

La fusión de lo gnóstico y lo político en la personalidad y vida del Imam Jomeini (Dios le de paz y le premie en el otro mundo)

Por Hamid Algar

Traducido por: Abdulkarim Javier Orobio

Se dice que cuando dictaba una clase de ética en Qom, en 1930, el Imam Jomeini siempre terminaba sus clases con la siguiente frase extraída de *Munâÿât Sha'ban*, una letanía singular que era recitada por los doce Imames:

“¡Oh Dios! concédeme separación total de todo lo que no seas Tú y adhiéreme a Ti; ilumina la visión de nuestros corazones con la luz que surge al mirarte a Ti, para que puedan atravesar los velos de luz y alcanzar la fuente de la Magnificencia, y que nuestros espíritus se eleven con el esplendor de Tu santidad”.

El Imam siempre le dio gran importancia al estudio y recitación de las súplicas de los Imames de Ahlul Bait(as), como un medio para alcanzar la perspicacia espiritual así como el entendimiento en el ruego al Creador, pero este llamado de *Munâÿât Sha'ban* parece haber estado particularmente muy cerca de su corazón. Aparece en los textos y en los discursos que hacen parte de las diferentes fases de su vida: en el comentario de un hadiz del Imam Ya'far As-Sadiq(as) con respecto a “*el encuentro con Al-lah (liqâ'ul-lah)*”, contenido en *Sharh-e Chehel Hadîz (La explicación de los Cuarenta Hadices)*, una obra terminada en 1939; en una de sus obras con respecto a las dimensiones íntimas de la oración, *Mi'râÿ as-Sâlikin*, también finalizada el mismo año; en *ÿihâdul Akbar iâ Mubareze ba Nafs*, un discurso sobre la purificación ética dado en Nayaf cerca de 1972; en el discurso sobre la exégesis de *Surat-ul Fâtiḥah* que fue televisado en Diciembre de 1979 y en enero de 1980; y en *Rahe 'Eshq*, una carta escrita por el Imam a su nuera, Fatima *Tabaṭaba'i*, en 1983.

La aspiración de “*atravesar los velos de luz y alcanzar la fuente de la magnificencia*” puede, por lo tanto, ser considerada como un elemento constante en la devota vida del Imam, y solamente llevándola en mente puede, la totalidad de sus esfuerzos y logros, incluyendo el político, ser entendida correctamente. Fue con una mirada fijada en “*la fuente de la magnificencia*”, un modo de visión completamente diferente del de un líder político común, que el Imam llevó al éxito a un gran movimiento revolucionario.

La capacidad de integrar y lo profundo de la personalidad del Imam Jomeini y su visión del Islam eran tales que las distinciones analíticas entre sus variadas dimensiones son, de alguna forma, artificiales, reflejando sólo un esfuerzo por entender al Imam, y no su realidad. Sin embargo es reglamentario -o al menos inevitable- hablar del aspecto gnóstico (*'Irfanî*) y los aspectos políticos de su vida y actividad, y conceder alguna primacía al anterior aspecto (el gnóstico), en términos no solamente cronológicos sino también de significado. El Imam es considerado generalmente, tanto por occidentales como por musulmanes, nada más que como un líder revolucionario poco común, sin embargo todos los que lo conocieron íntimamente, así como muchos que le entrevistaron por un breve instante, pueden testificar que poseía una visión que trascendía la política, al mismo tiempo que la dominaba y abarcaba. Es quizás precisamente esta inclusión de lo político en lo gnóstico el aspecto más distintivo del carácter del Imam.

En cuanto a la primacía cronológica de la gnosis en la vida del Imam, ésta queda ampliamente demostrada por la historia de sus primeros años en Qom. Su propósito inmediato al ir allá en 1920 sin duda era estudiar con el Sheij ‘Abdulkarim Hae’ri, una de las principales autoridades de la época en jurisprudencia, y él se distinguió en esta área esencial del aprendizaje islámico mucho antes de surgir como *marya’ taqlid*, en los comienzos de los 60. Sin embargo, pronto desarrolló un interés en el *‘Irfan* y las disciplinas asociadas, que lo colocaron en un lugar aparte de muchos de sus contemporáneos, y era, de hecho, por lo general visto con recelo y hasta hostilidad; muchos años después tuvo la ocasión de resaltar: “*Es lamentable que algunos de los sabios deban levantar tales recelos y privarse de los beneficios que se obtienen del estudio del ‘irfan.*”

Su primera guía en la búsqueda del *‘Irfan* fue Mirza ‘Ali Akbar Iazdfi, un discípulo de Husein Sabzavari, quien a su vez había estudiado bajo Mul-lah Hâdi Sabzavarî (fallecido en 1872), el autor de *Sharh Mandzûmah*, uno de los textos básicos del *‘Irfan*; de esa manera el Imam estuvo afiliado a una de las líneas principales de la enseñanza y transmisión de la gnosis Shiíta. Otro guía en sus inicios fue Mirza Agâ Yavad Mâliki Tabrizî (fallecido en 1924), quien había estado enseñando en Qom desde 1911. Tenía dos clases con él, Filosofía y Ética, una pública en la escuela Faizieh y una privada en su propia casa, a la cual asistía un número de buenos y dotados estudiantes incluyendo al Imam. El Imam también estudió con Seïed Abû Al-Hasan Rafi’î Qazvîni (fallecido en 1975), entre cuyos escritos publicados hay un comentario del *Du’â al-Sahar* (La Súplica de la madrugada), la misma profunda súplica a la cual el Imam le dedicó su primer trabajo, *Sharh Du’â al-Sahar* (“Comentario a La Súplica de la madrugada”); es por lo tanto posible que la atención del Imam haya sido atraída a este texto por Qazvîni.

El maestro principal del Imam en la gnosis, sin embargo, fue Aiatul-lah Muḥammad ‘Alî Shahâbadî (fallecido en 1950), a quien él respetuosamente se refería en sus propios escritos sobre *‘Irfan* como “*nuestro maestro en teosofía*” (*en persa: ustaze ilâhi-e mâ*). Conoció a Shahâbadî inmediatamente después de la llegada de éste a Qom (probablemente en 1920), y la respuesta que le dio al Imam a una pregunta sobre *‘Irfan* lo convenció de que estaba ante la presencia de un verdadero maestro. Después de rechazar al comienzo la petición del Imam de permitirle estudiar con él, Shahâbadî aceptó enseñarle filosofía, pero era gnosis lo que el Imam deseaba aprender, y persistió hasta que Shahâbadî estuvo de acuerdo en instruirlo en esa disciplina. Todos los jueves y viernes, así como los días festivos, por lo general solo, pero algunas veces en compañía de uno o dos de sus estudiantes, el Imam escuchaba el discurso de Shahâbadî acerca del comentario de Dawud Qaisarî (fallecido en 1350) acerca de *Fusûs al-Hikam* de Ibn ‘Arabi, el *Miftah al-Gaib* de Sadr al-Din Qunavi (fallecido en 1274), y el *Manâzil as-Sâ’irîn* de Jouyâ ‘Abdul-lah Ansarî (fallecido en 1089). El interés del Imam en estos textos, particularmente, se manifestó en él a lo largo de toda su vida.

En la medida en que la fusión entre el interés de lo gnóstico y lo político en el Imam pueda ser rastreado a otra fuente aparte de la iluminación e inmersión en el Corán y las enseñanzas de los *Ma’sumîn (Infalibles)*, ese otro aspecto puede atribuirse a la influencia de Shahâbadî sobre él. Shahâbadî fue uno de los relativamente pocos sabios en la época de Reza Shah en levantar su voz en contra del mal proceder de la dinastía Pahlevi. Con frecuencia predicaba en contra del primero de los Pahlevi durante la conmemoración de ‘Ashûrâ, y en una ocasión manifestó su extremo descontento entrando a un retiro de once meses al Santuario de Shah ‘Abdul Adzîm. Un compromiso similar con la esfera política se manifestaba en uno de sus libros, *Shadharat al-Ma’ârif*, una breve obra que ha sido bien descrita como “tanto social

como gnóstica en su contenido”. Aquí Shahâbadi analiza las causas de la decadencia y descontento en la sociedad Musulmana. Propone la difusión del auténtico conocimiento Islámico como medio para remediar la situación y crear unidad, y concluye que aunque el establecimiento del gobierno islámico perfecto es una tarea reservada para *Sâhib al-Zamân* (El Imam Mahdi. Doceavo Imam de los Shiítas, oculto en la actualidad por Mandato Divino), la dimensión política del Islam, implícita en todas sus ordenanzas jurídicas no puede ser rechazada de ninguna manera, porque “*el Islam es en realidad una religión política*” (Pp. 6-7).

El Imam comenzó su carrera de enseñanza a la edad de 27 dando clases de *hikmat*, una disciplina relacionada muy cercanamente al *‘Irfân*, y poco tiempo después organizó sesiones privadas sobre el mismo *‘Irfân*. Fue en estas sesiones que el Imam entrenó e inspiró a algunos de sus más cercanos asociados, incluyendo por encima de todos a Aiatul-lah Murtaḍâ Muṭahhari, a quien el Imam describió después de su muerte, en Mayo de 1979, como “*la quintaesencia de mi ser*”. Los textos enseñados a esta élite eran la sección relativa al alma (*nafs*) en el *Asfâr al-Arba‘ah* (Los Cuatro Viajes espirituales) de Mul-lah Sadrâ, y el *Sharḥ Mandzûmah*.

Los temas gnósticos y espirituales también formaban el tema de interés de los primeros escritos del Imam. En 1928, escribió un comentario detallado sobre el *Du‘â al-Sahar*, la oración recitada antes del amanecer durante el mes de Ramadán por el Imam Muḥammad al-Bâqir. Esta obra fue seguida en 1931 por *Misbâḥ al-Hidâiah ilal-Jilâfah wa al-Wilâiah* (“La lámpara de la Guía hacia el Califato y la *Wilâiah*”), una breve pero densa exposición de la realidad más recóndita del Profeta (saw) y de los Imanes (as) que se inspira no solo en una meditación del *hadîz* de los *Ma‘sumîn* (infallibles) sino también en el concepto *akbarî* del Hombre Perfecto (*al-Insân al-Kâmil*). En 1937, el Imam terminó una serie de glosarios sobre el comentario de Qaisarî al *Fuṣûs al-Hikam* y sobre el *Misbâḥ al-Uns*, el comentario de Hamzah Ibn Fanarî, sobre el *Miftâḥ al-Gaib* de Qunavî. Dos años después, el Imam terminó su primera obra en persa, *Sharḥ-e Chehel Hadîz*, un comentario voluminoso sobre cuarenta hadices de contenido predominantemente ético y gnóstico. También, datando desde 1939 está el *Mi‘râÿ al-Sâlikîn wa Salât al-‘Ârifîn* del Imam (conocido como *Sirr al-Salât*), un tratado en persa que detalla el significado más profundo de cada parte de la oración, desde la ablución que la precede hasta el meritorio triple *takbîr* que la finaliza. Un tanto más asequible que este denso y desafiante trabajo está otro libro acerca del mismo tema, *Adâb as-Salât*, finalizado en 1942. Finalmente, se debe mencionar, aunque sin publicar aún, *Sharḥ-e Hadîz-e Yunûd-e ‘Aql va ‘Yahl* (“Comentario al hadiz los ejércitos del intelecto y de la ignorancia”), una obra finalizada en 1944 la cual ha sido descrita como la exposición más completa y sistemática de la visión del Imam sobre la ética y la gnosis.

Más allá de esta enumeración, no es posible ni deseo en este momento intentar una presentación más completa de la contribución del Imam a la disciplina del *‘Irfan*; será suficiente referir al lector a la obra de Yahya Christian Bonaud: “*L’Imam Khomeini, un gnostique mécomu du XX siècle*” (Beirut, 1997), una excelente obra tanto de síntesis como análisis.^[1]

Sin embargo, en conexión con la trayectoria de la vida de Imam -la transición desde su énfasis inicial sobre el *‘Irfan* hasta su compromiso posterior en el terreno político- es necesario consignar que sus obras de gnosis no son un compendio o una ampliación de las opiniones y formulaciones recibidas y redactadas en la juventud solamente para ser olvidadas en la madurez; sino que son el fruto manifiesto de una visión original, pujante y duradera. Como

recalcó Seïed Aḥmad Fihri, quien asistió a algunas de los discursos del Imam en Qom durante los años 30: “*Es evidente que el Imam tiene conocimiento vivido de todo lo que escribió*”. Para colocarlo de una manera diferente, las obras del Imam sobre *‘Irfan* no fueron sino la expresión literaria inicial de un proceso de “*sulûk*” (peregrinaje espiritual), de continuo avance hacia la invocada repetidamente “*Fuente de Magnificencia*”. El liderazgo del Imam de la Revolución Islámica y su establecimiento de la República Islámica de Irán puede decirse que llegó a constituir, desde un cierto punto de vista, un estadio posterior en ese proceso de viaje espiritual: Los frutos de su lucha introspectiva llegaron a trascender al final su propia persona y manifestarse con efecto profundo en el terreno político.

Esta caracterización puede ser justificada con referencia a los primeros tres, de los cuatro viajes que adornan tanto el tema como el título de *Al-Asfar al-Arba’ah* de Mul-la Sadra, una obra con la cual el Imam estaba íntimamente familiarizado. El primero es el viaje desde la creación hacia la realidad divina (*min al-jalq ilal-ḥaqq*), un movimiento lejos de la inmersión en la multiplicidad de la creación, hacia la conciencia exclusiva de la única realidad que colinda con la Esencia Divina. El segundo viaje se da dentro de la Realidad divina por medio de la Realidad misma (*fi al-ḥaqq bi al-ḥaqq*); consiste en la percepción de las perfecciones divinas (*kamalât*) y de una serie de extinciones en los Nombres Divinos seguido por la subsistencia a través de ellos. El tercer viaje es el que lleva de regreso desde la Realidad Divina hacia la creación (*min al-ḥaqq ila al- jalq*), sin embargo, no lleva al viajero espiritual de regreso a su punto de partida, porque es un viaje que se logra por medio de la Realidad Divina (*bi al-ḥaqq*) y tiene como resultado la percepción de los misterios de los actos divinos (*af’âl*) a medida que se desenvuelve en el mundo de los fenómenos.

Si la impertinencia en especular sobre el progreso espiritual del Imam es perdonada, puede sugerirse que sus primera etapas en el énfasis sobre el *‘Irfan* y los temas asociados correspondían a los viajes primero y segundo descritos por Mul-la Sadra, y que su implicación en la esfera política y su liderazgo de la Revolución Islámica eran análogos al tercer viaje espiritual. Lo que es cierto es que la perspicacia singular del Imam exhibida en las coyunturas críticas durante la Revolución y sobre todo durante los primeros años de la Revolución Islámica, no pueden explicarse puramente en términos de sagacidad política; había una claridad de visión en acción que lo capacitó para ver más allá de la coyuntura inmediata, y puede ser permisible describir esta capacidad como testimonio del *af’âl* a medida que se hizo manifiesto en la esfera política. Si esta caracterización es justificable, se hace evidente que el Imam generalmente se abstuvo de la actividad política manifiesta hasta 1962, no solamente porque no estaba dispuesto a disputar la actitud pasiva de los sabios más prominentes de la época, sino también porque estaba en camino un proceso esencial de preparación interior. Fue el mismo progreso del Imam hacia “*la Fuente de Magnificencia*” que lo capacitó para liderar una revolución que era como un *sulûk* (peregrinaje espiritual) colectivo del pueblo iraní.

Después de decir lo anterior, debe reconocerse que el esquema de los tres viajes sucesivos tiene un carácter metafórico inevitable, en el que la precisión y la accesibilidad definida de un destino terrenal carecen de la inexplorada esfera del viaje hacia el interior. Además, la aplicación del esquema a una vida dada no quiere decir que insinúe una correspondencia exacta con los distintos periodos cronológicamente. No cabe duda por esta razón, de que los rasgos de la conciencia política y el interés pueden discernirse en la vida del Imam inclusive antes de su surgimiento en la escena política en 1962. Él tuvo algún contacto con los sabios que se oponían a varias políticas de Reza Shah, no solamente su maestro Shahâbadî sino también Ḥayy Agâ Nurul-lah Isfahânî y Mul-la Ḥusain Fisharaki quien lideró

una protesta en Isfahan en contra de la obligatoriedad del servicio militar en 1924; Aiatul·lah Angayî y Mirza Sadiq Agâ quienes lideraron un movimiento similar en Tabriz en 1928; Agazade Kafa'i quien fue llevado a Teherán para ser enjuiciado después del levantamiento de Mash·had de 1935; y Seïed Hasan Mudarris, a quien posteriormente el Imam describió como “*el líder de aquellos que se levantaron en contra de la opresión*”. Además, el Imam por lo general mencionaba los temas políticos en las poesías que escribía en el momento, y las cuales circulaban en secreto en Qom. De esa forma cuando en 1928 Reza Shah abolió las capitulaciones que habían sido concedidas a los poderes extranjeros y por lo tanto buscaban presentarlo como un auténtico patriota, el Imam respondió con un poema que incluía estas líneas: **“Es verdad que ahora él ha abolido todas las capitulaciones / ¡Pero solo para ocultarte la abolición de la nación!”**.

En cualquier suceso, ese era el clima del día en Irán, hasta tal punto que ese componente esencial de la espiritualidad Shiíta como el *rouzejoni* (la recitación de los textos que conmemoran el martirio del Imam Husein(as)) automáticamente tomaba connotaciones políticas. En una entrevista concedida al presente escritor en Diciembre de 1979, el Imam recordaba que las reuniones de *rouzejoni* en las cuales él participó en Qom durante su juventud difícil y escasamente se realizaban, y en ese entonces en las mismas se infiltraban informantes del gobierno, con el resultado de que aquellos que participaban eran arrestados.

Sin embargo algo que le disgustaba mucho más al régimen Pahlevi que esas manifestaciones tradicionales de piedad eran los discursos públicos sobre ética dados por el Imam en Qom a inicios de los años 30, y después de un receso, a partir de 1941 en adelante. Aunque basados en el *Manâzil al-Sâ'irîn* de Ansarî, uno de los textos que el Imam había estudiado con Shahâbadî, estos discursos sirvieron de vehículo para una exposición exhaustiva del Islam como un todo, incluyendo sus dimensiones políticas. Seïed Ahmad Fihri recordaba: “*Considero el tiempo que pasé asistiendo a aquellas charlas como las horas más preciosas de mi vida. En sus discursos el Imam enseñaba la verdadera ética Islámica, la cual no puede separarse de la revolución, de tal forma que dejó una profunda impresión en todos los que asistían a ella.*” Otra persona que escuchó dichos discursos, Aiatul·lah Murtađâ Mutahharî, le atribuyó “*la formación de una buena parte de mi personalidad intelectual y espiritual*”. Además, no eran solamente eruditos religiosos quienes atendían las conferencias; gente de todos los estilos de vida llegarían desde lugares tan distantes como Teherán e Isfahan, desafiando el deseo del régimen Pahlevi por aislar a la institución religiosa de Qom de la población general.

La interrelación de lo gnóstico y lo sapiente con lo político y la confrontación también saltó a primer plano en *Kashf al-Asrâr*, el cual al aparecer en 1945 se convertía en la primera obra publicada del Imam. El libro es en primer lugar una respuesta apabullante a *Asrâr-e Hezar Sale*, una polémica de inspiración Wahhabî en contra de muchas de las doctrinas principales del Shiísmo. Esto se logró no solamente por medio de la organización de un gran número de argumentos racionales y religiosos, sino que también el Imam recurrió a las grandes autoridades de *hikmat* e *‘Irfân*, hombres como Ibn Sina, Suhrawardi, y Mul·la Sadra. Además, la difusión de obras tales como *Asrâr-e Hezar Sale* es denunciada por el Imam como una consecuencia de las políticas antirreligiosas del régimen Pahlevi, y es en *Kashf al-Asrâr* que el Imam expone por primera vez la doctrina del gobierno del Jurisprudente, del Más sabio (*Wilâiat Al-Faqîh*), esta llegaría a convertirse en el fundamento constitucional de la República Islámica.

En Mayo de 1944, casi en la misma época en que debe haberse abocado a la escritura del *Kashf al-Asrâr*, el Imam lanzó lo que parece haber sido su primera proclamación política, haciendo un llamado a la acción para liberar a los musulmanes de Irán y a todo el mundo Islámico de la tiranía de las potencias extranjeras y sus lacayos domésticos; la copia autografiada de esa proclamación es encabezada no solo con el *Bismil-lah* sino también por el mandato: “*Léalo y póngalo en práctica*”. El Imam comienza, muy considerablemente citando el Corán, 34:46: “**Di: Sólo os exhorto a una cosa: a que os pongáis ante Dios, de dos en dos o individualmente, y meditéis.**” Este es el mismo versículo que abre el “capítulo del despertar” (*bab al-iaqdzā*) al comienzo del *Manâzil al-Sâ’irîn* (Las Estaciones de los Marchantes) de Anṣarî, la guía del viajero espiritual amado por el Imam desde cuando estudiaba con Shahâbadi. “*Levantamiento por Dios*” es un punto esencial de partida para el *sulûk* (viaje espiritual); Anṣarî lo define como “*Despertando del sueño profundo o negligencia, el surgimiento desde la lasitud profunda*”. El Imam, similarmente dice acerca del versículo en cuestión que en él “*Dios Todopoderoso ha expuesto el progreso del hombre desde la esfera de la oscuridad de la naturaleza hacia el punto más distante de la verdadera humanidad*” de tal forma que el mandato contenido en él es “*el único camino de reforma en este mundo*”. Sin embargo inmediatamente después de ofrecer esta interpretación ética y gnóstica del versículo, el Imam procede a analizar el lamentable estado del mundo Islámico, atribuyéndolo al hecho de que todos están comprometidos en “*levantarse por la causa de los apetitos de sus almas*” (*qiâtâm barâie nafs*); es solo por medio del “*levantamiento por Dios*” que pueden rectificarse los asuntos. “*Levantamiento por Dios*” así se vuelve tanto un acto de redención personal como un compromiso para cambiar y reformar la sociedad Islámica, una insurrección igualmente contra la lasitud espiritual y el rechazo en uno mismo en contra de la corrupción, lo irreligioso y la tiranía en el mundo. No existe quizás indicio textual más claro de la interconexión de lo ético y lo gnóstico con lo político en la cosmovisión del Imam que en este entendimiento de “*levantamiento por Dios*”.

Durante los aproximadamente 18 años que transcurrieron entre la emisión de esta primera proclamación y el comienzo de la continua lucha pública en contra del régimen Pahlevi en el otoño de 1962, parece haberse dedicado inicialmente a enseñar el *Fiqh* y *Usûl* y escribir libros de alto nivel sobre esas disciplinas. Sin embargo, ya se ha señalado que para el Imam el ‘*Irfân* era por encima de todo un asunto existencial, de tal forma que el desvío de sus energías literarias y pedagógicas hacia el *Fiqh* y el *Usûl* no pueden interpretarse como que el ‘*Irfân* haya desaparecido de los horizontes de su vida interior. Hay evidencia de que inclusive sus enseñanzas sobre estas ciencias exotéricas eran matizadas por intereses gnósticos y que esto era un factor que atraía un número singular de estudiantes a sus clases. Según Seïed Aḥmad Fihri una vez más, el Imam fue capaz “de demostrar la conformidad de la *Sharî’ah* con la lógica del ‘*Irfân* así como la conformidad del ‘*Irfân* con la lógica de la *Sharî’ah*”. Además, los métodos de enseñanza de la *hauzah* (*escuela teológica*) siempre han implicado la transmisión al estudiante más que el aprendizaje formal; unos valores y actitudes y una cosmovisión pasan de una generación a la siguiente. Que el Imam en particular fuera capaz de entregarle a sus estudiantes virtudes espirituales esenciales y cualidades es evidente a partir del testimonio de Muḥammad Yawad Bahonar quien dice que “*El Imam inculcaba en nosotros un sentido de nobleza espiritual, de responsabilidad y compromiso, de riqueza espiritual e intelectual; sus palabras retumbaban en nuestros oídos por muchos días después de que abandonáramos Qom para ir a predicar durante Ramadán.*”

El Imam se dedicó en detalle a esta tarea del entrenamiento espiritual y ético de sus estudiantes en las exposiciones sobre “El *Yihâd* más Grande”, la lucha en contra de las tendencias de la propia alma, que dio en Nayaf en 1972. Es significativo que estas exposiciones se dieron después de la famosa serie sobre el gobierno del más Sabio, y justo fueron publicadas como suplo de ellas. Porque el establecimiento del gobierno Islámico era visto por el Imam tanto dependiente de la purificación y dirigido a la purificación espiritual de la sociedad Musulmana y aquellos llamados a liderarlo, los sabios religiosos; el éxito en “el *yihâd menor*”, la lucha contra las fuerzas externas hostiles al Islam, estaba indisolublemente unida al ejercicio en “el *Yihâd mayor*”.

Verdaderamente no es accidental que el primer *hadîz* seleccionado para el comentario hecho por el Imam en su libro “*Los Cuarenta Hadices*” fuese el *hadîz* de donde se derivan este par de términos, *yihâd mayor* y *yihâd menor*: “*Cuando un grupo de combatientes los cuales el Profeta había enviado al frente regresó, les dijo, “Bienvenido sea un grupo que ha cumplido con el yihâd menor; ahora les falta completar el yihâd mayor”. Ellos preguntaron: “¡Oh Mensajero de Dios! ¿Cuál es el yihâd mayor?”. El Profeta (saw) contestó: “El yihâd contra la propia alma”*”. En su comentario sobre este *hadîz*, el Imam expone un conciso pero completo programa de combate interior, su primer estadio es la reflexión (*tafakkur*) que es ordenada en el Corán, 33:46, el versículo citado por el Imam al comienzo de su primera proclamación pública.

Las numerosas proclamaciones y directrices, reunidas en una colección de 22 volúmenes titulados *Sahîfe-ie Nûr* que el Imam sacó primero en el curso de la lucha que lo llevó a la fundación de la República Islámica y luego durante los primeros diez años de su existencia, necesariamente tratan primero y antes que todo con los problemas y crisis de la época. Estos documentos también contienen, sin embargo, numerosas alusiones a los temas gnósticos y éticos, demostrando una vez más la inseparabilidad de lo espiritual y ético en la cosmovisión del Imam; un índice temático de la *Sahife-ie Nûr* enumera más de 700 pasajes de variada longitud que tratan con los temas de ‘*Irfân*’.

Aquí, solamente se discutirán dos ejemplos. El 22 de Diciembre de 1979, cuando se dirigió al pueblo de Qom, el Imam describió el éxito de la revolución debido al hecho de que la gente de Irán se había orientado hacia la presencia divina y por lo tanto habían tomado una “existencia divina”. Luego, después del inicio de la agresión iraquí en Septiembre de 1980, el Imam dijo repetidamente acerca de los mártires que “*se habían ido hacia “la contemplación de Dios” (liqâ’ul-lah)*”. Esta contemplación, un tema de importancia en el ‘*Irfân*’, había sido el tema de un pequeño tratado escrito por el Imam en alguna época durante los años 30 y publicado como un suplemento de la obra más voluminosa de su profesor, Agâ Yawâd Mâlikî Tabrîzî, sobre el mismo tema. Trató el tema más ampliado en su libro *Sharh-e Chehel Hadîz*, donde aclara que el significado de *liqâ’ul-lah* no es el conocimiento racional exhaustivo de la esencia divina sino “*una globalidad del testimonio gnóstico alcanzado por la visión interior*” (*ehate dar ‘erfân-e shuhûdî va qadam-e basirat*). Él lo conecta, además con la misma súplica con la cual iniciamos esta discusión, y por lo tanto se puede concluir que para el Imam el mártir era alguien que por medio de su muerte penetraba “*Los velos de la luz*” para alcanzar “*la Fuente de la Magnificencia*”.

Quizás la evidencia pública más clara de que el Imam continuaba vinculando al ‘*Irfân*’ se dio con los discursos televisados sobre la exégesis de *Sûrah al-Fâtihah* en Diciembre de 1979 y enero de 1980. Estos discursos fueron suspendidos por varias razones antes de que el Imam hubiera llegado más allá de los dos primeros versículos de la *Sûrah*, y aún en su forma incompleta son una exposición destacada, clara, elocuente y accesible, de temas claves del

Irfân, especialmente las formas de manifestación divina y los significados de los Nombres Divinos. Vale la pena señalar también los enardecidos sucesos por los cuales estaba pasando Irán en el momento en que se estaban dando esos discursos: el intensificado enfrentamiento con los Estados Unidos que siguió a la entrada del derrocado Shah a América y la ocupación de la Embajada de los Estados Unidos en Teherán por los Estudiantes Seguidores de la línea de Imam; la lucha por institucionalizar el nuevo orden; diversos planes contrarrevolucionarios; y la agitación en las fuerzas armadas. Fue en contra de estos antecedentes de agitación que el Imam decidió, con la tranquilidad perfecta que caracterizaba su comportamiento, exponerle a la nación Iraní sobre los temas claves del *Irfân* que se habían podido pensar irrelevantes teniendo en cuenta los urgentes intereses del día.

Para entender esta decisión, puede ser apropiado recordar un episodio en la vida del Imam ‘Ali(as) al cual el mismo Imâm se refiere en los discursos sobre la *Sûrah al-Fâtiḥah*. Una vez, cuando avanzaba hacia una batalla contra Mu‘awiah, el Imam ‘Alî comenzó a hacer un discurso sobre el significado profundo del *Tauhîd*. Uno de sus compañeros le preguntó si el momento era apropiado para esa discusión. Él contestó: **“Ésta es la razón por la cual estamos combatiendo a Mu‘awiah, no por alguna ganancia mundanal”**.

La conclusión dice que es precisamente en el medio de la lucha por el establecimiento de un orden Islámico que se pueden evocar los significados del *Tauhîd* de la manera más apropiada: lo gnóstico y lo político. El *Irfân* y el *Yihâd*, son vistos una vez más como una unión indisoluble.

El interés del Imam en que la gnosis Islámica fuera conocida correctamente se expresaba por sí mismo inclusive en la política externa de la República Islámica. En una carta a Mijaíl Gorbachov, el líder de la Unión Soviética, de fecha enero 4 de 1988, el Imam no solamente predijo el colapso y el total desprestigio del Comunismo, con una presciencia que aventajó la pericia de los Kremlinólogos convencionales, sino también advirtió en contra del caos ético y espiritual en el cual ha caído ahora la Post Rusia-Soviética. El problema esencial que enfrentaba Rusia, aseguró el Imam, no era el de la propiedad, la administración de la economía, o la libertad personal, sino la ausencia de una fe en Dios válida. Como contribución a la solución de la situación, el Imam le propuso a Gorbachov enviar a eruditos Soviéticos a Qom y estudiar entre otras cosas las obras de Farabi, Ibn Sina, Sohrawardi, Mul-la Sadra, e Ibn Arabi.

Testimonio elocuente e importante para la naturaleza esencial del Imam como gnóstico de alto rango se encuentra también contenido en documentos más íntimos, escritos hacia finales de su vida: los poemas en los cuales anticipaba la unión con el *Amado Divino* a quien constantemente había aspirado, y cartas a su hijo, el difunto Hayy Seîed Aḥmad Jomeini, y su nuera, Fátima Tabâṭaba’î. Tanto los poemas y las cartas están marcados por un tono muy emotivo que los distingue de los artículos sobre *Irfân* que había compuesto durante la primera fase de su vida en Qom.

En cuanto al testamento público que fue liberado después de la muerte del Imam el 3 de Junio de 1989, consiste principalmente en consejos a las diferentes clases del pueblo iraní y amonestaciones de los problemas que enfrentarían por querer preservar la República Islámica. Es por lo tanto fácil descartar como una simple introducción el énfasis de apertura del Imam sobre el *Hadîz de Zaḡalain*, que es el texto fundamental de todo el pensamiento Shiíta, y pasar por alto en el exordio, una referencia al *“Nombre reservado”* (*al-ism al- musta'zar*) de Dios. El sentido de este término, el cual finalmente se refiere a la oración de petición del Profeta (S), puede ser resumido como el nombre divino (o compendio de nombres) que se relacionan con

las cualidades divinas que no son y nunca serán manifestadas, “*mantenidas en reserva*” en el conocimiento oculto de Dios con respecto a Él mismo. Como ha sugerido Aiatul-lah Muḥammad Gilanî, la referencia hecha por el Imam al “*Nombre reservado*” al mismísimo comienzo de su testamento indica un deseo de su parte de exhortar a la cultivación del ‘*Irfân*’ como parte indispensable de su herencia después de su muerte. Es a partir de esta invocación del “*Nombre reservado*”, junto con todos los nombres manifiestos o capaces de manifestación que el Imam desciende, por así decirlo, en el cuerpo esencial de su testamento, al plano de los actos divinos donde se encuentra simultáneamente el plano de lucha sociopolítico.

De esa forma resalta por última vez, sutilmente pero inequívocamente, el vínculo entre lo gnóstico y lo político que ha sido la huella de su vida y una medida de su asimilación creativa y completa de la guía del Corán y los *Ma‘sumîn*.

Todos derechos reservados. Se permite copiar citando la referencia.
www.islamorient.com; Fundación Cultural Oriente

^[1] Algunos capítulos de este libro fueron publicados en “*El Mensaje de Az-Zaqalain*”, a partir del N° 5 al N° 10.