

La interpretación simbólica de los Días de la Creación

Shafique N. Virani (Autor)¹; Virginia Martos Armenteros (Traductora)².

Recibido: 26 de julio de 2022 / Aceptado: 30 de marzo de 2023 / Publicado: 15 de abril de 2023

Resumen. La noción de los días de la creación, que culminan en el sagrado séptimo día, o Sabbath, se encuentra en las tres religiones abrahámicas. Mientras que algunos creyentes se aferraban a una comprensión literal de estos días, otros insistían en que la doctrina tenía una profunda importancia esotérica. En la tradición islámica, los que defendían el papel del intelecto en la comprensión de la fe y las escrituras abogaban por el uso de la interpretación simbólica (ta'wīl). La palabra árabe ta'wīl significa hacer que algo vuelva a su origen o fuente. Entre los más ardientes defensores de la interpretación simbólica se encontraban los ismailíes, una de las dos ramas principales del Shī'ī Islam. Este artículo explora cómo Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw, el famoso poeta persa y dignatario ismailí, entendía los días de la creación y su relación con una jerarquía de la religión (ḥudūd-i dīn) cuyos miembros llevaron a los creyentes a la salvación final.

Palabras clave: Ismailí; Sabbath; ta'wīl; Nāṣir-i Khusraw; Corán; creación

[en] The symbolic Interpretation of the Days of Creation

Abstract. The notion of the days of creation, culminating in the hallowed seventh day, or Sabbath, is found in all three Abrahamic faiths. While some believers held to a literal understanding of these days, others insisted that the doctrine had profound esoteric import. In the Islamic tradition, those who championed the role of intellect in understanding faith and scripture advocated the use of symbolic interpretation (ta'wīl). The Arabic word ta'wīl means to cause something to return to its origin or source. Among the most ardent advocates of symbolic interpretation were the Ismailis, one of the two major branches of Shī'ī Islam. This article explores how Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw, the famous Persian poet and Ismaili dignitary, understood the days of creation and their relationship to a hierarchy of religion (ḥudūd-i dīn) whose members led believers to ultimate salvation.

Keywords: Ismaili; Sabbath; ta'wīl; Nāṣir-i Khusraw; Quran; creation

Sumario. 1. Introducción. 2. El papel de la interpretación simbólica (ta'wil) en la doctrina del Sabbath. 3. Rangos celestes y terrestres. 4. El Señor de la Resurrección. 5. Conclusiones. 6. Fuentes y referencias bibliográficas.

Cómo citar: Virani, S. N. (2023). La interpretación simbólica de los Días de la Creación. *De Medio Aevo*, 12(1), 79-87. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.82962>

“Vuestro Señor es Allah, Quien creó los cielos y la tierra en seis días. Luego se ha instalado en el Trono...”

(Corán 7:54).

“Y Dios bendijo el séptimo día y lo santificó...”

(Génesis 2:3).

1. Introducción

Con la muerte del Profeta Mahoma, la comunidad musulmana llegó a adoptar diferentes interpretaciones de

su mensaje. Entre las diversas escuelas que surgieron, la Shi'a Imami aceptó la posición privilegiada de los Imames hereditarios de la familia del Profeta, adhiriéndose estrechamente a su guía. Tras la muerte del Imam Ẓā'far

¹ Department of Historical Studies (University of Toronto)
E-mail: shafique.virani@utoronto.ca
ORCID: 0000-0003-0464-9459

² Department of Historical Studies (University of Toronto)
E-mail: virginia.martosarmenteros@mail.utoronto.ca
ORCID: 0000-0003-2792-1056

al-Sadiq en 148/765, la comunidad se dividió. Entre los grupos que surgieron, uno de ellos llegó a reconocer el imamato de su hijo Musa al-Kazim, mientras que otros se aferraron a la designación de Ya'far al-Sadiq (*nass*) en favor de su hijo mayor, Isma'il al-Mubarak. Con el tiempo, los seguidores de esta línea más antigua pasaron a ser designados como al-Isma'iliyya, mientras que la línea más joven acabó siendo conocida como la Ithna'ashariyya, o Doce Shi'a, tras la desaparición de su duodécimo Imam.

En el año 297/909, el Imam ismailí 'Abd Allah al-Mahdi (fallecido en 322/934) estableció el califato fatimí. En el apogeo de su poder, los califas fatimíes reclamaron el dominio de todo el norte de África, Egipto, Sicilia, la costa africana del mar Rojo, Yemen, Siria, Palestina y el Hijaz con las ciudades santas de La Meca y Medina. Una característica notable del ismailismo era su invitación (*da'wa*) a reconocer al Imam de la época. Los escritos de los intelectuales fatimíes, entre los que se encuentran figuras como Abu Ya'qub al-Sijistani (fallecido después de 361/971), al-Qadi al-Nu'man (fallecido en 363/974), Hamid al-Din al-Kirmaní (fallecido después de 411/1020), al-Mu'ayyad fi al-Din al-Shirazi (fallecido en 470/1078) y Hakim Nasir Khusraw (fallecido después de 462/1070), destacan la importancia de comprender el mundo y la fe manteniendo un equilibrio adecuado entre sus formas exteriores, físicas, literales y aparentes (*zahir*) y sus realidades esotéricas, espirituales, simbólicas e intelectuales (*batin*). El proceso de evocar las segundas a partir de las primeras se conoce como *ta'wil*, o interpretación simbólica. Este artículo explora la aplicación de la interpretación simbólica (*ta'wil*) al concepto del Sabbath.

En los últimos años se ha observado un creciente interés académico por las obras de Hakim Nasir Khusraw. Famoso por su exquisita poesía y el relato animado de sus viajes (*Safar-nāmah*), también escribió ampliamente sobre el pensamiento islámico. En particular, al igual que sus predecesores entre los fatimíes, quiso discutir el papel del intelecto en la revelación. Este es un tema común en sus seis obras en prosa, editadas críticamente: *Wajh-i Din*, *Zad al-Musafir*, *Gushayish wa rahayish*, *Jami' al-hikmatayn*, *Khwan al-ikhwan* y *Rawshana'i-namah* (también conocida como *Shish fasl*)³. Junto con

un recuento detallado de las fuentes secundarias (que debería completarse con las bibliografías de estudios más recientes), Poonawala identifica otras numerosas obras que se mantienen en manuscritos, o que se mencionan en las propias obras de Nasir Khusraw, pero que se han perdido con el paso del tiempo⁴. Escritos como los de Henry Corbin, Alice Hunsberger, Paul Walker y Faquir M. Hunzai proporcionan un contexto importante para el presente estudio⁵.

2. El papel de la interpretación simbólica (*ta'wil*) en la doctrina del Sabbath

Las creencias abrahámicas comparten la convicción de que la creación se completó en seis días, y el séptimo día, o sábado, tiene un aura sagrada de especial veneración y santidad. Reflexionando sobre esta noción, el prominente dignatario ismailí, al-Mu'ayyad fi'l-Din Širazi, observa que los defensores exotéricos de esta doctrina están completamente equivocados en sus explicaciones. Al confundir afirmaciones de las escrituras que, en su opinión, son claramente simbólicas, con burdas especulaciones sobre la creación del universo físico en seis períodos de veinticuatro horas, han malinterpretado completamente los textos sagrados. Al-Mu'ayyad razona que el tiempo mismo está marcado por el movimiento de las esferas celestes, y que la salida y la puesta del sol indican a los seres humanos el paso de los días. Ahora bien, si la creación todavía no se había producido, si Dios todavía tenía que modelar el sol, la Tierra y los cuerpos planetarios, ¿cómo podrían entonces estos versos referirse al paso del tiempo, tal y como se entiende convencionalmente? Al erudito le impresionan aún menos aquellos que afirman, citando un versículo del Corán, que la creación del cielo y la Tierra le lleva a Dios seis días, cada uno de los cuales abarca mil años⁶. Al-Mu'ayyad opina que el Creador no está limitado por el tiempo en su creación, pues su poder es infinito; como se explica en el Corán: “Y mi orden es dad solo una vez,

³ Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, ed. Ghulām Riḍā (Gholam Reza) A'wānī (Aavani) (Teherán: Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-yi Īrān (Imperial Iranian Academy of Philosophy), 1398 HS/1977 AC); Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Zād al-musāfir*, ed. Ismā'īl 'Imādī Ḥā'irī and Muḥammad 'Imādī Ḥā'irī (Teherán: Markaz-i nashr-i mīrāth-i maktūb (Miras-e Maktoob), 1384 HS/2005 AC); Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Gushāyish ū rahāyish*, ed. y trad. Faquir M. Hunzai, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology; A New Edition and English Translation of the Gushāyish wa-Rahāyish* (Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 1998); Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Jāmi' al-hikmatayn*, trad. Eric L. Ormsby, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled; An Annotated English Translation of Nasir Khusraw's Kitāb-i Jāmi' al-hikmatayn* (Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2012); Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Khwān al-ikhwān* (Teherán: Intishārāt-i Kitābhāna-yi Bārānī, 1338 HS/1959 AC); Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Rawshānā'ī nāmah (Shish fasl)*, ed. Taḥsīn Yāzījī (Teherán: Chāpkhāna-yi Ḥaydarī, 1373 HS/1994 AC). Solo las ediciones más recientes han sido citadas aquí.

⁴ Ismail K. Poonawala, *Bibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu: Urdena, 1977), 111-25.

⁵ Henry (Hanrī) Corbin (Kurbīn), “Étude préliminaire”, en *Kitāb-e Jāmi' al-Hikmatayn: Le livre réunissant les deux sagesses; ou harmonie de la philosophie Grecque et de la théosophie Ismaélienne*, ed. Henry (Hanrī) Corbin (Kurbīn) y Moh. (Muḥammad) Mo'īn (Mu'īn) (Teherán: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1953); repr., 1984; Henry Corbin, Nasir Khusraw and Iranian Ismā'īlism”, en *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan; A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, ed. Farhad Daftary (Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2000); Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, ed. Josef Van Ess, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Faquir Muhammad Hunzai, “The Position of 'Aql in the Prose and Poetry of Nasir Khusraw,” en *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nasir Khusraw*, ed. Alice C. Hunsberger (Londres: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012).

⁶ La referencia aquí es al versículo 32:5 del Corán: “Él dirige la orden desde el cielo hasta la Tierra; luego asciende hacia él en un día cuya duración es de mil años según tu cálculo”. Cf. 70:4.

y ejecutada en un abrir y cerrar de ojos” (54:50)⁷. Por lo tanto, Al-Mu’ayyad entiende que debe haber un significado más profundo en los seis días de la creación, y él afirma que es el lugar del *ta’wil*, de la exégesis esotérica, donde se debe ir para desvelar ese significado⁸.

En su obra maestra acerca del *ta’wil*, el *Wayh-i din*, un compañero de al-Mu’ayyad, Nasir Khusraw, expone las ideas que subyacen a la hermenéutica espiritual de esta tradición del siguiente modo:

Se menciona en las tradiciones que Dios, exaltado sea, comenzó la creación del mundo el domingo, la completó el viernes y descansó el sábado. El significado de esta tradición se ha ocultado a la gente desde el principio de los tiempos. Todos la han aceptado según la capacidad de sus intelectos. Los judíos veneran el sábado y no trabajan en él porque Dios descansó en este día. Sin embargo, desconocen que cuando los Profetas decían esto, querían que la gente supiera que, por orden de Dios, seis Profetas vendrían a este mundo para ordenar a la gente que trabajara. Cuando el séptimo viniera, no ordenaría de esta manera, sino que más bien, les recompensaría por sus labores. Lo llamaron Sabbath y lo declararon sagrado⁹.

Así, según el *ta’wil*, estos días no se refieren a la creación del universo físico, sino a la creación de un cosmos espiritual. Una creación que comenzó con Adán, que representaba el primer día de la semana, el domingo, y continuó con Noé, Abraham, Moisés y Jesús, que representaban el lunes, el martes, el miércoles y el jueves respectivamente. Mahoma, representado por el viernes, llevó esta creación a su culminación¹⁰. Sin embargo, estaba por llegar el último y definitivo día, que consumaría toda la creación espiritual; un día no destinado al mandamiento del trabajo, sino a la asignación de la recompensa y la retribución. Este era el Sabbath, o Señor de la Resurrección (*Qa’im-i qiyamat*)¹¹.

La gente espera la llegada del Sabbath, pues ese día habrá reposo para quienes hayan reconocido la realidad de estos días y hayan trabajado en cumplimiento del mandato (de los Profetas) y con conocimiento. Aquellos que se esfuerzan físicamente en este mundo físico y conocen hoy el significado esotérico de esto con sus almas, serán recompensados por ello mañana en el mundo espiritual¹².

Los días de la creación, en el pensamiento ismailí, se consideraban los grandes ciclos de la profecía. El significado de Dios en estos versos no se refería al denso mundo de los fenómenos terrestres, sino a un mundo de mucha mayor relevancia, el de la religión. En el primero, el movimiento de las esferas celestes marca el tiempo, mientras que en el segundo está determinado por la llegada de los mensajeros de Dios, los señores de los ciclos (*sahiban-i adwar*). La estructura de estos ciclos de profecía era de enorme interés para los sabios ismailíes. Este trabajo explorará la exposición de Nasir Khusraw de estos ciclos, los días de la creación y su consumación en el advenimiento del Sabbath.

3. Rangos celestes y terrestres

Para Nasir Khusraw, el mundo de la religión se compone de dos partes, una espiritual y otra física. El mundo espiritual, que está más allá del tiempo y del espacio, consiste en el Intelecto Universal y el Alma Universal. Precede a este mundo físico inferior y a sus ciclos temporales. Los dos grandes ángeles del mundo espiritual son llamados a la existencia desde la nada y son absolutamente simples¹³. Paralelamente a estos dos ángeles en el mundo físico están el Natiq y el Asas, el Enunciador (de la revelación divina) y el Fundamento (de su interpretación esotérica)¹⁴. Los Natiqs, de los cuales hay seis, siendo el Qa’im el séptimo, son los señores de los ciclos mayores, o lo que puede denominarse los días mayores. Estos días se dividen a su vez en siete días, los ciclos menores, que son los ciclos de los Imames¹⁵. Los períodos se diferencian a veces refiriéndose al ciclo mayor de los Natiq como *dawr*, mientras que el ciclo menor de los Imames se conoce como *ruzgar* o *zamana*¹⁶. El predecesor de Nasir Khusraw, Abu Ya’qub Siyistani, traza

⁷ A este respecto, Nasir Khusraw está totalmente de acuerdo con su predecesor, y es igualmente crítico con tales interpretaciones. Véase Ḥakīm Abū Mu’īn Ḥamīd al-Dīn Nasir Khusraw, *Jāmi’ al-hikmatayn* [Kitab-e Jami’ al-Hikmatayn: Le Livre Réunissant les Deux Sagesses; ou harmonie de la philosophie Grecque et de la théosophie Ismaélienne], Bibliothèque Iranienne (Teherán: Département d’Iranologie de l’Institut Franco-Iranien, 1953; repr., 1984), 163-4.

⁸ Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī ‘Imrān Mūsā al-Mu’ayyad fī ‘l-Dīn al-Shīrāzī, *al-Majālis al-Mu’ayyadīyya* [Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad-fid-Din al-Shirazi], trad. Jawad Muscati y Khan Bahadur A.M. Moulvi (Karachi: Ismailia Association of W. Pakistan, 1950), 123-4.

⁹ Ḥakīm Abū Mu’īn Nasir Khusraw, *Wayh-i dīn*, Majmū’ah-yi āthār marbūṭ bih-tafakkur-i Ismā’īlī (Teherán: Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-yi Īrān [Imperial Iranian Academy of Philosophy], 1397 AH/2536 Shāhīnshāhī/1977 AC), 65.

¹⁰ *Ibid.*, 65; Nasir Khusraw, *Jāmi’ al-hikmatayn*, 163, 165. Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose Ismaélienne* [Cyclical time and Ismaili gnosis], ed. Hermann Landolt, trad. Ralph Manheim y James W. Morris, *Islamic Texts and Contexts* (Londres: Kegan Paul International in association with Islamic Publications, 1983), 97. Yves Marquet analiza algunas de las opiniones de al-Qadī al-Nu’man a este respecto en Yves Marquet, “Le Qādī Nu’man à propos heptades d’Imāms”, *Arabica* 25, no. 3 (1978), 225-32.

¹¹ Nasir Khusraw describe vívidamente la centralidad del Qa’im y su identificación con el Sabbath en una ilustración de círculos concéntricos que se encuentra en Ḥakīm Abū Mu’īn Nasir Khusraw, *Khawān*

al-Ikhwān (El Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1359 AH/1940 AC), 155.

¹² Nasir Khusraw, *Wayh-i dīn*, 65.

¹³ *Ibid.*, 72.

¹⁴ Ḥakīm Abū Mu’īn Nasir Khusraw, *Gushāyish ū rahāyish* [Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology; A New Edition and English Translation of the Gushāyish wa-Rahāyish], ed. y trad. Faquir M. Hunzai (Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 1998), 58 (ed.), 93 (trad.); Corbin, *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*, 184.

¹⁵ Sin embargo, en el ciclo del profetismo, el séptimo Imam se eleva al nivel del Natiq, por lo que es más comúnmente conocido por este título. Del mismo modo, en el ciclo del imamato, el séptimo Imam se eleva al nivel de Qa’im, y por ello se le conoce como tal.

¹⁶ Nasir Khusraw, *Wayh-i dīn*, 13, 127; Nasir Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, 86. Sin embargo, esta terminología no es estática. Nasir Khusraw, *Wayh-i dīn*, 43, 335. En estos pasajes, el Asas suele tener su propio período, aunque cabe suponer que su época coincide con la del Natiq.

seis Imames entre cada dos Natiqs, pero afirma que en el periodo del sexto Natiq habrá numerosos Imames hasta que se produzca la llegada del señor del Sabbath, el Qa'im¹⁷. Al hacer esta afirmación, Abu Ya'qub Siyistani debía estar haciendo referencia a la conocida tradición profética, también citada por Nasir en sus obras, "Si no quedara del tiempo más que un solo día, Dios prolongaría ese día hasta que viniera un hombre de entre mis descendientes que llenara la Tierra de equidad y justicia tal y como ha sido llenada de opresión e injusticia"¹⁸. Ese día final, que se prolonga hasta la venida del Qa'im, es el día de Mahoma.

Cada uno de los siete señores de los ciclos mayores es una interfaz entre el mundo espiritual y el mundo físico. Sus cuerpos son terrenales, pero sus delicados espíritus pertenecen al reino celestial. Es a través de sus espíritus que aceptan las bondades de ese reino, mientras que mediante sus cuerpos son capaces de transmitir estas bondades al mundo físico. Sin embargo, Nasir nos recuerda que el discurso humano nunca puede captar la realidad del mundo espiritual, sino que sólo puede insinuarla¹⁹.

En el ciclo menor, el Imam y su prueba (*huḡyāt*) son los paralelos del Natiq y del Asas en el ciclo mayor. Por lo tanto, en el *ta'wil*, los símbolos asociados al Natiq y al Asas en el ciclo mayor suelen estar igualmente relacionados con el Imam y el *huḡyāt* en el ciclo menor. El *ta'wil* del *aḡan*, también conocido como la llamada a la oración, de Nasir Khusraw puede tomarse como ejemplo. Al proclamar el *aḡan*, el almuédano gira su cara hacia la derecha mientras anuncia "venid a la oración" (*hayya 'ala'l-salat*) y gira su cara hacia la izquierda mientras anuncia "venid a la salvación" (*hayya 'ala'l-falah*). Según Nasir, la mano derecha simboliza el Natiq y la izquierda el Asas. Del mismo modo, la mano derecha hace referencia al Imam y la izquierda al *huḡyāt*. Al decir "venid a la oración" y girar la cara hacia la derecha, el almuédano indica que "se debe aceptar que el Natiq y el Imam son los señores del *zahir*, lo exotérico, realizando la oración exotérica". Al decir "ven a la salvación" y girar el rostro hacia la izquierda, el almuédano indica que "al escuchar el conocimiento de la realidad (*haqiqat*), se debe aceptar al Asas y al *huḡyāt*, que son los señores del *batin*, lo esotérico"²⁰.

Nasir Khusraw explica que, al igual que el cuerpo humano se sustenta mediante los cuatro elementos, tie-

rra, aire, fuego y agua, el alma humana se nutre de los cuatro *hadds*, o dignatarios espirituales, el Intelecto Universal, el Alma Universal, el Natiq y el Asas. Dos de los cuatro elementos, el aire y el fuego, son delicados, mientras que los otros dos, la tierra y el agua, son densos. Del mismo modo, dos de estos *hadds*, el Intelecto y el Alma, son espirituales, mientras que los dos restantes, el Natiq y el Asas, son físicos. Con respecto al cuerpo, estos dos últimos son seres humanos, pero en relación con el intelecto y al alma son arcángeles²¹. Tal y como en un día, el brillo de la luna sucede al del sol, en el ciclo mayor, el Natiq está representado por el sol y el Asas por la luna, mientras que, en el ciclo menor, el Imam está representado por el sol y el *huḡyāt* por la luna²².

El Intelecto Universal, el Alma Universal, *yādd*, *fath* y *khayal* son también conocidos como la Pluma, la Tabla, Azrael, Miguel y Gabriel²³. En otras palabras, se trata de los cinco *hadds* espirituales que son eternos e inmutables y se encuentran ontológicamente más allá del mundo de los ciclos. Paralelamente a estos cinco seres espirituales, en el mundo físico están el Natiq, el Asas, el Imam, el Bab (puerta)²⁴ y el *huḡyāt*. Estos son los cinco *hadds* físicos, cuyo estado continúa en cada ciclo, o día²⁵. Fue en referencia a estas cinco entidades espirituales y físicas que el Profeta dijo "Lo recibí [es decir, el mensaje divino] de los cinco y lo transmití a los cinco"²⁶. Los cinco *hadds* terrestres son los receptores de la inspiración espiritual (*ta'yid*) de los *hadds* celestiales (*hu-*

²¹ Ibid., 60-1.

²² Ibid., 195.

²³ Véase, por ejemplo, Nasir Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, 170-1 donde Nasir Khusraw profundiza en estos tres últimos, y Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 232, 258; Nasir Khusraw, *Jāmi' al-ḡikmatayn*, 109, 138, 155 al igual que Abū Ya'qub Ishāq b. Aḡmad al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṡikḡar*, ed. Ismail K. Poonawala (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), 116 ff.; Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qub Al-Sijistānī*, ed. David Morgan, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 30, 110, 119; Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: Eine Studie über islamischen Gnosis* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1978), 67-74, 206-9 que se basa en gran medida en el *Kitāb al-Ifṡikḡar*.

²⁴ La cuestión del papel del *bab* es en sí misma interesante. A menudo se le considera el principal *huḡyāt*. Nasir explica que cada uno de los seis verdaderos Imames (es decir, aparentemente los anteriores al surgimiento de un Natiq) tiene un *bab* "que le sucede en la religión y que es único en el cumplimiento del mandato de Dios en su vida", Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 148. Se plantea entonces la cuestión de si "le sucede en la religión" significa que "es su sucesor en el imamate", en cuyo caso el *bab* tendría que pertenecer a la descendencia del Imam. Por supuesto, esta interpretación no es necesariamente el caso, ya que el *wasi* es considerado el sucesor o heredero del profeta, sin sucederle en su posición de profeta, ni ser de su descendencia.

²⁵ Nasir Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, 174; Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 72-3, [Six Chapters], 34 (ed.), 74 (trad.); Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 126, 198-9. En la página 126, el *da'i* parece referirse, inusualmente, como *lahiq*, o adjunto, un término que Nasir reserva generalmente para el *huḡyāt*. El término *janah*, o ala, se utiliza más comúnmente para el *da'i*. Es posible que la palabra *huḡyāt* en este pasaje sea un error de los escribas y que la palabra *bab* deba ocupar su lugar. Esto permitiría que el término *lahiq* conservara su significado más tradicional. Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qub Al-Sijistānī's Kitāb Al-Yanābī' Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 19, 177 y Walker, *Early Philosophical Shiism*, 18.

²⁶ Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 73, [Six Chapters], 35 (ed.), 75 (trad.); Nasir Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, 174.

¹⁷ Abū Ya'qub Ishāq b. Aḡmad al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubū'āt*, ed. 'Arif Tamir (Beirut: Dār al-mashriq, 1966), 193.

¹⁸ Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī nāmāh (Shish faṡl)*, ed. Tahsin Yaziji (Teherán: 1373), 80, [Six Chapters or Shish Faṡl also called Rawshanai-nama], ed. y trad. Wladimir Ivanow, The Ismaili Society, Series B (Leiden: E.J. Brill for the Ismaili Society, 1949), 39 (ed.), 81 (trad.).

¹⁹ Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 76-7, [Six Chapters], 37-8 (ed.), 78-80 (trad.).

²⁰ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 149, cf. 157-8 donde se afirma que el *ta'wil* del *ruku'* (genuflexión durante las oraciones rituales) es el reconocimiento del Asas en el ciclo mayor y el reconocimiento del *huḡyāt* en el ciclo menor, mientras que el del *sujud* (postración) es el reconocimiento del Natiq en el ciclo mayor y el reconocimiento del Imam en el ciclo menor. Incluso se puede decir que el Imam es el Natiq del ciclo menor. Nasir Khusraw, de hecho, afirma en la página 188 de esta obra que, entre los siete rangos del ciclo menor, el Imam es el *sukhan-go*, que en persa significa Natiq.

dud-i 'ulwi), mientras que los rangos inferiores a ellos, es decir, el *da'i*, los *ma'duns* (los licenciados) mayores y menores y los *mustayibs* (iniciados), no tienen acceso a esta inspiración espiritual directa y son, por tanto, los receptores del *ta'wil*²⁷. Cada rango actúa como Imam, o guía, del rango inferior. El *ma'dun* es el Imam de los *mustayibs*, el *da'i* es el Imam de los *ma'duns*, el *hu'yat* es el Imam de los *da'is* y así sucesivamente. Es bajo esta luz que Nasir Khusraw entiende el dictado coránico: “El día en el que convoquemos a toda la humanidad a través de su Imam” (17:71)²⁸.

Abu Ya'qub Siyistani explica que todo en la creación tiene una quintaesencia (*magz*). Entre los animales, la quintaesencia es el ser humano, el animal racional (*natiq-i zinda*). Él es el fruto de toda la creación; todas las formas precedentes han aparecido en previsión de su llegada. Al igual que el habla razonada es la característica distintiva de la humanidad, los pensamientos enunciados por los seres humanos en el curso de un ciclo se asemejan a la leche que puede ser batida para producir la crema, que está oculta en la leche. La suma de estos pensamientos sutiles recibe una forma y se otorga a un solo individuo, que puede dar voz a la crema o quintaesencia de toda la razón humana. Este individuo es el que está investido con la misión profética. Las palabras del Profeta se implantan en los corazones de su pueblo, porque sus palabras son apetecibles para ellos, ya que representan la cúspide de la sabiduría humana²⁹. Como explica Nasir Khusraw, el Profeta recibió una parcela completa de conocimiento del Intelecto Universal, para que así pudiera transmitir a los intelectos innatos, pero incompletos, de los seres humanos aquello de lo que carecían, y así llevarlos a la perfección³⁰. A diferencia de otros seres humanos, el Profeta no depende de la deficiente razón humana, sino que es inspirado por Gabriel, “el espíritu de confianza”, que a su vez es inspirado por el Intelecto Universal³¹.

Como se ha mencionado anteriormente, los señores de los ciclos se distinguen por el *ta'yid*, la inspiración espiritual que reciben del Alma Universal a través de los *Yadd*, *Fath* y *Khayal*. En el *ta'wil* de Nasir Khusraw, la oración de la tarde es un símbolo del Alma Universal. Después de la *farida*, parte obligatoria de esta oración, hay seis *sunnat rak'ats*³². Esto significa que el Alma Universal inspira a los seis Natiqs que están bajo su mando, de modo que puedan transmitir su luz a la gente³³. Asimismo, la oración del mediodía es el símbolo del Natiq. En árabe, se conoce como *zuhr*. Esto se debe a que el Natiq es el encargado de llevar el *zahir* (palabra derivada de la raíz triletal, *za', ha', ra'*, que es también la raíz de *zuhr*), la revelación exotérica, al pueblo. Además, esta oración comienza seis horas después de la salida del sol; es decir, el advenimiento del actual Natiq, Mahoma, se produce tras el fallecimiento de los seis Imames del ciclo de Jesús, que fue, a su vez, el sol de su ciclo³⁴.

En relación con los demás, los señores de los ciclos se asemejan a los días de la semana, cada uno de los cuales sucede al siguiente, siendo Adán el primer día y el Qa'im el Sabbath. Sin embargo, entre cada dos Natiqs hay seis Imames o señores del *ta'wil*. En relación con los señores del *ta'wil*, los Natiqs eran como los viernes que se producen en el ciclo de siete días³⁵. En árabe, el viernes se conoce como *yawm al-yumu'a*, el día de la asamblea o reunión, porque ese día toda la gente de la comunidad se reúne en un lugar. Del mismo modo, la oración del viernes hace referencia al Natiq, pues el Natiq es el séptimo Imam que reúne en sí mismo las fuerzas de sus seis predecesores³⁶. Antes de alcanzar su posición, el Natiq pasa primero por los rangos de *mustayib*, *ma'dun*, *da'i*, *hu'yat*, entre otras muchas, alcanzando finalmente la estación de *nabi*, o profeta³⁷.

Los Natiqs son los señores de la revelación (*tanzil*) que transmiten la luz del Alma Universal en forma física a través de las parábolas y los símbolos de los libros sagrados. Pero cada uno de los Natiqs tiene un heredero (*wasi*) que engendra una línea de Imames. Estos Imames están encargados del *ta'wil*, es decir, la interpretación espiritual de estas parábolas y símbolos para poder así llegar a su forma primordial como luz pura. Por eso, explica Nasir Khusraw, cuando Dios habla de los Profetas en el versículo 35:25 del Corán³⁸ lo hace en plural. Esto se debe a que el *tanzil*, la revelación exotérica, puede adoptar diferentes formas. Sin embargo, cuando en el mismo versículo habla de los Imames, los señores del *ta'wil*, dirigiéndose a ellos como el Libro Luminoso, utiliza el singular. Esto se debe a que el significado de todas las revelaciones es uno solo, independientemente

²⁷ También es posible que el *da'i* reciba el *ta'yid*, pero esto es ambiguo. Véase Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 126, 198-9 que debería ser comparado con Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 247; Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 73, [Six Chapters], 35 (ed.), 75 (trad.). También hay que tener en cuenta que los propios *da'is* se dividen en dos grupos, los *da'is* limitados y los *da'is* absolutos, y esta distinción puede ser significativa en el asunto. Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 255; al-Sijistānī, *Al-Iftikhār*, 224-5.

²⁸ Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 74, [Six Chapters], 36 (ed.), 76-7 (trad.).

²⁹ Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī, *Kashf al-Mahjūb* [Kashf al-Mahjūb: Le Dévoilement des Choses Cachées], ed. y trad. Henry Corbin (Teherán: Verdier, 1949), 69-70. Tanto Corbin como Landolt leen *mim*, *shin*, *kaf*, *lam* en este pasaje como *mushkil* para llegar a sus traducciones. Aunque esto es ciertamente posible, he preferido la lectura *mushakkal*, que me parece que se ajusta mejor al contexto. al-Sijistānī, *Kashf al-Mahjūb*, 103-4; Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī, “Kashf al-Mahjūb: Unveiling of the Hidden”, trad. Hermann Landolt en *An Anthology of Philosophy in Persia* (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, 108.

³⁰ Véase Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 61.

³¹ Ḥakīm Abū Mu'īn Nasir Khusraw, *Zād al-Musāfirīn*, ed. Muḥammad Badhl al-Rahmān (Berlín: Kaviani, 1341 AH/[1923 AC]), 27, citando el versículo 26:192-195 del Corán, compara, sin embargo, la afirmación de Nasir Khusraw de que cuando el *nutq* del Profeta alcanza su plenitud al lograr el *mi'raj* espiritual, reconoce al Alma Universal directamente, y no a través de intermediarios. Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 138.

³² Una *rak'at* es una parte del ritual de oración musulmán que implica una flexión del torso desde una posición vertical, seguida de dos posturas.

³³ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 169-70.

³⁴ *Ibid.*, 171-2.

³⁵ *Ibid.*, 64. Nota, en la línea 16, léase imam por *payghambar*, según la variante señalada del manuscrito A.

³⁶ *Ibid.*, 186, 188.

³⁷ *Ibid.*, 186-7.

³⁸ Véase versículo 35:25 del Corán: “Sus mensajeros vinieron a ellos con los signos claros, los salmos, el Libro Iluminador”.

de sus diversos modos de expresión³⁹. El wasi de Adán fue Seth, el de Noé fue Shem, el de Abraham fue Ismael, el de Moisés fue Aarón, el de Jesús fue Simón Pedro y el de Mahoma fue Alí⁴⁰.

Cada profeta, *wasi* e Imam tiene doce huŷŷats, que son los que a veces son denominados como *huŷŷats* del día. Uno de los doce huŷŷats del profeta es su *wasi*, uno de los doce *huŷŷats* del wasi es un Imam, y uno de los doce huŷŷats del Imam será su futuro sucesor⁴¹. Es a través de esta lente que nuestro autor entiende la tradición del Profeta, “el mes del Ramadán (*šahr ramadan*) es uno de los nombres de Dios”. Como los profetas y los Imames de la jerarquía religiosa son los “nombres de Dios”, es decir, aquellos a través de los cuales se reconoce a Dios, el mes del Ramadán debe referirse a un jerarca⁴². La palabra para mes, *šahr*, significa también renombre, de modo que este jerarca es alguien que es bien conocido por Dios. El Corán afirma: “En el mes del Ramadán se reveló el Corán, una guía para la humanidad y pruebas claras de la Guía y el Discernimiento [entre el bien y el mal]” (2:185). En consecuencia, este jerarca es aquel en quien Dios reveló el Corán y quien elimina la ambigüedad de las parábolas del Libro Sagrado. No es, pues, otro que el Wasi, ‘Alí, el señor del ta’wil. De ahí que el Asas o Wasi ocupe una posición entre los doce huŷŷats paralela a la que ocupa el mes del Ramadán entre los doce meses⁴³.

En su ciclo, el Natiq nombra un *hadd*, el Asas, que es el fundamento de la interpretación esotérica. A continuación, el Asas nombra a siete *hadds*, los siete Imames que serán los señores del ciclo menor. Cada Imam nombra a un Imam, que será su sucesor⁴⁴. Los Imames se suceden como los días de la semana y, así como los días de la semana tienen veinticuatro horas, los Imames tienen veinticuatro *huŷŷats*. Doce de ellos son *huŷŷats*

del día y representan lo exotérico (*zahir*), mientras que los otros doce son huŷŷats de la noche y simbolizan lo esotérico (*batin*)⁴⁵. El Imam envía a los doce huŷŷats del día a los doce climas, que se conocen en la jerga ismailí como las islas (*yaziras*)⁴⁶. Es a través de estos doce huŷŷats que la luz del *tawhid*, de la unidad de Dios, llega al mundo⁴⁷. Cada uno de estos doce huŷŷats tiene treinta *da’is*, al igual que cada uno de los doce meses del año tiene treinta días⁴⁸. Nasir también distingue una clase especial de cuatro huŷŷats, que nunca se separan del Imam. La gente debe pasar por estos huŷŷats para recibir una palabra del Imam, al igual que los peregrinos que desean llegar al santuario sagrado, la Ka’ba, deben pasar por uno de sus cuatro *miqats*, o entradas, y ponerse el *ihram*, la vestimenta de peregrinación, que simboliza la aceptación de un estado consagrado⁴⁹.

4. El Señor de la Resurrección

Antes de la llegada del séptimo ciclo, gobernado por el *Qa’im*, llega el lahiq o huŷŷat del *Qa’im*⁵⁰. Esto es digno de mención, ya que el huŷŷat de un Imam es generalmente su contemporáneo. Sin embargo, el huŷŷat del *Qa’im* es el precursor de la llegada del Sabbath. Se dice que el versículo coránico “La noche del Decreto (*laylat al-qadr*) es mejor que mil meses” (97:3) se refiere a él, e indica que su conocimiento es superior al de mil Imames, aunque, por supuesto, colectivamente, su rango es uno solo⁵¹. Parece que Nasir Khusraw considera que los sucesores del *Qa’im* son sus *khalifas*, y asigna un rango especial a esta función⁵². Así, explica que el ciclo actual de Mahoma se compone de dos partes: la de los Imames (*awliya*) y la de los *khalifas*⁵³. Al mismo tiempo, también alude de forma oblicua a que el séptimo Imam, Mu-

³⁹ Ibid., 64. En este contexto, también debe tenerse en cuenta la interpretación de Nasir Khusraw de la palabra Imam, descrita anteriormente en relación con su ta’wil del versículo 17:71 del Corán. Walker, *Early Philosophical Shiism*, 115.

⁴⁰ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 64; Corbin, *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*, 184.

⁴¹ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 251-2; Ibn Ḥawshab (pseud. Manšūr al-Yaman, Abū’l-Qāsim al-Ḥasan b. Farah (Faraj) en su obra *Kitab al-rushd wa’l-hidaya* generalmente se refiere a los doce diputados del Natiq como los *naqibs*, aunque reconoce que el Wasi es el huŷŷat del Profeta. Los doce *naqibs* del Natiq promueve a la humanidad a seguir la enseñanza exotérica del Profeta, mientras que los doce huŷŷats del *mutimm imam* anima a la humanidad a seguir sus doctrinas esotéricas. Véase Ibn Hawshab, *Kitab al-rushd wa’l-hidaya*, trad. Wladimir Ivanow, 2nd ed. Revisada, *Studies in Early Persian Ismailism* (Bombay: 1955), 33-46. El mismo texto se refiere a la sucesión del huŷŷat en el rango del Imam. Nasir Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, 244. En el que el término *naqib* es empleado de una manera similar.

⁴² Sobre esta conexión, véase Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī ‘Imrān Mūsā al-Mu’ayyad fī’l-Dīn al-Shīrāzī, *Al-Majālis al-Mu’ayyadiyah: al-mi’ah al-ūlā*, 3 vols., vol. 1 (Bombay: 1395 AH/1975 AC), 202.

⁴³ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 253-4. Nasir Khusraw proporciona un ejemplo interesante, aunque algo enigmático, de esto en su ta’wil de la historia coránica de José, véase Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 184-5, 252; Abū’l-Qāsim Ja’far ibn Manšūr al-Yaman, *Al-‘Ālim wa’l-ghulām* [The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue], ed. y trad. James Winston Morris, *Ismaili Texts and Translations* (Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2001), 32 (ed.), 99 (trad.).

⁴⁴ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 326-7.

⁴⁵ Ibid., 225, 252, 259-60.

⁴⁶ Ibid., 229, 275.

⁴⁷ Ibid., 331.

⁴⁸ Ibid., 178. Bayard Dodge, “The Fāṭimid Hierarchy and Exegesis”, *The Muslim World* 50, no. 2 (1960), 133 menciona que cada huŷŷat de una *jazira* tiene treinta *naqibs*, cada uno de los cuales tiene veinticuatro *da’is*—doce del día y doce de la noche. Lamentablemente, no se especifica la ubicación de esta información.

⁴⁹ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 264. También Ibn Ḥawshab se refiere a “las cuatro luminarias sagradas”, citando el versículo coránico: “En efecto, el número de meses, a juicio de Dios, es doce, así lo dispuso el día en que creó los cielos y la tierra. De ellos, cuatro son sagrados...” (IX: 36). Véase Ibn Ḥawshab, *Al-Rushd wa’l-hidayah*, 47. Esta referencia a cuatro *miqats*, en vez de los tradicionales cinco, es inusual. Al-Qāḍī al-Nu’mān cita los tradicionales cinco, acerca de la autoridad del Imam al-Šādiq, véase al-Qāḍī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad al-Nu’mān, *Da’ā’im al-Islām wa-dhikr al-ḥalāl wa’l-ḥarām wa’l-qaḍāyā wa’l-aḥkām*, ed. Asaf A. A. Fyzee (El Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1951-1961), 297; al-Qāḍī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad al-Nu’mān, *Ta’wīl al-da’ā’im*, ed. Muḥammad Ḥasan al-A’zamī (Cairo: al-A’lami lil-matbū’āt, 1967-1969), 157-63 no arroja más luz sobre la cuestión, ya que el ta’wil ofrecido es diferente al de Nasir Khusraw. A. J. Wensinck, J. Jomier, ‘Iḥrām’, ed. Peri J. Bearman, et al., Online, 2nd ed., *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 2012), recuperado de http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3506.

⁵⁰ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 261.

⁵¹ Ibid., 176, 261.

⁵² Ibid., 153, 176.

⁵³ Ibid., 248, léase *khulafā’* en vez de *khalqān*, según la variante señalada del manuscrito A.

hammad b. Isma'īl, tiene el rango de *qiyamat*, aunque el nombre de este Imam no se menciona explícitamente⁵⁴.

La referencia al trono en el conocido verso del Corán afirma “Vuestro señor es Allah, Quien creó los cielos y la Tierra en seis días; luego se asentó en el Trono...” (7:54) es interpretada por Nasir Khusraw como un símbolo del Qa'im, que es el trono de Dios. El hecho de que Dios se sienta en el trono es el cumplimiento de su mandato respecto al *Qa'im-i qiyamat*, que aparece tras el paso de los seis días. Es en este contexto que Dios declara: “¿De quién es el reino hoy? De Dios, el Único, el Dominante” (40:16)⁵⁵.

Según Nasir Khusraw, el mundo fue generado por la actividad del Alma Universal con el único propósito de dar a luz a un niño perfecto, el Qa'im⁵⁶. El Corán describe seis etapas en el proceso de nacimiento de los seres humanos:

Creamos al hombre de una esencia extraída de la arcilla. Luego le añadimos, una gota (de esperma), en un recipiente seguro. Luego creamos de la gota un coágulo. Luego creamos del coágulo un tejido. Luego creamos del tejido los huesos. Luego vestimos los huesos de carne. Luego lo presentamos como una nueva creación – ¡bendito sea Dios, el mejor de los creadores! (23:12-14).

Estas seis etapas se consideran paralelas a los seis Natiqs que preceden a la llegada del Qa'im, que es “una nueva creación”, un Natiq que sigue a sus predecesores, pero que se diferencia de ellos en su introducción de la Gran Resurrección⁵⁷. Cuando el almuédano se dirige a la *qibla* para pronunciar el *adhan* simboliza el Natiq que convoca a la humanidad hacia el Señor de la Resurrección, que está a su vez representado por la *qibla*⁵⁸. La oración de la tarde representa el Asas. Comienza cuando las sombras de los objetos igualan su altura, demostrando la igualdad de lo exotérico y lo esotérico (*zahir* y *batin*) en el tiempo del Asas. El ocaso del sol al final de este periodo representa el debilitamiento del *zahir* o del Natiq, el fin del ciclo del Asas y la llegada del Qa'im⁵⁹. El Qa'im está representado por la oración del *witr*, que tiene lugar en medio de la noche, tras la finalización de todas las demás oraciones. Esto simboliza que, en el Día de la Resurrección, la gente prescindirá de honrar a todos los *hadds* físicos, excepto al Qa'im⁶⁰. Interpretando una conocida tradición del Profeta, “La bondad está anudada en las cornamentas de los caballos hasta el Día de la Resurrección”, Nasir Khusraw explica que el *ta'wil* de esta afirmación es que la *da'wa*, la convocato-

ria de la humanidad, no se separará de los *hu'yats*, simbolizados por los caballos, y los *da'is*, representados por sus cornamentas, hasta el momento de la manifestación del Qa'im⁶¹. La oración del *witr* consta de tres unidades (*rak'ats*), lo que indica que el Qa'im tiene tres rangos: los de profecía (*nubuwwat*), legado (*wasayat*) y resurrección (*qiyamat*). El hecho de que una de las *rak'ats* se recite por separado de las otras dos indica que el Qa'im tiene un rango que no tenían ni el Natiq ni el Asas⁶². Explicando esta diferencia de rango entre los siete días, o señores de los ciclos, Nasir Khusraw alude a la noción coránica de los siete cielos. Entiende que los seis planetas⁶³ visibles a simple vista desde la Tierra – Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio y la Luna – se parecen entre ellos al poseer todos luz. Sin embargo, sólo el séptimo, el propio sol, tiene tanto luz como calor. Además, en presencia del sol, los otros seis desaparecen a simple vista. Tal es el lugar del Qa'im entre los Natiqs⁶⁴.

El Qa'im está representado por el *Id al-Adha*, la fiesta del sacrificio⁶⁵, así como por la oración que se recita en esta celebración⁶⁶. Se trata del señor de los dos mundos, ya que a través de él se revela el significado interno de la escritura divina y libera a los creyentes del tormento de la ignorancia, extrayendo los símbolos de su ocultación y explicándolos. El hecho de que la expresión “Dios es más grande” (*Allahu akbar*) se recite cinco veces antes de la oración de la fiesta indica que durante el ciclo del Qa'im, los creyentes reciben el beneficio directo de los cinco *hadds* espirituales, el Intelecto Universal, el Alma Universal, el *Yadd*, el *Fath* y el *Khayal*⁶⁷. El *ta'wil* de recitar la expresión *Allahu akbar* antes de la oración de la fiesta del sacrificio es que la unidad divina y la grandeza de Dios se revelarán a la gente a través del Qa'im⁶⁸.

El Qa'im procede de los descendientes del Asas⁶⁹ y representa la cúspide y el propósito de la creación. Gracias a él, el Alma Universal se completa y alcanza el rango del Intelecto Universal, lo que conduce a la aniquilación del mundo físico⁷⁰. Por eso, en la oración sentada después del *witr*, se recitan dos *rak'ats*, que representan los dos *hadds* espirituales, como uno solo. Esto indica que el Qa'im ha unido los dos *hadds* espirituales de manera que no hay separación entre ellos.

5. Conclusiones

Según Nasir Khusraw, Dios creó el mundo de la religión en seis días, los ciclos de Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma. Sin embargo, el Sabbath, el

⁵⁴ Ibid., 104-5. Abu Ya'qub Sijistani menciona una doctrina similar en su hasta ahora inédito *Kitab al-maqalid*, véase Walker, *Early Philosophical Shiism*, 140.

⁵⁵ Nasir Khusraw, *Jāmi' al-hikmatayn*, 165.

⁵⁶ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 97. Véase también Corbin, *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*, 99-100, 113.

⁵⁷ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 256. Este simbolismo se repite por Abu Ya'qub Sijistani; véase Walker, *Early Philosophical Shiism*, 141; Sami Nasib Makarem, *The Political Doctrine of the Ismailis* (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1972), 31-4.

⁵⁸ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 148-9.

⁵⁹ Ibid., 172.

⁶⁰ Ibid., 276.

⁶¹ Ibid., 276.

⁶² Ibid., 176.

⁶³ La palabra ‘planeta’ es empleada aquí en el sentido tradicional y no su significado moderno.

⁶⁴ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 245; Nasir Khusraw, *Jāmi' al-hikmatayn*, 111-2.

⁶⁵ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 192.

⁶⁶ Ibid., 152.

⁶⁷ Ibid., 193.

⁶⁸ Ibid., 192-3.

⁶⁹ Ibid., 176.

⁷⁰ Ibid., 177. Nasir Khusraw, *Rawshanā'ī Nāmāh-yi Nathr*, 81, [Six Chapters], 40 (ed.), 82 (trad.).

séptimo día, será el día en el que los sabios alcanzarán la felicidad, la verdad se establecerá eternamente, las tinieblas de la ignorancia serán expulsadas de la luz del conocimiento, «y la Tierra brillará con la luz de su Señor» (39:69)⁷¹. Sin embargo, Nasir Khusraw señala como este verso coránico sugiere que actualmente la Tierra está envuelta en la oscuridad, pues si

no, ¿qué sentido tendría iluminarla en el futuro? Nasir Khusraw entiende que el Corán se refiere no a la luz física, que es abundante, sino a una luz espiritual que envolverá el mundo de la religión en el momento del advenimiento del Qa'im. Pero, tal y como concluye su discusión sobre este asunto en su obra *Jami' al-hikmatayn*, “se trata de una sutil alusión dedicada sólo para los sabios”.

6. Fuentes y referencias bibliográficas

- al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī 'Imrān Mūsā. *Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*. [Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad-fid-Din al-Shirazi]. Traducido por Jawad Muscati y Khan Bahadur. A.M. Moulvi. Karachi: Ismailia Association of W. Pakistan, 1950.
- al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī 'Imrān Mūsā. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyyah: al-mi'ah al-ūlā*. 3 vols. Vol. 1, Bombay: 1395 AH/1975 AC.
- al-Nu'mān, al-Qāḍī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad. *Da'ā'im al-Islām wa-dhikr al-ḥalāl wa'l-ḥarām wa'l-qaḍāyā wa'l-aḥkām*. 3 vols. Vol. 1, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1951.
- al-Nu'mān, al-Qāḍī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad. *Ta'wīl al-da'ā'im*. 2 vols. Vol. 1, Beirut: al-A'lami lil-maṭbū'āt, 2006 AC/1426 AH.
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Ishāq b. Aḥmad. *Ithbāt al-Nubū'āt*. Beirut: Dār al-mashriq, 1986. Beirut: al-Maṭba'a al-Kāthūlīkiyya, 1966.
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Ishāq b. Aḥmad. *Kitāb al-Iftikhār*. Dirāsāt Al-Fāṭimiyyah. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad. *Kashf al-Maḥjūb*. [Kashf al-Maḥjūb: Le Dévoilement des Choses Cachées]. Editado y traducido por Henry Corbin. Lagrasse: Verdier, 1988.
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad. “Kashf al-Maḥjūb”. Traducido por Hermann Landolt. En *An Anthology of Philosophy in Persia*, 80-124. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Corbin, Henry. “Étude préliminaire”. En *Kitāb-e Jami' al-Hikmatayn: Le livre réunissant les deux sagesses; ou harmonie de la philosophie Grecque et de la théosophie Ismaélienne*. Editado por Henry Corbin y Moh. (Muḥammad) Mo'in (Mu'in). Teherán: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1953; repr., 1984.
- Corbin, Henry. “Nasir Khusraw and Iranian Ismā'ilism”. En *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Editado por Richard N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Corbin, Henry. *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*. [Cyclical Time and Ismaili Gnosis]. Traducido por Ralph Manheim y James W. Morris. Islamic Texts and Contexts. Editado por Hermann Landolt. Londres: Kegan Paul International in association with Islamic Publications, 1983.
- Dodge, Bayard. “The Fāṭimid Hierarchy and Exegesis”. *The Muslim World* 50, no. 2 (1960): 130-39.
- Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: Eine Studie über islamischen Gnosis*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.
- Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan; A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. Editado por Farhad Daftary. Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2000.
- Hunzai, Faquir Muhammad. “The Position of 'Aql in the Prose and Poetry of Nasir Khusraw”. En *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nasir Khusraw*. Editado por Alice C. Hunsberger. Londres: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012.
- Ibn Ḥawshab (pseud. Maṣṣūr al-Yaman), Abū'l-Qāsim al-Ḥasan b. Faraj (Faraj). “al-Rushd wa'l-hidāyah”. En *Studies in Early Persian Ismailism*, editado y traducido por Wladimir Ivanow, 29-59. Mumbai: Ismaili Society, 1955.
- Ja'far ibn Maṣṣūr al-Yaman, Abū'l-Qāsim. *al-'Ālim wa'l-gḥulām*. [The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue]. Editado y traducido por James Winston Morris. Ismaili Texts and Translations. Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Makarem, Sami Nasib. *The Doctrine of the Ismailis*. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1972.
- Marquet, Yves. “Le Qāḍī Nu'mān à propos des heptades d'Imāms”. *Arabica* 25, no. 3 (1978): 225-32.
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in. *Gushāyish ū rahāyish*. [Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology; A New Edition and English Translation of the Gushāyish wa-Rahāyish]. Editado y traducido por Faquir M. Hunzai. Londres: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 1998.
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in. *Rawshanā'ī nāmāh (Shish faṣl)*. [Six Chapters or Shish Faṣl also called Rawshana'i-nama]. Editado y traducido por Wladimir Ivanow. The Ismaili Society, Series B. Editado por Wladimir Ivanow. Leiden: E.J. Brill for the Ismaili Society, 1949.
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in. *Wajh-i Dīn*. Majmū'ah-Yi Āthār-I Marbūṭ Bih-Tafakkur-I Ismā'īlī. Teherán: Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-yi Īrān (Imperial Iranian Academy of Philosophy), 1397 AH/ 2536 Shāhīnshāhī/ 1977 AC.
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in. *Khawān al-Ikhwān*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1359 AH/ 1940 AC.
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in. *Zād al-Muṣāfirīn*. Editado por Muḥammad Badhl al-Raḥmān. Berlín: Kaviani, 1341 AH/ [1923 AC].
- Nasir Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'in Ḥamīd al-Dīn. *Jāmi' al-hikmatayn*. [Kitāb-e Jami' al-Hikmatayn: Le livre réunissant les deux sagesses; ou harmonie de la philosophie Grecque et de la théosophie Ismaélienne]. Bibliothèque Iranienne. Teherán: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1953.
- Poonawala, Ismail K. *Bibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu: Urdena, 1977.

⁷¹ Nasir Khusraw, *Wajh-i dīn*, 165-6.

- Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya‘qub*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Editado por David Morgan. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Walker, Paul E. *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya‘qūb Al-Sijistānī’s Kitāb Al-Yanābī‘ Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Wensinck, Arent Jan, and Jacques Jomier. ‘Iḥrām’. En *Encyclopaedia of Islam*, editado por Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmond Bosworth, Emeri J. van Donzel y Wolfhart P. Heinrichs Leiden: E.J. Brill, 2012. Recuperado de http://dx.doi.org.myaccess.library.utoronto.ca/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3506.