

# DOS LECTURAS POLÍTICAS A LA FILOSOFÍA DE MULLĀ ŞADRĀ EN LA ACTUALIDAD IRANÍ: EL CONCEPTO DE WILĀYA

## *TWO POLITICAL READINGS OF MULLĀ ŞADRĀ'S PHILOSOPHY IN THE IRANIAN PRESENT DAY: THE CONCEPT OF WILĀYA*

Amílcar Aldama Cruz <sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Universidad Internacional Al-Mustafá (Irán) – Universidad de la Habana

Email: [amilcaraldama@gmail.com](mailto:amilcaraldama@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Recibido: 01/08/2023 Aceptado: 10/09/2023

**Cómo citar:** Aldama Cruz, A. (2023). Dos lecturas políticas a la filosofía de Mullā Şadrā en la actualidad iraní: el concepto de wilāya. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 5(14), 33–42. <https://doi.org/10.51528/dk.vol5.id112>

**Resumen:** En el actual contexto iraní se puede apreciar dos tipos de lecturas políticas de la filosofía de Mullā Şadrā (1571- 1640), aunque este filósofo persa no dejara una obra de filosofía política. Estas dos interpretaciones tienen como núcleo el significado del término técnico *wilāya* (amistad, tutela, guía), cuyo concepto tiene un empleo profundo en la mística islámica de Ibn ‘Arabī (1165 - 1240) y en la ontología de Mullā Şadrā. El presente artículo abordará las dos posturas de la lectura política de Şadrā a partir de un recorrido lexicográfico del término, el empleo del concepto de *wilāya al-faqīh* por parte Rūhollah Ḥomeīnī y su crítica por parte de los filósofos contemporáneos iraníes ‘Abdulkarīm Suroūš y Moḥsen Kadīwar.

**Palabras clave:** *wilāya*, Mullā Şadrā, misticismo islámico, filosofía política islámica, *wilāya al-faqīh*.

**Abstract:** In the current Iranian context, two types of political readings of the philosophy of Mullā Şadrā (1571-1640) can be appreciated, although it is evident that this Persian philosopher did not leave a work of political philosophy. These two interpretations have as their core the meaning of the technical term *wilāya* (friendship, guardianship, guidance), whose concept has deep use in the Islamic mysticism of Ibn ‘Arabī (1165 - 1240) and in the Ontology of Mullā Şadrā. This article will investigate the two positions of the political reading of Şadrā based on a lexicographic review of the term and the use of the concept of *wilāya al-faqīh* by Rūhollah Ḥomeīnī and his criticism by the Iranian contemporary philosophers ‘Abdulkarīm Suroūš and Moḥsen Kadīwar.

**Keywords:** *wilāya*, Mullā Şadrā, Islamic Mysticism, Islamic Political Philosophy, *wilāya al-faqīh*.

ز نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف

Por la perspectiva de cada uno entraron en discrepancias

Ellos designaron como *dāl* (letra d) lo que [realmente] era una *alef* (letra a)

(Rūmī, *Matnawi-ye-Ma'navi*, Libro III, parte 49)

## INTRODUCCIÓN

Aunque el filósofo persa Mullā Ṣadrā (1571- 1640) no dejó escrita una obra explícitamente de filosofía política, como fue el caso de otros filósofos islámicos como Fārābī e Ibn Ruṣd (Averroes), se ha venido realizando desde el siglo XX una interpretación o “lectura política” de Ṣadrā, la cual en el año 2022 se materializó en la llamada “Revolución de *ḥiyāb*” en la República Islámica de Irán a partir de la muerte de la joven kurda-iraní Jina Mahsa Aminī. El punto en cuestión se encuentra en la categoría de *wilāya* (amistad, tutela, guía), un término coránico el cual posee una gran importancia y diacronía en la narrativa intrínseca a la mística, filosofía, teología, hermenéutica y jurisprudencia islámica. El término *al-wilāya* (الولاية) en la mística islámica (sufismo - *taṣawuf* y gnosis - *irfān*) refiere a la realidad y existencia de una autoridad espiritual, que en la ontología y epistemología de Mullā Ṣadrā tendrá gran implicación en los conceptos *wuṣūḍ* (ser) y *ḥaqīqat* (realidad), así como en su discurso sobre el conocimiento y la autoridad espiritual. Este tema en la filosofía de Mullā Ṣadrā (*ḥikmat muta'aliya*) ha sido abordado por investigadores occidentales contemporáneos como Sayeh Meisami (2018), Leila Chamankhah (2019) Seyyed Khalil Toussi (2020) y Christian Jambet (2021).

En el conflicto social que se vivió en la República Islámica de Irán, y que todavía está latente, en cuanto al tema de la ley sobre el uso del *ḥiyāb* o velo en la mujer puede advertirse una tensión entre dos tipos de lecturas políticas sobre la *wilāya* desde la perspectiva de Ṣadrā. La primera sigue una lectura de la *wilāya* en términos de “tutela jurídica”, la denominada *wilāya al-faqīh* (*faqīh* excepto en los principios y ordenanzas de la ley islámica), llevada a cabo por Rūhollah Ḥomeinī (1902-1989) basándose en una interpretación de Ṣadrā. Esta interpretación de la *wilāya* es la teoría jurídica que sustentó el establecimiento del gobierno islámico de corte teocrático, la cual es defendida por filósofos iraníes como Ḡawādī

Amulī (n. 1933) un gran investigador y comentarista de Ṣadrā (2017). La segunda lectura se realiza desde la crítica a la anterior interpretación, la cual apela a la restitución de una lectura espiritual de la *wilāya* más cercana a la visión de Ṣadrā. Esta interpretación es abordada por filósofos iraníes como ‘Abdulkarīm Suroūš (n. 1945), un notable investigador de Ṣadrā y del misticismo islámico y Moḥsen Kadīwar (n. 1959), un especialista en hermenéutica jurídica, teología y filosofía islámica.

El discurso de Mullā Ṣadrā sobre el conocimiento y la autoridad, especialmente su influencia de la narrativa ṣufī de la *wilāya*, se convirtió en un importante trampolín discursivo para la formación de la autoridad absoluta de los juristas y su cristalización política en el Irán moderno y contemporáneo. Es importante señalar que la contribución de Mullā Ṣadrā al concepto posterior de *wilāya al-faqīh* no es visible en su obra en dichos términos, por lo cual no puede decirse que se anticipara a tal implicación política.

## CONCEPTO DE WILĀYA

La tutela (*wilāya/walāya*) es un concepto clave en la teología (*kalām*), la jurisprudencia (*fiqh*) y el misticismo islámico. Etimológicamente, se deriva de la raíz árabe “w- l- y”, que significa colocar dos cosas una al lado o cerca de otra, en la medida en que no haya distancia entre ellas. La raíz trilitera ‘w-l-y’ por lo tanto significa cercanía y afinidad, ya sea espacial o espiritual. De la raíz se engendraron una serie de derivados, como *walāya* (santidad, afinidad y santidad), *wilāya* (autoridad y dominio) y *mawlā* (maestro, protector y núcleo del saber).

En el uso filosófico se dan las variantes *waliy* (ولي): adyacente, inmediatamente adyacente; *mutawālin* (متوال): sucesivo, consecutivo, ininterrumpido; *tawālin* (توال): sucesión, sucesión continua, secuencia ininterrumpida, continuación; *awlā* (أولى): más apropiado, más probable, que tiene mayor derecho o realidad; *walā – yalī* (ولي): estar cerca, estar al lado, seguir; *mustawli* (مستولى): familiar; *awlāwiyya* (أولوية): propiedad superior, precedencia, superioridad; *walī* (ولي): amigo cercano [de Dios], justo de alto rango espiritual, santo.

El erudito en exégesis del Corán y lengua árabe, al-Rāghib al-ʿIṣfahānī (m. 1108 o 1109), en su *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qurʿān* (*Léxico de términos peculiares coránicos*) enfatiza el significado de “cercanía y apego” al aplicar los términos

*wilāya/walāya* a algo. Traduce *walāya* como dominación - victoria (*nuṣra*), y *wilāya* como autoridad e incumbencia (*taṣaddī-ya 'amr*), aunque nos recuerda que ambos pueden usarse indistintamente; refiriéndose a una realidad, que es ejercer autoridad y dominación sobre la otra, y del mismo modo, los términos *walī - mawlā* pueden abarcar tanto afinidad como autoridad. Como uno de los términos más utilizados en el Corán, *walī* aparece de diferentes maneras; como sustantivo aparece 124 veces, y como verbo 112 veces. Se divide en dos grupos: positivo/recomendado y negativo. Al usar el término en el primer uso, el Legislador les pide a los creyentes que sean *walī* los unos de los otros, y en el último les advierte que rechacen la dominación y la autoridad de los no musulmanes. (Leila Chamankhah, 2019, 1). Un ejemplo de este último caso está en el siguiente versículo coránico que refiere a los *ṭāġūt* (los ídolos, demonios o los tiranos):

وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ

“Allāh es el Guardián de los que creen, les saca de las tinieblas a la luz. Los que no creen, en cambio, tienen como cercanos a los *ṭāġūt*” (surah *Al-Baqara*: 257).

El filósofo y teólogo iraní Murtiḍā Muṭaharī (1919-1979) utilizó la forma de *wilāya* positiva, *walāy-i 'Ithbātī-ya 'islāmī* (la *wilāya* positiva islámica), la cual dividió en dos grupos: general (*'āmm*) y específica (*ḥāṣṣ*). La primera se refiere a la *wilāya* general que posee y ejerce todo creyente, y la segunda pertenece al Profeta y su casa. *Wilāyat al-ḥāṣṣah* utiliza diferentes formas, como *walāy-i muḥabbat* (la *wilāya* del amor), *walāy-i imamate* (la *wilāya* del imamato), *walāy-i za 'āmat* (la *wilāya* de liderazgo), y *walāy-i taṣarruf* (la *wilāya* de disposición) (1993, 13-17).

El término *wilāya* posee un amplio recorrido en los contextos de la teología, la mística, la escatología y la filosofía islámica, el cual converge tanto en la visión del místico murciano Ibn 'Arabī (1165 - 1240) y todo el sufismo akbarī, como en el Shaijismo o *Ṣāihīyyat*, corriente místico filosófica fundada por Ṣāih 'Aḥmad al-'Aḥsā'ī (1753-1826) con fuerte presencia en las ciudades persas de Yazd y Kermán ('Aḥmad al-'Aḥsā'ī realizó grandes comentarios a las obras de Mullā Ṣadrā *Al-'Arṣīyyah* y *Al-Maṣā'ir* sometiéndolos a una crítica

desde su “visión”. Su doctrina derivó en el babismo y la Fe Bahá'í). Esto hace que el concepto de *wilāya* en sí tribute a sentidos diferentes según el tipo de discurso, ya sea el *ṣūfī*, el teológico o del sistema legal (*'uṣūl al-fiqh*), los cuales convergen en un refuerzo a la narrativa de autoridad.

Por ejemplo, la idea de *wilāyat al-takwīniya*, o el derecho absoluto del *walī-imām* para actuar sobre el cosmos, tiene una larga historia en la tradición chiítas. Desde la formación del chiísmo a principios del siglo II, y precisamente desde la época del quinto imām, al-Baqir, existieron una serie de compañeros que reclamaban los atributos y poderes metafísicos de los imames, y tenían ideas extremistas sobre el conocimiento de ellos, por ejemplo, la inmortalidad del imām, y atribuirles *karāmas* peculiares (gracia milagrosa - carisma). Otro punto de vista extremista con respecto a los imames tiene que ver con el estado metafísico del imamato en la creación del cosmos y la participación del imām en la creación. Los *gullāt* (extremistas) tenían motivos para sus creencias, como su extremo amor y devoción por los imames, su enemistad e incluso odio hacia la casa del Profeta, y su intención de promover la promiscuidad eliminando la ley islámica y presentando a los imames como teofanías encarnadas. Ṣālihī Najafābādī sostiene que estos tres factores forman un “triángulo *omi-nous*” que ha tenido un efecto dañino en el islam a lo largo de la *historia* (Leila Chamankhah, 2019, 7).

En el pensamiento de Ibn 'Arabī el término *wilāya* posee una fuerte connotación, el mismo Ibn 'Arabī era llamado por sus seguidores como “sello de la tutela (*wilāya*) muhammadiana descubridora de secretos divinos” (خاتم الولاية المحمدية كاشف الاسرار الالهية).<sup>1</sup> En *'irfān* el término se mueve entre diferentes campos conceptuales: *al-wilāya* (الولاية) como referencia a la adoración sincera a Dios o *al-'ihsān* (الإحسان); *al-wilāya* (الولاية) como referencia a las reglas de la existencia - ser o *'aḥkām al-wuġūd* (أحكام الوجود); *al-wilāya* (الولاية) como referencia a lo más general de lo oculto y lo aparente, lo absoluto y lo restringido (لأعم من الباطنة) (والظاهرة و المطلقة والمقيدة) y *al-wilāya* (الولاية) como referencia al atributo de la Verdad o *ṣifat al-Ḥaq* (صفة الحق). Este grupo significaciones del término juegan un papel clave en el discurso onto-epistemológico sintético de Mullā Ṣadrā (*ḥikmat muta 'āliya* o sabiduría trascendente), especialmente

<sup>1</sup> Qayṣarī, Muḥammad Dāwūd (2001). *Ṣarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, p.4.

donde discute la autoridad epistémica y la atribuye a lo que en términos del sufismo se denomina ser humano perfecto (*al-ʿinsān al-kāmil*) y sus instancias en forma de profetas, imames y sabios.<sup>2</sup> Las narrativas de autoridad epistémica están presentes en la obra de Ṣadrā *aš-Ṣawāhid al-rubūbiyya fi l-manāhiḡ al-sulūkiyya* (*Testimonios de la Soberanía divina relativos a la senda de la realización espiritual*), desde una perspectiva onto-teológica, no así con la connotación del presente.

Se debe dejar claro que Mullā Ṣadrā no escribió ningún libro o tratado específicamente sobre política. Sin embargo, no aprobó los imperios chiítas de los safávidas, que gobernaron la nación por primera vez desde la islamización de Irán, ni cooperó con ninguno de sus cinco reyes contemporáneos. Esta actitud probablemente debería

considerarse como una oposición gnóstica al ejercicio de la política durante el período de la ocultación del duodécimo imām, al- Mahdī. Declara patentemente: “No hay disturbios en la religión ni tribulaciones en las creencias musulmanas que no sean iniciadas por la asociación de los ‘ulamā con gobernantes y reyes mundanos”. En su libro *Seh ʿAṣl* (*Los tres principios*) se refiere a los ortodoxos mundanos o a los profesionales religiosos oficiales (‘ulamā) como “monos, cerdos y adoradores del ídolo mundano (*tāḡūt*), envueltos en la túnica de la piedad y el decoro” (Seyyed Khalil Toussi, 2020, 97). Por esta razón, a pesar de su inmenso respeto por Ibn Sīnā (Avicena) y Suhrawardī y la magnitud de su conocimiento y comprensión, Ṣadrā no los considera sabios (*ḡakīm*) o filósofos divinos (*ḡakīm mutaʿallih*) debido a como estos dos filósofos persas sirvieron a monarcas de su tiempo. Mucho menos tiene consideración de esos teólogos

<sup>2</sup> Christian Jambet en su libro *Le philosophe et son guide. Mullā Ṣadrā et la religion philosophique* (2021), trabaja la noción de *walāya* desde la perspectiva del místico Qayṣarī (discípulo de ʿAbd al-Razzāq ḡamāl al-Dīn Abī-l-ḡanāʿim al-Kāshānī), el cual es un fuerte referente en Mullā Ṣadrā:

“En su significado chiíta, *walāya*, “amistad”, es la alianza entre Dios y sus testigos de la verdad, los imames, “impregna toda la historia de la humanidad y constituye su sustancia espiritual, ya que está en el corazón de todas las Revelaciones y todas las misiones proféticas”. En su comprensión de la *walāya*, Mullā Ṣadrā armoniza sus propias lecturas de los oráculos imames y la doctrina presente en Ibn ʿArabī. Nos parece que Mullā Ṣadrā, intérprete de la *walāya*, es cercano a un comentarista sunita de Ibn ʿArabī, Muḡammad Dāwūd al-Qayṣarī (m. 751 h./1350-51) de la que se inspira sin citarlo siempre. En la introducción a su Comentario del Fuṣūṣ al-ḡikam (Los engases de la sabiduría), Qayṣarī define los estatutos respectivos del *nubuwwa*, el poder profético, la *risāla*, la misión de los legisladores enviados por Dios y portadores de una revelación de los textos sagrados, y de la *walāya*, el carisma de los amigos de Dios. El profeta es enviado a los hombres para que sea un guía que los dirija a su perfección, a veces es legislador, a veces no. La originalidad de la doctrina de Ibn ʿArabī sobre el “poder profético” radica en la forma en que el gran pensador místico hizo de la realidad profética una manifestación de nombres divinos, y concibió la elección del profeta por Dios bajo la forma de una teofanía de la que el Profeta es el lugar de aparición. El poder profético es explicado por Qayṣarī en el marco de la doctrina de Ibn ʿArabī, según la cual se manifiesta la esencia de Dios por su “santísimo otorgamiento” en sus nombres y atributos. La esencia divina tiene innumerables lugares de manifestación, y

los profetas son algunos de esos modos de manifestación en los que se revela la soberanía de Dios. Están a cargo de lo exotérico de la Ley, el llamamiento a los hombres, su liderazgo y su gobierno. Los mensajeros son superiores a los demás profetas, pero todos los profetas manifiestan la ciencia divina en la teofanía de la que son modos de existencia. El profeta está a cargo de la revelación de las verdades y mandamientos divinos en su aspecto exotérico, y recibe su poder para gobernar a los hombres de lo esotérico del poder profético, que es la *walāya*. *Walāya*, literalmente “amistad cercana” con Dios, es un poder esotérico que fundamenta la profecía, es el espíritu de la profecía. Esta dimensión espiritual de la profecía es el poder del amigo de Dios (*walī*) y expresa su cercanía a Dios. En resumen, el poder profético (*nubuwwa*) tiene un aspecto externo y una realidad espiritual interna, es el modo de ser el que asume la misión legislativa exotérica (*risāla*) porque es apoyado por la autoridad espiritual (*walāya*). Lo esotérico de la profecía es *walāya*, cercanía a Dios, mientras que lo exotérico de la profecía está dirigido a los hombres, es misión enseñarles y normalizar su comportamiento de acuerdo con la Ley. Qayṣarī distingue dos grados en la *walāya*: la *walāya* en el sentido común del término, que pertenece a cualquiera que tenga fe en Dios y adopte una práctica válida, la *walāya* en su propio sentido, que es el acto de aquellos que vagan hacia Dios. y que se unen a Él” (2021, 17).

Para Jambet la lección que Mullā Ṣadrā recibe de Qayṣarī es la suposición de la *walāya* en la deificación del gnóstico. Comenta el filósofo francés que Ṣadrā interpreta en precisos términos metafísicos el poder espiritual de los imames, los amigos de Dios impecables por naturaleza, de modo que la noción de *walāya* se identifica con la de gnosia (*ʿirfān*), la cumbre del conocimiento espiritual y la certeza metafísica.

(*mutakallimūn*), literalitas (*zūhiriyyūn*), tradicionalistas, expertos en hadices (*aḥbārīs*), polemistas o místicos sufíes extremos y heterodoxos (*ġālī Sufīs*) que no tienen dominio sobre una filosofía teórica y práctica, y que además tuvieran algún tipo de cooperación con un gobierno opresivo ya que ello involucraba un comportamiento impropio contrario al islam y dañino para la religión.

Esta postura lleva a Mullā Ṣadrā a considerar que el jurista (*faqīh*), tal como se entiende hoy el término, no posee autoridad política. Ṣadrā se distancia de la idea de la autoridad política o liderazgo del *faqīh* (*wilāya* o *riyāsa al-faqīh*) tal como la presentan hoy en día algunos juristas chiítas. No hay duda de que el término “*faqīh*” en la terminología de Ṣadrā es diferente del uso contemporáneo de la palabra (Khalil Toussi, 2020, 174). Ṣadrā opinaba que la jurisprudencia había sufrido un cambio general, quejándose a menudo de que la palabra ‘*ālim*’ había llegado a referirse a una persona que sólo era experta en cuestiones secundarias relacionadas con la jurisprudencia islámica, como el divorcio, la manutención, el cumplimiento de juramentos, el comercio y la herencia, porque la jurisprudencia había llegado a concentrarse solo en el conocimiento exotérico.<sup>3</sup> Aquellos que hubiesen estudiado extensamente tales temas eran ya considerados erróneamente como los expertos más conocedores (‘*ālim*’) de la religión (*dīn*), aunque no tuvieran una verdadera comprensión de los aspectos internos del conocimiento sagrado:

El significado del conocimiento de la religión (*al-tafaqḥgh fī al-dīn*) no es entendido por nuestros ‘*ulamā*’ contemporáneos, porque [el significado real del *fiqh*] es una comprensión del conocimiento sagrado esencial, aspectos internos de la religión tales como escatología, purificación y piedad (Mullā Ṣadrā 2010, 97).

En esta misma perspectiva, en mayor o menor grado, fue continuada por los seguidores del sistema sadriano Moḥsen Fayḏ-e Kāšānī (m. 1680-81) y Fayyāḏ-e Lāhijī (m. 1661-62),

<sup>3</sup> Hay que agregar que el filósofo sufrió del ostracismo siendo blanco de fuertes críticas, frutos tanto de una visión radical como de la envidia de los principales “eruditos” islámicos tradicionales de Shiraz. Las acusaciones llenas de un prejuicio antifilosófico dieron continuidad a la ridiculización de sus ideas, al insulto público y a la persecución.

en el siglo XIX los filósofos persas Mullā ‘Alī Nūrī (m. 1830-1), Mullā Hādī Sabzawārī (m. 1873) y ‘Aghā ‘Alī Modarres Zonūzī Tabrīzī (m. 1889) y en el siglo XX los filósofos Seyyed Muḥammad Ḥossein Tabātabā‘ī (m. 1982), Seyyed Ġalāloddīn Aštīyānī (m. 2005) y Sayyid Muḥammad Ḥosayn Ḥosaynī Tehrānī (m. 1995), aunque este último escribió el texto *Wilāya al-faqīh dar ḥukumat-i islām* (*La tutela del jurisconsulto en el gobierno islámico*) con la implicación jurídica del término *wilāya al-faqīh*, siendo uno de los críticos de la teoría de ‘Abdulkarīm Suroūš.<sup>4</sup>

## PRIMERA LECTURA: WILĀYA AL-FAQĪH

Fue en el siglo XX con la Revolución Islámica de Irán (1979) que el concepto tuvo un giro hacia un aspecto político con la acuñación de *wilāya al-faqīh*. Hay varias formas de abordar el discurso Rūhollah Ḥomeīnī sobre la autoridad y existe un número considerable de escritos secundarios sobre cómo fue transformando el concepto hacia un área político-religiosa. Por ello es pertinente centrarse en el uso del discurso de Mullā Ṣadrā sobre el conocimiento y la autoridad en la doctrina de *wilāya al-faqīh* en Ḥomeīnī. La teoría de Rūhollah Ḥomeīnī posee un inconfundible núcleo místico-filosófico (Ibn ‘Arabī - Ṣadrā) y escatológico (el regreso del duodécimo Imām, al-Mahdī, en el fin de los tiempos), revestido en lo externo por aspectos de jurisprudencia islámica. Uno de los primeros textos que el ayatollah Rūhollah Ḥomeīnī estudió siendo un joven estudiante en el seminario de Qom fueron los libros *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engases de la sabiduría*) de Ibn ‘Arabī y *Al-Ḥikma al-muta‘āliya fī l-‘Asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (*La filosofía primera. Acerca de los cuatro viajes del intelecto*) de Mullā Ṣadrā, cuyo tema del viaje espiritual del alma adoptó más tarde en sus propios escritos. Otros términos venidos de la tradición mística islámica que fue adoptado por Rūhollah Ḥomeīnī para su ideología política fueron los de ‘*anāniyyat*’ (yoidad)<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Nigarišī bar maqala wi bast wa qabz-i turik-i šariat* (*Un examen del ensayo del Dr. ‘Abdulkarīm Suroūš sobre la expansión y contracción teórica de la sharia*).

<sup>5</sup> Este término constructo ‘*anīyyah*’ (انبيّة) o yoidad, es una abstracción del pronombre personal en 1ª persona del árabe ‘*anā*’ (انا), que se podría representar como egoidad, “*l’egoité*” y el yo. Este término, junto con otros términos abstractos como ‘*annī*’ (أني), ‘*anā’īyyah*’ (انانيّة) y ‘*anāniyyah*’ (انانبيّة), representa parte fundamental del léxico

y *tanawīyyat* (dualidad). Con estos términos Ḥomeīnī creará los conceptos del “rechazo a la yoidad” (طرد آنانیت) y del “rechazo al dualismo” (طرد ثنویت) que implementará en su esquema político. Es por ello que, a partir del estudio del léxico místico, y sobre todo de las lecturas de las obras de Ibn ‘Arabī y Ṣadrā, Ḥomeīnī realiza una reinterpretación de términos, como es el caso de *wilāya* que pasó a jugar un rol central en su teoría como el término jurídico de *wilāya al-faqīh*.

El término *wilāya* ocupa un lugar central en los escritos de Rūhollah Ḥomeīnī en los cuales no se puede descartar un uso político del mismo como mera figura retórica. En muchos pasajes, usa el término *wilāya* en lugar de “virregencia” (*ḥilāfa*) o junto con él, lo que sugiere la inclinación de su discurso hacia la tutela jurídica. En la mayoría de los discursos orales y escritos producidos durante el período de la Revolución Islámica en Irán, se promovió la narrativa

mixta de autoridad religiosa y política (*wilāya*) en Rūhollah Ḥomeīnī. Su breve manifiesto sobre *wilāya al-faqīh* comienza con una declaración que incluye un principio que es familiar para todos los que han estudiado textos filosóficos y lógicos:

“El gobierno del jurisconsulto es una concepción (*taṣawwūr*) cuya misma noción necesita su afirmación (*taṣdīq*).”

Esta es una característica de lo que en filosofía islámica se denomina conocimiento evidente (*badīhī*); un ejemplo de esto se encuentra en la escuela de Mullā Ṣadrā al considerar el conocimiento de la realidad del ser o la existencia (*wuḡūd*), en el sentido de que una vez que se concibe la concepción (*taṣawwūr*) del ser en la mente, necesariamente afirmamos su existencia. Entonces, la regla sólo es aplicable al conocimiento evidente y su aplicación por parte de Rūhollah Ḥomeīnī a nuestro conocimiento de *wilāya al-faqīh* está bastante fuera de contexto. Sería erróneo imaginar que

técnico de la filosofía y la mística en árabe con una gran complejidad diacrónica. En la filosofía y mística islámica escrita en persa se deriva en el concepto de *manī* o yoidad o el alma y *manīyyat* (منیت) egoidad o individualidad. Dicho equivalente persa de *‘anīyyah* (انیت) es dado por el filósofo y místico persa Nāṣir Khosrow (1004 - 1070) en su texto *Ġīlī ‘al- Ḥikmatain* en la forma de *manī* (منی), equivalente al término reflexivo persa *ḥūdī* (خودی) o “el en sí mismo” y *ḥūdībīnī* (خودبینی) – *ḥūdastāī* (خودستایی) o egoidad, si bien en el persa *manī* también es un sustantivo homónimo que denota al término esperma o semen, elemento con que el místico persa Šaiḥ Bahāī’ juega en su *Rubā ‘iyāt* (*Cuartetas*, n. 76). En el sentido de yoidad dice el poeta místico persa Sa’adī Šīrāzī (1210 - 1291):

“مر او را رسد کبریا و منی” “Él merece la grandeza y la yoidad (*manī*)” (*Būstān*, Parte 1: verso 20)

El constructo *manīyyat* (منیت) en el sentido de dilación a la realización del ego refiere también a un tipo de muerte, la muerte de la individualidad o la aniquilación del yo (*fanā*) que se encuentra en la literatura sufi. En la poesía mística persa se da el término egoidad en los siguientes ejemplos:

گفت چون به منا آمدی منیت های تو از تو ساقط شد  
“Dijo: Cuando viniste ante Nosotros, tu egoidad (*manīyyat*) fue removida de ti” (*Haḥwīrī, Kaṣf al-Maḥḥūb*, Parte 2).

پیری که از مقام منیت تنش جداست  
“Una vejez que se separa de la posición de tensión con la

egoidad (*manīyyat*)” (*Sanaī, Divān, Ġazaliyāt* 80).

آید حصول این منیت چون خط معمی مشکل بود و این بغیت چون اسم بی مسمی بیحاصل چون کیمیا امکان نداشت و چون عنقا مکان نداشت  
“Era difícil alcanzar esta egoidad (*manīyyat*), porque establecía como una línea oculta, era una meta imposible puesto que es un nombre carente de nombre, y la alquimia no fue posible ya que el ‘Anqā (ave mítica del folclor iranio) no tuvo un lugar para anidar” (*Ḥamid al-Dīn Balḥī Muqāmāt Ḥamidī, Primer Maqāma*)

هم منیت در هویت باخته هم سری در سرمدیت باخته  
“La misma egoidad (*manīyyat*) se pierde en la estidad (*huwīyyat*) El mismo secreto se pierde en la eternidad” (*‘Atṭār, Moṣibat nāmeḥ*, parte 33)

تویی بود منی از میان بردار تا منیت من به تو باشد تا من هیچ نباشم  
“Tú fuiste mi yo (*manī*). Entonces Quíteme la egoidad (*manīyyat*) para que mi yo te pertenezca, para que yo no sea nada” (*‘Atṭār, Tazkirah Awliyai*)

Los equivalentes árabes de *manīyyat* reflejan el mismo sentido de las derivaciones del dativo y acusativo reflexivo.

Rūhollah Ḥomeīnī considerara la *wilāya al-faqīh* tan evidente como el concepto de ser (*wuġūd*), pero su aplicación tiene una justificación desde la perspectiva del análisis del discurso político. De acuerdo con esta aplicación, un discurso religioso-político está potenciado por un discurso filosófico, que ya es familiar e influyente. En el mismo manifiesto, Rūhollah Ḥomeīnī aplica la narrativa de la delegación de autoridad del imām a los juristas a quienes considera fuente de emulación religiosa (*marġa 'al-taqīd*) y a los líderes políticos de la comunidad musulmana. Siguiendo esta línea se encuentra el filósofo iraní 'Abdullah Ġawādī 'Amulī – autor de un extenso comentario a Ṣadrā en su obra *Rahiq-e Maḥtūm: Šarḥ Ḥikma al-muta'āliya* (2017) – que en su texto *Wilāya al-faqīh: Wilāya fuqāhat wa 'idālat* (*Wilāya al-faqīh: la tutela de los jurisconsultos y la justicia*) realiza una defensa de esta posición a partir de postulados teológicos y jurídicos islámicos.

Dentro del mismo marco religioso iraní se dieron diferentes posiciones contra la postura ideológica de Rūhollah Ḥomeīnī. La primera fue antifilosófica, que aun siendo de la línea revolucionaria y sustentadora de la *wilāya al-faqīh* se opuso fuertemente a la visión mística-filosófica sadriana de Ḥomeīnī. Esta fue la escuela de la separación o *maktabe tafkīk*, una corriente de pensamiento religioso surgidas en la región de Ḥorasān (este de Irán) en las últimas décadas, la cual es considerada una especie de nueva teoría que apela a un enfoque antifilosófico, pero que tiene su antecedente en la histórica discrepancia entre el pensamiento jurídico- teológico y el filosófico. Su fundador fue el jurisconsulto Mīrzā Maḥdī Ġaravī 'Isfahānī, pero el nombre de la corriente fue dado a partir de la obra de Moḥammad Reḍa Ḥakīmī,<sup>6</sup> seguido por Seyyed 'Abbas Mortazavī (crítico

severo del pensamiento de Mullā Ṣadrā). Por otro lado, desde el ámbito jurídico y teológico la noción de *wilāya al-faqīh* de Ḥomeīnī tuvo la resistencia de Ḥusayn 'Alī Muntazirī (1922-2009) quien fue uno de los juristas chiítas que reevaluara la teoría de la *wilāya*.<sup>7</sup>

En resumen, la obra Rūhollah Ḥomeīnī es un ejemplo contemporáneo de cómo el discurso sintético de la filosofía mística (en específico el de Ṣadrā) potencia a partir de una interpretación singular el discurso político de la autoridad absoluta, que promulgan leyes como la del uso obligatorio del *ḥiyāb*.

## SEGUNDA LECTURA: POSICIÓN CRÍTICA

Por otro lado, se encuentra la posición crítica a la *wilāya al-faqīh* por parte de filósofos como el ya mencionado 'Abdulkarīm Suroūš. Este filósofo y teólogo, llamado el “Lutero persa”, es autor del libro *Nahādi-i Nā 'Arāmi ġāhān* (1980), un texto muy celebrado en su momento por Rūhollah Ḥomeīnī y en el que se trabaja con la teoría de Ṣadrā del movimiento transustancial de la existencia. La teoría política de Suroūš se basa tanto en el islam como en los pensadores musulmanes como Mullā Ṣadrā y en la tradición moderna del contractualismo. Suroūš critica abiertamente el poder de la *wilāya al-faqīh* y trata de defender un sistema político que sería neutral en materia religiosa, distinguiendo también la ciencia de la religión. Recomienda atemperar el poder del Líder de la Revolución introduciendo el pluralismo y teniendo en cuenta los derechos humanos. Sin embargo, la filosofía política de 'Abdulkarīm Suroūš se mantiene cercana a la tradición liberal, e incluso a los valores esenciales que

<sup>6</sup> Moḥammad Reḍa Ḥakīmī fue autor de una carta proselitista islámica dirigida a Fidel Castro en el 2006.

<sup>7</sup> La lectura de Muntazirī de la teoría de *wilāya al-faqīh* tuvo tres fases: el primer puesto que ocupó (desde el comienzo de su carrera hasta 1979) fue el de “tutela colectiva de juristas”, que aparentemente había sido adoptado bajo la influencia del concepto de *wilāya* del ayatollah Burūjerdī y el papel del *faqīh* en la sociedad. En segundo lugar, Muntazirī revisó este punto de vista a favor de la función única del *faqīh*, quien es designado por Dios y no por las personas y actúa como representante del imām Maḥdī durante su Ocultación. La posición fue adoptada como lectura oficial de la teoría de *wilāya al-faqīh*, incorporada al proyecto final de Constitución debatida por la Asamblea de Expertos en los inicios de

la revolución islámica. La tercera posición que tomó hacia 1985, poco antes de su elección al cargo de heredero aparente de Ḥomeīnī, buscaba un “mayor respeto por los intereses de las personas y un mejor control del gobierno”, y puede considerarse como un regreso a su primera posición. Sin embargo, dado esto, algunos investigadores exponen que la nueva posición no permitía una lectura democrática del papel de las personas ni dejaba claro cómo se debía lograr el respeto por los intereses de las personas, por otro lado, otros investigadores formulan que última doctrina de *wilāya* de Muntazirī asigna más espacio a la voz y la subjetividad de las personas y, por lo tanto, está más cerca del espíritu coránico del término, así como de la intención del Legislador. (Leila Chamankhah, 2019, 223).

existen en torno a la razón, la libertad y la democracia (Suroūš tiene mucha influencia de Karl Popper). Estos valores son percibidos como primarios, como virtudes independientes, y no conformados por máximas políticas y dogmas religiosos. Así en su análisis, los derechos humanos tienen su fuente fuera de la religión, campo que analiza desde una postura heterodoxa al igual que los teólogos iraníes contemporáneos Moğtahed Šabestari y Morteza Mardihā. En este punto Suroūš examina los valores y creencias básicas con referencia a las fuentes islámicas, que van desde el *ḥikmat muta'āliya* de Mullā Šadrā hasta la poesía mística de Ğalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273).<sup>8</sup>

En la misma línea crítica está el filósofo Moḥsen Kadīwar, el cual en su obra en persa *Ḥukūmat-e wilāyai* – El gobierno de la *wilāya* - (1998) realiza una profunda detracción contra la *wilāya al-faqīh*, yendo a las raíces de este tema, donde aborda las categorías ontológicas de Šadrā en su *ḥikmat muta'āliya* que operan de fondo en el término *wilāya*, como *wuğūd*, para más adelante ir hacia una crítica jurídica e histórica. Kadīwar, que sigue la línea de Ḥusayn 'Alī Muntazirī y que editó las glosas de 'Aghā 'Alī Modarres Tehrani a la obra *'Asfār* de Šadrā (1999), aboga por un islam espiritual dentro de un marco laico, criticando así al poder iraní por promover una religiosidad exterior a expensas de la auténtica espiritualidad. Igualmente observa contradicciones entre las prescripciones tradicionales del islam y los requisitos de la modernidad. Examina críticamente dos soluciones para superar estas contradicciones y luego propone la suya propia. La primera es la propuesta por pensadores chiítas de principios del siglo XX, como Mīrzā Muḥammad Ḥossein Nā'inī (1860 - 1936), quienes distinguen entre los mandamientos expresados en fuentes islámicas, prescripciones invariables, que son válidas para toda la eternidad, y prescripciones vinculadas a un contexto socio- histórico particular, que se pueden adaptar a las circunstancias. Este primer enfoque no es del todo satisfactorio porque sólo ofrece una solución cuando existe un conflicto entre los mandatos variables y el contexto contemporáneo, dejando sin resolver los casos en que el conflicto con la modernidad atañe a mandamientos invariables. En su segundo enfoque analiza el pensamiento de

Rūhollah Ḥomeīnī. Este pensamiento recomienda confiar en la *wilāya al-faqīh* y el juriconsulto gobernante para poder de cambiar cualquier disposición de la ley islámica, ya sea variable o no. A su juicio el segundo enfoque tiene el gran inconveniente de basar todo el edificio de la ley únicamente en el juicio personal del Guía Supremo. Kadīwar entonces retoma la distinción entre mandamientos inmutables y variables, proponiendo re-categorizar los mandamientos considerados invariables cuando entran en conflicto con las exigencias de la razón y la justicia. Esto es para él la señal de que no valen en todo tiempo y en todo lugar. Además, cree que no sólo los juristas musulmanes, sino también los eruditos especializados en ciencias humanas, son capaces de distinguir los mandamientos que cumplen los criterios de justicia y racionalidad. Las ideas de ambos filósofos son muy seguidas entre muchos los jóvenes universitarios, intelectuales y reformistas iraníes, estando de fondo en las manifestaciones recientes en diferentes ciudades de Irán.

## CONCLUSIÓN

Como plantea Leila Chamankhah (2019), politización del concepto de *wilāya* y su cristalización en la teoría de *wilāya al-faqīh* debe considerarse como resultado de desarrollos a largo plazo en la jurisprudencia chiíta que comenzó a principios del siglo XIX. Iniciando con *wilāya* como *marğa 'yyah* y terminando en el gobierno divino, la conceptualización de *wilāya* en la tradición de la jurisprudencia política (incluida la jurisprudencia constitucional de principios del siglo XX siglo), a diferencia de su término par en la mística y filosofía de Šadrā que había permanecido sin modificación, experimentó tremendos cambios y se puede decir que esta primera lectura “política” de Šadrā (Ḥomeīnī) fue como una mezcla del concepto filosófico y místico de *wilāya* del filósofo persa con la política y jurisprudencia clásica islámica chiíta. Hoy en Irán se realizan diversas investigaciones académicas para crear un sistema filosófico-político con el pensamiento sadriano (*ḥikmat muta'āliya*), llamado como neo-sadriano. Ejemplo de ello son los casos de *Sīāsāt muta'āliyah az ḥikmat muta'āliya* (*Política trascendente desde la sabiduría trascendente*), texto en cuatro tomos editado por Šarīf

<sup>8</sup> Abdulkarīm Suroūš es un gran comentarista de la obra *Maṭnavi-ye-Ma 'navi* de Ğalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī. Editó en el 1996 el *Maṭnavi-ye-Ma 'navi* en dos tomos con estudio crítico y notas. En

la actualidad realiza en YouTube un ciclo de extensos comentarios filosóficos en persa de esta obra clásica de la espiritualidad islámica (info@iccnc.org).





Lakzāee (2011) y *Ĝāīgāh wah dar falsafeh siāsī az manẓur Şadrā* (*El estatus de la Revelación en la filosofía política desde la visión de Şadrā*) de Aḥmad Reḍa Yazdanī Muqaddam (2016). La respuesta crítica a la primera lectura (Suroūš - Kadiwar) sería el regreso al sentido original de *wilāya* en la visión espiritual de Şadrā y la *ḥikmat muta'āliya*, pero retroalimentada a su vez con otras tradiciones filosóficas y políticas modernas, lo cual conlleva a una nueva interpretación del concepto sadriano de *wilāya*.

Ambas lecturas políticas contemporáneas de Mullā Şadrā, en cuanto al término *wilāya* juegan un rol importante para entender, en parte, no solo el actual y complejo contexto político, filosófico y religioso iraní, sino que favorece también una mayor comprensión de fenómenos concretos geopolíticos, históricos (conflicto sunnita y chiíta), antropológicos, religiosos y culturales del Medio Oriente, Asia y África, así como a nivel global.

## REFERENCIAS

- 'AMULĪ, ĞAWĀDĪ (2017), RAHIQ-E MAHTŪM: ŠARĤ HĪKMA AL-MUTA'ĀLIYA. TOMO I. QOM: MARKAZ ISRĀ'.
- 'ARABĪ, IBN (2015). FUŠŪŠ AL-HĪKAM. (ED. CRÍTICA DE S. NIZAMUDDĪN 'AĤMAD). EL CAIRO: MAKTABIH MIŠR.
- 'AṬṬĀR, N. (2016). MOŠBAT NĀMEH. QOM: BUSTAN-E KETAB.
- CHAMANKHAH, LEILA (2019). THE CONCEPTUALIZATION OF GUARDIANSHIP IN IRANIAN INTELLECTUAL HISTORY (1800–1989): READING IBN 'ARABĪ'S THEORY OF WILĀYA IN THE SHĪ'A WORLD. LOS ÁNGELES: PALGRAVE.
- JAMBET, CHRISTIAN (2021). LE PHILOSOPHE ET SON GUIDE. MULLĀ ŠADRĀ ET LA RELIGION PHILOSOPHIQUE. PARIS: GALLIMARD.
- KADĪWAR, MOĤSEN (1999). HŪKŪMAT-E WILĀYAI. TEHERĀN: NAŠRENEY.
- LAKZĀBĒ, ŠARĪF, EDIT. (2011). SĪĀSAT MUTA'ĀLIYAH AZ HĪKMAT MUTA'ĀLIYA. VOL I-IV. QOM: PAZWAHEŠĠĀH 'ULŪM WA FARHANGE ISLĀMĪ.
- MEISAMI, SAYED (2018). KNOWLEDGE AND POWER IN THE PHILOSOPHIES OF ḤAMĪD AL-DĪN KIRMĀNĪ AND MULLĀ ŠADRĀ ŠĪRĀZĪ. CHAM: SPRINGER.
- MUQADDAM, A. R. YAZDANĪ (2016). ĠĀĠĠĀH WAĤ DAR FALSĀFEH SĪĀSĪ AZ MANŽUR ŠADRĀ. QOM: PAZWAHEŠĠĀH 'ULŪM WA FARHANGE ISLĀMĪ.
- MUṬĀHARĪ, MURTIḌĀ (1993). WALĀHĀ WA WILĀYATHĀ. TEHERĀN: ŠADRĀ.
- QAYŠARĪ, MUḤAMMAD DĀWŪD (2001). ŠARĤ FUŠŪŠ AL-HĪKAM. QOM: BUSTĀN-E KETĀB.
- RŪMĪ, ĠĀLĀL AL-DĪN M. (1996). MAṬNAVI-YE-MA'NAVĪ. (EDICIÓN CRÍTICA EN DOS TOMOS DE 'ABDULKARĪM SUROŪŠ). TEHERĀN: INTISHĀRĀT-I 'ELMĪ WA FARHANGĪ.
- ŠADRĀ, MULLĀ (1990). AL-HĪKMA AL-MUTA 'ALIYYA FĪ L-'ASFĀR AL-'AQLIYYA AL-ARBA'A. BEIRUT: DĀR İHYĀ' AL-TURĀTH AL-'ARABĪ.
- ŠADRĀ, MULLĀ (2010). TAFSĪR SŪRAT AL-NŪR. TEHERĀN: INTISHĀRĀT-I MAŪLĀ.
- ŠADRĀ, MULLĀ (2015), AŠ-ŠAWĀHĪD AL-RUBŪBIYYA FĪ L-MANĀHIJ AL-SULŪKIYYA. (EDICIÓN ÁRABE, CON INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE YALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ, Y EL COMENTARIO DE MULLĀ HĀDĪ SABZAWĀRĪ). QOM: BUSTĀN-E KETĀB.
- ŠĪRĀZĪ, SA'ADĪ (2012). BŪSTĀN. TEHERĀN: MAŪLĀ.
- TOUSSI, SEYYED KHALIL (2020). THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MULLĀ ŠADRĀ. NUEVA YORK: ROUTLEDGE.