno estaba formado por un manto, un birrete macedón y una diadema real. Los amigos y los jinetes eran de la elite del ejército, aunque no querían vestir de este modo, tampoco se atrevían a oponerse. Adoptó igualmente la costumbre persa de los reyes aqueménidas de besar a sus más nobles súbitos y permitió que le besaran sus parientes persas (Arr. Anab., 7,11, 1-6), o que no le estaba permitido a ningún otro.

Arriano (Anab., 7,29,4) interpretaba la adopción de la vestimenta persa por parte de Alejandro Magno como una añagaza cara a los persas, para que no resultara por completo extraño, lo que es probable. Quinto Curcio (6,6,6) recoge un dato importante al escribir que Alejandro Magno usaba tanto su anillo para sellar las cartas enviadas a Europa, como el de Darío II para las cartas enviadas a Asia.

Alejandro Magno se dejó corromper por las costumbres muy ligeras, si se comparan con las de Macedonia, de los habitantes de Babilonia. Quinto Curcio (5,16, 37-38) escribe sobre el particular:

“En toda Persia las diversiones durante los banquetes son la pasión de los monarcas y de los dignatarios de la corte. Los habitantes de Babilonia se entregan al vino y a todos los efectos de la borrachera. El comportamiento de las mujeres que participaban en los banquetes es, al comienzo, honesto; después se desvisten mancillando su pudor, quitándose los velos íntimos de su cuerpo. Esta conducta indecente no es sólo propia de las meretrices, sino de las madres y de los varones, que consideran la exposición y venta del cuerpo como un comportamiento mundano”.

La costumbre de entregarse al vino y a banquetear la recibió Alejandro Magno, pues de los monarcas persas y de los habitantes de Babilonia. Quinto Curcio (6,2,1) expresamente afirma que Alejandro Magno fue vencido por los vicios de los persas:

“.... Por los banquetes comenzados antes de tiempo; por la pasión insana y desmedida, por la bebida y por estar despierto hasta muy tarde, así como por la afición a los espectáculos y las concubinas. Alejandro cedió a las costumbres extrajeras, imitándolas como si fueran preferibles a las de su tierra natal. Los nuevos usos eran ofensivos para la sensibilidad de sus compatriotas griegos hasta tal punto que muchísimos de sus amigos le consideraban un traidor”.

En este párrafo Quinto Curcio indica claramente que las costumbres persas corrompieron a Alejandro Magno y que por ello fue mal visto por sus amigos, que eran de costumbre más sobria. Según este historiador, esta inclinación de Alejandro hacia las costumbres persas, y a cierta vida de molicie fue la causa de algunos atentados contra su vida, de la rebelión de los soldados, del resentimiento expresado con gran libertad y de los lamentos; y por parte de Alejandro Magno de la ira, de las sospechas motivadas por el temor y de todos los comportamientos semejantes, consumiendo días y noches en banquetes prolongados. Mataba con espectáculos el aburrimiento entre un banquete y otro, sin contentarse con la multitud de artistas que habían llegado de Grecia. Se obligaba a los prisioneros a cantar a su manera historias mal toleradas para los oídos ajenos. El mismo Quinto Curcio (9,7,15-18) describe con datos concretos otro banquete que Alejandro Magno ofreció a los embajadores de los mallios y de los sudracios, así como a los jefes de estos pueblos. Se dispusieron 100 lechos de oro colocados a pequeños intervalos uno de otro. A su alrededor se extendieron cortinas que brillaban con el color de la púrpura, y de oro. Todo tipo de corrupción entre los persas tenía origen en el lujo excesivo, que caló entre algunos macedonios, de modo que en este tipo de banquetes fastuosos confluían los vicios de ambos pueblos. Estuvo presente en el banquete el ateniense Dioxipo, que era posiblemente un pancratista, que ganó quizás en el 336 los Juegos Olímpicos, según Plinio (NH, 30,3,19). Era muy apreciado por el rey por su fuerza física. Los envidiosos malévolos lo acusaban entre bromas y en serio de seguir al rey como una inútil bestia de cuerpo bien engrasado, afirmando que, cuando entraban en batalla, él, bien untado de aceite, preparaban su vientre para el banquete. Después comenzó a reprocharle durante el banquete el macedón Obrata, ya borracho y a provocarlos diciendo que si se consideraba un hombre se batiese con él al día siguiente con un arma de hierro. El rey juzgaría si él era un temerario o Doxippo un vil. Al día siguiente Alejandro Magno aceptó que se celebrara el duelo. A Alejandro Magno y a su gente les sucedió lo mismo que a los romanos cuando en 197 a.C. se pusieron en contacto con Grecia, en el sentido de que las costumbres de los pueblos conquistados eran más refinadas que las del pueblo vencedor. Así, Catón habla de la corrupción moral que los griegos introdujeron en Roma. Catón que era un moralista, rechazaba de plano el influjo griego en las costumbres

romanas. No hay que olvidar que el incendio de Persépolis se fraguó en un banquete, en el que Alejandro Magno estaba ebrio. En Susa Alejandro Magno se sentó en la mesa de comer Darío III (Curcio, 5,1, 13-15) es problema que en estas descripciones de los banquetes hechas por un historiador romano del s. I, haya mucho de exageración.

V. MATRIMONIO ENTRE GRIEGOS Y PERSAS

Alejandro Magno se casó dos o tres veces (Roxana, Barsine y Parisátide). Estos matrimonios obedecían unas veces a razones de Estado, pero en el caso de Roxana, hija de Oxiante, fue por amor (Arr. Anab., 4,19, 5-6).

Alejandro Magno se casó también con la hija de Darío III de nombre Barsine. Esta unión convertía a Alejandro Mago en heredero del imperio de su suegro, Darío III. Varios de los compañeros de Alejandro se casaron también con mujeres persas. Hefestión caso con Dripetes, hija también de Darío III, y por tanto hermana de la esposa de Alejandro, para que los hijos de Hefestión fuesen sobrinos del rey. Crátero, desposó a Amastrines, hija de Oxiantes, hermana de Darío III. Pérdicas se casó con una hija de Atropates, sátrapa de Media. Tolomeo, guardia personal del monarca macedón y Emenides, secretario real, fueron los esposos de Artacama y de Artonis, hijas de Artábazo. Nearco tomó por esposa a la hija de Barsine y Méntor; Seleuco a la hija de tracio Espitámenes. A los restantes compañeros les correspondieron como esposas las más nobles hijas de los medos y de los persas, en número de 80, según Arriano (Anab., 7,4, 7-8), o 92 parejas según Ateneo (12, 5386-5399) que toma el dato de Cares. Las bodas se hicieron según el ritual persa, descrito por Arriano (Anab 7,4, 7-8) en los siguiente términos:

Las bodas de celebraron según el ritual persa; se instalaron unos sillones para las novias, puestos en fila, donde tomaron asiento las novias después del brindis, cada una en su sillón, una al lado de la otra. Los novios las tomaron de la mano y las besaron, comenzando el primero el rey, ya que la celebración de las bodas se hizo simultáneamente.

En esta ocasión, más que en ninguna otra, Alejandro actuó en plan de igualdad y con gran sentido de lo que es la camaradería.

Cada novio tomó a su prometida y con ella se marchó cada cual a su casa recibiendo de Alejandro cada una de ellas su correspondiente dote. Además dispuso Alejandro que se inscribieran los nombre de todos los macedonios que se habían casado con mujeres en Asia (resultaron ser más de diez mil), a todos ellos Alejandro hizo su correspondiente regalo de bodas.

Estas bodas eran un problema de Estado y vinculaban estrechamente a ambos pueblos, el persa y el macedón. Los nuevos maridos podían ser considerados como continuadores del Estado aqueménida a los ojos de los persas. Las bodas indican también una asimilación

grande de las costumbre persas por parte de Alejandro Magno y de muchos de sus compañeros. Estos matrimonios mixtos ente griegos y persas tenían un precedente en aquella unión entre Menmón, el rodio al servicio de Darío III que se casó con la viuda de su hermano Méntor, cuyo nombre era Barsine, hija de Artábazo (Plut. Alex., 21,8).

Quinto Curcio, (6,6,8) recoge un dato importante sobre el influjo de la costumbres persas, cual es que seguían el pabellón real 360 concubinas, número muy elevado que no había tenido nunca el rey Darío III. Seguían un grupo de eunucos que prestaban servicios propios de las mujeres. Los harenes eran desconocidos en la cultura griega.

La guerra prolongada originó un gran mestizaje de razas, por las uniones entre soldados griegos y mujeres indígenas, o colonos griegos y mujeres asiáticas. A este fenómeno alude Arriano (Anab., 7,12,2). Alejandro Magno aconsejó dejar en Asia a los hijos que eran fruto de estos matrimonios. Con ello evitaba también conflictos y roces con los hijos que estos hombres habían dejado en Macedonia. Alejandro Magno se comprometió a darse mayor dignidad.

VI. INTRODUCCIÓN DE LA PROSKYNESIS Y DE LOS CULTOS DE APIS, AMNMÓN Y DARUK. CULTO AL PANTEÓN IRANIO. INCENDIO DE PERSÉPOLIS.

Ningún autor antiguo menciona que Alejandro Magno tributara culto a los dioses del panteón persa. Pero sin duda lo hizo, ya que la religión fue siempre un excelente vehículo para acercarse al pueblo. En Babilonia veneró a Marduk, según sus ritos, y autorizó la reconstrucción del templo destruido por Jerjes (Arr. Anab., 3,16, 4-5; 8,17,24). El templo se terminó a la vuelta de la India.

Durante su estancia en Menfis sacrificó en honor de los dioses, y particularmente de Apis (Curcio 3, 4), al que los griegos identificaban con Epafo (Hdt. 2,38, 53; 3, 27-29). El viaje de Alejandro Magno al oasis de Ammón en Siwah en el límite entre Egipto y Siria, tenía como finalidad consultar el prestigioso oráculo. Ammón era en origen el dios egipcio Amón-Ra. Esta visita es una etapa fundamental en la formación del mito de Alejandro Magno, y responde además a la politización de la religión de los pueblos sometidos, con el fin de atraérselos. Sobre este viaje estamos bien informados por los escritores antiguos (Calístenes, en Str. 16,1,43; Diod., 49-5 1; Curcio, 4,7, 5-30; Plut., Alex. 26,11: 28,1), La versión más antigua es la del geógrafo griego Estrabón que remonta a Calístenes, quien no participó en el viaje a Siwah. El oráculo respondió a Alejandro con gestos no con palabras. Dio a entender claramente que Alejandro Magno era hijo de Zeus. El origen divino del rey macedón lo confirmaron luego un oráculo de los Bránquidas, y la Sibila de Eritrea. Arriano (Anab., III, 3-4) menciona el saludo del sacerdote a Alejandro como "hijo de Zeus". Según este autor, el fin de la consulta del oráculo era obtener una respuesta acerca de su futuro. Su filiación divina con Ammón era para el control de

Egipto, y prestigiaba la imagen del rey ante el ejército. En el Egipto helenístico el rey, el faraón, era en vida un dios salvador.

Al construir Alejandría, señaló el número de templos y de dioses que se adorarían en ellos, no sólo griegos, sino también egipcios, como Isis (Arr. Anab., 3,1,5). Alejandro Magno siempre estuvo atento a los cultos de los dioses del país.

Los rituales fúnebres seguidos con el cadáver de Alejandro Magno siguieron los ritos egipcios y babilonios. Alejandro Magno fue embalsamado (Curcio, 10,10,13) por lo egipcios siguiendo la costumbre descrita por Heródoto (2,86,) mientras que los magos hacían los ritos de los babilonios. Su muerte fue profundamente sentida por el ejército (Curcio, 10,5, 7-14) tanto por los macedonios como por los persas. Alejandro Magno cuidó con especial esmero los santuarios de los persas y las tumbas. Castigó con pena capital al sátrapa de Siria, Abulites, y a su hijo Oxiartes. En la mayoría de las ciudades, durante la expedición en la lucha los gobernadores permitieron profanaciones de tumbas y de santuarios. Todos ellos fueron castigados severamente (Arr. Anab., 7,4, 1-3). De estos castigos confirmados por Quinto Curcio (10,1,39) se desprende que Alejandro Magno no descuidaba los aspectos relativos a la religión y al culto de los persas, así como los aspectos relativos a la buena conservación de las necrópolis.

Uno de los hechos más negativos de la actuación de Alejandro Magno durante su estancia en Persia es el saqueo e incendio de la ciudad sagrada de Persépolis. Con este hecho pretendía vengar las destrucciones de templos en la acrópolis de Atenas realizados en 480 a.C. por las tropas de Jerjes (Arr. Anab., 3,18, 2). Arriano no menciona el saqueo de la ciudad por las tropas de Macedonia, de la que hablan otras fuentes (Diod. 70,9; Curcio, 5,6,14; Plut. Alex. 37, 3-5). En la ciudad se encontraba un grupo de prisioneros griegos que habían sido mutilados por los persas (Diod. 69, 2-9; Curcio 5, 5-24) que podría ser una invención de Clitaco, para justificar la masacre de los habitantes de la ciudad. Alejandro Magno se detuvo en la ciudad durante cuatro meses, en el año 330, para dar descanso a las tropas.

El incendio está bien atestiguado en las fuentes (Ateneo, 13, 546d-e; Str. 15,3,6; Diod. 72; Curcio 5,7, 1-12; Plut. Alex. 38). Se echó la culpa del incendio a Taide, amante de Ptolomeo (Ateneo, 13, 576e) quien durante un banquete inspiró a Alejandro Magno, que estaba ebrio, llevar a cabo una venganza. Plutarco (38,8) siguiendo a Arriano y a Estrabón, cree que el incendio es un acto político premeditado, lo cual es muy probable. Se ha pensado también que la destrucción de la ciudad emblemática del Imperio Persa simbolizaba la liquidación de este Imperio. También se ha interpretado el hecho como un castigo hacia la población local por su escasa colaboración, lo que creemos, poco probable; o también como un mensaje dirigido a los griegos en el sentido de que se había cumplido la misión encomendada por la Liga de Corinto. Otra interpretación, quizás la que tiene más visos de

verdad, es que se trata de una contrapartida a las destrucciones de los persas en Grecia, de modo que así se contentaría a los griegos, considerándose desagraviados, al tiempo que el hecho agradaría también a los griegos que estaban fuera de la Liga corintia. Se ha pensado también que el incendio de Persépolis es un mensaje político dirigido al mundo griego y macedón durante la guerra de Agis, que era enemigo de Macedonia.

Según Plutarco (Alex. 3,8,8) todos coinciden en que Alejandro Magno se arrepintió pronto y ordenó apagar el fuego. La misma idea del arrepentimiento se lee en Quinto Curcio (5,7,11) y en Arriano (Anab., 6,30,1) quien afirma que cuando en 324 Alejandro volvió a Persépolis reprobó el incendio. Éste según las huellas arqueológicas, afectó a la parte de la ciudad levantada por Jerjes, lo que parece indicar que no se quiso quemar el palacio, sino el mobiliario precioso y los símbolos del poder real de los aqueménidas. Lo que no cabe duda es que el incendio fue un acto de barbarie impropio de los civilizados griegos y que sólo se puede entender en un contexto de guerra abierta entre dos grandes civilizaciones.

VII. TRATO EXQUISITO DE ALEJANDRO MAGNO A LA FAMILIA DE DARÍO III, Y DE LA NOBLEZA PERSA A ALEJANDRO.

Un dato elocuente acerca del carácter del choque entre las culturas griega y persa son las relaciones entre las aristocracias de ambos pueblos, que fueron en general muy buenas.

Alejandro dispensó un trato exquisito a la familia del rey Darío III que había sido apresada. A cambio los nobles persas mantuvieron buen trato con el rey macedón. Después de la batalla de Iso, en el año 333, cayeron en mando de Alejandro Magno la madre de Darío III, su esposa, un hijo pequeño y otras hijas, así como algunos nobles persas (Arr. Anab. 2,1,9). El propio Alejandro Magno se preocupó de ellos cuando lloraban en la tienda ante el cadáver del rey persa, Alejandro Magno les consoló enviando a uno de sus compañeros, Leonato, a comunicarle que Darío III se encontraba vivo, y que Alejandro Magno les concedía las atenciones propias de la realeza y sus atributos, así como el tratamiento regio.

Varios autores antiguos (Arr. Anab. 2,12, 3-6; Diod., 36,3-38; Curcio, 11,24,6; Plut. Alex. 2,1) cuentan que fue el propio Alejandro, acompañado de Hefestión, el que visitó a la familia real, que confundieron al rey con el compañero. Alejandro no se enojó por ello. Alejandro Magno respetó a la esposa de Darío III que pasaba por ser la mujer más hermosa de Asia (Arr. Anab., 4,19,6). Por un eunuco que se había escapado, el monarca persa fue informado del buen trato que recibían sus familiares, y por lo mismo elevó acciones de gracias a Ahura Mazda (Arr. Anab., 4,20, 1-3; Diod., 87, 3-38, 7; Curcio, 3,12, 1-26; Plut. Alex. 21, 1-7; Just., 11,9, 12-16). Según Quinto Curcio (5,2, 18-22) regaló a Sisigambi, madre de Darío III, vestidos macedonios y muchos tejidos de púrpura, que casualmente eran

regalos de Macedonia con las tejedoras. Estos regalos valiosos eran muestra de respeto, pero también evidencian una cierta pasión por el lujo exagerado. La hizo llegar la noticia de que si le agradaban los vestidos, que acostumbrase a sus nietos a tejerlos, pues las muchachas portadoras eran también un regalo, pues ellas podían enseñarle el oficio. Sisigambi no tenía disposición a recibir el regalo. Estaba triste. La ocasión fue considerada una excusa propia para hacerle una visita y animarla. Alejandro Magno fue en persona, y le dijo:

“Madre, en el traje que visto tú tienes no sólo un regalo sino también la obra de mis hermanas... No tiene mi ignorancia por una ofensa. Todo lo que he sabido de tus costumbres lo he realizado con escrupulosidad. Se que está prohibido por ti a un hijo sentarse junto a su madre salvo después de recibir el permiso. Siempre que he venido a ti, he estado de pie hasta que tu me indicaras que podría tomar asiento. Te he impedido que en señal de devoción te prosternases delante de mi. Ahora te ofrezco el apelativo debido a mi querida madre Olímpide”.

Esta noticia recogida por Quinto Curcio indica a las clara el trato exquisito que Alejandro tenía hacia la madre de Darío III, así como la aceptación de las costumbres.

Las prisioneras –concretamente la madre de Darío III- pronto alcanzó gran influencia sobre el ánimo de Alejandro Magno, que intercedió ante el monarca macedón a favor de los urios (Arr. Anab., 3,17,6). El excelente trato a la familia de Darío III dado por Alejandro Magno responde sin duda a la política de atraerse a la familia real para presentarse como sucesor de Darío III ante los persas. Alejandro Magno como un miembro de la familia real, pues tenía a la madre de Darío III por madre suya y ésta, por su parte, le consideraba también un hijo. Esta familiaridad es un aspecto interesantísimo del encuentro ente las civilizaciones persa y griega, que no tiene paralelos en encuentros de otras culturas.

El amor que Sisigambi llegó a tener por Alejandro Magno queda bien patente en el hecho de que, según Diodoro (118,3) y Justino (13,1, 4-6) al morir el monarca macedón, ella se suicidó. Mayor prueba de amor no pudo dar. Quinto Curcio (110,5,19) por su parte, describe bien los signos de dolor de la madre de Darío III. Se desgarró el vestido, se cubrió con ropajes de luto, se mesó los cabellos y se postró en tierra.

VII. FUNDACIÓN DE COLONIAS.

Alejandro Magno fundó muchas colonias en territorios del antiguo Imperio Persa con el fin de asentar veteranos del ejército y darles una posibilidad de vivir decentemente. La colonización es uno de los procedimientos más efectivos del encuentro de dos culturas. En las colonias vivían no sólo griegos, sino también indígenas que aprendían la lengua, la religión y los usos y costumbres de los colonos. Muchos de ellos se casaban con mujeres

indígenas. Sus hijos recibían la cultura griega, o bien una de tipo mixto greco-persa. El mismo fenómeno se daba en las colonias griegas de Occidente. El proceso colonizador hizo que se desarrollara en Bactria un reino griego de gran claridad, que llevó la civilización griega a la India, con ciudades que habrían podido parecer en Asia Menor.

Alejandro Magno, al igual que mucho después Julio César o Augusto, fueron grandes estrategas y grandes impulsores de la colonización. Alejandro Magno fundó a orillas del Tanais un Alejandría en la que asentó a los macedonios inútiles para el servicio de armas, ya todos los habitantes de la región que voluntariamente quisieran participar como colonos (Arr. Anab., 4,4,1). La primera vez que fue Alejandro Magno a Bactria fundó otra ciudad con el nombre propio, Alejandría, en Parapamisada (Arr. Anab., 451, 23-4). La actual Nawgai, capital de Bajaur, fue repoblada con los indígenas que aceptaron inscribirse como colonos junto a los soldados que habían quedado discapacitados para el ejército (Arr. Anab. 4, 24-7). Antes de regresar de su expedición a la India, en una ciudad a las orillas de Acesines, asentó a algunas tribus cercanas, que se lo pidieran y a un grupo de mercenarios que no podrían ya seguir en la guerra (Arr. Anab., 5,29,3). En un discurso dictado en respuesta a otro de Alejandro Magno, Ceno le dice al rey que había asentado a griegos en las ciudades que había fundado, aunque no todos están contentos en ella y muchos no favorables a la colonización (Arr. Anab., 5,27,5). La razón de este descontento la da Quinto Curcio (9,7,1) de modo contundente; los colonos temían ser asesinados.

Fundó otra Alejandría en la confluencia de los ríos Acesines e Indio (Arr. Anab., 6,15,2) y la dotó de astilleros. En la región del Pelacopas, donde desemboca el Éufrates, en dirección a Arabia, fundó una ciudad amurallada en la que asentó a mercenarios griegos que se lo solicitaron, aquellos que por su edad o por sus heridas eran inútiles para la guerra (Arr. Anab., 7,21,7).

Quinto Curcio (9,10,1) recoge la noticia de que en la desembocadura del Indo fundó inmensas ciudades.

La más famosa de todas las ciudades por él fundadas fue Alejandría en Egipto (Arr. Anab., 3,2, 1-2; Curcio 4,8; Diod. 17,52). Las razones de la fundación de estas colonias las da Arriano. Así, la última Alejandría del Tanais se fundó por ser éste el lugar más propicio para que floreciese; muy idóneo era su ubicación contra un posible ataque de los escitas, y un excelente bastión defensivo contra los bárbaros. Sería importante por el número de colonos que llegó a albergar. Los bárbaros mataron a los soldados de la guarnición. La fundación de la Alejandría entre los ríos Acesines e Indo obedecía a que se esperaba un futuro de grandeza y esplendor. El asentamiento de Rambacia en la India le pareció a Alejandro Magno un lugar que sea en pocos años en una ciudad grande y próspera (Arr. Anab., 6,21,5). El monarca macedón envió órdenes en Gedrosia, a Leonto, uno de sus guardia personales, que promoviera nuevos asentamientos para que los habitantes de la

región se mostraran bien dispuestos con su sátrapa, de nombre Apolófanes (Arr. Anab., 6,22,3).

La colonización griega promovida por Alejandro Magno tenía un precedente en la política emprendida por su padre Filipo II, que fue continuada a gran escala por los Seléucidas, y en menor medida por los Ptolomeos en Egipto. La colonización fue el principal medio de contacto entre las civilizaciones griega, persa y egipcia.

El imperio Aqueménida, en sus últimos momentos, y en contacto con el genio de Alejandro Magno, dio un grandísimo ejemplo, - para toda la Antigüedad y para todas las culturas de todas las épocas- de lo que puede ser un encuentro intercultural y los muchos beneficios y aspectos favorables que este encuentro puede producir.

*** BIBLIOGRAFÍA:**

- J. Alvar, J.M. Blázquez, Alejandro Magno. Mito y realidad. Madrid 1977.
A. di Vita (coord.), Alejandro Magno. Historia e mito. Martellago 1995.
R. Lane Fox, Alexander the Great, Londres 1973.
A. Cavill, Alexander the Great and his Time, Londres 1959.
A. Stewart, Faces of Power. Alexander's image and hellenistic Politics, Oxford 1953.

Fuente: <http://madrid.icro.ir>, de la Conserjería Cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán en Madrid.

Irán o Persia

Por Joaquín Rodríguez Vargas

Los occidentales se encuentran con estas dos toponimias cuando leen un texto en el que se nombra a Irán, y, a la hora de querer nombrar este país, vacilan a veces en usar un término u otro. Podemos ver cómo en los textos de historia se utiliza más la palabra “Persia” que “Irán”, y si, el libro que tenemos entre manos trata sobre el Irán del siglo XX o simplemente se trata de prensa de la actualidad, el autor o periodista de turno utiliza por lo general más la palabra Irán. Vemos pues que, a pesar de que ambas toponimias aluden al mismo país, o lo que es lo mismo, son sinónimos, el subconsciente discrimina una pequeña diferencia de matices.

En efecto, se suele utilizar “Persia” para indicar al país antiguo; cuando leemos la historia de los Aqueménidas, Partos, Sasánidas y la era islámica hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XX, vemos que se hace uso del término “Persia” y raramente de “Irán”, a no ser que éste vaya acompañado de algún adjetivo como por ejemplo “el Irán antiguo” o el “Irán sasánida”. Quizás sea por esto que el nombre de Persia se antoja a la mente de un occidental como más romántico, evoca en su inconsciente escenas orientales: los cuentos persas de las “Mil y una noches” contados por la persa (no iraní) Sherezadeh, los “jardines persas”, los “poetas persas”, las “alfombras persas”, la “lengua persa”, el “golfo Pérsico”... todos estos sustantivos están asociados al nombre de Persia y no al de Irán. Este hecho ha sido incluso aprovechado en ocasiones en el moderno marketing y así podemos ver cómo algunas avisgadas agencias de viajes nos dicen “descubra Persia” o “viaje a Persia con nosotros”, eslóganes con los que pueden quizá atraerse a un mayor número de turistas que esperan descubrir algo nuevo en un mundo en el que casi todo está visto.

Pero no nos dejemos engañar, Persia e Irán son dos palabras sinónimas y toda distinción que queramos hacer no es más que arbitraria. Sea de ello como fuere, esa sutil distinción que inconscientemente se hace al utilizar un término u otro para nombrar a Irán, no es en vano, y la verdad es que tiene sus motivos.

Los occidentales, o mejor dicho los europeos, siempre han llamado Persia a Irán. El origen de esta toponimia europea se remonta a más de 25 siglos, a la época de los Aqueménidas, cuando éstos denominaron “Pars” (Parsua en las inscripciones asirias, aún más antiguas) a la pequeña provincia situada al sur de Irán de la cual eran originarios. Pars (que luego evolucionó en “Fars” —por la influencia fonética del árabe ya que este idioma carece del sonido “p”— y que es cómo se la llama actualmente) era pues el núcleo originario de los persas, la cuna de su civilización, pero los Aqueménidas extendieron su imperio allende los horizontes hasta llegar a formar el mayor imperio de la época, el cual dividieron en múltiples satrapías (especie de virreinos) quedando pues, la provincia de Fars relegada al papel de sede del trono. Así, se podría afirmar que el topónimo de Persia es una especie de sinécdoque por cuanto se toma una parte por el todo; se nombra todo el imperio persa por el nombre de una sola de sus provincias.

A principios del siglo V a.C. tuvieron lugar los primeros encuentros entre occidentales y persas, nos referimos a los enfrentamientos contra los griegos, cuando los Aqueménidas quisieron extender su imperio por el mar Egeo. Los griegos, en un principio, asociaban a sus enemigos con los Medos, pueblo iranio cuyos territorios habían sido anexionados por los persas aqueménidas, y es por ello que aquellas primeras guerras entre ambos pueblos fueron denominadas “Guerras Médicas” y no “Guerras Persas”. Los griegos llamaron “Pérside” a Fars, la provincia sureña de la cual eran originarios y dónde ellos tenían su sede del trono, la celeberrima Persépolis, destruida por Alejandro Magno, cuyos restos podemos hoy admirar a 60 km. de Shiraz. Así pues, la historia del Irán antiguo, que está escrita en griego y por griegos —siendo Herodoto su mayor representante—, y que luego fue tomada por la historiografía romana, llamaba Pérside al país de los persas y obviamente, la toponimia pasó a las lenguas europeas a través del latín y es ese el motivo por el cual se ha llamado y aún se sigue llamando Persia a Irán.

En cuanto a “Irán”, tiene una historia algo más compleja y el término tiene más antigüedad que Persia, en los dos sentidos; es más antigua que el país y que el término “Persia”. En efecto, la fuente más antigua de la que disponemos y que se nombra por primera vez es en el antiquísimo Avesta, el libro sagrado de los zoroastrianos, donde se alude a la “patria” u “hogar de los persas arios” como “Ariyana Vaeja”, refiriéndose no a Persia sino al lugar incierto de Asia Central de donde realmente procedían los “ariyana” o “arios”. Vemos pues cómo “Irán” está emparentado con la palabra “ario”, la etnia de la que proceden los persas. El nombre de Irán también lo podemos ver en las inscripciones aqueménidas; una de ellas y la más extensa e importante, la del rey Darío en Bisotun (Kermanshah), donde nos dice que él reina en “Irân” y “Anirân”, esto es, en Irán y en lo que no es Irán —entendiéndose que el prefijo an- es de negación—, o sea, en las fronteras que van más allá del país de los persas. Por tanto, ya entonces en fuentes tan antiguas como el Avesta y las inscripciones aqueménidas, los persas ya utilizaban “Irân” para referirse a su país, toponimia que se siguió utilizando en la época sasánida, siendo acompañada frecuentemente por “Anirân” cuando el texto o inscripción sasánida trataba de enumerar las conquistas y dominios de un rey.

En los textos en lengua pahlevi (persa sasánida) se seguía utilizando Irân para referirse a Persia y a veces Irânshahr (Imperio de Irán). Ya en época islámica, los persas siguieron llamando igual a su país y la palabra Persia continuó siendo de uso exclusivo europeo. A modo de ejemplo, en el Shahnameh, obra escrita a caballo entre los siglos X y XI, podemos ver cómo el poeta Ferdousi habla también de Irân al referirse a su tierra, y utilizaba Anirân, esta vez no para aludir a los territorios en los que los persas dominaban fuera de las fronteras naturales del país sino a los enemigos que llegaban allende las marcas de Persia (árabes y turcos especialmente) y quizás, se podría también afirmar, que el poeta épico quería con ello hacer una distinción entre el “pueblo de noble cuna” de “Irân” y los “bárbaros” que eran de “Anirân”. Ferdousi daba a estos sustantivos un sentido de nacionalismo y de orgullo patrio de su pueblo.

Sea como fuere, los persas, que durante la era islámica no empezaron a tener seriamente relaciones con Occidente hasta el siglo XVII, eran ajenos a cómo llamaban los europeos a su país. Ellos le llamaban Irân, como siempre, los europeos Persia, la Perse... dependiendo de la lengua del visitante de turno. Los griegos habían dejado en Europa una honda

impronta en la toponimia de este país, los persas, que ni conocían al historiador Herodoto, seguían llamándolo Irân.

No obstante, este estado de cosas cambió en el siglo XX. Durante la época de Reza Shah, este nuevo rey pidió a los organismos internacionales que se cambiase el nombre de Persia por el de Irán, algo así como si los alemanes solicitasen que en lugar de Alemania o Germany se llamase a su país Deutschland, los finlandeses Suomi a Finlandia o los griegos Hellas a Grecia. Con ello, Reza Shah, nacionalista a ultranza y orgulloso de ser “ario”, pretendía ganarse un tanto a la hora de ser incluidos los persas dentro de la raza aria, formada también por los alemanes con los que se quería hermanar. Con esta medida, Reza Shah perseguía también otro objetivo político y social que no era otro el de limar las diferencias de un país multiétnico, esto es, que dejaran los occidentales de llamar a su país con una toponimia relacionada con uno de los grupos étnicos, los persas, para llamarlo “Irán”, un nombre más globalizador que el primero. Finalmente, la propuesta fue admitida, y es desde 1935 que el nombre de Persia cambia oficialmente por el de Irán ante los organismos internacionales.

Este cambio de toponimia ha causado mucha confusión entre los occidentales. Además de la asociación arriba aludida, de pensar que Persia es el Irán antiguo e Irán el país moderno, dando con ello la impresión de que hay una discontinuidad en la historia del país, se une el hecho del parecido que tiene la palabra Irán, país iranio indoeuropeo, con la del país vecino Irak, país árabe semítico. Si bien en persa y árabe no cabe tal confusión ya que en ambos idiomas Irán e Irak se dicen Irân y Arâq respectivamente, no ocurre lo mismo en idiomas como el español, las lenguas romances y el inglés, donde el gran parecido entre las dos toponimias ha dado lugar a muchas confusiones, siendo la más común la creencia de que los iraníes son árabes, mientras que, como hemos visto, son naciones distintas.

Persa, farsi o iraní

En otro orden de cosas, este uso no es extensible al nombre del idioma que hablan los persas. Cabría pensar pues, que si éstos llaman a su país “Irân” denominarán “irâni” a su idioma, pero no es así. Los persas llamaron en la antigüedad “pârsi” o “pârsik” a su lengua, mas ello es debido a que lo relacionaban con la susodicha tribu de los “pârs” que venció a los medos y fundó el primer estado persa, el aqueménida. Con la arabización de la lengua persa y tras la conversión al Islam de los persas entre los siglos VII y X, el término “pârsi” se arabizó convirtiéndose en “fârsi”, y así es como llaman actualmente ellos a su idioma. Dicho esto, lo correcto en español es llamar “persa” al idioma de Irán. Últimamente se está imponiendo una moda, sobre todo entre los de habla inglesa —y que se está contagiando a los españoles—, que es la de llamar “farsi” al “persian”, añadiendo aún más confusión a toda esta maraña de toponimias y gentilicios usados para nombrar a esta antigua nación.

Por otro lado, debemos puntualizar que si bien Irán y Persia son sinónimos, con las engañosas matizaciones que ya hemos señalado, sus respectivos gentilicios no lo son. En efecto, persa e iraní no es lo mismo en español ya que el primer gentilicio alude a los miembros de la etnia persa, independientemente de que sean iraníes, y el segundo, a la nacionalidad iraní, que puede no ser de etnia persa. Resumiendo, no todos los iraníes son

persas ni todos los persas iraníes. Irán está compuesto por numerosos grupos étnicos, como por ejemplo árabes, asirios, turcos azeríes, baluches, kurdos, turcomanos, luros (considerados un subgrupo persa), armenios, etcétera, cada uno con su propio idioma y su propio credo (musulmanes shííes, sunníes, cristianos, judíos etc.). Muchos de ellos, como los turcos y los turcomanos, son de la rama túrquica, otros, como los árabes, judíos y cristianos asirios, son de etnia semita, y otros, como los armenios, son indoeuropeos pero no de la rama indoiraniana. Los persas en Irán suponen poco más de la mitad de la población. En otros puntos de la geografía de Asia Central y Oriente Medio, podemos también encontrar persas, como por ejemplo en Samarcanda y Bujara (Uzbekistán), en Afganistán y en Tayikistán. Los persas se encuadran dentro del grupo de los iraníes – a veces mal denominados “grupo de los iraníes” – rama desgajada de los indoiranios que migraron a Irán y a la India durante el II milenio antes de nuestra era, y que a su vez es una ramificación de los indoeuropeos. A su vez, los iraníes están compuestos por persas, kurdos, baluches, osetos, tayikos (un subgrupo persa también), pashtunes, más otros grupos minoritarios. Cabría preguntarse, cómo pues, se denominan estas etnias en el Irán actual. La respuesta es que en persa todos los ciudadanos de Irán se le denominan “irâni”, entendiéndose con ello que son ciudadanos de “Irân”. Ahora bien, cuando se quiere hacer distinciones étnicas se recurren a distintas palabras; fârs (persa), tork (turco), kord, (kurdo), torkamân (turcomano), baluch (baluche) etc.

En fin, cuando hablamos en español lo mismo da usar “Persia” que “Irán”, aunque es obvio que en el lenguaje cotidiano y moderno se está imponiendo este último término. Al idioma se le debe llamar “persa”, y no existe en español la lengua “iraní”, y no nos debemos dejar arrastrar por la nueva moda anglosajona de llamarlo “farsi.” En cuanto al gentilicio, lo mejor es llamarlos “iraníes” pues de esta manera se engloba a todas las etnias que viven en Irán y no se hieren susceptibilidades como podría pasar usando “persa” cuando se trata en realidad, por ejemplo, de un turco azerí.

Irán, Origen y desarrollo de una idea

Gherardo Gnoli

El nombre de Irán evoca una de las civilizaciones más grandes del mundo en todos los campos: en el arte antiguo, medieval y moderno; en la historia, especialmente de la Antigüedad; en el pensamiento filosófico y religioso, ya sea antes o después del advenimiento del Islam; en la literatura y en la difusión de una lengua, el neopersa, que se convirtió en el vehículo de una gran fe universal, la primera lengua «islamizada» de la historia, según una feliz definición de Bert G. Fragneri . La civilización irania siempre ha ostentado una clara supremacía cultural en gran parte de Asia -desde el Asia central hasta el subcontinente indio- y ha sido el entramado de una fuerte identidad nacional basada en motivos eminentemente culturales.

La idea política, religiosa y étnica de Irán es, en realidad, un producto característico de la primera mitad del siglo III d.C. y, según parece, un pilar esencial de la propaganda de la dinastía sasánida en los años veinte de aquel siglo. Pero también es el resultado de un largo proceso histórico. Si bien es cierto, según los datos de que disponemos actualmente, que en cuanto idea política no puede remontarse más allá del reino de Ardashir I (224-241 d.C.), como concepto étnico y religioso es mucho más antiguo.

Por el orden en que se van relacionando todas las tierras del imperio en los diferentes textos de las inscripciones de Darío I (522-486 a.C.), se demuestra que en esa época ya existía claramente el sentimiento de pertenencia a la nación arya. Darío I y Jerjes I (486-465 a.C.) definían con este adjetivo a la estirpe a la cual tenían el orgullo de pertenecer. Téngase en cuenta que el nombre *irān* deriva de una expresión sasánida, *Ērān-šahr* «reino (o nación) de los arya», compuesta por un genitivo plural del nombre étnico en persa medio *ēr*, (la misma forma que, con epéntesis, existe en avéstico) y del sustantivo *xšāθra* que significa «poder, reino» en iranio antiguo.

Sabemos que los arya tenían un dios supremo, Ahura Mazda, definido como el «dios de los arya» en un pasaje del texto elamita de la inscripción de Darío I en Behistún (DB, correspondiente al texto en persa antiguo DB IV, 60 y 62) asimismo, la lengua irania de esta inscripción se conocía como arya (DB IV, 88-89), y arya era también el nombre antiguo de los medos, según la afirmación de Herodoto (VII, 62).

Pero el hecho es que arya ha tenido en Irán un significado eminentemente étnico (en esto se diferencia de la palabra arya en indio antiguo, que implica otros valores). Esta afirmación queda confirmada por muchos indicios: por el sentido étnico de *airya* en avéstico, claro y evidente en varios contextos; por el nombre *Arianē*, dado a una región

histórica entre India y la región de Persia propiamente dicha en la época seléucido-partá, y por el gentilicio Arianoi con que se denominaba a sus habitantes, tal como se documenta en fuentes griegas (Erastóstenes y Estrabón 1, 4, 9, etc.), además de la expresión «toda la estirpe aria», presente en un destacado pasaje de Eudemo de Rodas citado por Damascio. Por lo tanto, no resulta sorprendente que Diodoro Sículo (I, 94, 2) situara a Zoroastro (Zathraustēs) «entre los Arianoi».

El significado religioso y lingüístico de la palabra arya, documentado ya en época aqueménida (Ahura Mazda, dios de los arya; la lengua arya), tiene una larga historia. Lo encontramos en armenio en un texto en el que el adjetivo ari se refiere a Aramazd (Ahura Mazda) y también en bactriano en la inscripción de Rabatak de Kanishka, cuya lengua es precisamente definida como aria. La herencia étnica, cultural y religiosa del Irán aqueménida (siglos VI-IV a.C.) se transmite más allá del final del primer imperio persa. En la época partá o arsácida (siglos II a.C. - III d.C.) se constata que va conformándose progresivamente una especie de renacimiento de lo iranio, consistente, entre otras cosas, en una nueva apropiación de la herencia aqueménida y en un gradual abandono de las costumbres y de la lengua de los griegos, que va siendo suplantada por una lengua que se puede definir como irania o arya. Según Wilhelm Geiger, se trata de un nombre colectivo para designar a un conjunto de pueblos. En Irán este término tiene el mismo sentido que el nombre de «Hellas» en Grecia, así pues, es posible acuñar un término como «aryanismo» o «iranismo» para expresar un concepto análogo al de «helenismo», que en Grecia se expresaba con Hellenikón, en la definición que le otorga Herodoto(VIII,144).

Por lo tanto, hasta el final del período parto no es posible reconstruir los orígenes de la idea de Irán. La verdadera historia de esta idea -fundamental para la historia de la civilización y de la cultura del mundo iranio e iranizado, incluso hasta nuestros días- no se inicia hasta los sasánidas (siglos III - VII d.C.), como se ha dicho anteriormente.

Antes de los sasánidas no existe ningún rastro de un Ērān-šahr. La idea de un reino o de una nación arya (en persa medio ēr) fue el resultado de un complejo y, si hacemos caso de algunos versos, grandioso fenómeno de «invención de una tradición», donde convergían los objetivos de la corte y de la nueva iglesia zoroástrica -que se estaba organizando en esos momentos- para apoyar y dar crédito a una nueva trayectoria política que había que legitimar y consolidar.

Todo ello estaba en consonancia con los tiempos que corrían: un fenómeno típico del siglo III, en el que se tiende a la formación de culturas nacionales. Se ha estudiado mucho esta tendencia en el imperio romano -con la emergencia de culturas «provinciales» en conflicto con la cultura helénico-romana-, pero se produjo en todas aquellas tierras que seis siglos antes habían sido unificadas por Alejandro. Las fronteras de la Antigüedad

tardía van ganando terreno hacia el Este, y el Irán sasánida, con su empuje nacionalista y arcaizante, fue protagonista esencial de esta expansión.

La invocación a los orígenes aqueménidas, la identificación con la dinastía de los kayánidas -en gran medida legendaria-, la formación de una herencia tradicional de acuerdo con las exigencias de la nueva dinastía y de las fuerzas sociales que la sostenían, la codificación de las escrituras religiosas tras una operación de selección y censura conforme a los cánones de una ortodoxia -a su vez «inventada» por el clero de los magos- son aspectos de un único proceso político y cultural que proporcionó material a la propaganda sasánida. Así, con el advenimiento de los sasánidas y como resultado del profundo cambio político, religioso y social, se crea una tradición inventada: la del Ērān-šahr del imperio «ario» y «mazdeo», cuyas raíces se hicieron situar en la Antigüedad remota.

Encontramos testimonios epigráficos -desde la inscripción de Shapur I (241-272 d.C.) en la Ka'aba-i Zardusht, hasta las monedas de Bahram II (276-293 d.C.); - con la expresión o el título *ēr mazdēsn*, «ario mazdeo», atribuido a príncipes o a soberanos sasánidas, donde *ēr* tiene un claro significado étnico. Asimismo, está muy extendido el uso de la forma del singular *ēr* del plural *ērān*, ya sea en las denominaciones de los reyes (*šāhān šāh Ērān* [ud *Anērān*] «Rey de reyes de los arya y de los no arya»), como en la de los miembros de la administración civil y militar (*Ērān-spāhbed*, el mariscal del imperio; *Ērān-drustbed*, el arquiatra imperial; *Ērān-amargar*, una especie de administrador general estatal; *Ērān-hambāragbed*, el supervisor del almacén de víveres; *Ērān-dibārbed*, primer escriba) o de la toponimia de la región de Fars (*Ērān-šahr-Šābuhr*, *Ērān-āsān-kar*, *Ērān-winard-Kavād*, *Ērān-xwarrah-Šābuhr*) o bien, finalmente, en expresiones como *Ērān-xwarrah* «el esplendor (o la gloria) de los arya» o *Ērān-wēz* «la expansión arya», en las que evidentemente destacan conceptos propios de la tradición religiosa (véase en avéstico: *airyanōm x arθnō* y *airyanōm vaējō*).

Así pues, la ideología político-religiosa del Irán sasánida se reclamaba heredera de la tradición religiosa del zoroastrismo -es decir, del Avesta y del clero de los *mowbed* y de los *Erhbed*- y del lejano pasado aqueménida, ciertamente poco conocido (8). Esta doble herencia sirvió para caracterizar las bases teóricas sobre las que fundamentar tal construcción ideológica: la realeza y la religión. La monarquía y la iglesia de los magos, a pesar de sus frecuentes enfrentamientos, fueron sin duda los dos pilares más sólidos de la sociedad del Irán sasánida.

En la historia de Irán son recurrentes las tentativas de legitimar el presente recurriendo a un pasado sustancialmente ficticio e invocando la recuperación de los supuestos valores tradicionales en un contexto ideológico arcaizante, con el propósito de hacer parecer plenamente legítima una nueva dinastía o una nueva época. En 1971 la dinastía Pahlevi organizó una gran celebración en Persépolis para consagrar la continuidad del imperio

persa a lo largo de 2.500 años de historia y para mayor gloria del Rey de reyes (āryāmehr, el «sol ario», título inventado y provisto de una innegable pátina de antigüedad). Ésta fue sólo una de tantas manifestaciones semejantes, bien conocidas por los estudiosos de la historia irania desde la época aqueménida. Es significativo que Alessandro Bausani, en un breve ensayo sobre la milenaria tradición irania, reconstruyera cuatro grandes periodos de «rearcaización» nacional: bajo las dinastías Aqueménida, Sasánida, Safávida y Pahlevi, y subrayara el hecho de que todos estos periodos sucedieran a otros especialmente fecundos desde el punto de vista de las relaciones interculturales con otros pueblos, en aquellos territorios más expuestos a las invasiones extranjeras: griegos, árabes, turcos, mongoles, etc.

No hay duda de que el Irán safávida, después del sasánida, desarrolló una cultura estrechamente ligada a la suerte de un nuevo Estado nacional. Sin embargo, estudios recientes han arrojado una nueva luz sobre el papel que desempeñaron los mongoles (siglos XIII - XIV) en la construcción de la identidad nacional de Irán. Los estudios de Dorothea Krawulsky sobre el dominio de los Ilkhan y los de Bert G. Frangner sobre las raíces históricas del concepto político de Irán, con una perspectiva historiográfica mucho más amplia, han sido decisivos en lo que a este punto de vista se refiere. Ahora podemos afirmar que hay razones suficientes para trazar una continuidad desde los mongoles y los safávidas hasta los Qayar y los Pahlevi. El papel que la herencia mongol ha desempeñado en el desarrollo histórico de la identidad nacional irania ha sido muy notable y desautoriza la tesis de que los safávidas fueran deudores directos de los sasánidas en lo que concierne a la transmisión de la idea de Irán. Hay que señalar la importancia de que grupos étnicos no iranios hayan contribuido de manera tan determinante a la afirmación de esta idea, lo que prueba la gran fuerza de atracción que la civilización irania ha ejercido desde siempre en las culturas de otros pueblos, dentro y fuera de Irán.

La idea de Irán, ligada a la monarquía sasánida no menos que a la religión zoroástrica, no se extingue con el dominio árabe ni con la conversión al Islam. Esto se debe a que la clase social que había constituido la columna vertebral del imperio sasánida (los dahigān, o los dehqān de la época islámica) no perdió sus prerrogativas y permaneció unida a la cultura y a las tradiciones nacionales, precisamente porque la idea de Irán había tenido un valor no sólo religioso sino también cultural en un sentido amplio, más allá de lo propiamente político. Esta idea permaneció viva en la imaginación de los sabios y de los poetas, convirtiéndose en parte esencial de la herencia cultural de dicha clase social -verdadero baluarte de la sociedad sasánida, especialmente a partir del siglo VI- que posteriormente abrazaría el Islam. Gracias a ello, la idea de Irán consiguió sobrevivir no sólo a la extinción del zoroastrismo, sino incluso a la caída de aquella monarquía que en la primera mitad del siglo III había hecho de ella el elemento central de su propaganda. De esta manera pudo integrarse en el horizonte supranacional de la gran ummah islámica conservando sus características peculiares.

Fuente: <http://madrid.icro.ir>, de la Conserjería Cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán en Madrid.

Irán, el hogar común de los iranólogos

Mohammad Javad Faridzadeh

Irán es la casa común de los iraníes y de los iranólogos. La relevante pregunta que debemos hacernos es cómo podríamos conocer esta nuestra casa común. Indudablemente, el conocimiento de una casa no se limita a conocer los materiales de los que está hecha, como son la piedra, la madera, la tierra y los cristales, aunque toda casa se componga irremediablemente de dichos materiales. Mas una casa no significa el conjunto de estos materiales, una casa es más que todo eso; un montón de piedras, madera, tierra, arena y pedazos grandes y pequeños de hierro no forman una casa. Para que todos estos materiales formen una casa es menester primero que el hombre se forme una idea en su mente de cómo va ser la casa, y luego, según lo imaginado, reúna los materiales necesarios para edificarla sólidamente sobre el terreno. No obstante, esta cuestión no es tan fácil de solventar. La casa donde vivimos es postrera de la casa que hemos formado en nuestra imaginación. Sin embargo, imaginen ustedes una casa que sea la que diseñe y construya la mente, la lengua y el espíritu del arquitecto, una casa que además de darle cobijo le confiera a éste el sentir, la razón y la imaginación. Semejante hogar sería el arquitecto del hombre y no el hombre arquitecto de ella. Tal es el vínculo de los iraníes con Irán: los iraníes pertenecen a Irán, más que Irán pertenecer a los iraníes. Irán no es solo el nombre de un pedazo de territorio que unas fronteras establecidas según criterios políticos y unas condiciones naturales lo distinga del resto de los países. Esta es la tierra mítica a la que también se ha denominado “madre” “hogar” y “refugio”. Cuando llamamos “madre” a nuestra patria utilizamos la palabra madre en su verdadero sentido y significado pues todos los iraníes son hijos de Irán y los hijos deben todo su ser a su madre. Si esta madre-hogar no es solo tierra, ¿qué es entonces? Si la geografía no es una ciencia adecuada para conocer esta casa, ¿sería acaso la historia una ciencia adecuada? Quizá sí. No obstante, dicha historia estaría estampada sobre esta tierra, el tiempo de su historia ha galopado pues sobre el terreno de esta casa y este terreno sería, pues, como una gran y profunda memoria que paciente guarda todos los eventos históricos en su mente. Es por ello que la tierra es el material primigenio en el que está estampada la forma de la historia, y, al ser el hombre un ser histórico, su existencia se debe a la tierra, pero para que esta tierra se convierta en hombre debe estar moldeada por las manos de Dios, y, la tierra en las manos de Dios es esa misma materia que se convierte en alma. Los poetas persas describieron de esta manera la belleza de su amada:

¡Oh amada!, tu cuerpo fue creado de la vida

Así pues, la tierra y la historia son dos elementos fundamentales que forman la madre-hogar. Pero el hogar no es solo una madre que alberga en su memoria la historia del hogar y de la tierra, la memoria de la historia, ya que mientras esta memoria de la historia no sea trasladada a las palabras y hable con sus hijos no habrá ejercido como madre.

La madre que nos narra cuentos y leyendas interminables durante las largas noches, esconde con cada uno de sus cuentos alguna palabra como recuerdo en algún rincón de

nuestro corazón, y nosotros, a lo largo de nuestra vida somos meros intérpretes de aquellas escasas palabras que hemos sacado en claro entre los entresijos de los cuentos infantiles que hemos escuchado de nuestra madre. La madre, confiando aquellas palabras, cumple con el más elevado de sus deberes que es convertir al pequeño animal desvalido en un niño dulce y parlante, de tal manera que todos los grandes poetas son sólo grandes por el hecho de que han podido ser niños pequeños. El niño construye un mundo de luces y colores con los brillantes diamantes de las palabras nuevas y frescas que su madre ha depositado en su corazón. Estos diamantes brillantes palpitan rápido en el corazón del poeta como el corazón de una paloma atemorizada y con cada uno de sus latidos, al igual que hace un prisma, muestra y recita un color de la luz a nuestros ojos y oídos.

Los poetas son, al igual que las madres, guardianes del hogar, y, como este hogar es su madre, son los poetas los guardianes esenciales de la madre pues ellos conocen los misterios de los nombres sagrados y los secretos de los aromas de los antiguos incensarios, y guardan la trémula llama de los pequeñas e inocentes luminarias de la casa cuando truena la tormenta con todo su poderío y el viento sacude sin piedad sus puertas y ventanas, mientras ellos, de forma sosegada, repiten en los oídos de los niños atemorizados aquellos secretos y misterios y protegen la llama que le tiene miedo al viento.

Irán es el hogar común de los iraníes e iranólogos. Pero lo que hace de Irán que sea Irán es nuestra lengua. El conocimiento de esta lengua no se logra sólo echando mano de la filología, la etimología y la gramática. Para conocer esta lengua es menester vivir en el hogar de los poetas de habla persa, vivir no en su vecindad sino bajo su mismo techo. Sin embargo, poder vivir en el hogar de estos poetas no es algo que se obtenga fácilmente pues para ello hace falta atravesar los diferentes estratos y laberintos del idioma.

Aquello que nosotros entendemos por “significado de una palabra” es en realidad la gruesa corteza sin vida del árbol de la lengua. La casa de los poetas no está fabricada sólo con cortezas de árboles. Al igual que el cuerpo de la amada del poeta que está hecha de vida, la casa del poeta también ha sido erigida con el sonido de la respiración del árbol y la belleza inaccesible de la vida que fluye por las hojas y los brotes del árbol de la lengua. Nosotros utilizamos las palabras fuera del ámbito terrenal y temporal de la poesía. Ello sucede cuando estamos ocupados con nuestros quehaceres diarios, como comprar y vender, perder y ganar, politizar y aprender ciencia y tecnología. Mas el poeta es completamente ajeno a este tipo de lengua. El lenguaje cotidiano es fácil de traducir, a este nivel toda la población del mundo habla la misma lengua, para convertir y traducir a este nivel del persa al español, solamente hace falta que sepan su equivalente, es algo que se asemeja a los valores de la Bolsa. En el mercado bursátil todos se entienden mutuamente sin restricciones, todos saben convertir euros en dólares. Obviamente, para facilitar la vida

y el desarrollo de las relaciones económicas hace falta saber las cotizaciones bursátiles, pero el hombre no se encuentra siempre en los mercados comprando y vendiendo. Conocer la historia y la gramática de una lengua y las normas filológicas y fonológicas que la rigen significa tener los conocimientos necesarios para hacer posible la vida a nivel político y económico, y, como mucho, poder conocer el pasado de la lengua. Mas la lengua del hogar de los iraníes no es la lengua de la política y de la economía, es la lengua de la poesía.

El poeta es el creador del mundo de la poesía y el arquitecto de nuestra casa. Es él el primero en “nombrar” los objetos y conceptos de la tierra y el cielo, el agua, la tierra, el viento, el fuego, las lágrimas, la ira, el dolor, la ilusión y la muerte, y es en esta su asignación de nombres donde se erige nuestra casa. El hecho de que durante la Creación, Dios le pide a Adán que le enseñe los nombres a los ángeles, nos dice que fue con la enseñanza y el aprendizaje de los nombres cómo Adán y la Humanidad dieron inicio tanto a la historia de su ser como del mundo. Así pues, la lengua es el comienzo de la historia y la historia se realiza directamente en la lengua, y, la historia de cada uno de los hogares humanos es una historia de la lengua. Nuestra lengua es una cuestión histórica y los poetas son los creadores de la lengua y de la historia. Para adquirir conocimientos acerca de este hogar no es bastante la metodología de uso en las ciencias naturales como son el método experimental, medicinal, inductivo, silogístico y analógico. No. Este es un hogar que se debe sentir con todos los sentidos, acostumbrarse a su olor y a sus colores, en una palabra, hay que vivir en él.

La comprensión de las cuestiones de Irán será sencilla siempre y cuando podamos entrar al hogar de la poesía de los poetas, y las cuestiones de Irán no nos será posible conocerlas si solamente conocemos las piedras, la madera y los hierros que componen esta casa. Los poetas del mundo son como árboles enhiestos y gloriosos cuyas raíces son vecinas del resto de los árboles y es esta profunda vecindad la que hace posible el entendimiento mutuo a este nivel, y es por ello que para nosotros los persas nos es conocida la voz del árbol verde talado de la poesía española de Lorca, y tampoco a ustedes les es ajena las voces de Jayyam, Hafez y Moulana, poetas de ayer ni tampoco los del presente.

La humanidad está erigida sobre las voces de los poetas y mientras éstas suenen habrá amapolas. Dice uno de nuestros poetas:

No está vacía la vida existe en ella la amabilidad hay manzanas hay fe; Sí. Y mientras haya amapolas la vida hay que vivirla Vivan ustedes en la dicha y en la felicidad.

LA ESCUELA DE IBN ARABI EN IRÁN

Mohammad Bagher Karimian

SUPOSICIONES PREVIAS

1. Factores que influyen sobre la personalidad del individuo y sus pensamientos:
 - a. El ámbito geográfico, sociocultural y económico.
 - b. La información del entorno, procedente de los citados ámbitos, especialmente el lingüístico.
 - c. Experiencias internas y externas influenciadas por acontecimientos históricos.
2. Las ideas y los sistemas de pensamiento nuevos se basan en los pensamientos y las grandes obras anteriores.
3. Existe un enfrentamiento permanente entre la sabiduría y la ignorancia en todo el mundo, buscando cada una su propio desarrollo.
4. Los conflictos entre los opresores preparan el terreno para el crecimiento de las ciencias.
5. Para evadirse de las presiones y por temor a las acusaciones, Ibn Arabi se centró más en escribir que en educar discípulos. En sus escritos ha sido lo más conservador posible.
6. Los acontecimientos y los periodos históricos contribuyen al crecimiento o a la decadencia de las culturas, las civilizaciones y las ciencias.
7. Aún careciendo de los medios de comunicación actuales, las imitaciones y las adaptaciones evolucionaron el mundo de entonces.

LA COMPARACIÓN DE ALGUNOS PERIODOS HISTÓRICOS DE ESPAÑA E IRÁN

El martirio del tercer Imán de los chiítas Husain en Karbalá en el año 680 de nuestra era, marcó el comienzo de la disminución gradual del dominio de los Omeyas en el oriente musulmán, donde siempre había existido pasión por la familia del profeta. Los Omeyas desaparecieron definitivamente en las regiones centrales y orientales de los territorios islámicos en el año 749. Pero en el año 755 alcanzaron el poder en Al-Andalus, donde habían llegado en el año 710. A Irán habían llegado en la tercera década de la Hégira, pero fue la dinastía Abasí la que se estableció en Rey en el año 745.

En España gran parte del territorio siguió bajo el control de los gobernantes locales. Pero el Imperio Persa no pudo seguir como antaño, aún cuando durante todas las épocas ha habido dinastías iraníes que en virtud de las coyunturas históricas dominaban pequeñas o grandes regiones del país. De paso, hay que recordar que el Irán de entonces se extendía, además de los territorios del actual Irán, a grandes partes de la Asia Central, la región Mesopotámica y el sub-contiente índico.

Tras la caída de los Omeyas y la disminución del dominio abasí, la dinastía chiíta de Alebuye se estableció en el poder en Irán del 947 al 1016. Este periodo coincide con el

florecimiento de la civilización islámica, no sólo en Irán sino en todas partes. El citado periodo coincide con la caída de los Omeyas en Al-Andalus en 1030.

Desde la última fecha nos encontramos con dos periodos del reino de taifas en Al-Andalus que coincide, por una parte, con el traspaso del poder de los gaznavíes a los Selyúcidas y, por otra, con la invasión y el posterior dominio de los mongoles del 1247 al 1345, Al-Andalus sufría el enfrentamiento entre los almohades, los almorávides y Alfonso X.

La última comparación corresponde al inicio del dominio de los gobernantes indígenas en todo el territorio de los dos países. En Irán coincide con el establecimiento de la dinastía de los safawí en 1501, y en España con unas décadas de diferencia en 1492. La similitud de los acontecimientos en los dos países es sorprendente y merece ser tomada en cuenta.

LA FILOSOFÍA Y LA MÍSTICA EN IRÁN Y EN AL-ANDALUS

El reinado de los Omeyas coincide con el auge de la literatura y la narrativa en Al-Andalus. Un ejemplar de "Al Aghani", la obra de Abolfajr Isfahani (896-966), fue adquirido en Bagdad por mil dinares de oro con la condición de que la primera edición fuera en Al-Andalus. Esta obra, junto con otros textos, revelan el florecimiento literario de aquella época.

Personalidades como Ibn Masare, 882-930, de origen español, Ibn Hazm, de origen persa, nacido en Córdoba en 922, Avenpace, fallecido en 1134-1138, y Averroes, 1125-1198, fomentaron con mucho esfuerzo y sufrimiento la filosofía y la mística en Al-Andalus. Mientras tanto, en el corazón de los territorios islámicos y en Irán, el kalam, la filosofía y la mística estaban en boga. En el Kalam los Motazale, y los Ashári y en la filosofía los Masháei, y posteriormente los Eshraghi en el siglo XI, así como muchos otros místicos a los que nombra Ibn Arabi, que no viene al caso repetir aquí, habían fundado sus escuelas. Los iraníes participaron activamente en este esfuerzo y han tenido mucho prestigio en la narrativa y en la literatura. Bayazid Bastami, Sahi Ibn Abdullah Shushtari, Hakim Tarmazi, Abu Hamed Ghazali, Abdul Ghader Guilani, Abubakr Balkhí, Abu Ishagh Esfarayani, Hisan Ibn Ibrahim Kermani y Abu Ahmed Jorjani habían alcanzado la máxima fama en los siglos IX y X. Ibn Arabi ha mencionado a todos ellos.

Según los estudiosos, el punto álgido del florecimiento de la civilización islámica es en el siglo X, es decir, durante el reinado de los Alebuye de credo chiíta. Los efectos de aquel cambio cultural llegaron a Al-Andalus y dejaron sus huellas en los gobernantes omeyas. Así vio la luz en el occidente musulmán la filosofía y la mística, y así fue como se cuajaron las condiciones para el alumbramiento intelectual de Ibn Arabi, influenciado por varios de los factores citados al comienzo de esta ponencia como suposiciones previas.

Insisto que el periodo político M Almustanser Bellah Abaí, Almonzor (960-976) en Al-Andalus, 14 años después del comienzo del reinado de los Alebuye en Irán, abonó el terreno para el florecimiento y el enriquecimiento filosófico. En aquel entonces la biblioteca de Córdoba tenía cuatrocientos mil libros. Aún así, los andalusíes combatían a los filósofos y a la filosofía. Quemaban los libros de filosofía y maltrataban y maldecían a

los filósofos. Sus seguidores eran tachados de ateos. Quemaron los libros de Ghazali, rechazando sus escritos.

El cadí de Córdoba, Ibn Zarb, 929-991, perseguía a los seguidores de Ibn Masara. Les obligaba a arrepentirse y a quemar sus libros. Al morir Almústanser en 976, su sucesor Abu Amer Muharrimad Ibn Abdullah mandó retirar de la biblioteca los libros de filosofía, medicina y astronomía, y quemarlos.

Sin embargo, no se puede negar que desde finales del siglo IX con la llegada al poder de Ibn Masar, 852-886, hasta la época de Ibn Arabi, 1164-1240, es decir, durante tres siglos, no siempre la opinión sobre la filosofía ha sido como acabamos de describir. A veces los cambios políticos y los conflictos en Al-Andalus propiciaban el ambiente de libertad para los pensadores y para la filosofía. Otras veces provocaron encononazos. Antes de la época de Ibn Arabi, la filosofía, y probablemente la mística teórica, habían encontrado su lugar en el pensamiento y en las bibliotecas de Al-Andalus. El acceso a las obras andalusíes y a los escritos de los sabios musulmanes como Farabi, Ibn Sina (Avicena), Ejwan Alsafa, era más fácil.

LOS CONTEMPORÁNEOS PERSAS DE IBN ARABI

Reitero que los enfrentamientos entre los Almohades, los Almorávides y los reyes españoles, desde Alfonso VI hasta Alfonso VIII, desde 1064 hasta 1222, cuando se forma el tercer periodo de los Reinos de Taifas en Al-Andalus, coinciden con el final del reinado de la dinastía de los Selyúcides y todo el periodo de la invasión mongol hasta su caída en Irán en el año 1344. En algunas zonas del Gran Jorrasan y del sub-continente los mongoles, ya iranizados, se quedaron hasta principios del siglo XIX.

En este periodo cabe destacar cuatro personalidades en la historia de las ciencias y de la cultura de Irán:

El mártir Shahaboddin Sohrevardí, 1154-1190

Khaje Nasiroddin Tousi, 1200-1273

Faridoddin Attar, martirizado en 1229

Shaij Najmoddin Kobra, martirizado en 1219

El primero de ellos fue el fundador de la Escuela Eshragh. Recuperó la sabiduría Pehlavi y fue muy célebre en Damasco. El segundo, es decir, Tousi, fundó el kalam chiíta influenciado por la filosofía. Fue astrónomo y matemático. Vivió en contra de su voluntad en las fortificaciones de los Ismaelitas, al igual que se vio obligado a acompañar a los caudillos mongoles en sus conquistas. El tercero, Attar, es el gran poeta, autor del "Lenguaje de los Pájaros". Najmoddin Kobra era uno de las grandes figuras de la mística del oriente musulmán. Finalmente, tenemos al célebre poeta del misticismo ético Shaij Moslehoddin Saadi, siglo XIII, que en aquel entonces vivía en Damasco.

IBN ARABÍ EN EL ORIENTE

El carácter inquieto de Ibn Arabi le anima a viajar. Desea conocer Oriente. Busca compañeros de ruta y viaja dos veces hasta Túnez y Egipto. Durante el primer viaje fallece su compañero. En su segundo viaje llega a La Meca. Allí encuentra a uno de los grandes maestros, Makinoddin Isfahani. No sólo alaba a Makinoddin sino que compone el Tarjoman Al Ashwagh por su bella e inteligente hija, Nizam, llamada igualmente por Ibn Arabi como la hija de Rostam. Tarjoman Al Ashwagh y la historia que encierra creó a Ibn Arabi los problemas que siempre había tratado de evitar. Ante las protestas se vio obligado a interpretar sus propios poemas. Esta obra necesitaría un análisis independiente para poder valorar, por una parte, la influencia del pensamiento de Makinoddin, su hermana y su hija sobre ella y, por otra, sus efectos sobre la poesía persa y la mayor parte de las obras de poetas como Hafiz.

Ibn Arabi viajó a Bagdad y Konya. Cruzó la zona kurda entre Irán, Irak y Turquía. Parece prever los siguientes años en los que los invasores mongoles destruyeron toda aquella región. Sin embargo, no hay constancia de viajes a Irán. Lo curioso es que no nombra a los eruditos persas que ya hemos citado aún cuando consta que se conocían. Ello sólo se debía a que Khaje Nasiroddin Tousi era preso de los ismaelitas, sobre Sohrevardi pesaban fuertes acusaciones y Attar estaba lejos.

Ibn Arabi conocía a los ismaelitas Fatemies y Nazarles en Egipto y en Siria, pero sus principios de hombre devoto imposibilitaban la amistad con ellos. Quien sabe, tal vez había sido objeto de amenazas por ellos. Sólo existe un documento, poco fiable, donde los ismaelitas consideraban a Ibn Arabi como nazarí. Pero se puede atribuir su dureza con los ismaelitas, a los que llama despectivamente rafezies, a que éstos ni siquiera respetaban superficialmente la sharia.

Ibn Arabi reconoce en su obra todo lo que ha aprendido del oriente musulmán, pero sus motivos para abstenerse de opinar sobre la filosofía de Ishragh y el kamlam cismático y de viajar a Persia son un misterio que habría que investigar. Tal vez ello se debió a su afán de ahorrarse las acusaciones y alejarse de peligros, así como a sus encuentros con sus contemporáneos que habían buscando refugio en Damasco o en Konya tras la invasión mongol. Estas probabilidades no pueden ser descartadas dado su explícita oposición a los orientales y a sus métodos fariseos. Entre los orientales, los iraníes continuaron su misión y dieron a conocer sus pensamientos al mundo.

SADROWIN GHUNAVI Y SUS DISCÍPULOS

Hemos dicho que el recelo de Ibn Arabi para formar círculos de estudio y sus esfuerzo para enseñar de forma esporádica se basaban en experiencias que abundaban en los territorios islámicos y que han dejado algunos testimonios. La clarividencia de Ibn Arabi y las dotes innatas de Sadroddin Ghunavi, fallecido en 1272, más la situación familiar de éste, su riqueza, su prestigio y su juventud, así como el hecho de que su madre contrajera matrimonio con Ibn Arabi al fallecer su marido, hacen de Ghunavi un discípulo y un maestro único.

En las investigaciones preliminares no aparecen otros discípulos como Ghunavi. Un discípulo que pudo sustituir a su maestro y que le acompañó de ciudad en ciudad hasta establecerse en Damasco. Ghunavi ha sido maestro de muchos persas con los que compartía el mismo idioma. Así dio continuidad a la escuela de Ibn Arabi. Salvo el tunecino Afifoddin Telmesani, el resto de sus discípulos eran iraníes. Éstos eran:

Molla Abdul Razagh Kashani, falleció en 1329.

Ouhadoddin Kermani (?).

Moayeddin Jandi, fallecido en 1290.

Saeedoddin Farghani, fallecido en 1300.

Sharrisoddin Eiki, probablemente de Tabriz, 1186-1247.

Ghotboddin Shirazi, una de las figuras célebres del siglo XIV, discípulo de Ghunavi y de Nasirroddin Tousi.

Todos los que han sido nombrados son figuras célebres del siglo XIV. Ibn Arabi, Ghunavi y sus discípulos, así como muchos sabios de aquel entonces visitaban muy a menudo Konya, residían en esta ciudad e impartían clases. Konya era un lugar tranquilo antes de la invasión mongol. Después del ataque de los mongoles, el citado grupo trasladó su residencia a Damasco, alejado por aquel entonces del movimiento de tropas. Damasco disfrutaba de una relativa tranquilidad después de las Cruzadas. Su proximidad a Jerusalén y a La Meca era una ventaja adicional que hacía de esta ciudad un lugar elegido por pensadores y literatos. Por ello, Ibn Arabi y algunos de sus discípulos fueron enterrados en esta ciudad a los pies del monte Ghasion, lo que nos hace ver, por otra parte, que no tuvieron oportunidad de regresar a sus lugares de nacimiento. Aún así, sus obras se difundieron muy pronto en todas direcciones.

Cada uno de estos discípulos ha escrito una interpretación sobre la obra más célebre de Ibn Arabi, Fous Al Hekam. Desafortunadamente, esta obra no ha sido traducida al español por la dificultad que entraña, según palabras de Massignon.

Los diferentes textos, en árabe y en persa, mas los tratados anónimos sobre la misma obra, ascienden a más de 300 interpretaciones de los trabajos sobre Fous Al-Hekam. La mayor parte de las interpretaciones son obra de autores iraníes. Naturalmente, cada uno de los discípulos de Ghunavi ha tenido sus propios discípulos que han contribuido a la difusión de la obra de Ibn Arabi a lo ancho y a lo largo de Irán. Pero aquí no vamos a revisar sus vidas.

Entre los citados, Molla Abdul Razagh Kashani (falleció en 1329) ocupa un lugar especial. Su interpretación de El Corán se atribuía, hasta hace poco, a Ibn Arabi. Kashani ha hecho también una interpretación sólida y elocuente del Fous Al Hekam. Interpretación utilizada durante algún tiempo como libro de texto. Dos de sus discípulos son:

1. Muharrimad Ibn Davoud Gheisari Rumi, falleció en 1349. En el preámbulo de su interpretación del Fous expresa su reconocimiento a su maestro Molla Abdul Razagh. Más adelante trataré este preámbulo que se ha hecho célebre en los seminarios de teología en Irán.

2. Sharris Aldin Tabrizi. Si pos Sharris, entendemos que estamos hablando de Muharrimad Ibn Ali Ibn Malek, 1186-1247, naturalmente no tendría nada que ver con Kashani. Este Sharris, sería el guía de Maulana, y al parecer nada vinculado con la escuela de Ibn Arabi. Según ciertas versiones este Sharris se dirigió en Damasco a Ouhadeddin

Kermani, uno de los grandes seguidores de Ibn Arabi, exigiéndole que abandonara sus prácticas y actuara en el zoco de la ciudad en contra de sus creencias. Pero Ouhadeddin no aceptó. Y si es otro Sharris, podría ser Sharris Aldin Eiki, discípulo de Ghunavi, cuya biografía no he podido encontrar por falta de tiempo.

De todas formas, Jalaloddin Muharrimad Balkhi Rumi, 1207-1273, era uno de los contemporáneos de Sadroddin Ghunavi y da la casualidad que había vivido en Konya, había estudiado en Damasco y tenía contactos con Ghunavi. Pero la influencia de Shams Aldin Tabrizi sobre él, después de su primer encuentro en Konya en 1244, era otra cosa. Oficialmente ningún historiador ha confirmado que Sharris fuera discípulo de Ghunavi. Tampoco se observan a simple vista las huellas de la Escuela de Ibn Arabi en Masnavi, célebre obra de Sharris. Aunque para nosotros no está clara la relación entre Sharris y la Escuela de Ibn Arabi, algunos estudiosos iraníes sostienen que la relación de Maulana con esta escuela es, simplemente, por el preámbulo del "Fusus" de Molla Abdul Razagh Kashani.

FUENTES QUE NO SE OLVIDAN

Tal vez este artículo de la sensación de que las fuentes del pensamiento de Ibn Arabi y sus contemporáneos han sido relegadas. Para aclararlo vamos a repasar, esquemáticamente, estas fuentes:

1. La doctrina Pelhavi estaba difundida en la región.
2. El pensamiento hindú, cuya máxima manifestación es el Budismo, había dejado algunas huellas (consultar la historia de Buzasef en los textos islámicos...)
3. La filosofía griega ha estado presente mediante el movimiento de la traducción y, posteriormente, en los textos de Ekhwan Al Safa.
4. El Corán tiene un lugar único como la fuente más importante de los pensamientos místicos y creador de la nueva civilización islámica.
5. Se ha extendido por todas las tierras islámicas textos repletos de misticismo figurativo e invocativo de los imanes chiítas, es decir, los miembros de la familia del Profeta que propagaban directamente sus enseñanzas.
6. Escuela kalamíes de los motazale y eshaere, así como escuelas filosóficas como la de masha y la de eshragh, junto con prácticas sufíes, alimentaban el intelecto de los sabios.
7. Las experiencias religiosas y las enseñanzas de Zaratustra, del Judaísmo y del Cristianismo, cuyas formas más puras han sido aceptadas por el Corán, estaban al alcance de los pensadores de aquel entonces.

La relativa autonomía de las comunidades científicas, a veces libres del fanatismo, tenía la ventaja de que cada uno podía inclinarse hacia la tendencia que más le apeteciera.

LA ESCUELA DE IBN ARABI EN CINCO GENERACIONES

He tratado de dibujar en las páginas previas la relación entre la evolución política y los pensadores, establecer vínculos entre los cambios de una región con otra, nombrar a los pensadores célebres contemporáneos y enumerar la relación de las fuentes del pensamiento de aquel entonces. Ahora, con una visión más clara, podríamos imaginar la caída de los mongoles y la llegada al poder de los Timúridas en la Transoxiana y sus ataques a Irán, Irak, Siria e incluso África, así podríamos preparar el terreno para próximos estudios que no voy a detallar aquí y que demostrarían cómo los pensadores y los poetas intercambian ideas en lugares alejados de enfrentamientos políticos graves.

En esta época surgen los Kobravieh, los Nurbakhshia y los Nematollahi. Sheik Eshagh Khallani, de credo suní, y sus compañeros pierden la vida en el enfrentamiento con Tamerián. Shah Nernatollah Vali (1330-1430) es desterrado a Transoxiana. Cinco miembros de la dinastía Safavi, fundadores de la monarquía chiíta en Irán, pierden la vida en las guerras del 1334 a 1492.

En la misma época, Saerioddin Alí Ibn Torke, una de las figuras de la escuela Masha y Erfan de Irán fue desterrado de Isfahán y tuvo que soportar el frío invierno de Harat junto con su familia. Sus cartas a los dirigentes merecen ser leídas.

Khaje Sharris Aldin Muharrimad, Hafiz, fallecido en el siglo XIV, compone sus odas en esa época. Se desconocen datos sobre su vida, incluso la fecha exacta de su nacimiento o de su muerte. No se sabe cómo le llegó el pensamiento de Ibn Arabí, ni quien fue su maestro. No soy un literato para comparar a Hafiz con sus antecesores como Saadi, que componía con amor, Meviavi que es todo misticismo, Attar con su historia de los pájaros y Sanaei con su gran poesía.

Pero si creo que después de la influencia de Makinoddin Isfahani sobre Ibn Arabi y la aproximación de éste a la poesía, poco lírica, de Abu Saeed Abolkhair, es Hafiz quien recoge la belleza y la delicadeza femenina en su poesía, disfrazada de profundos conceptos místicos. Pero no hubo reproches para Hafiz. Con sus excesos graciosos con el sheik y el guardián les convirtió en sus seguidores. Su poesía es parte de la vida de la gente en Irán y en Asia Central. Todos le quieren pero nunca dicen que se ha dejado influenciar por Ibn Arabi. Sólo son los lectores de Ibn Arabi quienes de vez en cuando comparan la poesía de Hafiz por su contenido con los escritos de Ibn Arabi y de su contemporáneo egipcio, Ibn Farez Mesri, 1181-1235, aunque por su estilo es más acorde con Tarjoman Al Ashwagh. Para los que hablamos persa, Hafiz por encima de todo es un erudito versado en el Corán que lo interpreta en su diván.

El profesor Henry Corbin ha vivido durante algún tiempo en Irán, enriqueciendo las investigaciones científicas y filosóficas en colaboración con sus discípulos persas y egipcios. Es una buena referencia para el estudio de los acontecimientos de aquellos días. Sugiero la lectura de sus libros, así como la obra del Dr. Seyed Hussain Nasr, ambos traducidos al castellano, para el lector español. Henry Corbin es un hombre al que la sociedad iraní debe mucho. Dio a conocer a los iraníes y al mundo entero a una de las grandes figuras del misticismo chiíta y seguidor de la escuela Ibn Arabi. Me refiero a Seyed Heidar Amoli Vazir, erudito en la corte de los gobernantes de Mazandarán que

falleció en 1391. Después de renunciar a su cargo de ministro en la corte emprendió viaje con destino a La Meca y Medina, pasando por Rey, Isfahán, y Shushtar. Residió durante muchos años al lado del santuario del primer imán de los chiítas, Ali Ibn Abitalib. Finalmente, regresó a Amol, donde está enterrado. Ha dejado muchos libros, siendo uno de ellos "Nas Al Nosus",. Es el primer autor que al margen de interpretar al "Fusus" ha criticado rigurosamente a Ibn Arabi.

Desde el establecimiento de los Safavi hasta unos cien años más tarde, es decir hasta los principios del siglo XVII, hubo una relativa seguridad para los pensadores iraníes de las diferentes escuelas. Pero en los años finales del citado siglo las presiones van en aumento hasta convertirse en un método habitual. Es, en esta época, cuando se desata el enfrentamiento entre los filósofos seguidores de las escuelas de Ibn Arabi y de Sohrevardi sobre el principio de la existencia y el principio de la esencia. Otro tanto ocurre con las escuelas de Shiraz e Isfahan. Tras estos enfrentamientos científicos, llega la huida, el destierro y el castigo de los filósofos. Desde aquella época vamos a resumir la biografía de dos de ellos. Pero antes, quisiera indicar que según ciertos estudios el factor principal de estas tensiones poco tenía que ver con el fanatismo religioso (aunque hay testimonios escritos que demuestran lo contrario) sino que la situación se debía a la confusión creada por las rivalidades políticas. Los Safavi sabían muy bien que habían alcanzado el poder en Irán gracias a su inclinación por el misticismo. Pensaban que la aparición de nuevas figuras con un pensamiento superior pondría en peligro su poder. Por lo tanto, movilizaron a los alfaquies y a los cortesanos y así fundaron la oposición a la filosofía y al misticismo. Lo mismo que había ocurrido con anterioridad en el Imperio Otomano, en Egipto y en muchos otros lugares.

Retornando el punto anterior, vamos a resumir la biografía de los dos filósofos anteriormente citados:

El primero, Muharrimad Ibn Ibrahim, más conocido como Sadroddin Shirazi Molla Sadra o Sadra o Sadrolmotal-lahin, fallecido en 1640, es el primer filósofo que desarrolla la filosofía "taalah" con estilo propio, basándose en los filósofos de "masha", "ishragh" y "erfan", especialmente Ibn Arabi. Fue desterrado a "Xahak", una aldea cerca de Qom, donde escribió su célebre obra "Asfar al Arbaa" en 9 tomos.

El segundo, Abul Ghassem Mirfendereski, 1580-1628, vivió en la época de Sha Abbas. Huyó a la India. En su huida vivió en varias ciudades, en las cuales difundía sus ideas. Una vez era reconocido en un lugar, se veía obligado a huir a otro. En esta huidas le acompañaba su discípulo, Saeed Sarmad Kashami, que también había asistido a las clases de Molla Sadra y que finalmente cayó mártir en La India. En colaboración con el príncipe Darashku contribuyó a la difusión de esta doctrina. La traducción de los principales textos del hinduismo al persa y de este idioma a otras lenguas europea fue bajo la influencia de esta doctrina, pero su estudio exige otros artículos. Sólo añadiré que en La India se tipografiaron decenas de libros sobre las opiniones de Molla Sadra. Hay un breve resumen sobre los resultados de la difusión de estas ideas en "La historia de la filosofía en el Islam", obra de M. M. Sharif. La continuidad del proceso místico teórico y práctico y el sufismo en

Asia Central es otro de los temas de interés. Hay un estudio interesantes del K.G.B. sobre este tema, publicado en Irán y en Europa.

IBN ARABI EN EL IRÁN ACTUAL

En las páginas anteriores hemos explicado el ambiente reinante. Hemos presentado algunos datos sobre maestros iraníes y estudiado, brevemente, el desarrollo del pensamiento de Ibn Arabi entre los persas. También hemos repasado las grandes figuras de esta escuela en el reinado de los Safavi. Ahora vamos a dedicarnos, muy someramente, a los dos últimos siglos de la historia. Dos siglos en los cuales las enseñanzas filosóficas y místicas se han mantenido con fuerza, tanto ostensible como solapadamente. Pero por carecer del suficiente apoyo gubernamental su fuerza a nivel mundial iba debilitándose hasta que a finales de la era de los Pahlavi, es decir, antes de la revolución, los occidentales emprendieron la búsqueda en los seminarios de Irán. Aunque durante unos cincuenta años no se enseñaba públicamente la mística teórica, en los seminarios de Irán se impartían clases en círculos restringidos. El Imán Jomeini dirigió la revolución desde esta misma escuela y con unos antecedentes académicos mucho más amplios que los políticos. Él era el primer lector de la filosofía y la mística teórica en el recién constituido seminario de Qom. Es autor de dos libros sobre la interpretación y la crítica de “Fusus” de Ibn Arabi y Sadroddin Ghunavi, así como de varios tratados sobre la mística teórica. Hubo mucha oposición contra el Imán Jomeini. Posteriormente dejó en manos de Alame Muharrimad Hussain Tabatabaei la educación de sus discípulos. Este no enseñaba el “Fusus” pero sí daba clase sobre el “Asfar” de Molla Sadra (Alame Tabatabaei y sus discípulos, sobre todo Muthahari, han sido continuadores de la pura tradición filosófica de Molla Sadra). Los seminarios de Teherán e Isfahán se dedicaban menos a Ibn Arabi, aunque hasta hace cuatro décadas había importante representantes de esta corriente. Qom, como centro teológico, tenía más éxito educando a los seminaristas.

Cabe recordar que el estudio de la literatura, la ética y la filosofía de “eshragh” y “masha” es condición sine qua non para asistir a las clases de la mística teórica. El paso siguiente es estudiar “tamhid al ghawaed” de Saerioddin Torke Isfahani como primer libro de texto, seguido del comentario al “Fusus” de Gheisari. Este comentario de doce capítulos tienen una importancia especial como exponente de los principios de la mística teórica y del pensamiento de Ibn Arabi. Sugiero a los eruditos españoles la traducción de este prestigioso texto. Una vez estudiados los mencionados capítulos, los alumnos continúan su instrucción con el “Miftah al uns” de Fanay como comentario a uno de los libros de Sadroddin Ghunavi. La lectura de los libros dedicados a la mística teórica lleva cuatro años lectivos, siendo una de las asignaturas más duras. Desafortunadamente, personas que no han estudiado estos textos como disciplina académica caen en juicios de valor equivocados sobre el contenido de los mismos.

Por primera vez, después de la victoria de la revolución, dos destacados maestros empezaron a enseñar, por mandato del Imán Jomeini, esta disciplina de forma oficial. Uno de ellos, Ayatollah Abdullah Javadi, fue portador del mensaje que le Imán Jomeini dirigió

al entonces presidente de la URSS, Mijael Gorbachov, invitándole a estudiar a Sohrevardi, Ibn Arabi y Molla Sadra. El otro es Hassanzadeh Amolí. Entre los dos han tenido unos setenta discípulos en el seminario de Qom. En el seminario de Mashad ha habido más oposición que en otros lugares. Sin embargo, el maestro Seyed Jalaloddin Ashtiani, colaborador del profesor Henry Corbin, sigue enseñando la doctrina de Ibn Arabi. Cada uno ha dejado sus comentarios sobre este tema. En la actualidad hay un debate público, apoyado por las instituciones oficiales, en los seminarios y en las universidades. Las perspectivas del pensamiento filosófico en Irán son muy prometedores en el marco de los cambios del mundo contemporáneo. En una ocasión, el Ministro de Cultura de uno de los países me preguntó sobre el estado de la revolución islámica. Le conteste: la revolución trata de encontrar el equilibrio dorado entre la espiritualidad y la tecnología. Es evidente que en este empeño nos encontramos con algunos problemas.

Uno de estos problemas es la dificultad de mantener el diálogo entre culturas y civilizaciones en una época en la que algunos no piensan más que en el choque de las civilizaciones. Afortunadamente, un hombre instruido en los seminarios, el Presidente Jatami, ha difundido el mensaje del diálogo entre las civilizaciones. La escuela de Ibn Arabi contempla con una bella visión al Creador del Universo, al hombre y al mundo que le rodea. Es tolerante con las religiones, los credos, las civilizaciones y las culturas, siempre que los derechos propios y ajenos no sean violados. Celebramos su pertenencia a este tierra, donde el Islam y España han contribuido mutuamente a la exaltación del pensamiento humano.

Fuente: <http://madrid.icro.ir>, de la Conserjería Cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán en Madrid.

La exégesis coránica persa en la Edad Media

Joaquín Rodríguez Vargas

Tafsir es un término árabe que aun habiendo un equivalente en castellano, los orientalistas a veces no les gusta traducir, es lo que en español se denomina “comentario” o “exégesis”, obviamente, en éste caso, exégesis del Corán. Y ¿que es tafsir?, si quisiéramos utilizar una definición de diccionario, es decir, breve pero clara, diríamos que es la ciencia que trata de explicar e interpretar los versículos o aleyas del Corán, en parte basándose en la estructura gramatical y derivaciones de la lengua árabe. Para los musulmanes el objetivo del tafsir es aclarar lo que Dios quiso decir al profeta Mahoma mediante las aleyas registradas en el Corán en la que se narran historias y se promulgan leyes tanto civiles como religiosas, etc.

En los albores del Islam, la interpretación del Corán era un tema que nadie se había planteado pues obviamente los árabes no tenían ningún problema en comprender un libro, —o mejor dicho, una Revelación, pues aun no había sido redactado—, que había sido dictado en su lengua, y cuando en ocasiones entre los primeros creyentes se planteaba dudas respecto al significado de una aleya determinada, allí estaba el Profeta, vivo aún para disiparlas, y en realidad fueron esos primeros “apóstoles” los que hicieron, pero *a priori* no escribieron, el primer tafsir coránico y no sólo mediante las preguntas planteadas al profeta Mahoma sino también por la serie de acontecimientos que se sucedieron rápidamente uno tras otro y que exigían no sólo la interpretación correcta de la Revelación sino una revelación en sí, es decir, que el mismo profeta tenía que hallar la solución de los problemas mediante el descenso de una nueva aleya.

Todos estos conocimientos y experiencias adquiridas por los primeros creyentes fueron transmitidas oralmente a la siguiente generación, aun antes de que el texto definitivo del Corán fuese redactado, cosa que ocurrió allá por el año 650 bajo el mandato del califa Uthman. Tanto es así que al principio no había digamos una frontera claramente delimitada entre lo que era la ciencia del tafsir y la ciencia del hadith (tradición oral) pues la primera estaba supeditada e influida por la segunda, es decir, al transmitirse el tafsir de una manera puramente oral, su diferenciación era confusa y a esto se le añadía el hecho de que la mayor parte de los musulmanes pensaban que la interpretación de las aleyas del Corán tenía que tener un sólido fundamento, ¿y cuál mejor que el propio testimonio de los primeros creyentes? Incluso esos primeros más que exegetas eran eslabones de una cadena que se limitaba a recopilar y no añadían interpretación personal alguna, en esto se asemejaban más a meros masoretas que a intérpretes de la Ley coránica o Sharia. Sin embargo, frente a esta corriente surgió otra que no tardaría en prevalecer porque, entre otras causas, paulatinamente dejaba de haber testigos vivos, y que no era otra cosa que el tafsir en sí, o sea, la redacción de una interpretación del Corán basándose en el *iytilhad* (“esfuerzo”, entiéndase esfuerzo por interpretar). Esta corriente fue luego muy desarrollada por los mu’tazilíes, los ismaelíes y los sufíes, es decir, por el sector considerado como heterodoxo, como veremos más adelante.

Otro asunto que pudiera carecer de importancia a primera vista en cuanto a historia del tafsir se refiere es el de los primeros libros que se escribieron sobre gramática árabe. Todos ellos, en su conjunto, contribuyeron en gran medida al desarrollo de la ciencia del tafsir pues en ellos

se trataban ampliamente los diferentes significados de las diversas derivaciones de palabras u oraciones concretas escritas en el Corán.

Otro hecho que provocó el desarrollo del comentario coránico fue cuando el Islam salió de las fronteras de la Península Arábiga. Estos nuevos territorios debían ser administrados basándose en las leyes del Corán, surgiendo así un nuevo desafío para los exegetas o comentaristas que tenían que habérselas con una nueva interpretación de las palabras del ya fallecido profeta Mahoma, bajo el punto de vista de la política, pues aun teniendo en cuenta que el Islam es una religión con muchas más leyes civiles que el cristianismo, la difícil administración de un Estado hizo que la labor de los exegetas fuese imprescindible. Todas estas circunstancias fueron las que provocaron la aparición de los primeros *mofasser*, en la acepción del término que hoy en árabe se entiende, a saber, “exegeta del Corán”.

Como ya se ha señalado, durante parte del siglo I de la hégira estas interpretaciones coránicas fueron transmitidas oralmente. Naturalmente, los primeros intérpretes de la Ley coránica fueron los *sahaba* (compañeros del Profeta) algunos de los cuales fueron posteriormente los 4 Califas Ortodoxos. Entre los compañeros del profeta que no llegaron a ser califas pero que contribuyeron mucho al tafsir cabe destacar Mas’ud Ibn Abbas, Abu Musa al-Ash’ari, Abdullah Ibn Zubayr, entre otros, aunque el más conocido, después del Imán Ali, sobre todo entre los shiíes, es Ibn Abbas que se ha ganado el renombre de “jefe de los exegetas”.

Recuérdese que las historias e interpretaciones elaboradas por estos primeros testigos de la Revelación fueron la base para el posterior desarrollo del tafsir propiamente dicho, y, en realidad, las primeras redacciones, ya por escrito, valga la redundancia, no fueron más que recopilaciones de lo que aquellos habían transmitido por el impreciso método, pero eficaz, de la transmisión oral.

Parece ser que el primero en escribir un tafsir fue el susodicho Ibn Abbas, y aunque es un libro que está hoy día publicado decimos “parece ser” porque no está del todo claro si fue él realmente el autor. El historiador Ibn al-Nadim no lo afirma categóricamente y se limita a decir que tal información la obtuvo por medio de Muyahid. Ibn al-Nadim también menciona a Muhammad al-Baqir como uno de los autores más antiguos de la exégesis coránica. En fin, resumiendo, hasta entrado el siglo X fueron redactados numerosos tafsires, y enumerarlos todos es tarea ardua además de no ser el objetivo de este opúsculo.

LOS COMENTARIOS DE LOS PERSAS SUNNÍES

EL TAFSIR DE TABARI

Muhammad ibn Y arir al-Tabari, fue un persa sunn  de Tabarist n, antiguo nombre de la actual Mazandarán, provincia de Ir n situada en la ribera del Mar Caspio. Nacido en el seno de una familia culta all  por el año 839 y muerto en Bagdad en 923. Fue un gran erudito que no sólo escribió el mejor tafsir que hubo en su época sino además mereció su fama a otras obras como su Kitab al-tarij al-rusul wa al-muluk (Historia de profetas y reyes) que es la primera historia completa escrita en árabe, más conocida en Irán simplemente como Tarij-e-Tabari, entre otras.

Tabari fue el primer persa que escribió un tafsir y en él mezcló la narración con su erudición, aunque decantándose más por la narración ya que era de la opinión que la interpretación del Corán debía limitarse a las palabras, no a una interpretación en sí, por esta razón la obra fue bien aceptada por los musulmanes, y aun cuando la escribió en árabe, ésta obra es de singular importancia no sólo en la historia de la literatura árabe sino también de la persa ya que fue este comentario en el que se basó la primera traducción al persa del Corán medio siglo después de su muerte.

LA TRADUCCIÓN DEL TAFSIR DE TABARI

La primera traducción al persa del Corán se hizo basándose en el texto coránico del Tafsir de Tabari y en los comentarios y glosas del mismo. Esta fue realizada bajo los auspicios y por orden del rey samaní Mansur ibn Nuh, pero dejemos que sea el prólogo de esta traducción, redactado en un persa arcaico pero comprensible para cualquier iraní culto de hoy día, el que nos narre como sucedió todo:

“Este libro es un gran tafsir traducido a un persa claro, escrito por Muhammad ibn Yarir Al-Tabari, Dios lo tenga en su gloria. Este libro lo trajeron de Bagdad y constaba de cuarenta tomos escritos en árabe, cuando se lo trajeron al Emir Mansur ibn Nuh, [este] tenía dificultades en leer y captarlo porque estaba en árabe, [así pues] quiso que se lo tradujeran al persa. Después reunió a los ulemas de Transoxiana y les pidió que emitieran una *fatwa* respecto a si era lícito que tradujésemos ese libro al persa o no, [y] dijeron, lícito es leer y escribir un tafsir del Corán en persa para aquella persona que no sepa árabe, ya que Dios dijo que “no he enviado a ningún profeta sino en la lengua de su pueblo [o] en una lengua que ellos conozcan.” Y he aquí que la lengua [que] desde antaño [aquí se conoce] es la persa, [hablada] desde los tiempos de Adán hasta los tiempos de Ismael, y todos los profetas y reyes de la tierra hablaban en persa y el primero que lo hizo fue el profeta Ismael, y nuestro profeta, sobre él sea la paz, apareció entre los árabes [por lo que] el Corán le fue enviado en árabe, pero por esta zona es el persa [lo que se habla] y todos los reyes de ésta región, reyes persas son. Después, el rey Mansur ibn Nuh ordenó fuesen reunidos los ulemas de Transoxiana, de Balj el alfaquí Abu Bakr ibn Ahmad ibn Hamed y Jalil ibn Ahmad Al-Sayestani, de la Puerta de La India el alfaquí Al-Hasan ibn-i-Ali Mandusi y Abu-l Yaham Jaled ibn Hani Al-Mutafaggah y de la ciudad de Sepichap y Fergana y de todas las ciudades que habían en Transoxiana. Y todos acordaron en que la traducción de ese libro es correcta. Entonces, el rey ordenó a los ulemas que entre ellos fuesen escogidos los más sabios para traducirlo...”

Aunque se desconoce la fecha exacta en que fue traducido el Corán se sabe que fue aproximadamente por la misma fecha que fue traducida la historia de Tabari, o sea, allá por el año 965.

Allá por la misma época, hubo otros comentaristas persas casi de la misma importancia que Tabari, entre los que cabe destacar Abu Zaid Balji (m. 933) más célebre como filósofo que como comentarista, no en vano fue alumno del filósofo árabe al-Kindi. Su tafsir, Nazm ul-Qor'an, sigue el mismo método de Tabari, o sea, alejarse de las especulaciones y ceñirse a la interpretación de la palabra simple y llana, es decir, es un tafsir exotérico.

LOS COMENTARISTAS HETERODOXOS

Como ya antes he mencionado, frente a la corriente del tafsir ortodoxo que se basaba en los testimonios más fidedignos y rigurosos de los primeros creyentes y en la mera interpretación de la palabra revelada a nivel de léxico y gramatical, no tardó en surgir otra, denominada heterodoxa, que es la interpretación del Corán basada en el *ijtihad* (esfuerzo de interpretación). Uno de los iniciadores de este tipo de comentarios fue un árabe, Ýahm Ibn-i-Safawan, fundador de la secta de los Ýahamíes, aunque parece ser que fueron los mu'tazilíes los que desde un principio más contribuyeron a su desarrollo, ya en el siglo IV de la hégira. Poco después también practicaron el *ijtihad* los ismailíes o shííes septimanos, y los sufíes. Entre los más importantes comentaristas mu'tazilíes, son dignos de mención Abu 'Ali Ýubbai y su, en un principio discípulo y luego acérrimo detractor, al-Ash'ari, el cual dijo del comentario escrito por su maestro que "no hay ni una sola palabra de los comentaristas antiguos, Abu 'Ali ha confiado en su obra en las tentaciones del demonio...".

Otro gran comentarista fue Abu Bakr Naqqash mu'tazili que redactó un comentario de unas 12.000 páginas que entre los mu'tazilíes sólo fue superado por 'Abdul Salam Qazvini, un persa de Qazvin residente en Bagdad que eran tantos los tomos que sumaban su tafsir que las fuentes difieren. El principal motivo por el que los comentarios de los heterodoxos fueran generalmente tan extensos se debía a que éstos ejercían el *ijtihad* deteniéndose a especular y a cavilar hasta en los detalles más minuciosos, que además glosaban con sus opiniones personales, y todo por ello con objetivos apologéticos.

En cuanto al método utilizado por los sufíes para comentar el Corán, era el mismo o por lo menos muy similar al de los mu'tazilíes, por lo que las obras resultantes solían ser largas y tediosas en la mayoría de los casos. En Irán fue a partir del siglo V de la hégira (s. XI) cuando los comentarios sufíes cobraron relevancia, como por ejemplo el redactado por Jaýeh 'Abdullah Ansari, que fue en el que se inspiró poco después Meibodi.

Antes de pasar a la segunda parte que trata del período áureo del tafsir en Irán cabría detenerse un poco en el método usado por los sufíes para la interpretación del Corán. Generalmente, tomaban una azora y la traducían a un persa sencillo y claro, luego examinaban una a una las causas, circunstancias y las leyes, preceptos y datos históricos que la azora en cuestión contenía, tras lo cual trataban de sacarle a la misma un significado esotérico acorde a las ideas sufíes. En ocasiones, también hacían todo esto en sus reuniones, a veces mediante las preguntas que los allí presentes formulaban a los Sheij o Pir de la cofradía, o bien por las circunstancias, como por ejemplo un acontecimiento reciente que afectaba a la comunidad. Este método ha sido fuente de inspiración de muchos cuentos y narraciones grotescas e inverosímiles en la literatura persa sufi.

SEGUNDA PARTE

LA ÉPOCA DORADA DEL TAFSIR EN IRÁN

El período que comprende entre la llegada al poder de los Gaznavíes o más justamente entre los Selyúcidas (1050) y comienzos del siglo XIII se le puede denominar con toda justicia la época dorada del "arte de comentar el Corán" con todas las acepciones que pueda conllevar esta expresión, y en este arte, fueron los persas los que se llevaron la palma tanto si escribían en persa como en árabe. No es casualidad que el auge de la redacción de comentarios fuese

alcanzado en esta época pues también la literatura de este período recobra en Persia una fuerza inusitada que no decaería hasta los Safavíes, ni tampoco es casualidad el hecho de que fuese a partir del siglo XI cuando la cultura persa en general alcanza un, no ya desarrollo, sino una madurez y riqueza sin precedentes; recordémoslo, la literatura persa fue abundante y significativa antes del Islam, pero ni de lejos se puede comparar a la producción literaria alcanzada con la islamización del país.

Enumerar las causas de este cambio son largas, además de no ser el objetivo de éstas páginas. No obstante, se podría resumir en las siguientes líneas: el resurgimiento literario y cultural del siglo anterior, el X, no fue más que el preludio de la madurez alcanzada en el siglo siguiente y el incentivo para autores posteriores, la tímida prosa en persa surgida durante los Samaníes alcanza en el período Selyúcida su madurez y máxima evolución lingüística, (antes de los Selyúcidas, en cuanto al ámbito literario se refiere, éste idioma estaba casi relegado a la poesía). Por otra parte, Persia sufre una nueva conmoción con la irrupción y ascensión de dinastías de origen turco que reinaron en el país hasta 1925, mas la llegada al poder de estas dinastías foráneas suponían más bien un empuje para la cultura y la lengua persas — aunque parezca paradójico — ya que los turcos que invadían el país se iranizaban rápidamente de modo que ellos mismos difundían y promovían la cultura persa cuando invadían otros territorios, como por ejemplo La India, y, por último, pero más importante, por lo menos respecto al tema que estamos tratando, la proliferación de sectas o escuelas (*mazahib*) tanto ortodoxas como heterodoxas, atiborraron las madrasas con sus voluminosos comentarios en muchos casos para conseguir nuevos adeptos, o, en el caso de los shiíes, nuevos conversos. En este período, tanto un bando como el otro, llegó a hacer verdaderos progresos en la redacción de comentarios, especialmente los ulemas shiíes. No sólo los persas sino también los árabes escribieron extensos y valiosos comentarios, los primeros en persa y en árabe y los segundos, obviamente, en árabe.

Los comentarios de esta época trataban de temas muy diversos como por ejemplo la cuestión de si el Corán era creado o increado, filosofía y mística (*'irfan*), interpretación de la Sharia (Ley islámica) o de las historias y narraciones del Corán etc., con lo que se puede observar el grado de desarrollo alcanzado en la ciencia del tafsir alcanzado en ésta época.

En cuanto a los comentarios escritos en persa, aun cuando ya en el siglo anterior tuvieron su importancia, fue a partir del siglo XI cuando la redacción en la lengua vernácula se hizo corriente, o mejor dicho, popular y más rica en cuanto a la cantidad de temas abarcados.

Otra de las cualidades del tafsir de la época áurea es la cantidad de caminos diferentes que se tomaban para llegar a Roma. Cada grupo de ulemas se esforzaban por interpretar el Corán desde su perspectiva y opinión personal limitándose y conformándose en la interpretación, bien de las leyes, de las historias u otros aspectos del Corán, en la disciplina que cada uno de ellos dominaba. Así pues, el gramático aplicaba la gramática, el cronista se centraba especialmente en las historias o crónicas, el jurisconsulto o alfaquí hacía hincapié en la jurisprudencia y el sufí veía en el Corán la inspiración de su misticismo. Aunque se pueda decir que ya en los primeros siglos del Islam era habitual este tipo de tafsir, como el escrito por Kalbi (m. 763) es en ésta época cuando alcanza su máximo exponente con autores, entre persas y árabes, como Beihaghi (m. 1065), Kiahrafi Tabari (m. 1110), 'Arabi Hafez (m. 1148), Ravandi (m. 1177) y Ansari al-Qurtubi (m. 1233).

Descuella entre los comentarios filosóficos más importantes de esta época el redactado por Shahrestani (m. 1153) titulado “Mafatih al-asrar wa masabih al-abrar” (Las llaves de los misterios y las lámparas de los píos), y el escrito por ‘Omar Razi, más conocido como Emam Fajr (m. 1209) en el que interpreta sólo cuatro azoras, aunque el autor asegura que “en este tafsir hallaréis misterios que otros no han comprendido”. Pero el tafsir más importante de Emam Fajr es uno que lleva por título “Mafatih al-qayb” (Las llaves de lo oculto), tan largo que él mismo no lo pudo terminar y fueron dos comentaristas posteriores, Ibn-al Jui (m. 1239) y Seivati (m. 1505) los que lo terminaron. Este tafsir se parece más a una enciclopedia de los conocimientos y la erudición del autor que un tafsir propiamente dicho pues el autor se anda por las ramas hasta acabar hablando de otra cosa cuya relación con la azora en cuestión es débil. El autor dice lo siguiente en el prólogo de su libro: “Cuando dije que se pueden sacar diez mil conclusiones diferentes de la azora de Hamd, algunos negaron que pudiera hacer tal cosa, pues he aquí mi comentario sobre ésta azora, prueba concluyente de lo que afirmé”.

Pasando ahora a los mu’tazilíes, entre los comentarios más importantes escritos por sus imanes está el comentario de “Kasshaf an haqaiq al-tanzil”, escrito por Zomojshri (m. 1143) en el que nos detendremos más adelante.

Pero de entre los comentarios escritos por los heterodoxos, ninguno suscitaron tanta polémica entre los ortodoxos como los redactados por los mal vistos sufíes, quienes superaban a todos en cuanto a esoterismo se refiere. Los sufíes comentaban una azora determinada deteniéndose en lo más insignificante hasta salirse por la tangente, y de esta manera algunas de las obras resultantes parecían cualquier cosa menos un tafsir. Así, el ortodoxo Ibn Salah hizo saber mediante una de sus fatwas que “si alguien cree que la obra escrita por Solmi titulada Haqa’iq al-tafsir es un comentario coránico, sea anatema”. En efecto, muchos de los comentarios escritos por los sufíes se parecían más a largas cavilaciones filosóficas en la que se exponían las ideas surgidas en sus cofradía o *janqas* que a exégesis coránicas, no obstante, este hecho no mermó mucho la popularidad que estos comentarios alcanzaron.

Entre los comentarios sufíes más antiguos se encuentra el susodicho “Haqa’iq al-tafsir” de Solmi Neyshaburi (m. 1021) y “Lata’if al-isharat fi haqa’iq al-‘ibarat” de Qoshairi (m. 1072), también de Neyshabur. Otros comentaristas que se basaban en el *‘irfan*, pero que no fueron sufíes, fueron Algacel, cuya contribución al pensamiento islámico fue grande pero no en el terreno del tafsir, y Meibodi, en el que nos detendremos más adelante.

Otro comentarista místico importante fue Ruzbehan Baqli de Shiraz (m. 1209) que incluyó en su tafsir, escrito en árabe, tanto su opinión personal como las ideas que pululaban entre los sufíes de entonces.

En fin, una vez comentado estos tafsir, pasamos a los comentarios coránicos verdaderamente importantes, comentarios cuya fiabilidad o mejor dicho, credibilidad, pasó a los siglos venideros y se escribieron a su vez comentarios de ellos.

Entre los comentaristas shiíes más importantes se encuentra Sheij al-Ta’efeh, nacido en Tus (Jorasán) en el año 995 y emigrado a Bagdad en el 1017 y posteriormente a Nayaf donde murió allá por el 1067. Este se encuentra entre los ulemas shiíes más destacados de la época,

autor de numerosas obras, no sólo comentarios. Su tafsir más conocido es “Tafsir al-tabayyan”, escrito en dos volúmenes, resumido posteriormente por su nieto Ibn Idris Helli.

Mohammad Razi (m. 1157) fue también un destacado comentarista shií que escribió su más importante comentario en persa, “Rouz al-Ānan” (Los jardines de los paraísos) dividido en 20 partes y editado hoy día en cinco volúmenes. Su sistema para comentar el Corán es el siguiente: después de intentar explicar la razón de la denominación que tuviera la azora en cuestión, establecía si era revelada en La Meca o en Medina, su forma de lectura en árabe aleya por aleya, y, una vez la traducía al persa, daba su opinión en cuanto al significado tanto esotérico como exotérico. Este comentario tiene además la importancia añadida, lingüísticamente hablando, de estar redactado en una prosa persa muy arcaica, a pesar de ser ya del siglo XII, y plagada de términos y expresiones locales de donde era el autor (Rei).

Otro gran comentarista shií fue Abu Ali Fazl ibn Hasan ibn Fazl Tabarsi, más conocido simplemente como Sheij Tabarsi (m. 1153), autor de tres comentarios: el breve “Al-kafi al-shafi”, el mediano “Āwami’ al-Āmi’”, y el grande “Ma’ma’ al-bayan” que además de ser el más extenso, es el más importante y más conocido de los escritos por éste autor, tanto que fue objeto posteriormente de múltiples recopilaciones y abreviaciones. Sheij Tabarsi, hoy santo del Islam shií, cuyo santuario se encuentra en la actualidad en Mazandarán, critica en el prólogo de éste último tafsir la vacuidad de los comentarios escritos por los shiíes y de entre los heterodoxos sólo da por bueno al susodicho Sheij al-Ta’efeh de cuya obra (Al-tabayyan) dice que es la única que contiene suficientes pesquisas, aun cuando la critica por su desorden en la exposición de los temas, y es por ello (sigue diciendo en su prólogo) que se decidió a redactar su propia obra en la que hizo especial énfasis en corroborar las ideas shiíes como no supieron hacer los anteriores a él, obra que terminó en el año 1141.

Respecto a “Āwami’ al-Āmi’” es necesario añadir que ésta obra si bien más breve que “Ma’ma’ al-bayan” es tan conocida como ésta última. En realidad, este comentario mediano es una recopilación del mayor y el menor (Al-kafi al-safi) siendo éste último a su vez una recopilación del “Kashaf” de Zomojshri.

Dejando ahora a un lado a los heterodoxos pasamos a describir brevemente a los comentaristas ortodoxos entre los que cabe mencionar a Mohammad Dinavieh, que escribió su tafsir a comienzo del siglo XII, y, aunque con un poco más de *iṭṭihad*, su estilo es muy similar al de los comentaristas “primigenios”, en el sentido de que a veces parece que está narrando hadices o tradiciones orales del Profeta.

Otro gran comentarista de este estilo fue Farra Bagavi, natural de una aldea a medio camino entre Marv y Herat, aunque fue más conocido como jurisconsulto, disciplina de la cuál fue autor de numerosas obras y opúsculos, y considerado de hecho como de los mejores jurisconsultos de la escuela shafei que hubo en su época.

Matavi de Neishabur puede incluirse igualmente en esta lista. Este allegado del celeberrimo ministro Nezam al-Molk, escribió un tafsir titulado “Asbab al-Tanzil” pero que parece ser que no tuvo la difusión que los antes descritos.

Finalmente y para concluir este apartado, diremos que además de las obras que se escribían para aclarar los significados del Corán, fuesen ocultos o no, se crearon otras que aunque no fueron comentarios en la expresión del término que cualquier islamólogo conoce, sí que contribuyeron a engrosar la ya gruesa lista de libros de exégesis del Corán. Estas obras abordaban temas como los milagros narrados en el Libro Sagrado o de otros asuntos ya entonces tan hollados como la elocuencia derrochada por el Corán. Un exponente de este tipo de obras fue “Nihayat-ul-a’âyaz” (El extremo de los milagros) escrita por el ya mencionado Emam Fajr Razi, y “Ûavami’ al-bayan” obra escrita en persa por Hobaish ibn Ibrahim de Tiflis (m. 1231) que explica con fluidez los pasajes oscuros del Corán, más por ser una lengua extranjera que por ser oscuros en sí.

ANSARI

Este renombrado polifacético seguidor de la doctrina hambalí nació en Herat en el año 1005. Su fama no sólo se debe al gran tafsir que escribió sino por ser un sabio en el sentido que tenía por aquel entonces ser sabio, es decir, una persona que abarcaba varias ramas del saber pues dominaba a la perfección no sólo su lengua materna, el persa, en la cual escribió los mejores poemas de la época sino que además su dominio del árabe era igualmente impecable. Además era igualmente hábil en la redacción de hadices y jurisprudencia.

Fue alumno del sufí Jarqani, al que sustituyó cuando éste murió, y tuvo estrechas relaciones con otros personajes sufíes tan peculiares como Abu Sa’id Abul Jeir, inspirador de tantas increíbles historias y cuentos sufíes surgidas posteriormente en la literatura persa.

Vivió casi toda su vida en la ciudad que lo vio nacer y allí murió en el 1088.

Aunque en la historia de la literatura persa se enumera como uno de los poetas de la época, su celebridad más bien se debe a la cantidad de obras que escribió, de las que sólo citaremos los títulos de algunas como Mona’ât Nameh, Zad al-’arefîn, Kanz al-salekin, Qalandar Nameh, Elohi Nameh, Tabagat-e-sufiéh, y su gran tafsir en el que se basó posteriormente Meibodi como veremos más adelante.

ZOMOJSHRI

Su nombre completo era Abul Qasem Mahmud ibn ‘Omar ibn Mohammad de Zomojshar, un pueblo de Joresmia. Nacido en el 1074 y muerto en 1143, este erudito mu’tazili, cuyas obras no se limitaban a la disciplina del tafsir, escribía además sobre gramática árabe, lógica y retórica, como por ejemplo “Muqaddimat al-adab (Sobre gramática árabe, pero explicado en persa), “Asas al-balaga”, “Qarib al-hadith” y muchas más. Este fue en su época mucho más conocido con el sobrenombre de Ýarullah (vecino de Dios) debido a que vivió un tiempo junto a la Kaaba.

Como ya antes mencioné, la obra que le dio fama, por lo menos en cuanto a comentarista se refiere, es la que lleva por título “Al-kasshaf fi tafsir al-Qor’an” en la que, como gran experto en la gramática árabe, no se limita a comentar el Corán sino que además analiza sus aspectos gramaticales, algo sobre todo destinado a los persas. Este tafsir alcanzó tal notoriedad que no

sólo se escribieron posteriormente del mismo comentarios sino que algunos pensadores anti-mu'tazilíes se basaban en este tafsir para redactar refutaciones de las ideas mu'tazilíes.

MEIBODI Y SU OBRA

Este autor y su obra merece un punto y aparte pues escribió en persa uno de los comentarios más importantes de la época, el "Kashf-ul-asrar va'adat-ul-abrar". La redacción de esta obra, que excede las dos mil páginas, fue comenzada en el año 1126 pero se ignora la fecha en que fue terminada. El autor en su prólogo dice basarse en la obra de Ansari, con esta frase: "He leído el comentario de Ansari y me he percatado de que en cuanto a terminología y significado ha llegado a límites milagrosos, pero que ha exagerado de brevedad". Tras hacer uno de esos largos elogios típicos de la época, sigue diciendo, "en este libro hemos seguido las siguientes pautas, establecer reuniones de consulta sobre las aleyas del Corán y dividir las en tres partes: en la primera se hace una traducción de lo aparente, al persa, de manera breve pero cuyo significado quede claro, en la segunda vemos su pronunciación (lectura) y hacemos un comentario (tafsir) en el que se aclaren sus diferentes significados e interpretemos las leyes, historias, sucesos y otros aspectos de la Revelación, y en la tercera (se hable) de los misterios y alusiones de los sufíes (respecto a la aleya en cuestión)..."

En este comentario, lo que realmente hace Meibodi en la mayoría de las ocasiones es explayarse más sobre lo que ya dijo brevemente Ansari, y ello se deja ver más claramente en el hecho de que muchas de las expresiones del Kashf al-asrar son muy similares a las utilizadas por Ansari. Otras veces se limita a comentar sus palabras (no las del Corán) entre elogio y elogio, no sin antes bombardearle con apelativos gratificantes como el Pir (Sheij) de la Tariqa, Sheij del Islam o Belleza de los que tienen la Verdad.

Meibodi, en una de sus habituales referencias a la sagacidad de Ansari, cita sus siguientes reflexiones en torno a la letra alif, que tiene la forma de una raya vertical: "el Pir de la Tariqa desveló los misterios que envuelven a la letra alif. Dijo que la alif es el Imám de las Letras, que es conocida entre todas las letras, que no se une a las demás letras pero que las demás sí que se unen a ella, la alif es independiente y no necesita a ninguna letra, es recta, es igual esté al principio o al final...". Esta es una muestra de las ingeniosas cavilaciones de los místicos, que empezaban a abundar en el mundo islámico, muy especialmente en Persia.

OTROS COMENTARIOS DE LA ÉPOCA

EL TAFSIR DE SURABADÍ

Este comentario, escrito en persa, es obra de un personaje desconocido llamado Abu Bakr 'Atiq ibn Mohammad al-Heravi al-Surabadi, coetáneo del rey selyúcida Alp Arslan. De esta obra se conservan una gran cantidad de manuscritos repartidos en las bibliotecas y museos de Irán y en las de Europa.

La prosa empleada en este comentario es de sumo valor para los lingüistas que tratan con lenguas iránicas ya que el autor usa en él un sinnúmero de expresiones no sólo obsoletas y desconocidas sino únicas en el sentido de que no se hallan en otras obras de la misma época.

EL TAFSIR DE ESFERAINI

Este comentario fue escrito aproximadamente en la misma época que el anterior por Abul Muzzafar Shahpur (m. 1078), seguidor de la escuela shafeí. Este comentario es también conocido bajo el ampuloso de título de *Ta'y al-tara'yim fi tafsir al-Qorian li-l-a'a'yim* (La corona de las traducciones en comentarios del Corán para los persas), título con el que lo mencionó Ha'y Jalifeh en su obra.

Se trata de uno de los típicos comentarios que tanto abundaban por entonces, y que tiene, al igual que el anterior, un valor más filológico que religioso.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano. Claude Cohen. Historia universal siglo XXI V.14, 1989

Historia de la filosofía islámica. Henry Corbin. Editorial Trotta, 1994

Literatura árabe. Juan Vernet. Nueva colección labor, 1968

Tarij-e-adabiat dar Iran [Historia de la literatura en Irán]. Dr. Zabih-u-llah Safá. Entesharat-e-Ferdous, Teherán, 1994, (volúmenes I y II)

A literary history of Persia. Edward G. Browne, Cambridge, 1905 (volúmenes I y II).