

Estudios de
Asia y África

Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

Hermann, Denis
LA INSTAURACIÓN DEL SHIISMO COMO RELIGIÓN DE ESTADO EN IRÁN BAJO LOS
SAFÁVIDAS: DEL SHIISMO QIZILBASH AL SHIISMO IMAMITA
Estudios de Asia y África, vol. XLI, núm. 3, septiembre-diciembre, 2006, pp. 439-472
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58611172004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA INSTAURACIÓN DEL SHIISMO COMO RELIGIÓN DE ESTADO EN IRÁN BAJO LOS SAFÁVIDAS: DEL SHIISMO QIZILBĀSH AL SHIISMO IMAMITA

DENIS HERMANN

École Pratiques des Hautes Études, París

La toma de Tabriz por Shāh Ismā‘il y sus *qizilbāshs*¹ (cabeza roja) en 907/1501 y el ascenso de la dinastía safávida (907-1135/1501-1722) representan una fractura en la historia de Irán, caracterizada sobre todo por la imposición del shiismo, que se convertirá en la base de la unidad política y religiosa de los territorios bajo dominación safávida.

Los safávidas eran originalmente una orden sufí sunnita establecida en Ardebil,² Azerbaiyán, fundada por el Shaykh Safi al-Din (650-755/1252-1334) a comienzos del siglo VIII/XIV.³ Como otras corrientes sufíes de la misma época, experimentaron un desarrollo muy significativo gracias a la adquisición de mayor peso político, económico y militar en la región.⁴ Los

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 7 de noviembre de 2005 y aceptado para su publicación el 5 de diciembre de 2005.

¹ Véase R. M. Savory, “Kizilbāsh”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 5, pp. 241-243.

² Ardebil se sitúa en el Cáucaso, a casi de 4 500 metros de altura y a 210 kilómetros al norte de Tabriz. Para más información, véase R. N. Frye, “Ardabil”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 1, p. 646.

³ Sobre Shaykh Safi al-Din y los primeros safávidas y sus *pirs* Sadr al-Din, Khwaja ‘Ali y Shaykh Ibrahim, véase principalmente la fuente Hamd’Allah Mustawfi Qazwini, *Tārikh-e Guzida* (editado por ‘Abd al-Hosein Navā’i), 1336-1339/1957-1960.

⁴ Sobre la popularidad del sufismo en Irán durante el periodo ilkhánida y el carisma de los *shaykhs*, véase el conjunto de trabajos de M. Gronke, “Derwische im Vorhof der Macht. Sozial und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert”, *Freiburger Islamstudien*, núm. 15, 1993; *Lebensangst und Wunderglaube. Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit*, Stuttgart, Ausgewählte Vorträge, 1990, pp. 391-399; “La religion populaire en Iran Mongol”, en Denise Aigle (dir.), *L’Iran face à la domination mongole*, Teherán, IFRI, 1997, pp. 205-230. Véase también M. M. Mazzaoui, *The origins of the Safavids. Shi’ism, Sufism and the Gulāt*, Wiesbaden, 1972, pp. 64-66.

shaykhs y *sayyids*⁵ (descendientes del profeta) más poderosos llegaron incluso a otorgar legitimidad religiosa a los soberanos locales, en ocasiones a cambio de tributos o de exenciones de impuestos. Esto les permitiría acumular grandes fortunas y aumentar aún más su poder político. Sin embargo, la politización e ideologización de la *tariqa* (cofradía sufí) safávida al servicio de la conquista de Irán fue lenta. Se requirió siglo y medio para la toma de Tabriz.⁶ Dicho fenómeno se favoreció por el hecho de que este periodo fue extremadamente complejo para Irán, aunque también para Iraq y Anatolia, ya que se caracterizó por la sucesión de los poderes ilkhánida (657-756/1258-1355), timúrida (fin del siglo VIII —comienzos del siglo IX/fin del siglo XIV— comienzos del siglo XV), así como de las confederaciones turcomanas qarā-qoyunlu⁷ y āq-qoyunlu.⁸ La cofradía safávida era originalmente sunnita, pero como muchos de los movimientos sufíes de la misma época, fue influida por el movimiento de “shiiización”, con frecuencia fuertemente marcado por las doctrinas extremistas (*ghuluww*).⁹

Tres movimientos basados en una dinámica sufí y shií llegaron incluso a establecerse en el poder político regional. Se trata de los sarbedás (738-783/1337-1381), los mar‘ashis (760-segunda mitad del siglo X/1358-segunda mitad del siglo XVI) y los muša‘sha‘yān (840-1092/1436-1681). Para más información, véase mi artículo “Aspectos de la penetración del shiísmo en Irán durante los períodos ilkhání y timurí. El éxito político de los movimientos Sarbedár, Mar‘ashi y Muša‘sha‘yān”, *Estudios de Asia y África*, vol. 39, núm. 3, 2004, pp. 673-709; Y. Goto, “The Two Sayyid-Dynasties by the Caspian Sea: 14th and 15th Century Iranian Society and ‘Folk Islam’” (en japonés), *Shigaku Zasshi*, vol. 108, núm. 9, 1999, pp. 1-39.

⁵ El peso de los *sayyids* era tan importante que la orden safávida tomó la decisión de presentarse como de origen fatimida. Por ello no dudaron en crearse una genealogía falsa. Sobre este punto, véase el artículo de Z. V. Togan, “Sur l’origine des Safavides”, *Mélanges Louis Massignon*, vol. 3, Damasco, 1957, pp. 345-357.

⁶ El mejor trabajo sobre esta cuestión es sin duda el de M. M. Mazzaoui, *The origins of the Safawids. Shi‘ism, Sufism and the Gulat*, Wiesbaden, 1972. Sobre el origen étnico de los safavidas, dirigirse a su artículo: “The Ghazi Backgrounds of the Safavid State”, *Iqbāl Review*, vol. 12, núm. 3, 1971, pp. 79-90.

⁷ Los qarā-qoyunlu son una familia turca que reinó en la Anatolia y al oeste de Irán entre fines del siglo VIII/fines del siglo XIV y fines del siglo IX/fines del siglo XV. Entre estas grandes dinastías, se trata sin duda de la que tuvo influencias ‘alidas’ más marcadas. Véase F. Sümer, “Kara-Koyunlular”, *Türk Tarib Kurumu Yayınlarından*, 1967.

⁸ Sobre la confederación turcomana āq-qoyunlu, que fue la primera dinastía importante a la cual Shāh Ismā‘il se confrontó, véase J. E. Woods, *The Āqquyunlu*, Mínneapolis y Chicago, 1976; R. Rezāzādeh Langroudi, “āq-qoyunlu”, *Da‘irat Al-Ma‘rufe Bozorg-e Islāmi*, vol. 1, pp. 502-516.

⁹ Un gran número de órdenes sufíes originalmente sunnitas se convirtieron al

La orden safávida adquirió la mayor parte de su independencia bajo la dirección del quinto *pir* (maestro), Shaykh Junaid. Con la influencia creciente de las tribus turcomanas que emigraron durante los siglos VII, IX y X (siglos XIV al XVI) de Anatolia y de Siria hacia Irán, los safávidas se fueron transformando en un grupo militarista cuya autoridad se intensificó gracias al hijo y al nieto de Shaykh Junaid, Shaykh Khaidar y Soltān ‘Ali-Padishāh. La influencia de Shaykh Junaid sobrepasó con creces el marco original de Ardebil, al iniciar en particular una gran labor de propaganda en Siria y en Anatolia y al acordar matrimonios con la familia āq-qoyunlu. Su poder se apoyaba igualmente en la gestión de bienes de la cofradía puestos al servicio de la propaganda. Podemos distinguir cuatro grados jerárquicos diferentes. A la cabeza de la cofradía se encontraba el guía supremo (*morshid*), luego sus vicarios (*khalifat ol-kholafā*), luego los vicarios de estos últimos (*khalifeh*) y por último los simples discípulos (*morid*). Estos últimos estaban fanáticamente convencidos del carisma del guía supremo (*morshid*). Fue Shaykh Khaidar quien militarizó la orden, lo que permitiría a Shāh Ismā‘il imponer su fuerza en 906/1500 con la toma de las ciudades de Shemakha y Baku. Sus inmediatos lo convencieron de que se dirigiera a la cercana capital de los āq-qoyunlu, Tabriz. Shāh Ismā‘il se apoderó de ella en 907/1501 y proclamó entonces el shiismo como religión del nuevo Estado.

Esta victoria se debió ante todo al apoyo en cuerpo y alma de sus discípulos entusiastas que aceptaron la tesis de su invulnerabilidad. Su estatus religioso parece bastante impreciso: proclamaba en sus poemas escritos en lengua turca ser la reencarnación del imām ‘Ali. Algunos consideraron también que él reivindicaba ser el creador mismo.¹⁰ La emulación entre sus

shiismo en el periodo mongol o posmongol, como por ejemplo la *kubrāwiyya* o la de los turcos *bektaşiyqa*. Sobre este tema véase el artículo de M. Molé, quien ha trabajado el caso de la *kubrāwiyya*, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shi’isme au huitième et neuvième siècle de l’hégire”, *Revue des Études Islamiques*, 1961, pp. 63-142.

¹⁰ Acerca de las reivindicaciones de Shāh Ismā‘il como ser superior véase esencialmente V. Minorsky, “The poetry of Shāh Ismā‘il”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, núm. 10, 1940-1943, pp. 1006a-1053a; I. Melikoff, durante su viaje a la región de QaraDagh en el Azerbaiyán iraní, ha referido y traducido las sentencias (*kelām*) atribuidas por la población Ahl-e Haqq a Shāh Ismā‘il; entre ellas: “Yo soy Ismā‘il, he venido al mundo, a la Tierra, al mundo, he cumplido mi ciclo de existencia; que

discípulos qizilbāshs y sus espíritus de sacrificio eran tales, que se presentaron a cada batalla con la convicción de ganarla. En el decenio siguiente, acumuló victoria tras victoria al ocupar, en 909/1503, Hamedan, Isfahán y Shiraz; en 910/1504, Yazd y Kerman; en 914/1508, Bagdad e Iraq. En 916/1510 se apoderó de todo el Khorasán y sus ciudades de Mashad, Balkh y Herat, enfrentándose al khān uzbeko Shaybani.¹¹ Pero en rajab 920/agosto de 1514, sufrió una gran derrota en Chaldiran frente a los otomanos, lo cual tuvo la triple consecuencia de detener su extensión territorial, expulsarlo de la Anatolia oriental que era el principal territorio de reclutamiento de los qizilbāshs, así como afectar su carisma y la reputación de invulnerabilidad adquirida entre sus partidarios.¹² Shāh Ismā‘il estableció las bases de un Estado basado en la imposición del shiismo como religión de Estado, lo que representó un gran problema para los soberanos safávidas atrapados entre el origen de su doctrina qizilbāsh y la necesidad de tener rápidamente un fundamento teológico más claro, indispensable para gobernar un territorio tan vasto.

Todo el primer siglo safávida estuvo caracterizado por tensiones entre los grupos étnicos turcomanos y persas, hasta que Shāh ‘Abbās logró destruir la supremacía turcomana. Los qizilbāshs más devotos a Shāh Ismā‘il y Shāh Tahmāsp eran turcomanos y la oposición entre los dos grupos étnicos dividió el conjunto de la administración civil y militar, situación que duró hasta el momento de las grandes reformas de Shāh ‘Abbās.¹³ Todos los soberanos safávidas, e incluso el mismo Shāh

aquellos que no me conocen aprendan a conocerme: yo soy ‘Alī y ‘Alī es yo”, “Yo soy el dios de la verdad, yo vengo de Dios, yo soy uno de los doce imames, yo conquisté las cuatro esquinas (del mundo), yo soy la esencia del poder de ‘Alī”, (“Kizilbas”, *Turcica*, núm. 6, 1975, p. 58). Acerca de las reivindicaciones de Shāh Ismā‘il véase también los trabajos de E. Glassen, “Schah Ismā‘il und die Theologen seiner Zeit”, *Der Islam*, núm. 48, 1971/1972, pp. 254-268; “Schah Ismā‘il, ain Mahdi der Anatolischen Turkmenen?”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, núm. 121, 1971, pp. 61-69.

¹¹ Sobre las conquistas de Shāh Ismā‘il véase S. Ghulam, *History of Shah Ismael Safawi*, Nueva York, AMS Press, 1975.

¹² Sobre esta derrota en Chaldiran, véase N. Falsafi, “Jang-e Chaldirān”, *Majalla-e Dānishkada-e Adabiyyāt-e Tebrān*, núm. 1, 1953-1954, pp. 50-127.

¹³ Acerca de la dinámica turcomana dentro del Estado safávida véase J. James Reid, *Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500-1629*, Malibú, California, Undena Publications, 1984.

Ismā‘il, intentaron reducir la influencia de los qizilbāshs, lo cual fue la causa de numerosas guerras civiles. Sin embargo, es Shāh Tahmāsp quien, al ejecutar a Hossein Khān Shamlu en 940/1533, marcó el fin de la década de soberanía qizilbāsh (931-940/1524-1533) y de esta manera afianzó el poder real y el absolutismo de los soberanos safávidas. Esos años estuvieron igualmente marcados por grandes derrotas militares frente a los uzbacos en el Khorasán (931-945/1524-1538) y sobre todo ante los otomanos (940-961/1533-1553), entonces en la cima de su poder bajo el sultán Soleymān.¹⁴

La relación de fuerzas militares entre los safávidas y sus enemigos fue considerablemente desfavorable a los primeros,¹⁵ pero a pesar de las derrotas sufridas contra los uzbacos y los otomanos, Shāh Tahmāsp efectuó entre 947/1540 y 961/1553 cuatro campañas victoriosas en el Cáucaso donde numerosos armenios, circasianos y georgianos fueron hechos prisioneros. Ello constituyó un nuevo aporte étnico que modificó de manera profunda la sociedad safávida. El largo periodo de paz con los otomanos fue quebrado en 986/1578 cuando el sultán Murād envió 100 000 hombres a invadir Azerbaiyán. Los safávidas fueron aniquilados militarmente al sufrir derrota tras derrota. Esto concluyó en 994/1585 con la toma de Tabriz por los otomanos, que en ese entonces ya no era la capital del Estado.¹⁶ Al este, Herat cayó en manos de los uzbacos en 998/1589. En diez años los reveses militares habían sido terribles, pero shāh ‘Abbās llegó a invertir la situación durante su reinado, con frecuencia considerado como la edad de oro del periodo safávida (997-1039/1588-1629). Renovó profundamente la política del Estado al

¹⁴ Acerca de las relaciones entre los safávidas y los uzbacos véase M. B. Dickson, “Shāh Tahmāsp and the Uzbeks” (Tesis de doctorado, Princeton, Universidad de Princeton, 1958).

¹⁵ Sobre los orígenes del conflicto militar entre los safávidas y los otomanos véase A. K. S. Lambton, “Ottoman-Safavid relations”, A. Allouche (ed.), *The origins and development of the ottoman-safavid conflict 906-962/1500-1555*, Berlín, Klaus Schwartz Verlag, 1983.

¹⁶ La capital había sido transferida de Tabriz a Qazvin en 951/1544 por shāh Tahmāsp. En 1005/1596-1597 Shāh ‘Abbās cambiará de nuevo de capital y se establecerá en Isfahán, ciudad que poseía la ventaja de estar más al centro del imperio. Sobre los cambios sucesivos de capital por parte de los safávidas véase M. M. Mazzaoui, “From Tabriz to Qazwin to Isfahan: Three phases of Safavid history”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, suplemento número 3, pp. 514-522.

redefinir las prioridades. Restauró la seguridad y el orden y reorganizó con eficacia el ejército y el sistema financiero. Gracias a sus reformas obtuvo numerosas victorias militares. De esta manera, logró expulsar a los uzbekos de Khorasán y recuperar los territorios ocupados por los otomanos.¹⁷ Sin embargo, después de la muerte de shāh ‘Abbās, el Estado safávida entró en un lento y largo declive hasta la toma de Isfahán por los afganos en 1135/1722.¹⁸ La dinastía safávida regresó al poder durante tres años bajo Nādir Khān, entre 1142/1729 y 1145/1732, después que destituyó a Tahmāsp II y se entronizó él mismo como Nādir Shāh en 1149/1736.¹⁹

El rasgo más significativo para Irán durante el ascenso de la dinastía y del Estado safávida fue la imposición del shiismo como religión de Estado. El shiismo se impuso con una rapidez extrema. Irán se encontraba preparado para este cambio por diversas razones, entre ellas podemos señalar el acercamiento que se da entre sufismo y shiismo durante el periodo ilkhānida y timúrida, así como el éxito político de los movimientos populares y regionales sarbedārs, mar’ashi y musha’sha’yān. Sin embargo, en el momento de la toma de Tabriz, la población de Irán era en su mayoría sunnita, perteneciente al rito hanafita. Sólo el Kuhistán, Khorasán (Sabzavar y su región), Mazandarán y el Iraq persa poseían zonas de población shiita importante. Pero la vitalidad intelectual del sunnismo iraní estaba ampliamente deteriorada. Por otra parte, la práctica del sunnismo en regiones como Fars, el Khorasán oriental o el Kurdistán estaba moderada por un sufismo que se distinguía por el amor hacia las *ahl al-beyt* (gente de la casa). En nuestra primera parte

¹⁷ Sobre el Irán del periodo de Shāh ‘Abbās I véase N. Falsafi, *Zindigani-e Shāh ‘Abbās-e avval*, 3 vols., Teherán, 1332/1953.

¹⁸ Para una historia general del Estado safávida, véase los trabajos de R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 y *Studies on the history of Safavid Iran*, Londres, Variorum Reprints, 1987. Véase también el artículo extremadamente completo de H. R. Roemer, “The Safavid period”, *Cambridge History of Iran*, núm. 6, 1986, pp. 189-350.

¹⁹ Véase L. Lockart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. Véase también W. Floor, *The Afghan Occupation of Safavid Iran 1721-1729* (Compilado, anotado y traducido por Willem Floor), Association pour l'avancement des Études Iranianes (*Studia Iranica*, Cuaderno 19), Leuven, 1998. Sobre los últimos safávidas véase R. J. Perry, “The Last Safavids 1722-1773”, *Iran*, núm. 9, 1971, pp. 59-69.

intentaremos comprender mediante qué medios se realizó la imposición del “shiismo qizilbāsh”, que implica entre otras cosas la erradicación del sunnismo, para luego estudiar la evolución de la política religiosa de los safávidas, caracterizada por la constitución de un cuerpo de *‘ulamā* llamado a garantizar la “ortodoxia” del shiismo duodecimano y a apoyar el poder.

I. La instauración del shiismo como religión de Estado y métodos de erradicación del sunnismo

Los conocimientos de los que disponemos son limitados por la naturaleza y origen de las fuentes. A pesar de que existe gran cantidad de fuentes y crónicas a disposición del investigador, la mayor parte fueron directamente encomendadas por el poder y redactadas por historiadores que ocupaban puestos importantes dentro de la administración real.²⁰ No poseemos más que unas pocas fuentes independientes u hostiles al poder, y éstas en ocasiones presentan un contenido incoherente o deficiente. Esto ha sido claramente subrayado por Jean Calmard en su trabajo sobre las formas de imposición del shiismo en el

²⁰ Podemos destacar tres principales crónicas redactadas en el periodo safávida: Primero, *Ahsan al-tavārikh* (ed. ‘Abd al-Hossein Nava’i, Teherán, 1357/1978) de Hasan-e Rumlu (m. 946/1539-1540). Se trata de la fuente más completa sobre el reinado de Shāh Tahmāsp y la historia de la orden safávida de Shaykh Safi al-Din a Shāh Ismā’īl. Hasan-e Rumlu era el nieto del jefe qizilbāsh Amir Soltān Rumlu. Para más información, véase R. Savory, “Hasan-i Rumlu”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 3, p. 260. En segundo lugar, *Khulāsat al-tavārikh* (ed. E. Eshraqi, vol. 2, Teherán, 1358-1363/1979-1984) de Qāzī Ahmad Qomi (no conocemos con precisión el año de su muerte). Esta crónica cubre todo el periodo de Shāh Ismā’īl hasta los primeros años de Shāh ‘Abbās. Su padre era *monshi* (secretario) en la corte de Shāh Tahmāsp. Sobre su carrera y obra, véase H. Müller, “Kumi, Kādi Ahmad Ibrāhīmī”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 5, pp. 378-380. Finalmente, *Tārikh-e ‘ālam-ārā-ye ‘abbāsi* (vol. 2, Teherán, 1334/1955) de Iskander Beg Munshi (m. 1042/1632). Brindó sus servicios en la corte de Shāh ‘Abbās como contador, obtuvo un empleo como secretario real y adquirió muy probablemente el título prestigioso de *Monshi-yi ‘Azim* (gran secretario). Se trata de un trabajo excepcional tanto en contenido como en forma, ya que presenta con minuciosidad sus métodos de investigación. Para más información véase el artículo de H. Inaleik, “Iskandar Beg Munshi”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 4, p. 136.

Las crónicas del periodo safávida perpetuaron la tradición elaborada en el periodo timúrida por historiadores como Mirkhwand y Khwandamir. Acerca de la historiografía en el periodo safávida, véase Sholeh A. Quinn, “The Historiography of Safavid Persia”, C. Melville (ed.), *Safavid Persia: the History and Politics of an Islamic Society*, Londres, I. B. Tauris, 1996, pp. 1-25.

momento de las primeras conquistas de Shāh Ismā‘il; de hecho, no poseemos ninguna fuente independiente que relate la llegada de los qizilbāshs a las grandes ciudades de la meseta iraní, excepto Tabriz y Herat.²¹

El shiismo qizilbāsh

El primer rasgo que caracteriza la instauración del shiismo es que los qizilbāshs pertenecían a un islam que se hallaba en la confluencia del shiismo imamita, sufí y “extremista” (*ghuluw*). Estaban animados por un radicalismo que fue traumático para Irán. J. Aubin ha insistido con firmeza en que se debía relativizar el papel nacional iraní de los safávidas, ya que el orden safávida y los qizilbāshs originalmente hacían sus reclutamientos entre los nómadas turcomanos de Anatolia y estos últimos no poseían ningún asentamiento local sobre el territorio iraní. Por consiguiente, él considera que existía una antinomia entre “el carácter particular de la religiosidad de los nómadas qizilbāsh y la receptividad de las sociedades iraníes a las cuales se le propuso, o más bien se le impuso, el shiismo de estos turcomanos”.²²

Estos últimos adoraban a shāh Ismā‘il y lo consideraban la encarnación del creador. En los primeros años, la imposición del shiismo adoptó formas muy claras, como el culto a los imames, la espera mesiánica del imām *mahdi* (mesías) o incluso la adoración del soberano. Pero el shiismo debió imponerse necesariamente debido a la erradicación del sunnismo, al cual Irán debía renunciar. Jean Calmard ha demostrado que esta sentencia se manifestó desde la toma de Tabriz mediante la maldición pública (*bara'a/tabarra*)²³ de los tres primeros califas sunnitas.²⁴

²¹ Véase J. Calmard, “Les rituels shi’ites et le pouvoir. L’imposition du shi’isme safavide: eulogie et malédictions canoniques”, en J. Calmard (ed.), *Études safavides*, París-Teherán, 1993, pp. 109-150.

²² Véase J. Aubin, “La politique religieuse des Safavids”, T. Fahd (ed.), *Le shi'isme Imamite*, París, PUF, 1970, pp. 235-244.

²³ La *bara'a* es originalmente la obligación para un shiíta de alejarse de los enemigos de los imames. Mohammad Ali Amir Moezzi tradujo este término como “odio implacable e indómito” u “odio sagrado” hacia los enemigos de los imames en *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, París, Verdier, 1992, pp. 219 y 309.

²⁴ A todo lo largo del reinado safávida, los ‘ulamās no iraníes se opusieron a estas

Ello tuvo lugar en el conjunto de lugares públicos como calles, bazares y por supuesto mezquitas. La población estaba obligada a participar en estas maldiciones públicas para no sufrir la violencia de los qizilbāshs. Estos últimos impusieron también que en todas las mezquitas la oración fuese practicada según el rito shiíta y que el sermón (*khutba*) fuese pronunciado en el nombre de los doce imames. Para imponer el imamismo en el espacio urbano y religioso, decoraron igualmente los minaretes y los mimbaras con estandartes que llevaban el nombre de los imames. Este shiismo qizilbāsh impuso además cierto número de nuevos rituales que influyeron en el nacimiento de un shiismo folclórico y popular, que se manifestó especialmente en el culto a la tumba del fundador de la orden safávida en Ardebil.²⁵

Además los qizilbāshs destruyeron con encarnizamiento todos los símbolos respetados por los sunnitas; para ello violaron las sepulturas de sunnitas célebres, utilizaron de forma sacrílega sus mezquitas y efectuaron asesinatos políticos a aquellos sunnitas resistentes. No obstante, durante los primeros diez años de su reino, shāh Ismā‘il no tuvo realmente ningún sabio imamita a su alrededor. La imposición del shiismo en el territorio conquistado por shāh Ismā‘il fue en esencia efectuada por los qizilbāshs. Jean Aubin insistió de manera acertada en el hecho de que la población iraní estaba lista para abrazar el imamismo, pero que el éxito de la política safávida se debió sin duda al estado de anarquía que reinaba en el territorio sobre el cual se expandieron después de la descomposición del régimen āq-qoyunlu.²⁶ La adhesión al shiismo duodecimano parece haber sido mucho más rápida en el seno de las masas populares, mientras que el mismo proceso entre las élites urbanas sucedió mucho más lento. Durante el reinado de shāh Tamhāsp (930-931/1524-1576) el shiismo imamita se instauró plenamente

prácticas. Ellos consideraban que enardecía la hostilidad sunnita hacia los shiítas en las regiones con mayoría sunnita. Véase el artículo de J. R. I. Cole, “Rival Empires of Trade and Imami Shi’ism in Eastern Arabia, 1300-1800”, *International Journal of Middle East Studies*, núm. 19, 1987, pp. 177-204, en las páginas 184-185.

²⁵ Véase en particular A. H. Morton, “The *Chub-i Tariq* and *Qizilbash* Ritual in Safavid Persia”, en J. Calmard (ed.), *Études Safavides*, op. cit., pp. 225-245; “The Ardabil Shrine in the Reign of Shah Tahmasb I, Iran”, núm. 12 y 13, 1974 y 1975, pp. 31-64, 39-58.

²⁶ J. Aubin, “La politique religieuse des Safavides”, op. cit., p. 238.

como religión oficial del Estado y se impuso frente al “shiismo qizilbāsh”. Fue también en este periodo que la política de erradicación del sunnismo tomó una forma más organizada y no se limitó únicamente a la imposición del shiismo por medio de la violencia.

La erradicación del sunnismo

Desgraciadamente, se han dedicado muy pocos trabajos a la cuestión del sunnismo durante el periodo safávida, pues los investigadores han preferido hasta ahora interesarse en los conflictos internos del shiismo; de hecho, todo el sunnismo iraní, desde el periodo ilkhānid hasta nuestros días, ha quedado completamente relegado. Muchos de los puntos importantes quedan por aclarar: ¿Cuáles fueron los métodos empleados por los safávidas para eliminar cualquier tipo de presencia del sunnismo en Irán? ¿Cómo se organizaron las resistencias intelectuales y armadas de las comunidades sunnitas? ¿Cómo se efectuó el breve regreso al sunnismo bajo el reinado del shāh Ismā‘il II (948-985/1577-1578)? Jean Aubin, y más recientemente Shohreh Gholsorkhi y Rosemary Stanfield Johnson, son los únicos investigadores que se han interesado en este asunto.²⁷ La mayor parte de los estudios sobre el sunnismo en Irán durante el periodo safávida son trabajos dedicados a las relaciones con el exterior, principalmente con el imperio otomano y el poder uzbeko en Asia central.²⁸ Excepto Larestán, no contamos con trabajos sobre

²⁷ Véase el artículo de J. Aubin, “Les sunnites du Larestan et la chute des Safavides”, *Revue études islamiques*, núm. 33, 1965, pp. 151-171. Trata también las formas de erradicación del sunnismo en “La politique religieuse des Safavides”, *op. cit.* Acerca de la revuelta sunnita en el Larestán, véase igualmente los artículos de J. Calmard, “Lār et Lāristān”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 5, pp. 670-681. R. Stanfield Johnson ha trabajado acerca de la reacción sunnita en los primeros años del reinado de Shah Tahmāsp I, “Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I”, *Iranian Studies*, vol. 27, núm. 1-4, 1994, pp. 123-133. S. Gholsorkhi se ha interesado en los elementos de influencias sunnitas durante el reinado de Shah Ismā‘il II (984-985/1577-1578), “Ismail II and Mirza Makhdim Sharifi: An Interlude in Safavid History”, *International Journal of Middle East Studies*, núm. 26, 1994, pp. 477-488.

²⁸ Véase en especial B. Scarcia-Amoretti, “Una polemica religiosa tra ulama’ di Mashad a ulama’ uzbeki nell’anno 977/588-589”, *Annali Instituto (Universitare) Orientale di Napoli*, 1964, pp. 647-671; E. Eberhard, *Omanische Polemik gegen die Safawiden im 16.Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Friburgo, Schwarz, 1970.

otras regiones donde el sunnismo lograra mantenerse, como en el caso de Baluchistán, Kurdistán o en el Khorasán oriental. Dos razones principales explican esta situación: la primera como ya lo hemos señalado, porque las fuentes independientes y locales que permitirían trabajar el tema son casi inexistentes, y la segunda porque existe entre los investigadores falta de interés por el sunnismo iraní después de la toma de Tabriz por shāh Ismā‘il. La identificación del shiismo con la identidad nacional iraní parece ser tan fuerte que con frecuencia olvidamos que regiones enteras —la mayoría de las veces fronterizas— se adhirieron mayoritariamente al sunnismo.

A fin de acelerar el proceso de “shiitzación” se adoptaron una serie de medidas de coerción fiscal contra las comunidades sunnitas. Para obligar a las regiones o a los barrios vacilantes a convertirse al shiismo se les impuso una fiscalía desventajosa. El poder designó que los distritos shiitas (*maball-e shi‘eh*) eran menos reducidos que los barrios sunnitas; de esta forma, alentaba las conversiones al sunnismo.²⁹ Esta discriminación fiscal perduró hasta el gobierno de shāh ‘Abbās. El poder utilizó también medios de presión física y moral en contra de grandes personajes. Por ejemplo, el emperador mongol Humayun fue obligado a abrazar el imamismo cuando se encontraba refugiado en Irán. Como consecuencia de este ostracismo cierto número de notables persas que habían conservado sus vínculos con el sunnismo tomaron la decisión de abandonar Irán; la India mongola —aunque también el imperio otomano— se convirtió en importante tierra de acogida de estos últimos. El territorio indio, hacia el cual los zoroastrianos ya se habían dirigido, se convertirá de igual modo bajo los safávidas en lugar de refugio de otras comunidades religiosas perseguidas, como ciertas cofradías sufíes y algunas ramas del ismaelismo.³⁰

Según Ehsan Echraqi la elección de shāh Tahmāsp de transferir la capital de Tabriz a Qazvin en 951/1544 se contaría tam-

²⁹ J. Aubin, “La politique religieuse des Safavides”, *op. cit.*, p. 241.

³⁰ Shāh Táhir, el imám ismaelita de la rama Muhammad-Sháhi, debió partir para el Decán en 926/1520. A continuación, fue la rama de Qasim-Sháhi de Anjudan, cerca de Kashan, quien dejó Irán después de las masacres de 982/1574. Acerca de la vida de las comunidades ismaelitas en Irán durante el periodo safávida, véase F. Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 465-478.

bien dentro del marco de la política de erradicación del sunnismo,³¹ de hecho, Qazvin era un centro de la ortodoxia sunnita. El desplazamiento de Tabriz a Qazvin puede igualmente considerarse como una elección “ofensiva” de shāh Tahmāsp para acelerar la desaparición del sunnismo del imperio safávida. Él transformó la célebre escuela sunnita hanafita Haidariyya en un centro de enseñanza del shiismo. Shāh Tahmāsp emprendió también una gran política de construcción para acompañar el nuevo suceso religioso: edificó nuevas mezquitas y escuelas (*mederse*) y restauró las más antiguas. Como los buyidas habían hecho seis siglos antes, estimuló las ceremonias de duelo religioso, expresión popular por excelencia del shiismo. En la corte, los poetas se dieron a la tarea de escribir elogios fúnebres antisunitas. Uno entre ellos, Maulānā Hairati, citaba en sus poemas el asesinato de todos los sunnitas en la nueva capital.³²

Sin embargo, parece que entre 983/1575-1576 y 985/1577-1578, Irán conoció un movimiento de revitalización del sunnismo. El país fue estremecido por revueltas sunnitas en los años 983-984/1575-1576 y el nuevo soberano shāh Ismā‘il II fue profundamente influido por el sunnismo. Las crónicas nos hablan de muchos elementos importantes en la actitud y la política de shāh Ismā‘il II que confirman la renovación del sunnismo.³³ Por una parte, se opuso a las prácticas dirigidas a la execración de figuras respetadas en el sunnismo como los tres primeros califas y Aisha, y por otra, nombró a la cabeza de la administración religiosa (*sadr*) a un sabio sospechoso de ser criptosunita, Mirzā Makhďum Sharifi. Pero muchos otros ‘ulamās cercanos al shāh estaban acusados de igual manera de ser sunnitas, como Maulānā Mirzā Jān Shirāzī y Mir Makhďum Lāla. No obstante, la política de shāh Ismā‘il II encontró una oposición cada vez más fuerte: los qizilbāshs y el pueblo se preguntaban si no

³¹ La primera razón para la transferencia se debió al hecho de que Tabriz estaba demasiado cercana a la frontera con los otomanos y en una posición no muy central. Véase E. Echraqui, “Le ‘Dar al-Saltana’ de Qazvin, deuxième capitale des safavides”, Charles Melville (ed.), *op. cit.*, pp. 108-109.

³² Sobre la política antisunita de shāh Tahmāsp I en Qazvin, véase también R. Stanfield Johnson, “Sunni Survival in Safavid Iran: Anti Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I”, *op. cit.*, en las páginas 126-129.

³³ Véase S. Gholsorkhi, “Ismail II and Mirza Makhďum Sharifi: An Interlude in Safavid History”, *op. cit.*, p. 479.

se había convertido al sunnismo. “Como resultado de todo esto, la gente, incluidos turcos y tājiks, se convenció de que shāh Ismā‘il II tenía gran predilección por el sunnismo, pero era tal el poder del shāh y la intimidación que infundaba, que nadie se atrevió a decir nada abiertamente sobre esto.”³⁴

Shāh Ismā‘il II fue obligado a mandar a prisión a Mirzā Makhdum Sharifi para que las inquietudes se esfumaran; sin embargo, es difícil saber si shāh Ismā‘il II se convirtió al sunnismo o si simplemente tuvo sus reservas acerca de ciertas prácticas shiitas, como la execración de los tres primeros califas. A la muerte del shāh en 985/1577-1578, Mirzā Makhdum Sharifi logró huir hacia el imperio otomano. Allí escribió una obra titulada *Al-Nawāqid fi al-radd ‘ala al-rāwāfid*, en donde afirma haber sido el maestro (*murshid*) de shāh Ismā‘il II y haberlo adoctrinado hasta hacerlo rechazar el shiismo.³⁵ Este regreso parcial al sunnismo fue de muy corta duración. Shāh Ismā‘il II no pudo proseguir con su política de lealtad y de apoyo al sunnismo después de la oposición extremadamente poderosa de los qizilbāshs y de los *‘ulamā* shiitas. Entre estos últimos dos hombres fueron particularmente activos, Mir Sayyid Hossein (m. 1501/1592) y ‘Abd al-‘Ali Karaki (m. 994/1585).³⁶ Este suceso demuestra hasta qué punto y con qué rapidez el shiismo se había arraigado en la sociedad iraní. Todo regreso al pasado pre-safávida provocaba un frente de rechazo suficientemente poderoso y organizado como para detener el crecimiento de la influencia sunnita.

Parece que a comienzos del siglo xi/xvii el sunnismo sólo persistía en las regiones fronterizas como el Khorásán oriental y el Kurdistán, a pesar de la importancia de la religión *ahl-e baqq* en esta última. Pero para ciertos autores, el desarrollo y la resistencia paralela del sufismo durante todo el periodo safávida podrían indicar la existencia de cierto “criptosunnismo”;³⁷ no obstante, incluso si el “criptosunnismo” existía, me parece

³⁴ Iskandar Beg Munshi, “Tārikh-e ‘ālam-ārā-ye ‘abbāsi”, *op. cit.*, vol. 1, p. 320. Citado por S. Gholsorkhi, *op. cit.*, p. 480.

³⁵ Shohreh Gholsorkhi, *op. cit.*, p. 480.

³⁶ *Ibid.*, p. 482.

³⁷ Es en particular la opinión de J. Aubin, “Les sunnites du Larestan et la chute des Safavides”, *op. cit.*, pp. 151-171.

que el éxito del sufismo en Irán debe ubicarse en la continuidad histórica de su acercamiento al shiismo. El éxito del sufismo en el periodo safávida puede ser considerado como otro indicio del rápido auge del shiismo. En lo sucesivo, el conflicto doctrinal no se planteaba tanto entre sunnitas y shiitas, sino más bien entre diferentes corrientes o escuelas de pensamientos shiitas. Además, gran número de grupos sufíes se habían vuelto manifiestamente hacia el shiismo, con frecuencia incluso antes de la instauración del Estado safávida.³⁸ Aunque no hay lugar a duda de que ciertas cofradías importantes como los khalvati o los naqshbandi³⁹ —cuya *silsila* (cadena iniciática) se remonta al primer califa Abu Bakr— eran sunnitas; éstas últimas estaban establecidas con fuerza, sobre todo en el Khorásán y el este de Irán en general. A pesar de ello, el debate alrededor del “criptosunnismo” de las cofradías sufíes durante el periodo safávida queda aún abierto.⁴⁰

Si bien parece que la población iraní estaba en su conjunto preparada para aceptar el shiismo, la aniquilación tan brutal del sunnismo es sin embargo sorprendente. Tal vez podríamos encontrar elementos de respuesta a través del estudio de la actividad intelectual sunnita durante todo el periodo ilkhānida, timúrida, qarā-qoyunlu y āq-qoyunlu en Irán. Pero hasta el momento, dicho trabajo ha sido dejado de lado. Esta adhesión al sunnismo —joven a pesar de todo— se reforzó a lo largo de periodos difíciles y en particular durante la invasión afgana: “Lejos de quebrar el círculo fatal en que se había ensimismado la monarquía safávida, la ocupación afgana, por sus horrores, aceleró la identificación del shiismo con la conciencia nacional naciente.”⁴¹ Nâder Shâh (1147-1160/1736-1747) adoptó en se-

³⁸ Véase M. Molé, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shi’isme au huitième et neuvième siècles de l’hégire”, *op. cit.*, pp. 63-142.

³⁹ Véase H. Algar, “Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors”, Michel Mazzaoui (ed.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, pp. 7-48.

⁴⁰ De hecho, numerosas obras de ‘ulemás no han sido aún examinadas, y en particular de aquellos que residían lejos de las tres capitales safávidas. Ello nos permitiría sin duda comprender mejor la supervivencia del sunnismo y la importancia del “criptosunnismo” en el seno de las cofradías sufíes.

⁴¹ Véase J. Aubin, “Les sunnites du Larestan et la chute des Safavides”, *op. cit.*, p. 153.

guida una política ecuménica entre shiismo y sunnismo,⁴² pero afrontó una fuerte oposición popular, en particular de parte de los *'ulamās* shiitas. Su tentativa finalizó en fracaso, y la identificación entre la conciencia nacional iraní naciente y el shiismo continuó acentuándose durante los siglos XII/XVIII, sobre un fondo de guerra y de miseria social.

La adopción en masa del shiismo imamita fue con mucha asiduidad percibida como una elección nacionalista mediante la cual Irán logró diferenciarse radicalmente de sus vecinos, bajo el riesgo de crear una verdadera fractura con el mundo cercano, en su mayoría sunnita. E. G. Browne habla al respecto de la “Barrera de la heterodoxia” que shāh Ismā‘il “erigió entre el oeste y el este iraní”,⁴³ mientras que A. Bausani evoca el “cierre de fronteras de Irán a causa de la adopción del shiismo imamita y la ascensión de los safávidas”.⁴⁴ Ehsan Yarshater se sorprendió además por el hecho de que a pesar del cisma con el resto del mundo musulmán, continuó el desarrollo de la cultura y la literatura: “Es un hecho destacable que a pesar del cisma religioso [...] la cultura y la literatura persas conocieron una expansión durante los siglos XVI y XVIII.”⁴⁵

II. La afirmación de la autoridad imamita

Los safávidas enfrentaron prontamente una difícil realidad política: la casi incapacidad de gobernar con las doctrinas del “shiismo qizilbāsh”. La erradicación del sunnismo estaba lejos de ser suficiente; era necesario también crear una administración religiosa eficaz. Así los qizilbāshs, considerados en adelante

⁴² Nádir Sháh intentó transformar el imamismo en una simple escuela jurídica —la escuela *ja'fari*— que vendría a añadirse a las cuatro escuelas existentes. Sobre esta tentativa de regreso al sunnismo, véase L. Lockhart, *Nadir Shah*, Londres, 1938; H. Algar, “The Religious Force in Eighteenth and Nineteenth-Century Iran”, *Cambridge History of Iran*, núm. 7, 1991, pp. 707-710.

⁴³ E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge, 1924, p. 24.

⁴⁴ A. Bausani, *The Persians from the Earliest Days to the Twentieth Century*, Londres, 1971, p. 53.

⁴⁵ E. Yarshater, “Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods”, *Cambridge History of Iran*, núm. 6, 1986, p. 977.

como freno a la estabilidad safávida, fueron severamente represados. Esta represión de los qizilbâshs continuará paralelamente a la ascensión continua de los ‘ulamâs y al peso de la *shari‘a* (ley religiosa) en la reglamentación de la totalidad de la vida cotidiana. Esta evolución progresiva está perfectamente simbolizada por la figura de Muhammad Bâqer Majlisi (m. 1111/1699), considerado por muchos como el verdadero soberano de Irán al finalizar el reinado de shâh Soleymân (1077-1106/1666-1694) y al comenzar el de sultán Hossein (1106-1135/1694-1722). Este proceso fue largo y estuvo colmado de conflictos.

El establecimiento de la administración religiosa

El establecimiento de una administración religiosa fue una prioridad para los safávidas.⁴⁶ Pero como señaló Jean Calmard, nuestros conocimientos sobre el tema de la administración religiosa en el Irán safávida son aún imprecisos: “A pesar de los estudios generales y puntuales, la organización de la vida religiosa en el imperio safávida es bastante confusa.”⁴⁷ Sin embargo, los trabajos recientes de Sais Amir Arjomand han enriquecido considerablemente nuestros conocimientos sobre el tema.⁴⁸ La administración religiosa estuvo dominada por tres personajes o instituciones sucesivos: la *saderât*, el *shaykh al-islâm* y finalmente, en los últimos años, el *mollâ-bâshi* (mollâh supremo).

⁴⁶ Acerca de la administración safávida no religiosa, véase W. Floor, *Safavid Government Institutions*, Mazda, 2001.

⁴⁷ Véase J. Calmard, “Sadr”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 8, pp. 769-773.

⁴⁸ Sobre este tema podemos consultar los trabajos de J. Calmard, “Sadr”, *op. cit.*; “Molla”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 7, pp. 223-226; y sobre todo los trabajos de S. Amir Arjomand, “The Office of Mullâ Bâshi in Shi‘ism”, *Studia Islamita*, núm. 57, 1983, pp. 135-146; *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 122, y los siguientes: “The Mujtahid of the Age and the Mullâ-Bâshi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religion in Shi‘ite Iran”, S. Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, Nueva York, State University of New York Press, 1988, pp. 80-97; “Two Decrees of Shah Tahmasp concerning Statecraft and the Authority of Shaykh ‘Ali al-Karakî”, S. Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, *op. cit.*, pp. 250-262. También podemos consultar el trabajo de R. W. Bulliet sobre el puesto de Shaykh al-Islâm, donde numerosos pasajes se refieren al período safávida, “The Shaykh al-Islâm and the Evolution of Islamic Society”, *Studia Islamita*, núm. 35, pp. 53-67.

El sadr

Shāh Ismā‘il no estuvo rodeado de ningún teólogo imamita durante los primeros diez años de su reino. Lo esencial del poder religioso se encontraba concretamente en las manos de sus discípulos (*murids*) qizilbāshs. El jefe de la *saderāt*, el *sadr*, era el jefe del comando militar (el *amir*) hasta que las dos funciones estuvieron separadas notoriamente después de la derrota de Chaldiran en 920/1514. Irán no poseía más que unos pocos juristas y el poder safávida debió mandar a llamar a teólogos originarios de Bahrein o de las regiones de Jabal-Amil y de la Bekaa en el Líbano.⁴⁹ No se trataba, sin embargo, de una novedad. Los sarbedārs (738-783/1337-1381) habían tenido que recurrir con anterioridad a estos procedimientos para aportar un contenido imamita más “visible” a su movimiento.⁵⁰ Al final de su reinado, el soberano ‘Ali-i Mu‘ayyad (763-783/1361-1381) invitó al célebre Muhammad b. Makki al-Amili (m. 786/1384), más conocido por los shiitas bajo el título de *shahid al-āwwal* (el primer mártir).⁵¹ Una gran parte de aquellos que acaparon los puestos dentro de la administración religiosa pertenían a las grandes familias de *sayyid*.

La *saderāt* estuvo marcada por una poderosa delegación hereditaria de funciones y de puestos.⁵² El título de *sadr* se

⁴⁹ Acerca de la inmigración de los eruditos shiítas árabes hacia Irán, véase A. J. Newman, “The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran. Arab Shiite Opposition to ‘Ali al-Karaki and Safavid Shiism”, *Die Welt des Islams*, vol. 33, núm. 1, 1993, pp. 66-112.

⁵⁰ Véase mi artículo “Aspectos de la penetración del shiismo en Irán durante los períodos ilkhání y timurí. El éxito político de los movimientos Sarbedār, Mar‘ashi y Musha‘sha‘yān”, *op. cit.*, pp. 691-693.

⁵¹ Muhammad b. Makki al-Amili (m. 786/1384) fue un erudito imamita originario de Jabal Amil, en el sur del Líbano. A pesar de la invitación hecha por el soberano sarbedār, rechazó irse a Khorásán y prefirió quedarse en Damasco. Allí fue encarcelado y luego asesinado, bajo la acusación de ser el autor de textos difamatorios en contra de los sunnítas. Sin embargo, redactó una obra de *fiqh* (derecho) de importancia capital, *Lum’at al-Damashqiyā* (“Las luces damascenas”), para que sirviera de guía al poder sarbedār. Para más información sobre la vida y obra de Muhammad b. Makki al-Amili, véase B. Scaria-Amoretti, “Muhammad b. Makki al-Amili”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 7, pp. 408-409. Véase también A. A. Sachedina, *The Just Ruler (al-sultān al-‘adil) in Shi’ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 17.

⁵² Es importante precisar que en Irán esto no era característico de las funciones religiosas. La mayoría de los puestos civiles y militares eran a menudo considerados

confería tradicionalmente en Irán a un alto dignatario religioso cuya función era esencialmente la dirección y administración de los asuntos religiosos. Estos comprendían en particular las escuelas (*mederse*) y el *waqf*, a excepción de los santuarios de Mashhad y Ardebil cuyos administradores eran directamente nombrados por el shāh. El *sadr* era entonces responsable de su administración, así como de la distribución de sus ingresos. Durante el siglo XI/XVII parece que el *sadr* señaló y designó tanto a los *qāzis* (jueces) como a los *pish-namāz* (religiosos que conducían la oración comunal). La *saderāt* era la institución religiosa más poderosa debido a su considerable control financiero y a sus múltiples actividades religiosas. Pero su autoridad estaba sometida a la del shāh, que nombraba el *sadr*, lo remuneraba, e igualmente podía deponerlo. Es precisamente este control del shāh sobre la administración religiosa el que será poco a poco cuestionado por los doctores de la ley (*fuqahā*), en parte después del apoyo que recibieron de shāh Tahmāsp para luchar contra los qizilbāshs.⁵³

La figura de Al-Karaki y la ascensión de los mujtahids

A pesar de la naturaleza específicamente religiosa del *sadr*, el primer y verdadero erudito imamita en ocupar este puesto fue Shāh Kiwan al-Din entre 932/1525 y 936/1529, secundado por el *cosadr* Mir Ni'matullāh al-Hilli. Su designación marcó el comienzo de la influencia considerable del *mujtahid*⁵⁴ Al-Karaki

como parte integrante del patrimonio personal, y por tanto se heredaban al igual que un bien material. Acerca de la devolución de títulos y de funciones por herencia, véase el artículo de A. Sheikholeslami que resume con mucha claridad esta situación, "The Sale of Offices in Qajar Iran, 1858-1896", *Iranian Studies*, núm. 4, 1971, pp. 104-118.

⁵³ Acerca del origen del conflicto en las instituciones religiosas safávidas, véase C. Besson, "The Origins of Conflict in the Safavi Religious Institutions" (Tesis de doctorado, Princeton, Universidad de Princeton, 1982).

⁵⁴ El término *mujtahid* designa a la persona que tiene la capacidad de ejercer el *ijtihād* (esfuerzo de interpretación racional) para proponer una solución a un problema de derecho cuya solución no se encuentra en el Corán o en las tradiciones del profeta y de los imames. Se trata de un título prestigioso para la rama *osuli* (racionalista) del imamismo. Incluso la aparición del término es relativamente tardía, y está ligada a la escuela de Hilla que se impuso como la escuela shíta dominante bajo los ilkhánidas. Para más información, véase M. A. Amir Moezzi, "Remarques sur les critères d'au-

(m. 940/1534), que era su maestro. Al-Karaki es un personaje de enorme importancia en la historia del pensamiento shiita; influyó enormemente la política religiosa de los safávidas. Como muchos otros *'ulamās* influyentes en el establecimiento de la autoridad imamita, Al-Karaki era originario de la Beeka en el Líbano.⁵⁵ Por invitación de shāh Ismā'il, se dirigió en 916-917/1510-1511 a Herat y Mashhad acompañado de otros *'ulamās*; más tarde, shāh Tahmāsp lo proclamó oficialmente como el “sello de los mujtahids” (*Khātam al-mujtahidin*) y como “delegado del imām” (*Nayyib al-Imām*). Este último título no era más que una confirmación del shāh, ya que Al-Karaki reivindicaba este estatus.

Especialista en derecho imamita, Al-Karaki pertenecía a una corriente intelectual inspirada en la escuela de Hilla. Fue el autor de numerosos trabajos de *fiqh* (derecho) muy relevantes, en especial sobre el carácter obligatorio de la oración del viernes durante la ausencia del imām. Abusó de las prerrogativas del *sadr* al nombrarse a sí mismo *Imām-e jome'* (jurista que dirige la oración del viernes).⁵⁶ Es con él que comenzó la ascensión de los *mujtahids* frente a la administración religiosa clásica simbolizada por el *sadr*. Estos dos grupos entraron rápidamente en confrontación abierta. La oposición entre estos dos grupos se cristalizó notablemente alrededor de la cuestión doctrinal de la validez de la oración del viernes por los shiitas durante la gran ocultación (*Ghaybat kobra*). Otro *mujtahid*, Ibrāhim al-Qafiti, entró también en conflicto con Al-Karaki acerca de la cuestión de la oración del viernes. Disponía del apoyo del

thenticité du hadith et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmite”, *Studia Islamica*, núm. 85, 1997, pp. 5-39, en las páginas 25-28. Acerca del concepto de *ijtibād*, véase N. Calder, “Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shī'i Theory of Ijtihad”, *Studia Islamica*, núm. 70, 1991, pp. 57-78; J. Schacht y D. B. MacDonald, “Idjihad”, *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 3, pp. 1052-1053.

⁵⁵ Sobre el papel de los *'ulamās* de origen libanés y sobre la imposición del shiismo imamita en el imperio safávida, véase “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”, *Iranian Studies*, vol. 27, núm. 1-4, 1994, pp. 103-122.

⁵⁶ Sobre Al-Karaki, véase W. Madelung, “Al-Karaki”, *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 4, pp. 634-635. Su obra mayor, en la cual sostiene que la oración colectiva del viernes era obligatoria durante la gran ocultación (*Ghaybat al-Kobra*) si un jurista calificado en derecho imamita estaba presente, fue *Risāla fi salat al-djumu'a* (“Tratado sobre la oración del viernes”).

cosadr, Mir Ni‘matullāh al-Hilli y del nuevo *sadr* designado en 936/1529, Giyath al-din Mansur al-Dashtaki (m. 949/1542). Pero fue Al-Karaki quien obtuvo el apoyo del shāh y al-Dashtaki fue removido de su puesto en 938/1531-1532 en beneficio de un estudiante de Al-Karaki, Mu‘izz al-Din Muhammad Isfahāni.

Esta oposición de Ibrāhim al-Qatifi es particularmente importante para comprender la diversidad de opiniones en el seno de la corriente racionalista (*osuli*). Shaykh ‘Ali Al-Karaki e Ibrāhim al-Qatifi eran ambos *mujtahids* y aceptaban por ende el esfuerzo de interpretación (*ijtibād*) como método legal para el establecimiento del *fīqh* (derecho); sin embargo, sus puntos de vista diferían. Ibrāhim al-Qatifi era originario de Bahrein y continuaba atado a una cultura shiita minoritaria frente a los sunnitas.⁵⁷ Deseaba que el shiismo conservara este estatus y no le gustaba ver que los *‘ulamās* shiitas colaboraran con el poder. Excepto la oración del viernes, rechazaba de igual manera la recolección de impuestos y de *kharaj* por los *‘ulamās*. Temía además que la política safávida aumentara la represión de los sunnitas contra los shiitas fuera de Irán. Esta cuestión fue subrayada de forma especial por el líder *akhbāri* Yusuf Al-Bahrāni en el siglo XII/XVIII: “Ulamas shiitas árabes residentes en La Meca escribieron a los árabes inmigrantes líderes de la oración en Isfahán quejándose de que su política de maldecir a los primeros califas venerados por los sunnitas estaba causando una reacción sunnita violenta fuera de Irán”.⁵⁸ Se trata pues de una postura más “apolítica” y tradicionalista frente a la energía de Shaykh ‘Ali al-Karaki por consolidar el shiismo como religión nacional de Irán.

Con esta nominación, por primera vez un soberano consagró oficialmente la escuela de Hilla, delineando de esta for-

⁵⁷ Véase J. R. I. Cole, “Rival Empires of Trade and Imami Shi‘ism in Eastern Arabia, 1300-1800”, *op. cit.*, pp. 184-185. Esta postura de los *‘ulamās* shiitas de Bahrein va a evolucionar considerablemente después de la conquista de la isla por Shāh ‘Abbās en 1602. Bahrein se aproximó al modelo safávida y un gran número de estudiantes de la isla partieron a estudiar a Isfahán. El flujo de estudiantes provenientes de Bahrein sobrepasó incluso la inmigración de estudiantes de Jabal Amil durante el siglo XI/XVII. Véase J. R. I. Cole, *ibid.*, pp. 187-194.

⁵⁸ Yusuf al-Bahrāni, *Lu‘lu‘a al-Bahrāyn*, Matba‘a al-Nu‘man, 1966, p. 153. Traducido y citado por J. R. I. Cole, *ibid.*

ma, en gran medida, la evolución futura del shiismo en Irán. Shāh Tahmāsp, al atribuirle a Al-Karaki los títulos de “sello de los *mujtahids*” y de “representante del Islam” brindó al mismo tiempo una legitimidad considerable a las aspiraciones de los *mujtahids* que seguían los pasos de Al-Karaki. Por primera vez en la historia del shiismo una gran dinastía designó de forma oficial los *mujtahids* como representantes del imām oculto sobre la tierra. Más aún, se trataba también de una consagración de la escuela racionalista *osuli* frente a las otras corrientes imamitas.⁵⁹

Después de la muerte de Al-Karaki en 940/1534 y de la dimisión de quien estuviera a la cabeza de la *saderāt*, Mu‘izz al-Din en 942/1536, se designó a otro estudiante de Al-Karaki, Mir Asadullah Shushtari, como *sadr* por veinte años. Éste consolidó aún más la empresa de la escuela de Al-Karaki después de su muerte. Sus descendientes fueron de igual forma muy activos. Su hijo Shaykh ‘Abd Al-‘Ali (m. 992/1584) fue su sucesor como *mujtahid* de su tiempo (*mujtahid al-zamān*). Fue él quien acompañó la coronación de Ismā‘il II en 985/1577 y de Muhammad Khuda-Bandeh en 988/1580. Después de su muerte este puesto fue entonces confiado al nieto de Al-Karaki, Mir Sayyid Hossein al-Karaki (m. 1001/1592).

El debate que habían animado los *mujtahids* alrededor de la legitimidad de la oración del viernes durante la gran ocultación fue decisivo en la subida victoriosa al poder social de estos últimos. Al-Qatifi respondió con otro tratado sobre la imposibilidad de efectuar la oración del viernes durante este periodo.⁶⁰ Excepto Said Amir Arjomand, pocos investigadores se

⁵⁹ Acerca de la escuela de Al-Karaki véase también Hossein Modarressi Tabataba‘i, *Kharaj in Islamic Law*, Londres, 1983, pp. 47-59.

⁶⁰ Según M. A. Amir Moezzi, quien ha trabajado el corpus imamita antiguo, la oración colectiva del viernes durante la ausencia del imām parecía irrealizable ya que los “guías” de la oración debían ser designados por el imām mismo. Sobre esto véase *Le guide divin dans le shī‘isme original. Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, París, Verdier, 1992, pp. 322-323. En la corriente *akhbāri* (tradicionalista) la dirección de la oración del viernes, o de manera más general de las oraciones colectivas, es una de las prerrogativas exclusivas del imām; sin embargo, para los *akhbāris* ésta no es la única. La capacidad para declarar la guerra santa (*jihād*), para aplicar penas legales (*budūd*) o incluso para recolectar la limosna legal (*zakāt*) son de igual manera funciones estrictamente reservadas al imām. Sobre este tema, véase los artículos de N. Calder, “*Zakat in Imāmi Shi‘i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD*”, *Bulletin of the*

han interesado en esta oposición entre Al-Qatifi y Al-Karaki. S. Amir Arjomand resumió el debate entre los dos *mujtahids* esencialmente a motivaciones políticas, económicas o privadas, e incluso ligadas a un litigio entre los *'ulemās* originarios de Jabol-Amil, como Al-Karaki y de Bahrein, como Al-Qatifi.⁶¹ Sin embargo, más allá de las motivaciones personales de uno y otro, se trató de un debate de una importancia decisiva para el futuro del imamismo, ya que lo que estaba en juego era la actitud que debía adoptar la comunidad shiita durante la ausencia del imām.⁶² Este estatus del *mujtahid* como intermediario entre la comunidad shiita y el imām fue el nuevo objeto de debate al final del siglo x/xvi entre Mir Makhdum y Qāzi Nu'rullāh. Debatieron sobre los atributos asignados por el imām al *mujtahid*. Ciertos *'ulemās* llegaron incluso a hablar del “*mujtahid-e ma'sum*” (*mujtahid* impecable). Se trata de una transferencia clara de un atributo propio de los catorce impecables⁶³ al estudiante que había adquirido un gran dominio científico en derecho imamita.⁶⁴

El Shaykh al-Islām

Esta ascensión victoriosa del cuerpo de *mujtahids* tuvo también consecuencias en la evolución de la administración religiosa bajo los safávidas. Al comienzo del siglo xi/xvii el *sadr* perdió

School of Oriental and African Studies, vol. 44, núm. 3, 1981, pp. 468-480; y “Khums in Imāmī Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, núm. 45, 1982, pp. 39-47. Véase también E. Kohlberg, “The Development of the Imāmī Shi'i Doctrine of Jihad”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 126, núm. 1, 1976, pp. 64-86.

⁶¹ S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, op. cit., pp. 135-136.

⁶² A pesar del éxito de Al-Karaki, el debate acerca de la validez de la oración del viernes durante la ocultación se mantuvo durante todo el periodo safávida. 'Abd al-Hayy Razawi Kashāni atacó a Muhammad Baqer Majlisí sobre esta cuestión en la segunda mitad del siglo xi/xvii en su obra *Hadiqat al-Shi'a* (“El Jardín shiita”).

⁶³ En el shiismo imamita catorce figuras son consideradas impecables; es decir, sin ninguna forma de defectos. Son el profeta Muhammad, su hija Fatimah y los doce imames.

⁶⁴ S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, op. cit., p. 143.

su influencia en beneficio del puesto de shaykh al-Islām.⁶⁵ La función del *sadr* se hizo entonces esencialmente administrativa. Esta función fue dividida de manera geográfica entre el *Sadr-e Khwassa*, para la administración de los dominios reales, y el *Sadr-e ‘amma* y el *Sadr-e mamālik* para las provincias. La función administrativa del *sadr* se intensificó con el reinado de shāh ‘Abbās II (1052-1077/1642-1666). El shāh designó al *sadr* Mirzā Mahdi gran visir, con lo cual trazó la evolución possafávida del *sadr* en el puesto civil de visir.

El papel preponderante de Al-Karaki había reforzado el establecimiento de una jerarquía elegida entre los eruditos imamitas. Cada ciudad poseía su Shaykh al-Islām, que era el encargado de que en ella se respetara la *shari‘a*. Por tal motivo, era asistido por otros eruditos imamitas como los *qāzis*, los *modarris* (profesor) y los *pish-namāz*. Esta nueva institución estaba dominada por el Shaykh al-Islām de Isfahán, entonces capital del imperio. Este último era considerado como la más alta autoridad religiosa de su tiempo. El primero entre ellos fue Mir Dāmād, igualmente considerado como el fundador de la escuela filosófica de Isfahán. Estuvo presente en la coronación de shāh Safi, con lo cual confirió al soberano su legitimidad religiosa. Esta función alcanzó su apogeo con la designación en 1098/1686-1687 del erudito Muhammad Bāqer Majlisi,⁶⁶ quien conservó el puesto hasta su muerte, en 1111/1699-1700. Gozaba de total libertad bajo shāh Soltān Hossein (1106-1135/1694-1722), quien lo había designado en 1106/1694. El soberano y el shaykh al-Islām de Isfahán firmaron conjuntamente un edicto en 1106/1695 en el que prohibían toda actividad que no estuviera de acuerdo con la *shari‘a*. Durante los cuatro años precedentes a su muerte (1108-1111/1696-1699), se convirtió en el real soberano de Irán.⁶⁷ Fue el primer religioso que redactó trata-

⁶⁵ Acerca de los comienzos de la institución del Shaykh al-Islām, véase D. Stewart, “The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin”, *Journal of the American Oriental Society*, núm. 3, 1996, pp. 387-405.

⁶⁶ Antes de ser designado como Shaykh al-Islām de Isfahán, Muhammad Bāqer Majlisi había sido el *Imām-e jum‘e* de Isfahán. Acerca de su opinión sobre la autoridad política, véase Y. Matsunaga, “Examining the Views of ‘Allāmah Majlīsī on Legitimate Political Authority (Sultanat-i Mashrū‘ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilāyat-i Faqih)”, *Orient*, núm. 35, 2000, pp. 12-22.

⁶⁷ Con frecuencia se ha subrayado su残酷 para eliminar sistemáticamente

dos de derecho en persa. Ello le permitió llegar a un público mucho mayor;⁶⁸ así, influyó considerablemente en la evolución de la cultura iraní, en particular en los valores familiares.⁵⁹ Este periodo también ha sido célebre por ser uno de los más dolorosos para los sunnitas, así como para los no musulmanes —principalmente zoroastrianos, cristianos y judíos— obligados a convertirse al Islām.⁷⁰

toda huella de gnosis (*irfān*) o de filosofía del shiismo imamita. Sin embargo, Muhammad Bāqer Majlisi se ha mantenido como una figura extremadamente compleja y quizás paradójica. Paralelamente a sus posiciones “ortodoxas”, compuso una colección de *hadīth* de los imames shiitas de una importancia capital, *Bihār al-Anwār* (El océano de las luces). Insertó en su colección el conjunto de tradiciones que pudo recolectar sin desear aquellas que en otras ocasiones habían sido rechazadas por los racionalistas en nombre de la razón. Esta colección gigantesca —la última edición fue de 110 volúmenes— favoreció considerablemente el regreso al *hadīth* original. Por otra parte, Henry Corbin ha señalado la importancia de la obra de su discípulo Abu'l-Hasan Sharif Isfahāni, autor del *Tafsīr Mirāt al-Anwār* (Comentario de los espejos de luces). Se trataba de una empresa colosal inacabada en la cual él deseaba demostrar el sentido oculto (*batin*) de cada verso del Corán gracias al *hadīth* y al *akhbār* de los imames. Este último evoca su vínculo con Muhammad Bāqer Majlisi y el hecho de que éste atestiguaba que todo acto religioso en el shiismo postulaba un amor perfecto (*mahabbat kāmila*) por los catorce inmaculados. Véase H. Corbin, *En Islam Iranien. Livre 1er: Aspects du shi'isme duodécimain*, París, Gallimard, 1991, pp. 287-288. Otras grandes figuras de la época safávida son también difíciles de comprender como Shaykh Bahā'i, Mir Dāmād o bien Mollā-Bāshi Muhammad Bāqer Khātunābādi. Para más información, véase el trabajo de A. J. Newman, “Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Shaykh Bahā'i and the Role of the Safavid 'Ulama”, *Studia Iranica*, vol. 15, núm. 2, 1986, pp. 165-199.

Sobre Muhammad Bāqer Majlisi, véase el artículo de A. H. Hairi, “Madjlisi Mullah Muhammad Bāqer”, *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 5, pp. 1084-1086. Véase también C. Turner, *Islam Without Allāh. The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon, 2000, pp. 162-166; y la larga introducción de A. Davani a su traducción al persa del volumen decimotercero del *Bihār al-Anwār* consagrado al imám oculto, *Mehdi-ye Mu'ud*, Dār al-Kutub al-Islāmiyyeh, Teherán, 1364/1835, pp. 47-128.

⁶⁸ Podemos citar en ejemplo su obra en persa *Hilyat al-Muttaqin* (El ornamento de los piadosos). Trata de moral, de ética, así como de las maneras y las conductas que deben adoptar los creyentes. Fija en particular un conjunto de preceptos relacionados con la vida cotidiana como la higiene, la manera de comer y de beber, las leyes relativas al viaje, casamiento, relaciones sexuales, etc. Véase S. Mahdavi, “Muhammad Bāqir Majlisi, Family Values, and the Safavids”, M. Mazzaoui (ed.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 90.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 81-90.

⁷⁰ Se trataba de un cambio de política importante hacia las minorías no musulmanas. Shāh 'Abbas I por el contrario, había hecho de la acogida de poblaciones cristianas del Cáucaso uno de los pilares de su política religiosa. Una de las primeras medidas que Muhammad Bāqer Majlisi adoptó como Shaykh al-Islām de la ciudad de Isfahán fue la destrucción de los ídolos de un templo hindú que había sido fundado por mercaderes indios que residían en la capital. Muhammad Tunukābuni en su obra sobre los 'ulamās

El mollā bāshi

La organización religiosa conoció una última agitación importante en los últimos años de la dinastía. Shāh Soltān Husseín creó una nueva institución en 1124/1712 denominada *mollā bāshi* (mollāh supremo). Después de la muerte de Muhammad Bāqer Majlisi, el *mujtahid* más conocido era su nieto Muhammad Bāqer Khātunābādi, quien había sido el tutor de shāh Soltān Hossein. Este nuevo título es simbólico de la jerarquización progresiva del cuerpo de ‘ulamās durante el periodo safávida.

La lucha contra el sufismo

Poseemos muchos buenos trabajos en lengua occidental que tratan del sufismo y de la política safávida en su contra. Uno de los estudios más interesantes es sin duda el de K. Babayan. Ella considera que la población iraní, una vez que abrazó el shiismo, se encontró en confrontación con una nueva elección religiosa, que se resumía en otorgar su confianza a los ‘ulamās o bien a los *derviches*.⁷¹ K. Babayan dedica lo esencial de su estudio al vivo debate que animó a estas dos corrientes, divididas además en múltiples tendencias.

Si el Estado safávida debió luchar durante dos siglos contra el sunnismo, su política represiva estuvo con anterioridad dirigida en contra de los grupos sufíes y en particular durante todo el siglo x/xvi en contra de los qizilbāshs. En los primeros años o decenios, el soberano se encontró ante una paradoja di-

imamitas (*Qisas al-‘ulamā*, Teherán, 1304/1886, p. 205) habla de 70 000 no shiitas convertidos por Majlisi. Sin embargo, las persecuciones a las minorías religiosas existían igualmente antes de la llegada al poder de Muhammad Bāqer Majlisi. Véase el artículo de E. Spicehandler, “The Persecution of the Jews of Isfahan under Shāh ‘Abbás II (1642-1666), *Hebrew Union College Annual*, 46, 1975, pp. 331-356.

⁷¹ Véase los artículos de K. Babayan, “Sufis, Derviches and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Domination in Seventeenth-Century Iran”, C. Melville (ed.), *op. cit.*, pp. 117-139; y “The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi’ism”, *Iranian Studies*, vol. 27, núm. 14, 1994, pp. 135-161. Véase también S. Amir Arjomand, “Religious Extremism (*ghuluww*), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722”, *Journal of Asian History*, núm. 15, 1981, pp. 1-35.

fícil de resolver: por un lado, gran parte de su legitimidad era tribal, ligada a las esperas mesiánicas de sus discípulos (*murids*) qizilbāshs, y por otro, las tareas gubernamentales lo obligaban a abandonar la dinámica *ghulat* (extremista) propia del origen del movimiento. Said Amir Arjomand señaló con certeza cómo este problema fue inmediatamente comprendido por el mismo shāh Ismā‘il.⁷² Inmediatamente alistó en su administración a persas no qizilbāshs, con lo cual preparó la represión a gran escala de sus propios discípulos, convertidos en un peso demasiado gravoso para el poder; de hecho, para el shāh, la represión de los qizilbāshs se había convertido en algo necesario para racionalizar la dominación política, establecer una estructura estable y domesticar a las tribus nómadas.

En 914/1508, shāh Ismā‘il hizo masacrar a un grupo de sufies lahijan que le eran fieles, aunque fue principalmente bajo shāh Tahmāsp cuando las masacres fueron más importantes. Estas tensiones condujeron a una guerra civil entre 931/1524 y 943/1536. A pesar de las masacres, los qizilbāshs continuaron en general convencidos del papel mesiánico del shāh. Un grupo entre los qizilbāsh se manifestó al respecto entre 962-963/1554-1555 y afirmó que shāh Tahmāsp era el *mahdi* (mesías), quien no obstante no dudó en asesinarlos. Esta represión condujo de igual modo a una segunda guerra civil (984-999/1576-1590). El reinado de shāh ‘Abbās fue un punto de inflexión en las relaciones entre el poder y los qizilbāshs, y lo fue también en el debate sobre el sufismo entre los *ulemās*. Shāh ‘Abbās no limitó su acción a la represión contra los qizilbāshs; decidió presentar una nueva política, más abierta, que redefiniera de una forma clara las relaciones necesarias entre el soberano y Dios, pero también entre el soberano y sus súbditos. Uno de los objetivos era romper la relación responsable de cofradía sufí (*pir*)-discípulos sufies (*murids*) instaurada por shāh Ismā‘il y sus qizilbāshs, en beneficio de una relación rey (shāh)-súbditos. Entre las medidas adoptadas, introdujo a la corte un cuerpo eslavo para luchar contra la influencia de los qizilbāshs. En 1010/1601 peregrinó a Mashhad para visitar la tumba del imām ‘Ali Rezā.

⁷² S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890*, op. cit., p. 110.

Deseaba así mostrar que el shāh era también un creyente, librado de sus estatus de *pir* y de *mahdi*.⁷⁵ Más de un siglo requirieron los soberanos safávidas para desatarse de la influencia qizilbāsh.⁷⁴

Pero la lucha contra el sufismo no estuvo exclusivamente dirigida contra el shiismo extremista de los qizilbāshs. Los safávidas también arremetieron contra otras órdenes sufíes como los nuqtavi,⁷⁵ los nurbakhshiyya o los ni‘matullāhi; las dos últimas cofradías eran muy poderosas, pero la represión que sufrieron las obligó a emigrar a la India. Al final del siglo XI/XVII los ni‘matullāhi habían de hecho prácticamente desaparecido del Irán en tanto cofradía, pero iniciaron un gran regreso al final del siglo XII/XVIII y gozaron de verdadero éxito a lo largo del periodo qājār.⁷⁶

Los ‘ulemās se dividieron según la actitud que adoptaban frente al sufismo. Algunos querían distinguir a los sufíes que reconocían el *fiqh* y la *shari‘a* de aquellos que rechazaban el carácter obligatorio de ciertas prescripciones religiosas; otros, como Al-Karakí, condenaban a los sufíes en sentido general. Al-Karakí fue el primer miembro del nuevo clero emergente que se dedicó a la lucha contra los sufíes. Emitió una *fatwa* (dictamen jurídico) contra la lectura del *Abu Muslim Nameh*

⁷³ La peregrinación duró 28 días. Véase C. Melville, “Shah Abbas and the pilgrimage to Mashad”, C. Melville (ed.), *op. cit.*, pp. 191-231.

⁷⁴ Sobre el tema del sufismo qizilbāsh durante el siglo XI/XVII, véase la tesis no publicada aún de K. Babayan, “The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran” (Tesis de doctorado, Princeton, Universidad de Princeton, 1993).

⁷⁵ Los *nuqtavi* estaban muy influidos por el movimiento *hurufiyya*. Fueron repudiados cruelmente bajo el reinado de shāh ‘Abbás I y muchos de ellos tomaron la ruta del exilio en dirección a la India de shāh Akbar (972-1014/1564-1605), extremadamente tolerante en términos religiosos. Sobre el tema véase Ihṣan Ishrāqī, “Noqtaviyya à l'époque safavide”, A. J. Newman (ed.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East Studies on Iran in the Safavid Period*, Brill, 2003, pp. 341-349; K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Londres, Harvard University Press, 2002, pp. 57-117.

⁷⁶ Acerca de las persecuciones sufridas por las órdenes ni‘matullāhi y dhahabiyya, véase los trabajos de L. Lewisohn, “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 1: The Ni‘matullāhi Order: Persecution, Revival and Schism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61, núm. 3, 1998, pp. 437-464; y “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 2: A Socio-Cultural Profile of Sufism, From the Dhahabi Revival to the Present Day”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 62, núm. 1, 1999, pp. 36-59.

que él consideraba como un acto de innovación (*bid'a*).⁷⁷ A pesar de la represión, fue paradójicamente bajo shāh ‘Abbās cuando se inicio un periodo especialmente favorable para el sufismo. Grandes *mujtabids* que habían recibido el patrocinio del shāh incluyeron la *hikmat* (teosofía) y el *irfān* (gnosis) en sus estudios, junto al *fiqh* y al *hadīth*. Los dos más grandes representantes de este movimiento fueron shaykh Bahā’í y Mir Dāmād (m. 1040/1630), el último considerado el fundador de la brillante escuela filosófica de Isfahán.⁷⁸

El peso de estas dos grandes figuras contribuyó a apaciguar las polémicas sobre el sufismo y la filosofía; de hecho, shaykh Bahā’í gozaba de gran prestigio y Mir Dāmād era entonces el Shaykh al-Islām de Isfahán; es decir, la más grande autoridad religiosa de Irán. Fue él quien entronizó a shāh Safi en 1038/1629. Ellos fueron los maestros de toda una generación posterior de grandes eruditos como Mir Findiriski (m. 1050/1640), Muhammad Taqi Majlisi (m. 1071/1660), Mohsen Fayz Kāshāni (m. 1090/1679), Qāzi Sa‘id Qommi (m. 1103/1691) y sobre todo Mollā Sadrā Shirāzi (m. 1050/1640).⁷⁹ Mir Findiriski, Muhammad Taqi Majlisi y Mollā Sadrā Shirāzi no recibieron el patrocinio

⁷⁷ K. Babayan, “Sufis, Derviches and Mulla: The Controversy over Spiritual and Temporal Domination in Seventeenth-century Iran”, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁸ Acerca de la figura central de shaykh Bahā’í véase el excelente artículo de A. J. Newman, “Towards a reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Shaykh Bahā’í and the Role of the Safavid ‘ulama”, *Studia Iranica*, vol. 15, núm. 2, 1986, pp. 165-199. A. J. Newman ha resaltado el papel extremadamente complejo de este gran pensador. Participó de forma activa en el fortalecimiento del peso político y social de los ‘ulamā, en particular al legitimar la oración del viernes durante la ocultación y al reafirmar el carácter de intermediario que los *mujtabids* consolidaban entre los creyentes y el imám. Sin embargo, lo conocemos sobre todo como uno de los primeros fundadores de la eminente escuela filosófica de Isfahán.

Sobre la escuela de Isfahán, véase en especial los trabajos de H. Corbin, *En Islam Iranien. Livre V: L'école d'Ispahan*, París, Gallimard, pp. 9-201; *Anthologie des philosophes iraniens*, Teherán, 1975; y S. H. Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”, *Cambridge History of Iran*, núm. 6, 1986, pp. 656-697; “The School of Ispahan”, M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1966.

⁷⁹ Mollā Sadrā marcó profundamente la filosofía islámica. Se le considera como el más grande filósofo imamita. Sus obras fueron repensadas y comentadas incesantemente por los más grandes pensadores shiitas hasta nuestros días, como Muhammad Hadi Sabzwāri en el siglo XIII/XIX. Acerca de su obra, véase F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York, 1975. A propósito de las controversias sobre su vida, véase S. H. Rizvi, “Reconsidering the Life of Mullā Ṣadrā Shirāzi (d. 1641): Notes Towards an Intellectual Biography”, *Iran*, núm. 40, 2002, pp. 181-201.

de Shāh Safi. Pero la política anticlerical de este último y de shāh ‘Abbās II permitió a estos eruditos expresarse sin presión del Estado, incluso si recibían múltiples ataques, a veces violentos, de una parte del clero opuesta a sus tesis. Estos pensadores hicieron de los reinados de shāh Safi (1038-1052/1629-1642) y de shāh ‘Abbās II (1052-1077/1642-1666) una época de apogeo del *irfān* shiíta y de la filosofía islámica.⁸⁰ Intentaron en especial restablecer a algunas grandes figuras del sufismo y condenaron las generalizaciones de los ‘ulemās que consideraban a Hallāj, Bistāmi, Ibn ‘Arabi o Rumi como heréticos. Muhammad Taqī Majlisi era extremadamente popular y fue el blanco de los ataques de muchos ‘ulemās ortodoxos como Mir Lawhi, así como su propio discípulo el Shaykh al-Islām de la ciudad de Qom, Muhammad Tāhir Qomi.⁸¹

Mollā Sadrā y Mohsen Fayz Kāshāni estuvieron muy activos en este debate. Atacaron los ‘ulemās apegados exclusivamente a la *shari‘a* y denunciaron sus visiones simplistas del sufismo. Pero se opusieron igualmente a cierto grupo del sufismo alejado de lo que ellos consideraban como la gnosis verdadera.⁸² Sus oponentes les respondieron con numerosos panfletos y surgió una importante literatura sobre el tema.⁸³ Estos debates permitieron la eclosión de un sufismo individual, en oposición al sufismo de cofradía, mejor tolerado por el poder.⁸⁴ Este

⁸⁰ Sobre una tentativa de definición de los tipos de misticismo islámico y shiítas, véase James Winston Morris, “Situating Islamic Mysticism: Between Written Traditions and Popular Spirituality”, Robert Herrera (ed.), *Typologies of Mysticism: The Quest for God in Judaism, Christianity and Islam*, Princeton, Catholic University Press, 1992.

⁸¹ Sobre Mir Lawhi, véase el excelente artículo de A. H. Hairi, que tiene el mérito de presentar con precisión la polémica alrededor del sufismo entre Mir Lawhi y Muhammad Taqī Majlisi (“Mir Lawhi”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 7, pp. 96-97).

⁸² Véase la obra de Molla Sadrā, *Kasr asnām al-jābiliya* (“El palacio de los ídolos”) y la de Mohsen Fayz Kāshāni, *Muhākama bain al-mutasawif wa ghairihī* (“Debate entre los sufies y los otros”).

⁸³ Para tener una idea de este tipo de literatura, véase A. J. Newman, “Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Autorship of the Ḥadīqat al-Shī‘a Revisited”, *Iran*, 1999, pp. 95-108.

⁸⁴ La figura del *pir* es sin lugar a duda una de las principales razones de los malentendidos entre el sufismo y el shiismo hasta nuestros días. Si muchos de los místicos shiítas se reconocen en los valores del sufismo que ellos consideran como suyos, la figura central del *pir* (incluso a veces denominado “Qotb” —polo— que es uno de los calificativos del imām oculto) es a veces vivida como una transferencia del carisma y de la función del imām duodécimo en su persona. Sobre las relaciones originales entre sufismo y shiismo, véase el artículo de Seyyed Hoseyn Nasr, “Le shī‘isme et le sufisme”.

sufismo individual estaba sin duda más cerca de las bases doctrinales shiitas. Mir Findiriski es uno de los pensadores que simboliza mejor esta evolución. Vivió durante siete años en la India una vida de asceta sin jamás pertenecer a ninguna cofradía. Su recorrido es igualmente simbólico de las influencias que ejercieron mutuamente los sufismos de la India e Irán.⁸⁵ Al final del periodo safávida la represión hacia los sufíes se acentuó. Muhammad Bāqer Majlisi promulgó incluso un decreto para proceder a su expulsión de la capital.⁸⁶

Clérigo e ideología

Este desarrollo espiritual y místico del siglo XI/XVII estuvo también relacionado con un renacimiento *akhbāri* (tradicionalista). El conflicto entre el *akhbārismo* y el *osulismo* ha sido desgraciadamente resumido en muchas ocasiones como un conflicto jurídico alrededor de la cuestión del *ijtihād*. El *ijtihād* se considera necesario para los *osulis*, mientras que los *akhbāris* no reconocen más que el *taqlid* sobre los imames.⁸⁷ Si esta cuestión es en verdad esencial, su distinto acercamiento al *hadith* aca-

Leurs relations principales et historiques”, T. Fahd (ed.), *op. cit.*, pp. 215-233; K. M. Mustafa, *Sufism and Shi'ism*, Laam, Surrey, 1991.

⁸⁵ Existen relativamente pocos estudios de fondo sobre las relaciones espirituales entre la India e Irán. Acerca de las relaciones entre Irán e India durante el periodo safávida, podemos sin embargo consultar los trabajos de S. H. Askari, “Indo-Persian Relations in the Age of the Great Mughals”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, núm. 40, 1954, pp. 323-340; C. C. Edwards, “Relations of Shah Abbas the Great of Persia with the Mogul Emperors Akbar and Jahangir”, *Journal of the American Oriental Society*, núm. 35, 1915-1917, pp. 247-268; A. M. Husain, “Cultural Influence of Safavid Iran over the Indo-Pakistan Sub-continent under the Great Mughals”, *Journal of the Regional Cultural Institute*, 1967, pp. 58-65, y 1968, pp. 24-34; S. M. R. Naqvi, “Shah Abbas and the Conflict between Jahangir and the Deccan States”, *Medieval India*, núm. 1, 1969, pp. 272-279; I. Riazul, *Indo-Persian Relations, A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughal Empire and Iran*, Teherán, 1970; A. Soudavar, “Between the Safavids and the Mughals: Art and Artists in Transition”, *Iran*, núm. 36, 1999, pp. 49-66.

⁸⁶ Acerca de la actitud de Muhammad Bāqir Majlisi hacia el sufismo, véase C. Turner, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, *op. cit.*, pp. 172-177.

⁸⁷ Sobre estos dos puntos jurídicos fundamentales, véase los artículos de J. Schacht y D. B. MacDonald, “Idjtiyahād”, *op. cit.*, vol. 3, pp. 1052-1053 y N. Calder, “Taklīd”, *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 10, pp. 148-149.

rrea otras consecuencias. Al concederle mayor importancia al *hadith* y al akhbār de los imames, los *akhbāris* proponían naturalmente un sistema de enseñanza más abierto a otras disciplinas además del *fiqh*. El osulismo, por el contrario, al abrir las puertas del *ijtihād*, impulsó inevitablemente al *fiqh* a colocarse encima de otras disciplinas de enseñanza.⁸⁸ Si es cierto que Shaykh Bahā’i, Mir Dāmād o Mollā Sadrā adoptaron jurídicamente las tesis *osulis*, una parte importante de los grandes teósofos del siglo XI/XVII siguieron el renacimiento *akhbāri* ofrecido por Muhammad Amin Astarābādi (m. 1036/1626).⁸⁹ Éste fue el autor de una obra titulada *Fawa’id al-Madaniyya* que avivó el tradicionalismo del siglo III/IX. En ella fustigó las innovaciones de grandes teólogos *osulis* como Al-Mufid, Al-Murtazā, Al-Tusi y sobre todo Allame al-Hilli.⁹⁰

⁸⁸ Sobre estas diferencias entre el akhbārismo y el osulismo, véase fundamentalmente los trabajos de A. J. Newman y en particular “The Nature of the Akhbāri/Usuli dispute in Late Safavid Iran, Part I: ‘Abdallah al-Samihiji’s *Munyat al-mumari-sin*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 55, núm. 1, 1992, pp. 22-52; “The Nature of the Akhbāri/Usuli dispute in Late Safavid Iran, Part II, The Conflict Reassessed”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 55, núm. 2, 1992, pp. 250-262. Tradujo del árabe al inglés una parte del tratado del erudito *akhbāri* Al-Samihiji que expone punto por punto las diferencias principales sobre las cuales se oponen los *akhbāris* y los *osulis*. Véase también su artículo “The Role of the Sadat in Safavid Iran: Confrontation or Accommodation”, *Oriente Moderno*, vol. 18, núm. 2, 1999, pp. 577-596. Véase también los artículos de E. Kohlberb, “Aspects of Akhbāri Thought in the Seventeenth and Eighteenth Century”, N. Levzion y J. Voll (ed.), *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam*, Nueva York, Syracuse, 1987, pp. 133-160; y “Akbariya”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 716-718; G. Scaria, “Intorno alle controversie tra Ahbāri-e Usuli presso gli imamiti di Persia”, *Revista Degli Studi Orientali*, núm. 33, 1958, pp. 211-250; S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*, op. cit., p. 145. Sobre el prolegómeno histórico del conflicto entre *akhbāris* y *osulis* durante el siglo XII/XVIII, véase J. R. I. Cole, “Shi’i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbāri-Usulis Conflict Reconsidered”, *Iranian Studies*, vol. 18, núm. 1, 1985, pp. 3-34.

⁸⁹ He aquí algunas figuras célebres que se adhirieron al akhbarismo: Mirzā Muhammad b. ‘Ali Astarābādi (m. 1028/1619), Mohsen Fayz Kāshāni (m. 1090/1679), Mirzā Muhammad Neyshāpuri, Qāzi Sa’id Qomi (m. 1103/1691), Al-Hurr al-Amili (m. 1120/1708), Muhammad Taqi Majlisi (m. 1071/1660), Ni’matollāh al-Jazāir (m. 1112/1710), Al-Samahiji (m. 1136/1723) y más tardíamente, Yusuf al-Bahrāni (m. 1186/1772).

⁹⁰ Acerca de las divergencias entre la escuela tradicional (*akhbāri*) y racionalista (*osuli*) durante los siglos III-IV/IX-X, véase A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi’ism. Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Surrey, Curzon Press, 2000. Sobre el conflicto latente entre el akhbārismo y el osulismo, entre el siglo III/IX y el renacimiento del siglo XI/XVII sostenido por Muhammad Amin Astarābādi, véase también A. J. Newman, “The Development and Political Significance of the Rationalist

Said Amir Arjomand se interesó en los orígenes sociales y geográficos de los partidarios de las dos corrientes.⁹¹ Parece que la escuela *akhbāri* era más popular entre los inmigrantes de Bahrein que aquellos de Jabal-Amil. Según Said Amir Arjomand la devoción por los imames predicada por el akhbārismo podía ser rescatada socialmente por el cuerpo de *sayyids* a expensas de los *mujtahids*. Los *sayyids* parecían retener puestos importantes en el seno de la administración religiosa tradicional dependiente del *sadr* y la subida al poder del cuerpo de *mujtahids* podía tener implicaciones sobre su estatus. Sin embargo, la atracción específica de los *sayyids* por el akhbārismo ha sido matizada por Andrew J. Newman.⁹² Este último indicó que si los *sayyids* se encontraban la mayoría de las veces atraídos fuertemente por el misticismo y el estudio del *hadith*, su acercamiento jurídico debió ser con mayor frecuencia *osuli*, y no *akhbāri*. Los *sayyids* no parecían representar un cuerpo unido por una ideología precisa durante el periodo safávida.

Más allá de los intereses distintivos de cada grupo social, el debate doctrinal continuó estando al centro del conflicto.⁹³ Los *'ulamā osulis* reivindicaron ser los representantes colectivos del imām (*nāyyib al-'amma*); de esta forma, eran los únicos que podían disfrutar del carisma y de la autoridad del imām número doce. Las prerrogativas del *mujtahid* no se limitaban únicamente a su capacidad para innovar y encontrar soluciones jurídicas a los problemas de su tiempo gracias al *ijtihād*: cada día adquiría más prerrogativas políticas y económicas, justificadas por su rango de intermediario entre el imām y los creyentes.⁹⁴

(*usuli*) School in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century AD" (Tesis doctorado, Los Ángeles, UCLA, 1986).

⁹¹ S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, op. cit., pp. 145-146.

⁹² A. J. Newman, "The Role of the Sadat in Safavid Iran: Confrontation or Accommodation", op. cit., pp. 594-596.

⁹³ El akhbārismo dominó los *'atabāt* (ciudades santas shiitas de Iraq) durante una gran parte del siglo XVIII. Pero hoy el akhbārismo ha casi desaparecido, excepto una presencia reducida en el oeste del Khuzistán iraní, principalmente en las ciudades de Abadan y Khorramshahr, así como en Bahrein y en Basora. Existe también una pequeña comunidad *akhbāri* en Hyderabad, India.

⁹⁴ Sobre la evolución de las prerrogativas económicas del *mujtahid*, véase A. J. Newman, "The Nature of the Akhbāri/Usuli Dispute in Late Safavid Iran, Part II: The Conflict Reassessed", op. cit., p. 259.

A pesar del renacimiento de la filosofía y del misticismo, los grupos más “ortodoxos” del clero acentuaron su intolerancia frente a otras formas de pensamientos shiitas, atacando incluso a los grandes nombres de “la escuela de Isfahán”. De hecho, Mollā Sadra, quien fuera unánimemente considerado el más grande renovador de la filosofía islámica, fue obligado a refugiarse en Kahah, al sur de Qom, después de amenazas permanentes que ciertos miembros del clero hacían pesar sobre su vida. En un periodo más tardío, bajo los reinados de shāh Someymān (1077-1106/1666-1694) y de shāh Soltān Hossein (1106-1135/1694-1722), Qāzi Sa‘id Qomi y Mohsen Fayz Kāshāni fueron también víctimas de anatemas.⁹⁵ Qāzi Sa‘id Qomi fue encarcelado en Alamut bajo shāh Soleymān. Durante el gobierno de shāh Soltān Hossein, el *khānaqāh* (convento) de Mohsen Fayz en Kashan fue destruido y todos sus habitantes asesinados. Grandes eruditos imamitas debieron exiliarse y sus actividades intelectuales fueron prohibidas por el poder que apoyaba las exigencias de la franja radical del clero.

Pero la actitud del clero hacia el Estado fue igualmente ambivalente. Podemos distinguir dos periodos. Durante un largo periodo, el clero tenía necesidad de los favores del Estado para instalarse en un país que era en su mayoría sunnita antes de la toma de poder de shāh Ismā‘il; sin embargo, mientras que su empresa política y social fue suficientemente fuerte, gran número de *‘ulemās* no dudó en entablar una lucha directamente con el poder central, e incluso con el shāh mismo. El comienzo del reinado de Shāh Soleymān aparece al respecto como una etapa de articulación. El apoyo tácito que shāh ‘Abbās le otorgó a la escuela de Isfahán enardecíó la cólera de una parte de los *‘ulemās* en su contra. Mollā Qasim (m. 1075/1664) di-

⁹⁵ Mohsen Fayz Kāshāni fue sentenciado por estos dos trabajos que condenaban el *ijtihād* y los principios del osulismo: *Safinat al-Najā* (“El barco del socorro”) y *Raf‘ al-fitna* (“La supresión de la discordia”). Para un análisis más detallado de la postura de Mohsen Fayz Kāshāni y de los problemas políticos que afrontó, véase A. J. Newman, “Fayd al-Kāshāni and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period”, L. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shi‘a, The Institution of the Marja’ Taqlid*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, pp. 34-52. Para un análisis de su obra, véase S. Kamada, “Fayd al-Kāshāni’s *Walāya*: The Confluence of Shi‘i Imamology and Mysticism”, T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres, I. B. Tauris, 2005, pp. 455-468.

rigió sermones públicos contra este último en plena mezquita del viernes de Isfahán, demostrando la intervención de los juristas en las más altas esferas políticas. Mollā Qasim proclamaba que ‘Abbās II era un soberano ilegítimo y proponía que lo reemplazara un miembro del clero, Mirzā Qāzi, el hijo del Shaykh al-Islām. Esta prédica de Mollā Qasim marcó un cambio de una importancia determinante en las relaciones del clero con el Estado. Shāh ‘Abbās II también se ganó las críticas de los doctores de la ley cuando nombró en 1055/1645 como gran visir a alguien cercano a los teósofos de la escuela de Isfahán, Sayyid Hossein Soltān al-‘Ulamā.

Los medios de presión del clero eran tan poderosos que shāh Soleymān dio satisfacción a buena parte de sus exigencias, lo que marcó el fin de la relativa separación entre el Estado y el clero. Los doctores de la ley influyeron gradualmente en las prácticas y creencias religiosas; pero este poder se debía también al considerable apoyo popular del que se beneficiaban: al final del siglo XI/XVII la gente les manifestaba gran devoción.⁹⁶ Esta situación alcanzó su apogeo con Muhammad Bāqer Majlisi. El Shāh no poseía entonces más que el poder ejecutivo. En dos siglos el clero había llegado a someter al Estado. Al devastar Irán, los afganos también destruyeron este nuevo orden establecido por shāh Soltān Hossein, pero el conflicto latente entre el clero y el Estado reapareció muy rápidamente en el periodo qājár.⁹⁷ ♦♦♦

Traducción del francés:
YUNERSY LEGORBURO IBARRA

Dirección institucional del autor:

*Denis Hermann
IFRI-Ambassade de France en Iran
Valise Diplomatique
128 bis, rue de l'université
75 351 Paris 07-SP*

⁹⁶ Esto es atestiguado por el conjunto de narraciones de viajes redactadas por los europeos que viajaron o vivieron en Irán durante este periodo.

⁹⁷ Para un análisis del conflicto entre el clérigo shiíta y el Estado durante el periodo Qājár, véase en particular H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, 1969.