

LA METAFÍSICA POLÍTICA DEL *KITĀB AL-YANĀBĪ*<sup>ʿ</sup>  
DE ABŪ YA<sup>ʿ</sup> QŪB AL-SIJISTĀNĪ:  
DEL MONISMO ONTOLÓGICO AL MONISMO POLÍTICO\*

THE POLITICAL METAPHYSICS OF ABŪ YA<sup>ʿ</sup> QŪB AL-SIJISTĀNĪ'S *KITĀB AL-YANĀBĪ*<sup>ʿ</sup>:  
FROM ONTOLOGICAL MONISM TO POLITICAL MONISM

LUCAS ORO HERSHTEIN  
UNIVERSITY OF BUENOS AIRES

*Resumen*

En el *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābī*<sup>ʿ</sup>), Abū Ya<sup>ʿ</sup> qūb al-Sijistānī propone una fundamentación teórica para la Ismā<sup>ʿ</sup>īliyyah, un colectivo religioso que se expresa simultáneamente como un movimiento político. Este artículo, destinado a un lector que se inicia en el tema, intenta mostrar que la filosofía política que la obra despliega nace en el ángulo donde se superponen la visión sincrónica de una metafísica de raíz neoplatónica y la visión diacrónica de una profetología de raíz ismā<sup>ʿ</sup>īlī.

*Palabras Clave*

Abū Ya<sup>ʿ</sup> qūb al-Sijistānī; *Kitāb al-Yanābī*<sup>ʿ</sup>, neoplatonismo, filosofía ismā<sup>ʿ</sup>īlī, metafísica política.

*Abstract*

In the *Book of Sources* (*Kitāb al-Yanābī*<sup>ʿ</sup>), Abū Ya<sup>ʿ</sup> qūb al-Sijistānī proposes a theoretical foundation for the Ismā<sup>ʿ</sup>īliyyah, a religious community that expresses itself as a political movement. This paper, meant for a reader who is new to the topic, seeks to show that the text's political philosophy is born at the angle in which the synchronous vision of a Neoplatonic-rooted metaphysics and the diachronic vision of a Ismā<sup>ʿ</sup>īlī-rooted prophetology overlap.

*Key Words*

Abū Ya<sup>ʿ</sup> qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī*<sup>ʿ</sup>, Neoplatonism, Ismā<sup>ʿ</sup>īlī philosophy, political metaphysics.



### Introducción<sup>1</sup>

Este trabajo – de carácter introductorio – dirige su atención a un momento en el despliegue de lo que retrospectivamente es posible representar como una de las facetas en la discusión entre las ‘dos espadas’, la ‘espiritual’ y la ‘temporal’, cuyo desarrollo en el mundo islámico, henchido de problemas colaterales, cabe ser entendido como acaso más intrincado que en el mundo latino medieval.<sup>2</sup> En particular, aquí se estudia lo que se entiende como la metafísica política del *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābīʿ*; desde ahora, KY)<sup>3</sup> de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī,<sup>4</sup> escrito a mediados del siglo cuarto del calendario islámico/décimo de la era común.

Metodológicamente, esta no pretende ser una investigación en la historia del pensamiento ismāʿīlī enfocada en ciertos tópicos filosóficos sino un estudio dirigido a un capítulo de la historia de la filosofía medieval:<sup>5</sup> las proyecciones

---

\* Le agradezco a Claudia D’Amico su lectura crítica de la primera versión de este artículo.

<sup>1</sup> En este trabajo se sigue una versión ligeramente modificada de las pautas de transliteración de IJMES. Las traducciones son propias.

<sup>2</sup> ABD AL-HAKEEM CARNEY, « The Desacralisation of Power in Islam », *Religion, State and Society*, 31/2 (2003), p. 9.

<sup>3</sup> Existen dos ediciones críticas del KY: ABŪ YAʿQŪB AL-SIJISTĀNĪ, « Kitāb al-Yanābīʿ », en HENRY CORBIN (ed.), *Trilogie ismaélienne*, Institut Franco-iranien, Tehran–Paris 1961 (Bibliothèque iranienne, 9), p. 2–97 [texto árabe]; y ABŪ YAʿQŪB AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb al-yanābīʿ*, ed. Muṣṭafā Ghālīb, Trading Office, Beyrouth 1965. A su vez, existen dos traducciones: ABŪ YAʿQŪB AL-SIJISTĀNĪ, « Kitāb al-Yanābīʿ », en HENRY CORBIN (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Institut Franco-iranien, Tehran–Paris 1961, p. 5–127 [texto francés]. (2da edición: ABŪ YAʿQŪB SEJESTĀNĪ, « Kitāb al-Yanābīʿ », en HENRY CORBIN (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Verdier, Paris 1994, p. 1–164 [texto francés].); y ABŪ YAʿQŪB AS-SIJISTĀNĪ, *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī’s Kitāb al-Yanābīʿ. Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text*, trad. PAUL E. WALKER, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.

<sup>4</sup> Un compendio de la bibliografía sobre la Ismāʿīliyyah, incluyendo una reconstrucción de la historia del campo disciplinar, se encuentra en WLADIMIR IVANOW, *A Guide to Ismāʿīlī Literature*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1933 (Prize Publication Fund, 13); ID., *Ismāʿīlī Literature. A Bibliographical Survey*, Tehran University Press, Tehran 1963 (Ismaili Society Series. A, 15); ISMĀʿĪL K. POONAWALA, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, Undena Publications, Malibu, CA 1977 (Studies in Near Eastern Culture and Society, 1); FARHĀD DAFTARY, « The Ismāʿīliyya or Sevener Shīʿah », en HEINZ HALM, *Shīʿism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004 (New Edinburgh Islamic Surveys), p. 160–201; FARHĀD DAFTARY, « The Study of the Ismāʿīlis », en FARHĀD DAFTARY, GURDOFARID MISKINZODA (eds.), *The Study of Shīʿī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris–The Institute of Ismaili Studies, London–New York 2014 (Shiʿi Heritage Series, 2), p. 47–66; y KHALĪL ANDANI, « A Survey of Ismaili Studies, Part 1: Early Ismāʿīlism and Fāṭimid Ismāʿīlism », *Religion Compass*, 10/8 (2016), p. 191–216.

<sup>5</sup> El KY no sigue un orden argumentativo claro ni despliega sus postulados demostrativamente, a pesar de sus propias aclaraciones metodológicas (ver KY, §7: ed. CORBIN, p. 5; ed. GHĀLIB, p. 59; trad. CORBIN, p. 16; trad. WALKER, p. 42; y KY, §9: ed. CORBIN, p. 9; ed. GHĀLIB, p. 63; trad. CORBIN, p. 21; trad. WALKER, p. 45, donde al-Sijistānī afirma que el lenguaje del KY es simbólico). Al respecto, ver PAUL E. WALKER, « The Ismāʿīlī Vocabulary of Creation », *Studia Islamica*, 40 (1974), p. 76. En este sentido,

metafísico-políticas de la doctrina de la causalidad propia de la tradición filosófica neoplatónica.<sup>6</sup> La importancia de los textos de al-Sijistānī radica en diferentes cuestiones. En primer lugar, representan una segunda fase en el proceso de recepción de la tradición filosófica griega, a un siglo de distancia del movimiento de traducciones en el marco del cual nace la 'filosofía' en árabe (*falsafah*). Además, se encuentran en el núcleo del desarrollo temprano de una de las dos principales tradiciones islámicas de filosofía política, la ismā'īlī, junto a la cultivada inicialmente por al-Fārābī y luego por ibn Sīnā, ibn Rushd, ibn Bājjah e ibn Ṭufayl. Así mismo, han sido uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo, o al menos de sus ideas y vocabulario, a los mundos intelectuales de la Ismā'īliyyah. En particular, la búsqueda de equivalentes en el Qur'ān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismā'īlī para los principales temas metafísicos heredados de los textos filosóficos hacen del KY un ejemplo del camino intermedio representado por la Ismā'īliyyah entre los exponentes de la *falsafah*, como al-Kindī, al-Fārābī e ibn Sīnā, y los del *kalām*, como al-Ash'arī, al-Māturīdī, 'Abd al-Jabbār y al-Bāqillānī.

En el despuntar del pensamiento islámico, no cabe distinguir entre una teología política y una filosofía política.<sup>7</sup> Sin afirmar una identidad perfecta entre la religión, el estado y la sociedad en el islam,<sup>8</sup> o entre lo sagrado y lo secular,<sup>9</sup> un

---

cabe resaltar que en la Ismā'īliyyah no se explicitan las reglas metodológicas para guiar el proceso de exégesis, ya que la misma razón humana que estipula la necesidad del *ta'wīl* se constituye en el criterio de su validez (DANIEL DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane: Aristote comme exégète du Coran selon la tradition Shī'ite ismaélienne », *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*, 2 (2011), p. 348).

<sup>6</sup> Al respecto, ver DANIEL DE SMET, « Les bibliothèques Ismaéliennes et la Question du Néoplatonisme Ismaélien », en CRISTINA D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden–Boston 2007 (*Philosophia antiqua*, 107), p. 490–491; DANIEL DE SMET, « The Risāla al-Mudhhiba Attributed to al-Qādī al-Numān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fāṭimid Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz? », en OMAR ALÍ-DE-UNZAGA (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhād Daftary*, Institute of Ismaili Studies, London 2011, p. 309–311; y DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane », p. 355.

<sup>7</sup> Ver SIMON MIMOUNI, « Introduction à la théologie politique. Eléments de Réflexion », en GIOVANNI FILORAMO (ed.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005 (*Le scienze umane*, 4), p. 24.

<sup>8</sup> Ver PATRICIA CRONE, *God's caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2003 (*University of Cambridge Oriental Publications*, 37), p. 396.

<sup>9</sup> Esta distinción es asumida, por ejemplo, en ANTONY BLACK, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, p. 14.

tópico clásico<sup>10</sup> de discutible historicidad,<sup>11</sup> cabe sostener que la distinción entre dos objetos del conocimiento, o entre dos modos de conocimiento distintos, uno metafísico y otro político, es extraña a los primeros pensadores musulmanes, incluyendo a al-Sijistānī. Por el contrario, en los primeros siglos de historia islámica el pensamiento político es concebido como perteneciendo a otros géneros discursivos;<sup>12</sup> en este sentido, cabe ser entendido como conceptualmente indeterminado, pero no por esto debe ser visto como teóricamente vago, ya que comprende más que un conjunto de enunciaciones políticas explícitas.<sup>13</sup> Así, la diferenciación sistemática entre la reflexión metafísica y la propiamente política, en ocasiones asumida como originaria, lleva siglos.<sup>14</sup> En el mismo sentido, no es posible desconocer que una doctrina política siempre descansa sobre un conjunto de definiciones metafísicas; el autor puede hacerlas explícitas, negarlas o desconocerlas, pero son fundacionales tanto ontológica como epistemológicamente.

El asunto filosófico crucial en las doctrinas neoplatónicas es la explicación y justificación del por qué y el cómo del pasaje de la unidad a la multiplicidad. En el caso de los neoplatonismos monoteístas, el mismo dilema aparece en la relación entre la creación voluntaria y la emanación necesaria, por un lado, y entre la trascendencia absoluta y la conjunción entre trascendencia e inmanencia, por el otro. Específicamente, en el neoplatonismo ismā'īlī, esta cuestión se manifiesta como una tensión entre lo universal y lo particular,<sup>15</sup> lo que en al-Sijistānī se expresa en el problema de la salvación del 'alma' (*nafs*) individual.

---

<sup>10</sup> Ver GUSTAVE EDMUND VON GRUNEBaum, *Medieval Islam. A Study on Cultural Orientation*, University of Chicago Press, Chicago 1953 (An Oriental Institute Essay), p. 170–220.

<sup>11</sup> Ver 'ABD ALLĀH LAROUĪ, « The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the method of Gustave von Grunebaum », en ID., *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1976 (Campus, 184), p. 444–480.

<sup>12</sup> AZIZ AL-AZMEH, « Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History », en ID. (ed.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Central European University Press, Budapest 2007 (Past Incorporated, 1786–1438, 4), p. 187.

<sup>13</sup> AZIZ AL-AZMEH, « Writing Power », en ID., *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, I. B. Tauris, London 1996, p. 83–114.

<sup>14</sup> También esta diferencia es asumida, por ejemplo, en BLACK, *The History of Islamic Political Thought*, p. 58.

<sup>15</sup> Frente a los problemas de cómo conciliar la trascendencia, unidad y unicidad de Dios con los atributos que se le adjudican en el Qur'ān y de cómo armonizar la incommensurabilidad de Dios con los versos que describen sus acciones en términos humanos, el pensamiento ismā'īlī propone una respuesta radical. En vistas a salvaguardar la pureza de la esencia divina, relega el aspecto exterior de Dios tal como aparece en el Qur'ān a un nivel inferior de la realidad: el del 'aql, la primera creatura (DANIEL DE SMET, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Peters, Louvain 1995 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 67], p. 36). Al respecto, ver también ID., « Perfectio prima – perfectio secunda ou les vicissitudes d'une notion: de S. Thomas aux Ismaéliens tayyibites du Yémen », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales*, 66 (1999), p. 254–288.

### I. La metafísica del KY

A partir de la originación divina, la realidad se constituye en un continuo movimiento de expansión y retracción, entre el 'fluir' (*jarā*) primigenio y el 'retorno' (*ma'ād* o *rujū'*) de los 'particulares' (*ajzā'*) a los 'universales' (*al-kullīyyāt*). Cada modalidad de la existencia implica una capacidad de conocimiento determinada. A su vez, una transformación en la capacidad de conocimiento conlleva un cambio en la modalidad de la existencia. En la expansión, los 'dones' (*fawā'id*) y los 'conocimientos' (*ulūm*) fluyen desde la 'inteligencia' (*aql*) y la *nafs* hacia el mundo material, al cual constituyen en ese movimiento. Sin embargo, los seres humanos no son capaces de recibir los dones y los conocimientos en sí mismos. Lo espiritual, en tanto dones y conocimientos, se expande originando lo material a través de la 'mediación' (*tawfiq*) de las instancias intermedias, las cuales participan de las superiores.<sup>16</sup> En esta expansión se genera el tiempo, en el marco del cual los dones y los conocimientos son un 'jardín del discernimiento' (*bustān al-tamyīz*) para los integrantes de la 'misión' (*da'wah*) ismā'īlī: los profetas 'dotados de palabra y razón' (*nuṭaqā'*), los 'pilares' (*usus*), los 'imames' (*a'immaḥ*) y los 'adjuntos' (*lawāḥiq*).

Es decir, los dones y los conocimientos están 'mezclados' (*mashūb*) con sus 'formulaciones' (*alfāz*) e 'interpretaciones' (*ibārāt*), las cuales son como 'caparazones' (*qushūr*) que se interponen entre el objeto y el sujeto de conocimiento, por lo que la 'fatiga' (*ta'ab*) y la 'frustración' (*naṣb*) lo 'afligen' (*aṣāba*),<sup>17</sup> apareciendo la 'duda' (*shubḥah*) y la 'ambigüedad' (*iltibās*), con la posibilidad de que, entonces, la 'forma sutil' (*al-ṣūrah al-laṭīfah*) del ser humano se 'corrompa' (*fasada*).<sup>18</sup> Los integrantes de la *da'wah* tienen la capacidad metafísica, con la consiguiente potestad política, de mediar entre el ser humano y la 'ipseidad' (*huwiyyah*) de dichos dones y conocimientos, trascendiendo los caparazones.

Cada una de las instancias de mediación, cuya razón es metafísica y su expresión es política, constituye uno de los 'órdenes convencionales' (*al-siyāsāt al-nāmūsiyyah*) cuyo 'establecimiento' (*iqāmah*) en el 'mundo corporal' (*al-'alām al-jismānī*) Dios 'desea' (*arāda*), a través de la 'ejecución' (*qawm*) mediante su

---

<sup>16</sup> KY, §15 (ed. CORBIN, p. 11; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47). Cuando se habla de lo espiritual se hace alusión a un sentido genérico de lo inteligible: es lo más digno de ser conocido, si bien es lo menos inmediatamente cognoscible, dado que sólo puede ser conocido mediante una *intentio* intelectual, lo cual implica no solamente distintos niveles de conocimiento sino también grados de perfección en el ser.

<sup>17</sup> KY, §132 (ed. CORBIN, p. 68; ed. GHĀLIB, p. 137; trad. CORBIN, p. 82-89; trad. WALKER, p. 89).

<sup>18</sup> KY, §133 (ed. CORBIN, p. 68; ed. GHĀLIB, p. 138; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90).

voluntad,<sup>19</sup> para disciplinar la *nafs* del ser humano.<sup>20</sup> Estos órdenes convencionales vertebran la historia temporal, la cual se despliega en su totalidad a lo largo de seis ‘períodos’ (*adwār*), desde Ādam hasta Muḥammad, cada uno de los cuales está dividido también en seis.<sup>21</sup> Cada orden convencional se expresa en una ‘jerarquía’ (*ḥadd*) de veintidós miembros. De estos, dos son ‘principios’ (*aṣṣayn*) eternos: el ‘aql’ y la *nafs*. Los restantes integrantes son temporales: el *nāṭiq*; seis *a’immah*,<sup>22</sup> incluyendo cada último *imām* del período, es decir los ‘completadores’ (*atimmā*);<sup>23</sup> y doce *lawāḥiq*.<sup>24</sup>

Así, la metafísica se hace historia donde la realidad última del tiempo es metafísica. La *da’wah* como misión política de la jerarquía temporal es una expresión de la *da’wah* como exhortación universal de los principios eternos. Cada *nāṭiq* es tanto un intermediario entre lo inferior y lo superior, siendo el ‘vicario’ (*khalīfah*) del ‘aql’ en el mundo material,<sup>25</sup> como un intermediario entre lo inferior y lo superior, siendo un ‘misionero’ (*janāḥ*) del Qā’im.<sup>26</sup> En esa condición, y en razón de la ‘palabra de Dios’ (*kalimat Allāh*),<sup>27</sup> el *nāṭiq* es el punto de quiebre en el cual la metafísica deviene historia, ya que ‘abre’ (*fataḥa*) los ‘órdenes legales’ (*al-siyāsāt al-*

<sup>19</sup> KY, §27 (ed. CORBIN, p. 18; ed. GHĀLIB, p. 74; trad. CORBIN, p. 37; trad. WALKER, p. 51).

<sup>20</sup> PAUL E. WALKER, *Early philosophical Shī’ism. The Ismā’īlī Neoplatonism of Abū Ya’qūb al-Sijistānī*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 122.

<sup>21</sup> KY, §155 (ed. CORBIN, p. 79; ed. GHĀLIB, p. 154; trad. CORBIN, p. 103; trad. WALKER, p. 98).

<sup>22</sup> KY, §158 (ed. CORBIN, p. 81; ed. GHĀLIB, p. 155; trad. CORBIN, p. 104; trad. WALKER, p. 99).

<sup>23</sup> KY, §17 (ed. CORBIN, p. 13; ed. GHĀLIB, p. 67; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47).

<sup>24</sup> KY, §158 (ed. CORBIN, p. 80–81; ed. GHĀLIB, p. 155; trad. CORBIN, p. 104; trad. WALKER, p. 99).

<sup>25</sup> KY, §141 (ed. CORBIN, p. 72; ed. GHĀLIB, p. 143–144; trad. CORBIN, p. 94; trad. WALKER, p. 93).

<sup>26</sup> KY, §157 (ed. CORBIN, p. 80; ed. GHĀLIB, p. 154; trad. CORBIN, p. 103; trad. WALKER, p. 99). Además, al-Sijistānī dice que « el *nāṭiq* es auténticamente el Mahdī, ya que el Mahdī es uno de los siete *nutaqā’* » (KY, §180; ed. CORBIN, p. 91; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 107), lo cual debe ser leído en el marco de su búsqueda de una posición intermedia entre las corrientes qarmaṭī y fāṭimī. Al respecto, ver DANIEL DE SMET, « La taqīyya et le jeûne du Ramadan: quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », *al-Qanṭara*, 34/2 (2013), p. 368, nota 26; p. 369, nota 28; y p. 372. Ver también WILFERD F. MADELUNG, « Fāṭimiden und Bahrainqarmaṭen », *Der Islam*, 34 (1959), p. 34–88; WILFERD F. MADELUNG, « Das Imāmat in der frühen isma’ilitischen Lehre », *Der Islam*, 37/1–3 (1961), p. 43–135; y SAMUEL STERN, « The Early Ismā’īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), p. 56–90.

<sup>27</sup> La revelación de los textos sagrados debe serle adjudicada no a Dios sino al ‘aql’ en relación con la *kalimat Allāh*; cf. CARMELA BAFFIONI, « Esoteric Shī’ism in the Additions to Ancient Manuscripts of the Rasā’il Ilkhwān al-Ṣafā’ », en MOHAMMAD A. AMIR-MOEZZI, MARIA DE CILLIS, DANIEL DE SMET, ORKHAN MIR-KASIMOV (eds.), *L’Ésotérisme Shi’ite. Ses racines et ses prolongements. Shi’i Esotericism: Its Roots and Developments*, Brepols, Turnhout 2016 (Bibliothèque de l’École des hautes études. Section des sciences religieuses, 177), p. 320. Al respecto, al-Sijistānī sostiene que el ‘aql’ es ‘suficiente’ (*kifāyah*) para el conjunto de la realidad: KY, §178 (ed. CORBIN, p. 91; ed. GHĀLIB, p. 90–91; trad. CORBIN, p. 118; trad. WALKER, p. 107). El ser humano no puede ir más allá, dado que para él « más allá del ‘aql’ no hay nada »: KY, §178; ed. CORBIN, p. 91; ed. GHĀLIB, p. 90–91; trad. CORBIN, p. 118; trad. WALKER, p. 107.

*sharī'ah*),<sup>28</sup> otra forma de referirse a los 'órdenes convencionales'. Esta apertura se da a través de una operación de la cual el *nāṭiq* es la 'fuente' (*yanbu'*): la 'composición' (*ta'līf*),<sup>29</sup> la cual es posible por la *tawfīq* de la *nafs* entre el *nāṭiq* y el 'aql'.<sup>30</sup>

El *nāṭiq* está entre el 'ascenso' (*ṣu'ūd*) al 'rango' (*martabah*) de la *nafs*, para 'beneficiarse' (*istafāda*) con la 'porción' (*ḥazz*) de la *kalimat Allāh* que le corresponde, y el 'don' (*ifādah*) hacia lo que le es inferior.<sup>31</sup> Como resultado de este doble movimiento, el *nāṭiq* principia las 'enunciaciones lógicas' (*al-alfāz al-mantiqiyyah*) que 'expresan' (*mu'abbirah*) tanto las 'excelencias inteligibles' (*al-fadā'il al-'aqliyyah*) que provienen del 'aql'<sup>32</sup> como las 'composiciones anímicas' (*al-murakkab al-nafsiyyah*) que provienen de la *nafs*.<sup>33</sup> Así, el *nāṭiq* 'combina' (*jama'a*) determinadas palabras, 'componiendo' (*allafa*) una *ta'līf*; es decir, una 'ley' exterior (*sharī'ah*).<sup>34</sup> Cada *sharī'ah* está en el corazón de cada uno de los 'órdenes convencionales' o 'legales', al que determina. En ese sentido, cabe decir que el *nāṭiq* 'extiende' (*nashara*) las 'bendiciones' (*khayrāt*) en el mundo,<sup>35</sup> ya que cada *sharī'ah* condensa los dones y los conocimientos del movimiento de expansión, corporeizando lo metafísico al hacerlo histórico.

Precisamente, cada *nāṭiq* 'compone' su *sharī'ah* considerando dos perspectivas distintas.<sup>36</sup> Por un lado, atendiendo a los 'conocimientos inspirados' (*al-'ulūm al-*

---

<sup>28</sup> KY, §140 (ed. CORBIN, p. 81; ed. GHĀLIB, p. 143; trad. CORBIN, p. 93; trad. WALKER, p. 92).

<sup>29</sup> KY, §10 (ed. CORBIN, p. 9; ed. GHĀLIB, p. 63; trad. CORBIN, p. 22; trad. WALKER, p. 45) y KY, §31 (ed. CORBIN, p. 19; ed. GHĀLIB, p. 75; trad. CORBIN, p. 38; trad. WALKER, p. 52).

<sup>30</sup> KY, §164 (ed. CORBIN, p. 83; ed. GHĀLIB, p. 158-159; trad. CORBIN, p. 107-108; trad. WALKER, p. 101).

<sup>31</sup> KY, §15 (ed. CORBIN, p. 11; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47).

<sup>32</sup> En el KY se afirma que siete inteligibles son 'imaginados' (*tawahhama*) en el 'aql' universal en la 'esencia de la originación' (*dhāt al-ibdā'*), o sea en el momento mismo de la originación. Es posible entenderlos como 'meta-inteligibles', ya que se encuentran en cada 'aql' particular que entiende un inteligible: la 'eternidad' (*dahr*), la 'verdad' (*ḥaqq*), la 'felicidad' (*surūr*), la 'demostración' (*burhān*), la 'vida' (*ḥayāh*), la 'perfección' y *ghaybah*. En este contexto, el término *ghaybah* puede ser leído como 'auto-subsistencia', como en ABŪ YA'QŪB AS-SIJISTĀNĪ, *The Wellsprings of Wisdom*, p. 164-165, o como 'ocultación', como en ABŪ YA'QŪB SEJESTĀNĪ, « Kitāb al-Yanābī' », p. 62-63, nota 124. Aquí se entiende el término como una referencia a « l'accès à la connaissance suprasensible, à la dimension suprasensible des choses [...] [la cual] prend dans l'être humain une existence concrète; l'âme participe à la *ghaybah* de la première Intelligence » (ABŪ YA'QŪB SEJESTĀNĪ, « Kitāb al-Yanābī' », p. 63, nota 124).

<sup>33</sup> KY, §140 (ed. CORBIN, p. 81; ed. GHĀLIB, p. 143; trad. CORBIN, p. 93; trad. WALKER, p. 92).

<sup>34</sup> KY, §15 (ed. CORBIN, p. 11; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 23-24; trad. WALKER, p. 47).

<sup>35</sup> KY, §21 (ed. CORBIN, p. 14-15; ed. GHĀLIB, p. 69; trad. CORBIN, p. 26; trad. WALKER, p. 49).

<sup>36</sup> La idea de la doble composición de la *sharī'ah* también puede verse como aludiendo a la posibilidad de respetarla en secreto o públicamente (KY, §4: ed. CORBIN, p. 4; ed. GHĀLIB, p. 59; trad. CORBIN, p. 15; trad. WALKER, p. 40), aunque esta afirmación parece referir más a la idea de 'prudencia' en la exposición de la fe (*taqiyyah*) que a la *sharī'ah* en sí misma, y como aludiendo a la diferencia entre

*ta'yīdiyyah*) que provienen de la 'sabiduría divina' (*al-ḥikmah al-rabbāniyyah*) mediante la operación del 'aql, es decir, el 'fortalecimiento' (*ta'yīd*). Por otro lado, atendiendo a la 'composición' (*mu'allaf*) entre lo espiritual y lo material,<sup>37</sup> la *sharī'ah* que fluye de cada *nāṭiq* 'contiene' (*iḥṭawā*) lo que 'reflejan' (*ḥakā*) ambos mundos,<sup>38</sup> siendo así apropiada para su momento histórico específico<sup>39</sup> y nación particular.<sup>40</sup> Ahora bien, el *ta'līf* de lo 'legal' (*shar'ī*) no modifica las 'leyes' (*sharā'i*) en sí mismas, en lo 'secreto' (*khafīyy*), sino sólo en su dimensión 'exterior' (*zāhir*), ya que en el núcleo de cada ley se encuentra puro 'ilm'.<sup>41</sup> Por eso, la *sharī'ah* es sagrada no en su letra, determinada, histórica, temporal y específica, sino por lo que expresa.<sup>42</sup>

Así, en cada momento de la historia temporal conviven simultáneamente diferentes órdenes convencionales o legales, ya que distintas naciones conservan 'leyes tradicionales' (*al-sharā'i al-muqalladah*)<sup>43</sup> o 'convencionales' (*al-sharā'i al-nāmūsiyyah*) que resultaron del movimiento de expansión universal, siendo utilizadas para la 'mejora' (*iṣlāḥ*) y el 'soporte' (*qiwām*) del mundo material, pero que luego fueron despojadas de los dones y los conocimientos,<sup>44</sup> perdiendo su sentido espiritual y transformándose en un 'mortífero veneno' (*al-summ al-qātil*).<sup>45</sup>

Cada *nāṭiq* busca en su tiempo la 'perfección' (*kamāl*) de la *da'wah* universal, la cual consiste en la 'producción' (*nushū*) de la 'forma espiritual' (*al-ṣūrah al-rūḥāniyyah*) en vistas al 'mantenimiento' (*istiqāmah*) de sus 'estados' (*aḥwāl*) para el advenimiento mesiánico.<sup>46</sup> En su rol histórico, el *nāṭiq* 'domina' (*malaka*) lo material, 'modificándolo' (*qalaba*), y 'administra' (*dabbara*) los 'asuntos' (*umūr*) de los seres humanos a partir de la 'inspiración' (*waḥy*) de Dios.<sup>47</sup> Sin 'alcanzar' (*nāla*) la 'completitud' (*tamāmiyyah*) del 'aql, el *nāṭiq* es el 'señor' (*ṣāhib*) de los rangos que caracterizan su rol histórico: el 'apostolado' (*risālah*), el 'comisionado' (*wiṣāyah*) y

una composición para los 'iletrados' (*juhāl*) y otra para los 'hombres de conocimiento' (*ulamā'*) (KY, §3; ed. CORBIN, p. 2-3. ed. GHĀLIB, p. 57. trad. CORBIN, p. 15. trad. WALKER, p. 40).

<sup>37</sup> KY, §3 (ed. CORBIN, p. 3; ed. GHĀLIB, p. 57; trad. CORBIN, p. 15; trad. WALKER, p. 40).

<sup>38</sup> KY, §164 (ed. CORBIN, p. 83; ed. GHĀLIB, p. 158-159; trad. CORBIN, p. 107-108; trad. WALKER, p. 101).

<sup>39</sup> KY, §15 (ed. CORBIN, p. 11; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47) y KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 120; trad. WALKER, p. 108).

<sup>40</sup> KY, §165 (ed. CORBIN, p. 83; ed. GHĀLIB, p. 159; trad. CORBIN, p. 108; trad. WALKER, p. 101).

<sup>41</sup> KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 120; trad. WALKER, p. 108).

<sup>42</sup> PAUL E. WALKER, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, I. B. Tauris-Institute of Isma'ili Studies, London-New York 1996 (Ismaili Heritage Series), p. 48.

<sup>43</sup> KY, §134 (ed. CORBIN, p. 69; ed. GHĀLIB, p. 139; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90). Esta es una idea enfatizada con la utilización del término *nāmūs*, el cual parece ser, a pesar de la utilización en textos antiguos de términos derivados de la raíz *nūn.mīm.sīn*, una transliteración del griego νόμος. Ver WALKER, *Early philosophical Shī'ism*, p. 115; y MARTIN PLESSNER y FRANÇOIS VIRÉ, « Nāmūs », en *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, vol. VII, Brill, Leiden 1993, p. 953-956.

<sup>44</sup> KY, §133 (ed. CORBIN, p. 68; ed. GHĀLIB, p. 138; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90).

<sup>45</sup> KY, §134 (ed. CORBIN, p. 68; ed. GHĀLIB, p. 139; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90).

<sup>46</sup> KY, §155 (ed. CORBIN, p. 79; ed. GHĀLIB, p. 154; trad. CORBIN, p. 102-103; trad. WALKER, p. 98).

<sup>47</sup> KY, §180 (ed. CORBIN, p. 91; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 107).



el 'imamato' (*imāmah*).<sup>48</sup> Los *nuṭaqā'* integran una serie histórica, diferenciándose por el 'grado' (*miqdār*) de su 'dignidad' (*darajah*), según como 'brilla' (*lāḥa*) la *nafs* universal en cada uno.<sup>49</sup> Es decir, la 'interpretación auténtica' (*ta'wīl*)<sup>50</sup> y la 'revelación' (*tanzīl*) de cada *nāṭiq* difieren en tanto cada *nāṭiq* 'lleva' (*ḥamala*) el *ta'wīl* que le corresponde según la 'extensión' (*qadr*) de su 'pureza' (*ṣufuww*).<sup>51</sup> Esta línea histórica es progresiva: cada *nāṭiq* comprende los *nuṭaqā'* anteriores a él<sup>52</sup> y Muḥammad es superior a los demás.<sup>53</sup>

En cada período histórico, al *nāṭiq* le acompaña un *asās*, el cual es la *yanbu'* del *ta'wīl*<sup>54</sup> dado que 'funda' (*anṣa'a*) las 'explicaciones' (*bayānāt*)<sup>55</sup> de los dones y los conocimientos corporeizados por el *ta'lif* del *nāṭiq* a partir del *ta'yīd* del 'aql, el cual 'brilla' (*lama'a*) para el conjunto del mundo material pero del cual solamente el ser humano puede alcanzar la 'extracción' (*istikhrāj*) de su 'usufructo' (*manfa'ah*).<sup>56</sup> Por eso, el *asās* es 'el guía' (*al-hādy*),<sup>57</sup> ya que abre las 'auténticas interpretaciones intelectuales' (*al-ta'wīlāt al-'ulumīyyah*),<sup>58</sup> 'manifestando' (*abraza*) – es decir, distinguiendo – lo 'real' (*ḥaqīqah*) con respecto a lo 'externo' (*zāhir*) y el *ta'wīl* con respecto a la *sharī'ah*.<sup>59</sup> El *ta'wīl* es un 'discurso' (*qawl*) perfecto que expone la verdad última a partir de la realidad, leyéndola como el signo último de la revelación.<sup>60</sup>

En la operación del *asās* se explicita la correlación entre la existencia y el conocimiento. El *ta'wīl* del *asās* « reconduce las figuras a sus arquetipos », <sup>61</sup> yendo de lo inferior a lo superior, pero al hacerlo produce una 'explicación' (*bayān*) que, moviéndose de lo superior a lo inferior, 'graba' (*naqasha*) las 'formas inteligibles'

---

<sup>48</sup> KY, §141 (ed. CORBIN, p. 72; ed. GHĀLIB, p. 143–144; trad. CORBIN, p. 93; trad. p. 93).

<sup>49</sup> KY, §179 (ed. CORBIN, p. 91; ed. GHĀLIB, p. 167; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 107.)

<sup>50</sup> En este caso, la idea de *ta'wīl* no parece referir a lo mismo que cuando se le adjudica al *asās* sino a la posibilidad de realizar dicha 'interpretación auténtica' que, sin embargo, es llevada a cabo por el *asās*.

<sup>51</sup> KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 108).

<sup>52</sup> KY, §21 (ed. CORBIN, p. 15; ed. GHĀLIB, p. 69; trad. CORBIN, p. 26; trad. WALKER, p. 49).

<sup>53</sup> KY, §3 (ed. CORBIN, p. 3; ed. GHĀLIB, p. 57; trad. CORBIN, p. 14; trad. WALKER, p. 40).

<sup>54</sup> KY, §10 (ed. CORBIN, p. 9; ed. GHĀLIB, p. 63; trad. CORBIN, p. 22; trad. WALKER, p. 45). Y KY, §31 (ed. CORBIN, p. 19; ed. GHĀLIB, p. 75; trad. CORBIN, p. 38; trad. WALKER, p. 52).

<sup>55</sup> KY, §16 (ed. CORBIN, p. 11; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47).

<sup>56</sup> KY, §187 (ed. CORBIN, p. 95; ed. GHĀLIB, p. 171; trad. CORBIN, p. 125; trad. WALKER, p. 110).

<sup>57</sup> KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 107).

<sup>58</sup> KY, §140 (ed. CORBIN, p. 71; ed. GHĀLIB, p. 143; trad. CORBIN, p. 93; trad. p. 92).

<sup>59</sup> KY, §141 (ed. CORBIN, p. 72; ed. GHĀLIB, p. 143–144; trad. CORBIN, p. 93; trad. WALKER, p. 92). Con respecto a la distinción entre *zāhir* y *bāṭin*, ver DANIEL DE SMET, « Au delà de l'apparent: les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 25 (1994), p. 197–220.

<sup>60</sup> KY, §184 (ed. CORBIN, p. 93; ed. GHĀLIB, p. 169; trad. CORBIN, p. 121; trad. WALKER, p. 109).

<sup>61</sup> CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, p. 27, nota 37, p. 95, nota 183 y p. 96, nota 191.

(*al-ṣuwar al-‘aqliyyah*), es decir las formas espirituales producidas por el *nāṭiq*, en el corazón de los ‘buscadores’ (*murtādīn*).<sup>62</sup>

Tanto el *asās* como su *ta’wīl* está determinados históricamente. Sin embargo, el resultado del *ta’wīl* no tiene ‘diferencia’ (*ikhtilāf*)<sup>63</sup> alguna consigo mismo, dado que el *ta’wīl* consiste en retrotraer lo ‘interior’ (*bāṭin*) de su substrato en lo *zāhir* a su significación original,<sup>64</sup> la cual es siempre la misma. Al igual que ocurre con los *nuṭaqā’*, cada *asās* comprende los usos anteriores.<sup>65</sup> Para poder ‘entender’ (*waqafa*) las causas segundas, es preciso conocer las causas primeras que las contienen eminentemente, y para eso es preciso la guía de un *imām*, un *lāḥiq* o un *janāh*<sup>66</sup> que abra los cuatro principios. En caso de querer entender un rango sin los otros – los rangos espirituales sin los temporales o los temporales sin los espirituales – no se ‘entiende’ (*alima*) la ‘religión’ (*dīn*)<sup>67</sup> y por ende la realidad en su conjunto. Ahora bien, así como el *nāṭiq* es ontológicamente inferior al ‘*aql*,<sup>68</sup> el *asās* es ontológicamente inferior al *nāṭiq*.<sup>69</sup> Por eso, al-Sijistānī aclara que aquellos que suponen que el *asās* comprende los rangos superiores, incluyendo el del *nāṭiq* o incluso más,<sup>70</sup> se equivocan: para conocer las causas segundas es preciso conocer las causas primeras, pero las causas segundas no pueden lo que pueden las causas primeras.

En cada momento histórico, al *nāṭiq* y al *asās* le sigue una serie de seis *a’immah*. Continuando el movimiento histórico, cada *imām*, ‘el señor de la interpretación’ (*ṣāhib al-ta’wīl*)<sup>71</sup> y el ‘señor del tiempo’ (*ṣāhib al-zamān*),<sup>72</sup> ‘sostiene’ (*qiwām*) la *da’wah* a los cuatro principios (el ‘*aql*, la *nafs*, el *nāṭiq* y el *asās*).<sup>73</sup> A los *a’immah* les suceden los diferentes *khulafā’*, quienes prosiguen la ‘revelación’ (*burūz*) y ‘desarrollo’ (*nashā’*) de las formas inteligibles o espirituales.<sup>74</sup>

<sup>62</sup> KY, §184 (ed. CORBIN, p. 93; ed. GHĀLIB, p. 169; trad. CORBIN, p. 121; trad. WALKER, p. 108).

<sup>63</sup> KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 119; trad. WALKER, p. 108) y KY, §181 (ed. CORBIN, p. 92; ed. GHĀLIB, p. 168; trad. CORBIN, p. 120; trad. WALKER, p. 108).

<sup>64</sup> DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane », p. 347.

<sup>65</sup> KY, §21 (ed. CORBIN, p. 15; ed. GHĀLIB, p. 69; trad. CORBIN, p. 26; trad. WALKER, p. 49).

<sup>66</sup> KY, §142 (ed. CORBIN, p. 72; ed. GHĀLIB, p. 144; trad. CORBIN, p. 94; trad. WALKER, p. 93).

<sup>67</sup> KY, §142 (ed. CORBIN, p. 73; ed. GHĀLIB, p. 144; trad. CORBIN, p. 94; trad. WALKER, p. 93).

<sup>68</sup> KY, §158 (ed. CORBIN, p. 80; ed. GHĀLIB, p. 155; trad. CORBIN, p. 108; trad. WALKER, p. 99).

<sup>69</sup> KY, §141 (ed. CORBIN, p. 72; ed. GHĀLIB, p. 143–144; trad. CORBIN, p. 93; trad. WALKER, p. 92).

<sup>70</sup> KY, §16 (ed. CORBIN, p. 12; ed. GHĀLIB, p. 66; trad. CORBIN, p. 24; trad. WALKER, p. 47). Y KY, §20 (ed. CORBIN, p. 13; ed. GHĀLIB, p. 69; trad. CORBIN, p. 26; trad. WALKER, p. 48). Ver MARIA DE CILLIS, « A Preliminary Study on the Significance of *Qaḍā’* and *Qadar* in the Eight Chapter of Al-Kirmānī’s *Kitāb al-Riyāl* », en AMIR-MOEZZI, DE CILLIS, DE SMET, MIR-KASIMOV (eds.), *L’Ésotérisme Shi’ite*, p. 356.

<sup>71</sup> KY, §4 (ed. CORBIN, p. 4; ed. GHĀLIB, p. 58; trad. CORBIN, p. 15; trad. WALKER, p. 41).

<sup>72</sup> KY, §2 (ed. CORBIN, p. 3; ed. GHĀLIB, p. 56; trad. CORBIN, p. 14; trad. WALKER, p. 40).

<sup>73</sup> KY, §29 (ed. CORBIN, p. 19; ed. GHĀLIB, p. 75; trad. CORBIN, p. 38; trad. WALKER, p. 52).

<sup>74</sup> KY, §30 (ed. CORBIN, p. 19; ed. GHĀLIB, p. 75; trad. CORBIN, p. 38; trad. WALKER, p. 52).

## II. La metafísica política del KY

En el centro de la ontología del KY se encuentra un monismo substancial:<sup>75</sup> más allá de Dios, la 'substancialidad' (*jawhariyyah*) de todos los seres se constituye por participación en la misma 'substancia' (*jawhar*): el 'aql. Por eso, entre todo lo que existe hay una relación de simpatía ontológica:<sup>76</sup> el orden de lo originado 'coincide' (*wāfaqa*) con el del originador;<sup>77</sup> lo particular 'resembla' (*shabiha*) lo universal,<sup>78</sup> con lo cual lo material es en última instancia 'coincidente' (*muwāfiq*) con lo espiritual<sup>79</sup> y el camino de contracción sigue el de la expansión.<sup>80</sup> Este monismo substancial es dinámico: al universo espiritual y material *ismā'īlī* le subyace una estructura de donación y recepción a través de la cual se constituyen los diferentes niveles de la realidad.

En el KY, la ontología tiene una doble proyección soteriológica.<sup>81</sup> Por un lado, se afirma que el retorno es el movimiento (eterno, ya que la dimensión espiritual no tiene un fin)<sup>82</sup> de lo particular a su dimensión universal, el cual es coadyuvado por la *da'wah* en tanto exhortación universal de los principios espirituales, es decir el 'aql y la *nafs*. En este sentido, la salvación de la *nafs* individual es un movimiento de retorno individual de cada *nafs* particular, más allá del tiempo, del mundo sensible a su dimensión espiritual original, sin mediación alguna excepto la de su propia interioridad y posible para toda *nafs*. Por otro lado, se sostiene que el retorno es el de Muḥammad b. Ismā'īl en tanto el Qā'im,<sup>83</sup> coadyuvado por la *da'wah* en tanto 'misión' histórica de cada período específico.<sup>84</sup> En este sentido, la salvación es entendida como un proceso colectivo, desplegado en el marco de los sucesivos

<sup>75</sup> Ver MOHAMMED A. ALIBHAI, « Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the *Kitāb Sullam al-Najāt*. A Study in Islamic Neoplatonism », Ph.D. Diss., The Department of Near Eastern Languages and Civilizations of the Harvard University, Cambridge 1983, p. 65–88.

<sup>76</sup> Ver DANIEL DE SMET, « Miroir, Savoir et Émanation dans l'Ismaélisme Fatimide », en DANIEL DE SMET, MERYEM SEBTI, GODEFROID DE CALLATAÏ, *Miroir et savoir: la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Leuven University Press, Louvain 2005, p. 184.

<sup>77</sup> KY, §17 (ed. CORBIN, p. 12; ed. GHĀLIB, p. 67; trad. CORBIN, p. 25; trad. WALKER, p. 47).

<sup>78</sup> KY, §32 (ed. CORBIN, p. 20; ed. GHĀLIB, p. 76; trad. CORBIN, p. 40; trad. WALKER, p. 52).

<sup>79</sup> KY, §115 (ed. CORBIN, p. 50; ed. GHĀLIB, p. 126; trad. CORBIN, p. 78; trad. WALKER, p. 81).

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> FARHĀD DAFTARY, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge–New York, 2007, p. 135.

<sup>82</sup> KY, §121 (ed. CORBIN, p. 62; ed. GHĀLIB, p. 130; trad. CORBIN, p. 84; trad. WALKER, p. 85).

<sup>83</sup> Esta narrativa es de 'tipo político' (*ḍarb min al-siyāsah*) (KY, §§176–177; ed. CORBIN, p. 90; ed. GHĀLIB, p. 166; trad. CORBIN, p. 113–114; trad. WALKER, p. 106).

<sup>84</sup> Para una introducción a la escatología *ismā'īlī*, ver DANIEL DE SMET, « Ismā'īlī-Shī'ī Visions of Hell. From the 'Spiritual' Torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of Sijjīn », en CHRISTIAN LANGE, *Locating Hell in Islamic Traditions*, Brill, Leiden–Boston 2016 (Islamic History and Civilization, 119), p. 242–244.

períodos de la historia temporal, necesariamente mediado por la jerarquía religiosa representada en cada momento histórico por la *da'wah* y abierto exclusivamente para quienes participan de dicha *da'wah*.

## II.1 La perspectiva cosmológica

En el *KY*, el conocimiento es definido como una 'bendición' (*barakah*) de Dios que 'salva' (*khalaṣa*) al ser humano de la 'oscuridad' (*ẓulmah*) de la mera materialidad.<sup>85</sup> Al-Sijistānī sostiene que conocer implica una cierta 'comprensión' (*iḥāṭah*), posibilitada por la 'participación' (*ishṭaraka*)<sup>86</sup> en los 'primeros inteligibles' (*al-awā'il al-'aqliyyah*).<sup>87</sup>

Potencialmente, todos los seres humanos pueden ser 'participantes' (*mushtarikūn*) por igual,<sup>88</sup> ya que todos tienden al retorno motivados por su 'instinto' (*gharīzah*).<sup>89</sup> En cada ser humano se encuentra una *jawhar* 'extendida' (*mumtadd*) que 'comprende' (*adraka*) las cuestiones 'secretas' (*khafīyyāt*), y aunque luego esta 'desaparece' (*adima*), algo similar tiene 'existencia' (*wujūd*) en otra persona, incluso cuando no había 'huella' (*athar*) antes de su 'manifestación' (*zuhūr*) en ella.<sup>90</sup> Esto es su *nafs*, una parte de la '*nafs* universal' (*al-nafs al-kullīyyah*), la cual es su *jawhar* última,<sup>91</sup> desde la cual se 'manifiesta' (*zahara*), de la cual 'gana' (*iktasab*) durante su existencia como *nafs* particular, y a la cual retorna.<sup>92</sup> Los seres humanos son una parte de un mundo material mayor, definido como un 'microcosmos' (*al-'ālam al-ṣaghīr*) por 'analogía' (*qiyās*), es decir en 'correlación' (*nasab*), con el mundo espiritual.<sup>93</sup>

En el caso del microcosmos material, así como en el del mundo espiritual, sus beneficios se manifiestan gracias a la 'adquisición' (*iktisāb*) de partes de la *nafs*

---

<sup>85</sup> *KY*, §4 (ed. CORBIN, p. 4; ed. GHĀLIB, p. 57; trad. CORBIN, p. 15; trad. WALKER, p. 40).

<sup>86</sup> La participación excluye al principio creador; cf. DANIEL DE SMET, « Ismā'īlī Theology », en SABINE SCHMIDTKE (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016 (Oxford Handbooks), p. 315. Además, es exclusivamente de lo inferior en lo superior: si bien el '*aql* particular está mezclado con en el cuerpo en el que 'aparece' (*azhara*), su 'permanencia' (*thabāt*) no se da mediante la 'permanencia' (*thabāt*) del individuo (*KY*, §53; ed. CORBIN, p. 30; ed. GHĀLIB, p. 91; trad. WALKER, p. 60) sino a través de su 'esencia' (*dhāt*) (*KY*, §54; ed. CORBIN, p. 31; ed. GHĀLIB, p. 91; trad. WALKER, p. 61; *KY*, §56; ed. CORBIN, p. 31; ed. GHĀLIB, p. 91-92; trad. WALKER, p. 61). En ese sentido, es 'simple' (*mujarrad*) tanto en su *jawhariyyah* como en su 'ipseidad' (*hūwiyyah*): permanece siendo puro '*aql*' (*KY*, §53; ed. CORBIN, p. 30; ed. GHĀLIB, p. 91; trad. WALKER, p. 60). Ver también WALKER, *Early philosophical Shī'ism*, p. 91.

<sup>87</sup> *KY*, §53 (ed. CORBIN, p. 30; ed. GHĀLIB, p. 91; trad. WALKER, p. 60).

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *KY*, §177 (ed. CORBIN, p. 90; ed. GHĀLIB, p. 166; trad. CORBIN, p. 113; trad. WALKER, p. 106).

<sup>90</sup> *KY*, §85 (ed. CORBIN, p. 45; ed. GHĀLIB, p. 108; trad. CORBIN, p. 65; trad. WALKER, p. 70).

<sup>91</sup> *KY*, §95 (ed. CORBIN, p. 49; ed. GHĀLIB, p. 114; trad. CORBIN, p. 70; trad. WALKER, p. 74).

<sup>92</sup> *KY*, §87 (ed. CORBIN, p. 45; ed. GHĀLIB, p. 109; trad. CORBIN, p. 66; trad. WALKER, p. 71).

<sup>93</sup> *KY*, §86 (ed. CORBIN, p. 44-45; ed. GHĀLIB, p. 109; trad. CORBIN, p. 65-66; trad. WALKER, p. 71).

universal.<sup>94</sup> Lo particular 'imita' (*ikhtadhā*) el universal del que participa, 'sin excepción' (*bilā mukhālafah*), realizando la acción de su universal.<sup>95</sup> Entonces, cada *nafs* particular tiende a una 'conexión' (*munāsabah*) con su dimensión universal debido a un 'minimísimo resto' (*aqall qalīl*) del mundo espiritual que persiste en ella, por el cual 'olvida' (*nasiya*) el mundo material y 'conoce' (*'alima*) que este no tiene 'comparación' (*nisbah*) con el mundo espiritual.<sup>96</sup>

Con todo, existe una 'distinción' (*tafāṣṣul*): dado que la 'distancia espiritual' (*al-masāfah al-rūhaniyyah*) entre la *nafs* universal y una *nafs* particular que es 'pura' (*ṣāfiyah*) es menor que la que existe con respecto a una *nafs* que no lo es,<sup>97</sup> y además ciertas *anfus* son más puras que otras,<sup>98</sup> no todas las *anfus* olvidan el mundo material y se 'embarcan' (*aqbala*) en un 'trayecto' (*sulūk*) hacia su mundo espiritual del mismo modo. La 'pureza' (*ṣafwah*) y 'sutileza' (*laṭāfah*) de la *jawhar* de cada *nafs* depende del 'reposo' (*sukūn*) en el que se encuentra, ya que el *sukūn* es el 'vehículo' (*markab*) del movimiento del alma.<sup>99</sup> A su vez, el *sukūn* de cada *nafs* es consecuencia de lo que esta 'desea' (*ishtahā*).<sup>100</sup> Entonces, de acuerdo con el 'grado' de sutileza de su *nafs*,<sup>101</sup> cada ser humano 'recibe' (*qabila*) las 'influencias' (*athar*) del mundo espiritual.

Ahora bien, estos dones y conocimientos no están seguros contra la 'decadencia' (*zawāl*) – hasta el grado de su 'asimilación' (*shabbaha*) – al mundo material.<sup>102</sup> Si la *nafs* particular no se beneficia con el 'reposo completo' (*al-sukūn al-tāmm*) antes de recibir los dones y los conocimientos, estos acaban asimilados a las cosas materiales en su 'transformación' (*tabaddul*).<sup>103</sup> Ante una 'inclinación' (*mayl*) hacia el mundo material, el *sukūn* 'cesa' (*zāla*) y los dones y los conocimientos se 'cierran' (*ghalaga*).<sup>104</sup>

La materialidad puede ser causa ora de su propia 'corrupción' (*'ifsād*), ora de la 'manifestación' (*izhār*) de lo espiritual, dependiendo de si el ser humano la entiende como un 'propósito' (*qaṣd*) o como un 'instrumento' (*āla*). En este sentido, ciertos seres humanos devienen instrumentos de esa materialidad, degradándose con ella.

---

<sup>94</sup> Ibid. Ver WALKER, *Early philosophical Shī'ism*, p. 108.

<sup>95</sup> KY, §88 (ed. CORBIN, p. 46; ed. GHĀLIB, p. 110; trad. CORBIN, p. 67; trad. WALKER, p. 72).

<sup>96</sup> KY, §35 (ed. CORBIN, p. 21–22; ed. GHĀLIB, p. 78; trad. CORBIN, p. 41; trad. WALKER, p. 54).

<sup>97</sup> KY, §33 (ed. CORBIN, p. 20; ed. GHĀLIB, p. 77; trad. CORBIN, p. 40; trad. WALKER, p. 53).

<sup>98</sup> KY, §90 (ed. CORBIN, p. 47; ed. GHĀLIB, p. 111; trad. CORBIN, p. 68; trad. WALKER, p. 72).

<sup>99</sup> KY, §65 (ed. CORBIN, p. 36; ed. GHĀLIB, p. 98; trad. CORBIN, p. 54–55; trad. WALKER, p. 64).

<sup>100</sup> KY, §137 (ed. CORBIN, p. 70; ed. GHĀLIB, p. 141; trad. CORBIN, p. 91–92; trad. WALKER, p. 91).

<sup>101</sup> KY, §186 (ed. CORBIN, p. 94; ed. GHĀLIB, p. 171; trad. CORBIN, p. 124; trad. WALKER, p. 109). Estas 'influencias' no deben ser confundidas con la 'transmisión' (*ittiṣāl*) del *ta'yīd* (KY, §186; ed. CORBIN, p. 94; ed. GHĀLIB, p. 171; trad. CORBIN, p. 124; trad. WALKER, p. 109).

<sup>102</sup> KY, §63 (ed. CORBIN, p. 35; ed. GHĀLIB, p. 97; trad. CORBIN, p. 54; trad. WALKER, p. 64).

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> KY, §65 (ed. CORBIN, p. 36; ed. GHĀLIB, p. 98; trad. CORBIN, p. 54–55; trad. WALKER, p. 66).

Por el contrario, otros sostienen como propósito la manifestación de lo espiritual en el mundo material, por lo cual se ‘dedican’ (*aqbala*) a los dones y los conocimientos. Así, ellos no son un instrumento del mundo material, sino que hacen que el mundo material sea su propio instrumento, utilizándolo para la ‘obtención’ (*nayl*) de dichos dones y conocimientos.<sup>105</sup> En ellos, la *nafs* particular ‘alcanza’ (*balagha*) su rango por medio de los dones y los conocimientos que ‘adquiere’ (*kasaba*) en el mundo material a través de su ‘mediación’ (*wasīṭah*).<sup>106</sup>

El KY separa a estos seres humano en tres grupos: los ‘hombres de conocimiento’ (*ālim*); los ‘fortalecidos’ (*mu’ayyadūn*); y los *nuṭaqa’*. A simple vista, no es fácil reconocer quién pertenece a cada grupo. La mayoría, aunque ‘comprende’ (*adraka*) sólo un poco, está satisfecha con eso y declama conocer mucho. Sólo algunos ‘conocen’ (*arafa*) el verdadero grado de ‘refinamiento’ (*faḍl*) de su *ilm*.<sup>107</sup> Además, mientras que la distinción entre aquellos que ‘obtienen’ (*aṣāba*) en diferente grado los tesoros del ‘mundo material’ (*dunyā*) es *zāhir*, la ‘distinción’ producto del conocimiento está ‘velada’ (*khafīyy*).<sup>108</sup>

Los ‘hombres de conocimiento’ (*ulamā*) dependen en su conocimiento de lo ‘materialmente sensible’ (*al-mahsūsāt al-hayūlāniyyah*). Su ‘comprensión’ (*iḥāṭah*) es como la de la causa al efecto o la del artesano a su producto y no como la del macrocosmos al microcosmos o la del cuerpo sublime al cuerpo denso: es una *iḥāṭah* ‘racional’ (*ilmīyyah*) e ‘intelectual’ (*aqliyyah*).<sup>109</sup> Cuando es así, las ‘consecuencias’ (*awāqib*) de los asuntos ‘culminan’ (*intahā*) en la *nafs*.<sup>110</sup> Toda ‘diferencia’ (*tafāwut*) que existe entre los propios *ulamā* es producto del grado del *sukūn* de su *nafs* cuando cada uno recibe los dones y los conocimientos, lo cual determina su perdurabilidad.

A los *mu’ayyadūn* les es ‘dado’ (*nāla*) el reposo completo antes de recibir los dones y los conocimientos, por lo que lo hacen completamente, sin que estos se vean afectados por ‘cambio’ (*tabdīl*) alguno.<sup>111</sup> Es decir, cuando la *nafs* particular se ‘despoja’ (*ṭaraḥa*) de la materialidad, en su *jawhariyyah* y en sus ‘facultades’ (*quwwah*), y se despoja de su fidelidad a las cosas materiales, ‘repudiando’ (*naḥā*) el cuerpo, el ‘vacío’ (*farāgh*) y el ‘lugar’ (*makān*), entonces su *jawhariyyah* ‘permanece’

<sup>105</sup> KY, §99 (ed. CORBIN, p. 50–51; ed. GHĀLIB, p. 116–117; trad. WALKER, p. 75–76).

<sup>106</sup> KY, §175 (ed. CORBIN, p. 79; ed. GHĀLIB, p. 166; trad. CORBIN, p. 113; trad. WALKER, p. 105–106).

<sup>107</sup> KY, §136 (ed. CORBIN, p. 70; ed. GHĀLIB, p. 140–141; trad. CORBIN, p. 91; trad. WALKER, p. 91).

<sup>108</sup> KY, §135 (ed. CORBIN, p. 69; ed. GHĀLIB, p. 140; trad. CORBIN, p. 91; trad. WALKER, p. 90).

<sup>109</sup> KY, §92 (ed. CORBIN, p. 48; ed. GHĀLIB, p. 113; trad. CORBIN, p. 69; trad. WALKER, p. 73).

<sup>110</sup> KY, §20 (ed. CORBIN, p. 14; ed. GHĀLIB, p. 68; trad. CORBIN, p. 25; trad. WALKER, p. 48). Este tipo de afirmaciones muestran que el proceso del conocimiento es más complejo de lo que parece en un comienzo. Ciertamente, « the contents of the intellect are the intelligible properties of the universe, as, for example, that the whole is equal to the sum of its parts. In thinking the intelligibles the mind is what it thinks » (WALKER, *Abū Ya’qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, p. 33). Sin embargo, eso es sólo una parte del movimiento del conocimiento.

<sup>111</sup> KY, §64 (ed. CORBIN, p. 35–36; ed. GHĀLIB, p. 97–98; trad. CORBIN, p. 54; trad. WALKER, p. 64).

(*baqiya*) en el 'puro conocimiento' (*al-'ilm al-mahḍ*).<sup>112</sup> En otras palabras, cuando los *mu'ayyadūn* 'buscan' (*ṭalaba*) las 'verdades de las cosas' (*ḥaqā'iq al-ashyā'*), las 'entienden' (*waqafa*) por un 'rpto' (*intiqāl*) que los 'transporta' (*intaqal*) al mundo espiritual, y así 'obtienen' (*nāla*) los dones y los conocimientos.<sup>113</sup> Así, su *nafs* 'obtiene' (*ballagha*) su universal<sup>114</sup> y los 'inteligibles' (*ma'qūlah*) retornan a un 'único conocimiento intelectual' (*ma'rifah wāhidah 'aqliyyah*).<sup>115</sup> En este sentido, los *mu'ayyadūn* no siguen un proceso deductivo, ya que su 'aql particular se actualiza integralmente en el acto del conocimiento,<sup>116</sup> captando lo *bāṭin* donde la mayoría sólo puede ver lo *zāhir*.<sup>117</sup> Con todo, para hacerse entender por la mayoría producen 'signos' (*dalā'il*) que están sostenidos en lo material.<sup>118</sup> La *nafs*, al beneficiarse de los dones y los conocimientos espirituales, 'es continua' (*ittaṣala*) con ellos, con lo cual se 'desarrolla' (*nashā'*) como una forma espiritual 'continua' (*al-muttaṣilah*) y 'eternamente perenne' (*azaliyyah sarmadiyyah*).<sup>119</sup> Por ende, si el ser es por participación y por la participación es el conocimiento, ambos órdenes son paralelos.

## II.2 La perspectiva escatológica

El *ta'yīd* del 'aql recorre la realidad que resulta de la 'conformación' (*tarkīb*) de la *nafs*. El ser humano puede participar individualmente, por su *jawhariyyah*, del *ta'yīd* del 'aql. Sin embargo, esta participación no es suficiente para completar el movimiento del *ta'yīd*, sino que es necesario actualizarla participando en el *ta'wīl*, contenido eminentemente en la *ta'līf* del *nāṭiq*, desarrollado gradualmente a través de la cadena única de la *da'wah* y condensado en una *sharī'ah* que hace posible la vida humana.

Ahora, en la ontología del KY la salvación es alcanzada mediante un conocimiento que se obtiene cuando su objeto es retrotraído a la causa espiritual de la cual es una expresión, yendo de lo particular a lo universal y de lo contingente a lo necesario.<sup>120</sup> Este es un conocimiento performativo, definido como tal tanto por los contenidos que comprende como por la operación intelectual que lo

---

<sup>112</sup> KY, §91 (ed. CORBIN, p. 47–48; ed. GHĀLIB, p. 112; trad. CORBIN, p. 69; trad. WALKER, p. 73).

<sup>113</sup> KY, §167 (ed. CORBIN, p. 75; ed. GHĀLIB, p. 160; trad. CORBIN, p. 109; trad. WALKER, p. 102).

<sup>114</sup> KY, §92 (ed. CORBIN, p. 48; ed. GHĀLIB, p. 112; trad. CORBIN, p. 69; trad. WALKER, p. 73).

<sup>115</sup> KY, §39 (ed. CORBIN, p. 23; ed. GHĀLIB, p. 80; trad. CORBIN, p. 43; trad. WALKER, p. 55).

<sup>116</sup> CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, p. 127, nota 268. Ver también DE SMET, « Ismā'īlī Theology », p. 322.

<sup>117</sup> DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane », p. 349.

<sup>118</sup> KY, §188 (ed. CORBIN, p. 95; ed. GHĀLIB, p. 172; trad. CORBIN, p. 125; trad. WALKER, p. 110). De un modo similar, los *nuṭaqa'* hacen 'uso' (*istikhdām*) del mundo espiritual, 'extrayendo' (*istikhrāj*) sus beneficios (KY, §187: ed. CORBIN, p. 95; ed. GHĀLIB, p. 171; trad. CORBIN, p. 125; trad. WALKER, p. 110).

<sup>119</sup> KY, §63 (ed. CORBIN, p. 35; ed. GHĀLIB, p. 97; trad. CORBIN, p. 54; trad. WALKER, p. 64).

<sup>120</sup> WALKER, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, p. 28.

constituye, el *ta'wīl*. El ser humano no puede por sí mismo descifrar el significado del símbolo que la realidad en su conjunto constituye. Este conocimiento no se alcanza por un proceso individual de aprendizaje, sino que es precisa la mediación operada por la *da'wah*, la cual le da a los particulares la posibilidad de participar en la dimensión universal. En la « antropología pesimista » de al-Sijistānī,<sup>121</sup> el espacio de la *siyāsah* no se desarrolla sobre una « ley natural »<sup>122</sup> sino en el de la gracia sacramental de la *da'wah*.<sup>123</sup>

El movimiento de quien se somete al acto del *ta'wīl* proyecta en quien realiza el *ta'wīl* el poder de ser el único exégeta posible de esos símbolos. Es decir, la aceptación de dichos símbolos no sólo implica un reconocimiento del orden fundacional de la dimensión espiritual sino también una expresión de devoción hacia el exégeta, a través de la cual se constituye tanto un vínculo personal como un colectivo metafísico.<sup>124</sup>

Si el *ta'wīl* fuera un dogma que agotase en sí mismo, en tanto dogma, lo *bāṭin*, la *da'wah* se limitaría a propagar un conjunto definido de conocimientos discretos, con lo cual no se comprendería el motivo de la ciclicidad histórica y la razón de la dimensión *zāhir* de la *sharī'ah*. Sin embargo, el *ta'wīl* es una actividad: la *da'wah* es el camino o el método por el cual un ser humano puede transformarse a sí mismo para ser capaz de recibir esos dones y conocimientos. En ese marco, sólo hay un poder relativo legítimo, aunque no sea el único poder relativo existente: el *imāmah*.

El *imāmah* anuncia el futuro reino de Dios en la tierra. Si Dios es la única fuente del poder, cualquier poder relativo debe legitimarse en una doctrina que derive dicho poder relativo a partir del poder absoluto. Así, la metafísica del KY es, en última instancia, una metafísica del poder. En este marco, es posible leer la idea de 'política' (*siyāsah*),<sup>125</sup> tal como aparece en el KY, a la luz de uno de sus significados literales: « la administración de una cosa (*qiyām 'alā shay'*) en vistas a conservar o rectificar su modo de ser propio ».<sup>126</sup> La *siyāsah* es la administración de los asuntos

<sup>121</sup> DANIEL DE SMET, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la Šari'a dans le chiisme ismaélien des X et XI<sup>e</sup> siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61 (2008), p. 523.

<sup>122</sup> Entendiendo la ley natural como una cierta capacidad innata de reflexión personal independiente de cualquier tipo de revelación divina y autónoma de toda autoridad ejercida por otros seres humanos (RUPERT J. KILCULLEN, « Natural Law », en HENRIK LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000*, Springer, Heidelberg–London–New York 2011, p. 831).

<sup>123</sup> WALKER, *Early philosophical Shī'ism*, p. 124.

<sup>124</sup> JAMEL A. VELJI, *An Apocalyptic History of the Early Fāṭimid Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016 (Edinburgh Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology), p. 215.

<sup>125</sup> Sobre la idea de *siyāsah*, ver BERNARD LEWIS, « Siyâsa », en ARNOLD H. GREEN, *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, The American University in Cairo, Cairo 1984, p. 3–14; FAUZI M. NAJJAR, « Political Philosophy in Islam », *Islamic Quarterly*, 20/2 (1978), p. 121–132; y ERWIN I. J. ROSENTHAL, « Some Aspects of Islamic Political Thought », en ID. (ed.), *Studia Semitica*, Cambridge University Press, Cambridge 1971 (University of Cambridge Oriental Publications, 17), vol. II, p. 17–33.

<sup>126</sup> EDWARD W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, William and Norgate, London 1872, bk. I, pt. 4, p. 1465.



humanos en tanto es la administración de los medios de salvación. Dado que el único medio de salvación es un tipo específico de 'ilm, la *siyāsah* es la administración de las *yanābī'* en el marco de las cuales este 'ilm es generado, a través de una determinada forma de *ta'wīl*, y reproducido.

La potestad de la *da'wah*, entendiéndola como la capacidad de ejecutar lo establecido por la autoridad,<sup>127</sup> es conducir al hombre a un fin cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de dicha potestad.<sup>128</sup> Por ende, en el KY hay más que una imbricación accidental de lo metafísico y lo político:<sup>129</sup> la *da'wah* es un instrumento eclesiástico que dispensa un sacramento intelectual.<sup>130</sup>

La mediación de la *da'wah* persiste hasta el 'tiempo determinado' (*al-waqt al-muqaddar*) en el que el Qā'im alcance la 'posición' (*manzilah*) que Dios 'preparó' (*a'adda*) para él. Cuando 'arribe' (*balagha*) el 'individuo perfecto' (*al-shakhs al-kāmil*), entonces el tiempo colapsará en la 'residencia del retorno y la permanencia' (*dār al-ma'ād wa al-qarār*).<sup>131</sup> Se dará una 'emergencia' (*kharūj*) de la potencia al acto.<sup>132</sup> Así, las 'formas inteligibles', 'espirituales', 'sublimes' (*al-ṣūrah al-laṭīfah*) u 'ocultas' (*al-ṣūrah al-khafiyah*) se 'manifestarán' (*zahara*) en su *huwiyyah*, con lo que se 'revelará' (*baraza*) una forma 'capaz' (*qadīr*) de la 'recepción' (*qabūl*) de los dones y los conocimientos sin *ta'līf* ni 'organización' (*tartīb*).<sup>133</sup> La 'esencia' (*ghāyah*) de los dones y los conocimientos se anunciará y estos se 'despojarán' (*ramā*) de las formulaciones e interpretaciones, por lo que 'permanecerán' (*istaqarra*) en su 'estado' (*hay'ah*) más hermoso y en su 'condición' (*rutbah*) más noble:<sup>134</sup> así, la *huwiyyah* se 'anunciará' (*anba'a*) integralmente.<sup>135</sup>

Por ende, el ser humano será capaz de 'investigar' (*istakhbara*) directamente mediante su 'disposición intrínseca' (*fiṭrah*); es decir, con su propio 'discernimiento' (*tamyīz*) y haciendo uso de su propia 'deducción' (*istinbāt*),<sup>136</sup> 'extractando' (*akhrāja*) por él mismo la 'clarificación' (*bayān*) de todas las cosas.<sup>137</sup> Así, las 'verdades estructurales' (*ḥaqā'iq abniyah*) de las *sharā'i'* 'se desvelarán' (*kashafa*), con lo cual los seres humanos las 'conocerán' (*'alima*) y no

<sup>127</sup> SILVIA MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005, p. 541.

<sup>128</sup> FRANCISCO BERTELLONI, « Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval », *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, 15/2 (2005), p. 345.

<sup>129</sup> Como se lo entiende en DE SMET, « La taqiyya et le jeûne du Ramadan », p. 360.

<sup>130</sup> WALKER, *Early philosophical Shī'ism*, p. 93.

<sup>131</sup> KY, §1 (ed. CORBIN, p. 2; ed. GHĀLIB, p. 56; trad. CORBIN, p. 14; trad. WALKER, p. 39).

<sup>132</sup> KY, §97 (ed. CORBIN, p. 50; ed. GHĀLIB, p. 115; trad. WALKER, p. 75).

<sup>133</sup> KY, §165 (ed. CORBIN, p. 84; ed. GHĀLIB, p. 159; trad. CORBIN, p. 108; trad. WALKER, p. 102).

<sup>134</sup> KY, §131 (ed. CORBIN, p. 67; ed. GHĀLIB, p. 138; trad. CORBIN, p. 88; trad. WALKER, p. 89).

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> KY, §145 (ed. CORBIN, p. 74; ed. GHĀLIB, p. 147; trad. CORBIN, p. 97; trad. WALKER, p. 94).

<sup>137</sup> KY, §144 (ed. CORBIN, p. 74; ed. GHĀLIB, p. 146-147; trad. CORBIN, p. 97; trad. WALKER, p. 94) y KY, §165 (ed. CORBIN, p. 83; ed. GHĀLIB, p. 159; trad. CORBIN, p. 108; trad. WALKER, p. 101).

abjurarán de ellas,<sup>138</sup> liberándose del dolor provocado por la adherencia a las leyes convencionales.<sup>139</sup>

En resumen, cuando todo lo ‘oculto’ (*mastūb*) sea ‘desvelado’ (*makshūf*),<sup>140</sup> la *sharīah* será ley natural, con lo que cesará la necesidad metafísica de la interpretación. Las instancias de mediación colapsarán, metafísica y por ende políticamente: los asuntos humanos alcanzarán su ‘conclusión’ (*muntahā*). En ese sentido, la profecía llegará a su máxima expresión cuando se abroge incluso a sí misma.

### III. Conclusión

Si se acepta la posibilidad de un problema político en la tradición filosófica neoplatónica clásica, tanto en las interpretaciones a partir de las cuales es difícil ver semejanzas con al-Sijistānī<sup>141</sup> como a partir de aquellas otras sobre las que es posible,<sup>142</sup> el KY puede ser entendido como un texto de metafísica política neoplatónica ismāʿīlī. Así, su estudio pone de manifiesto que el neoplatonismo islámico no puede ser considerado como una escuela de pensamiento que exhibe sólo disidencias menores.<sup>143</sup> Por eso, es preciso acercarse a los textos sin buscar entenderlos a través de ontologías y epistemologías genéricamente neoplatónicas, disponiéndose a descubrir aspectos novedosos cuyo sentido no se percibe cuando los términos y los conceptos son investidos con significados ya conocidos.<sup>144</sup>

---

<sup>138</sup> KY, §14 (ed. CORBIN, p. 73; ed. GHĀLIB, p. 146; trad. CORBIN, p. 97; trad. WALKER, p. 93); KY, §146 (ed. CORBIN, p. 74; ed. GHĀLIB, p. 148; trad. CORBIN, p. 97; trad. WALKER, p. 94); KY, §165 (ed. CORBIN, p. 83; ed. GHĀLIB, p. 159; trad. CORBIN, p. 108; trad. WALKER, p. 101); KY, §134 (ed. CORBIN, p. 69; ed. GHĀLIB, p. 139; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90). Sin embargo, incluso así habrá ciertos ‘ulūm específicos de determinadas naciones a las cuales no se podrá acceder salvo mediante un « guía conocedor y encargado de ellas » (*al-hādī al-ālim al-muwakkal bi-hā*) (KY, §134: ed. CORBIN, p. 69; ed. GHĀLIB, p. 139; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90).

<sup>139</sup> KY, §133 (ed. CORBIN, p. 67; ed. GHĀLIB, p. 138; trad. CORBIN, p. 89; trad. WALKER, p. 90).

<sup>140</sup> KY, §143 (ed. CORBIN, p. 74; ed. GHĀLIB, p. 146; trad. CORBIN, p. 97; trad. WALKER, p. 94).

<sup>141</sup> Ver JAMES V. SCHALL, « Plotinus and Political Philosophy », *Gregorianum*, 66/4 (1985), p. 687–707; DOMINIQUE J. O’MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 31–139; ENRIQUE Á. RAMOS JURADO, « La teoría política en el neoplatonismo », *Habis*, 36 (2005), p. 423–442; JESÚS DE GARAY SUÁREZ-LLANOS, « La filosofía política de Proclo », en PEDRO ROCHE ARIAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010 (Colección Pensamiento Político), p. 423–435; y SONG, EUREE, « The ethics of descent in Plotinus », *Hermathena*, 187 (2009), p. 27–48.

<sup>142</sup> Ver ASGER OUSAGER, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Aarhus 2005 (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 6; Acta Jutlandica, 79:1; Humanities Series, 76), p. 27–48.

<sup>143</sup> Como ocurre, por ejemplo, en O’MEARA, *Platonopolis*, p. 185–197.

<sup>144</sup> ALIBHAI, *Abū Ya’qūb al-Sijistānī and the Kitāb Sullam al-Najāt*, p. 88.

Por cierto, en el *KY* no se postula la existencia de una dimensión política ontológicamente autónoma: el *imāmah* en tanto institución está ausente.<sup>145</sup> Además, considerando la falta de una fundamentación filosófica sobre el surgimiento o de un discurso sobre la naturaleza del orden político, entendido como el espacio en el que tienen lugar relaciones genéricamente calificables como políticas,<sup>146</sup> cabe decir que el *KY* no desarrolla una filosofía política.<sup>147</sup> Sin duda, dado que el *KY* opera como fundamentación teórica de un colectivo religioso que se expresa como un movimiento político, la metafísica es implícitamente entendida como una metafísica política.<sup>148</sup> Esto es coherente con la tradición intelectual en el marco de la cual debe ser entendido al-Sijistānī, para la cual es propio enfocarse, al abordar filosóficamente la política, en sus fundamentos metafísicos, teniendo como principal objeto de preocupación la relación entre la razón y la revelación tal como se presenta en el acto de la revelación de la *sharīah*, lo cual lleva a la cuestión de la salvación.<sup>149</sup> Ahora bien, la visión de al-Sijistānī no se distingue de la filosofía neoplatónica sólo por ciertos temas específicos como el *imāmah*, la *da'wah* o el *ta'wīl*.<sup>150</sup> Es decir, si al-Sijistānī se separa de la filosofía neoplatónica por su definición del *ta'wīl*, no lo es por causa de sus contenidos sino por el carácter de sus agentes en cuanto administradores de los medios de salvación.

En ese sentido, la idea de *ta'wīl*, y por ende el modo en el que se esboza el concepto de *siyāsah*, nace en el ángulo donde se superponen en conflicto las dos perspectivas metafísicas de al-Sijistānī: la visión sincrónica de su metafísica de raíz neoplatónica, expresada en su modelo de causalidad espiritual, y la visión diacrónica de su profetología de raíz ismā'īlī, expresada en su modelo de causalidad

---

<sup>145</sup> WALKER, *Early philosophical Shi'ism*, p. 114. Con todo, el tema de la filosofía política debe identificarse con el objetivo de la práctica política – y no a la inversa (LEO STRAUSS, « What is Political Philosophy? », en ID., *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 10).

<sup>146</sup> Al respecto, ver DANIEL DE SMET, « Une classification ismaélienne des sciences: l'apport d'al-Sijistānī à la 'tradition d'al-Kindī' et ses liens avec Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī », en ANNA AKASOY, WIM RAVEN (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden 2008 (Islamic Theology, Philosophy, and Science, 75), p. 77–90.

<sup>147</sup> Entendiendo la filosofía política como « un saber práctico, subsumido bajo el moral, relativo al ordenamiento de los hombres en cuanto animales precisamente políticos en una *civitas* » (MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, p. 131).

<sup>148</sup> Ver MARCO DI BRANCO, « Ismailiti a Bisanzio. Imagini e presenze », *Studia graeco-arabica*, 3 (2013), p. 117.

<sup>149</sup> CHARLES E. BUTTERWORTH, « Political Philosophy, Arabic », en LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, p. 1050.

<sup>150</sup> Como se afirma en DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane », p. 362.

histórica.<sup>151</sup> A través de la *da'wah*, en tanto exhortación universal y misión histórica, el dualismo entre las dos espadas se desvanece. El dominio de la *siyāsah* no es un campo secular que se deriva del contenido de la revelación, sino un reflejo humano de la dimensión espiritual de la realidad creada toda. Por eso, en el KY, el monismo ontológico conduce a un monismo político.

---

<sup>151</sup> PAUL E. WALKER, « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī », *Muslim World*, 66 (1976), p. 17–18. Más en general, cabe notar la idea de que la imagen de que « antes del advenimiento de la ley divina » (*qabla wurūd al-shar'*) el ser humano vivía en un estado de « libertad primordial » (*barā'a ašliyyah*) no es una afirmación que se presuma histórica sino ontológica, una representación de suerte de edad de oro metafísica desarrollada en el marco de las doctrinas 'neoplatónicas' que moldean las discusiones intelectuales del islam temprano (PATRICIA CRONE, *God's Rule. Government and Islam*, Columbia University Press, New York 2004, p. 262).

Apéndice

Glosario de Términos Filosóficos

Los siguientes términos son algunos de los filosóficamente más relevantes en los fragmentos del KY estudiados. Este glosario no pretende incluir todos los términos significativos sino un conjunto representativo que le permita al lector que se adentra en el tema poder profundizar en su estudio. Al tratarse este de un artículo introductorio, se ha recogido un significado unívoco para términos que, en ocasiones, portan múltiples significados. Por la misma razón, se han obviado aclaraciones gramaticales que podrían ayudar a comprender mejor el sentido de uno u otro concepto.

<i>Transliteración</i>	<i>Traducción</i>
<i>adraka</i>	‘comprender’
‘ <i>alima</i> ; ‘ <i>arafa</i>	‘conocer’
<i>allafa</i>	‘componer’
‘ <i>ālim</i> , pl. ‘ <i>ulamā</i> ’	‘hombres de conocimiento’
<i>amr</i> , pl. <i>umūr</i>	‘asuntos’
‘ <i>āqibah</i> , pl. ‘ <i>awāqib</i>	‘consecuencias’
‘ <i>aql</i> , pl. ‘ <i>uqūl</i>	‘inteligencia’
<i>arāda</i> ; <i>ishtahā</i>	‘desear’
<i>aṣāba</i> ; <i>nāla</i>	‘obtener’
<i>asās</i> , pl. <i>usus</i>	‘pilar’
<i>aṣl</i> , dual <i>aṣlayn</i>	‘principio’
<i>athar</i> , pl. <i>āthār</i>	‘influencias’
<i>balagha</i>	‘alcanzar’; ‘arribar’
<i>ballagha</i>	‘obtener’
<i>baqiya</i> ; <i>istaqarra</i>	‘permanecer’
<i>bāṭin</i>	‘interior’
<i>bayān</i> , pl. <i>bayānāt</i>	‘explicación’
<i>dā‘ī</i> , pl. <i>du‘āh</i> ; sinónimo <i>janāh</i> , pl. <i>ajniḥah</i>	‘misionero’
<i>dalālah</i> , pl. <i>dalā‘il</i>	‘signos’
<i>da‘wah</i>	‘misión’, como sustantivo propio; ‘exhortación’, como sustantivo común
<i>dawr</i> , pl. <i>adwār</i>	‘período’
<i>fā‘ida</i> , pl. <i>fawā‘id</i>	‘dones’

<i>falsafah</i>	‘filosofía’, no como sustantivo común sino como sustantivo propio, en referencia a un determinado movimiento intelectual
<i>faylasūf</i> , pl. <i>falāsifah</i>	‘filósofo’, con el mismo sentido
<i>fataḥa</i>	‘abrir’
<i>ghāyah</i> , pl. <i>ghayāt</i>	‘esencia’
<i>ḥāl</i> , pl. <i>aḥwāl</i>	‘estado’
<i>ḥikmah</i> , pl. <i>ḥikam</i>	‘sabiduría’
<i>huwiyyah</i>	‘ipseidad’
<i>‘ibārah</i> , pl. <i>‘ibārāt</i>	‘interpretaciones’
<i>ifādah</i>	‘don’
<i>ifsād</i>	‘corrupción’
<i>iḥtāḥ</i>	‘comprensión’
<i>‘ilm</i> , pl. <i>‘ulūm</i>	‘conocimiento’
<i>imām</i> , pl. <i>a’immah</i>	‘imán’
<i>imāmah</i>	‘imamato’
<i>jāhil</i> , pl. <i>juhhāl</i>	‘iletrados’
<i>jarā</i>	‘fluir’
<i>jawhar</i>	‘substancia’
<i>jawhariyyah</i>	‘substancialidad’
<i>juz’</i> , pl. <i>ajzā’</i>	‘parte’; ‘particular’
<i>istafāda</i>	‘beneficiarse’
<i>kalām</i>	‘teología’
<i>kalimat Allāh</i>	‘la palabra de Dios’
<i>khayrah</i> , pl. <i>khayrāt</i>	‘bendiciones’
<i>khālīfah</i> , pl. <i>khulafā’</i>	‘vicario’
<i>khafiyyah</i> , pl. <i>khafiyyāt</i>	cuestiones ‘secretas’
<i>lāḥiq</i> , pl. <i>lawāḥiq</i>	‘adjunto’
<i>lafz</i> , pl. <i>alfāz</i>	‘formulaciones’
<i>laṭāfah</i>	‘sutileza’
<i>ma’qūlah</i> , pl. <i>ma’qūlāt</i>	‘inteligibles’
<i>martabah</i> , pl. <i>marātīb</i>	‘rango’
<i>mashūb</i>	‘mezclado’
<i>ma’ād</i> ; <i>rujū’</i>	‘retornar’
<i>miqdār</i> , pl. <i>maqādīr</i> ; <i>qadr</i> , pl. <i>aqdār</i>	‘grado’; ‘extensión’
<i>mu’allaf</i> ; <i>ta’līf</i>	‘composición’
<i>mu’ayyad</i> , pl. <i>mu’ayyadūn</i>	‘fortalecidos’
<i>murtād</i> , pl. <i>murtādīn</i>	‘buscador’
<i>mutakallim</i> , pl. <i>mutakallimūn</i>	‘teólogo’, como sustantivo propio
<i>mutimm</i> , pl. <i>atimmā’</i>	‘completador’: el último <i>imām</i> de cada <i>dawr</i>

<i>nafs</i> , pl. <i>anfus</i>	'alma'
<i>nāṭiq</i> , pl. <i>nuṭaqā'</i>	profeta 'dotado de palabra y razón'
<i>nasiya</i>	'olvidar'
<i>mushtarik</i> , pl. <i>mushtarikūn</i>	'participantes'
<i>qabila</i>	'recibir'
<i>qabūl</i>	'recepción'
<i>qishr</i> , pl. <i>qushūr</i>	'caparazones'
<i>qiwām</i>	'sostenimiento'
<i>quwwah</i> , pl. <i>quwwāt</i>	'facultades'
<i>sharī'ah</i> , pl. <i>sharā'ī'</i>	'ley' exterior
<i>sukūn</i>	'reposeo'
<i>ṭaraha</i> ; <i>ramā</i>	'despojar'
<i>ta'wīl</i>	'interpretación auténtica'
<i>tafāṣṣul</i>	'distinción'
<i>tarkīb</i>	'conformación'
<i>ta'yīd</i>	'fortalecimiento'
<i>tawfiq</i>	'mediación'
<i>thabāt</i>	'permanencia'
<i>wasīṭah</i> , pl. <i>wasā'it</i>	'mediación'
<i>yanbu'</i> , pl. <i>yanābī'</i>	'fuente'
<i>zāhir</i>	'exterior'
<i>zawāl</i>	'decadencia'
<i>zuhūr</i> ; <i>izhār</i>	'manifestación'

Fuentes

1. En árabe

Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī*, ed. Muṣṭafā Ghālib, Trading Office, Beyrouth 1965.

— « Kitāb al-Yanābī », en Henry Corbin (ed.), *Trilogie ismaélienne*, Institut Franco-iranien, Tehran–Paris 1961 (Bibliothèque iranienne, 9), p. 2–97 [texto árabe].

2. En traducción

Abū Ya‘qūb As-Sijistānī, *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī’s Kitāb al-Yanābī. Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text*, trad. Paul E. Walker, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.

— « Kitāb al-Yanābī », en Henry Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Institut Franco-iranien, Tehran–Paris 1961, p. 5–127 [texto francés]. (2<sup>da</sup> edición: Abū Ya‘qūb Sejestānī, « Kitāb al-Yanābī », en H. Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Verdier, Paris 1994, p. 1–164 [texto francés].)

3. Bibliografía citada

Alibhai, Moḥammed A., « Abū Ya‘qūb al-Sijistānī and the *Kitāb Sullam al-Najāt*. A Study in Islamic Neoplatonism », Ph.D. Diss. The Department of Near Eastern Languages and Civilizations of the Harvard University, Cambridge 1983.

Andani, Khalīl, « A Survey of Ismaili Studies, Part 1: Early Ismā‘īlism and Fāṭimid Ismā‘īlism », *Religion Compass*, 10/8 (2016), p. 191–216.

al-Azmeh, Aziz, « Writing Power », en Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, I. B. Tauris, London 1996, p. 83–114.

— « Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History », en Aziz al-Azmeh (ed.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Central European University Press, Budapest 2007 (Past Incorporated, 1786–1438, 4), p. 185–265.

Baffioni, Carmela, « Esoteric Shī‘ism in the Additions to Ancient Manuscripts of the *Rasā’il Ilkhwān al-Ṣafā’* », en Mohammad A. Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov (eds.), *L’Ésotérisme Shi‘ite. Ses racines et ses prolongements. Shi‘i Esotericism: Its Root and Developments*, Brepols, Turnhout 2016 (Bibliothèque de l’École des hautes études. Section des sciences religieuses, 177), p. 281–326.

Bertelloni, Francisco, « Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval », *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, 15/2 (2005), p. 343–371.



Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

Butterworth, Charles E., « Political Philosophy, Arabic », en Henrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000*, Springer, Heidelberg–London–New York 2011, p. 1047–1051.

Carney, Abd al-Hakeem, « The Desacralisation of Power in Islam », *Religion, State and Society*, 31/2 (2003), p. 203–219.

Crone, Patricia, *God's caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2003 (University of Cambridge Oriental Publications, 37).

— *God's Rule. Government and Islam*, Columbia University Press, New York 2004.

Daftary, Farhād, « The Ismā'īliyya or Sevener Shī'ah », en Heinz Halm, *Shī'ism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004 (New Edinburgh Islamic Surveys), p. 160–201.

— *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2007.

— « The Study of the Ismā'īlīs », en Farhād Daftary y Gurdofarid Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris–The Institute of Ismaili Studies, London–New York 2014 (Shi'i Heritage Series, 2), p. 47–66.

De Cillis, Maria, « A Preliminary Study on the Significance of *Qaḍā'* and *Qadar* in the Eight Chapter of Al-Kirmānī's *Kitāb al-Riyāl* », en Mohammad A. Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov (eds.), *L'Ésotérisme Shi'ite. Ses racines et ses prolongements. Shi'i Esotericism: Its Root and Developments*, Brepols, Turnhout 2016 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, 177), p. 345–367.

De Garay Suárez-Llanos, Jesús, « La filosofía política de Proclo », en Pedro Roche Arias (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010 (Colección Pensamiento Político), p. 423–435.

De Smet, Daniel, « Au-delà de l'apparent: les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'éso-térisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 25 (1994), p. 197–220.

— *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Peters, Louvain 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 67).

- « Perfectio prima – perfectio secunda ou les vicissitudes d’une notion: de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yèmen », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales*, 66 (1999), p. 254–288.
- « La doctrine avicennienne des deux faces de l’âme et ses racines ismaéliennes », *Studia Islamica*, 93 (2001), p. 77–89.
- « Miroir, Savoir et Émanation dans l’Ismaélisme Fatimide », en Daniel De Smet, Meryem Sebti, Godefroid de Callataÿ (eds.), *Miroir et savoir: la transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Leuven University Press, Louvain 2005, p. 173–187.
- « Les bibliothèques Ismaéliennes et la Question du Néoplatonisme Ismaélien », en Cristina D’Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden–Boston 2007 (*Philosophia antiqua*, 107), p. 481–492.
- « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la Šarī’a dans le chiisme ismaélien des X et XI<sup>e</sup> siècles », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 61 (2008), p. 515–544.
- « Une classification ismaélienne des sciences: l’apport d’al-Sijistānī à la ‘tradition d’al-Kindī’ et ses liens avec Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī », en Anna Akasoy, Wim Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden 2008 (*Islamic Theology, Philosophy, and Science*, 75), p. 77–90.
- « The Risāla al-Mudhhiba Attributed to al-Qāḍī al-Numān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fāṭimid Ismā‘īlism at the Time of al-Mu‘izz? », en Omar Alī-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhād Daftary*, Institute of Ismaili Studies, London 2011, p. 309–341.
- « Philosophie grecque et religion musulmane: Aristote comme exégète du Coran selon la tradition Shī‘īte ismaélienne », *Ishrāq. Islamic Philosophy Yearbook*, 2 (2011), p. 344–363.
- « La taqiyya et le jeûne du Ramadan: quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », *al-Qanṭara*, 34/2 (2013), p. 357–386.
- « The Quest for Wisdom as a Spiritual Exercise », *Philosophy East and West*, 64/4 (2014), p. 1039–1041.
- « Ismā‘īlī Theology », en Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016 (*The Oxford Handbooks*), p. 313–324.

— « Ismā‘īlī-Shī‘ī Visions of Hell. From the ‘Spiritual’ Torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of Sijjīn », en Christian Lange (ed.), *Locating Hell in Islamic Traditions*, Brill, Leiden–Boston 2016 (Islamic History and Civilization, 119), p. 241–266.

Di Branco, Marco, « Ismailiti a Bisanzio. Immagini e presenze », *Studia graeco-arabica*, 3 (2013), p. 105–120.

Ivanow, Wladimir, *A Guide to Ismā‘īlī Literature*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1933 (Prize Publication Fund, 13).

— *Ismā‘īlī Literature. A Bibliographical Survey*, Tehran University Press, Tehran 1963 (Ismaili Society Series. A, 15).

Kilcullen, Rupert J., « Natural Law », en Henrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000*, Springer, Heidelberg–London–New York 2011, p. 831–839.

Lane, Edward W., *An Arabic-English Lexicon*, William and Norgate, London 1872.

Laroui, ‘Abd Allāh, « The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the method of Gustave von Grunebaum », en ‘Abd Allāh Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1976 (Campus, 184), p. 44–80.

Lewis, Bernard, « Siyāsa », en Arnold H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, The American University in Cairo, Cairo 1984, p. 3–14.

Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005.

Madelung, Wilferd F., « Fāṭimiden und Bahrainqarmaṭen », *Der Islam*, 34 (1959), p. 34–88.

— « Das Imāmat in der frühen ismā‘īlitischen Lehre », *Der Islam*, 37/1–3 (1961), p. 43–135.

Mimouni, Simon, « Introduction à la théologie politique. Éléments de Réflexion », en Giovanni Filoramo (ed.), *Teologie politiche. Modelli e confronto*, Morcelliana, Brescia 2005 (Le scienze umane, 4), p. 17–29.

Najjar, Fauzi M., « Political Philosophy in Islam », *Islamic Quarterly*, 20/2 (1978), p. 121–32.

O'Meara, Dominique J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.

Ousager, Asger, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Aarhus 2005 (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 6; Acta Jutlandica, 79:1; Humanities Series, 76).

Poonawala, Ismā'īl K., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Undena Publications, Malibu 1977 (Studies in Near Eastern Culture and Society, 1).

Plessner, Martin y François Viré, « Nāmūs », en *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, vol. VII, Brill, Leiden 1993, p. 953–956.

Ramos Jurado, Enrique Á., « La teoría política en el neoplatonismo », *Habis*, 36 (2005), p. 423–442.

Rosenthal, Erwin I. J., « Some Aspects of Islamic Political Thought », en Erwin I. J. Rosenthal (ed.), *Studia Semitica*, Cambridge University Press, Cambridge 1971 (University of Cambridge Oriental Publications, 17), vol. II, p. 17–33.

Schall, James V., « Plotinus and Political Philosophy », *Gregorianum*, 66/4 (1985), p. 687–707.

Song, Euree, « The ethics of descent in Plotinus », *Hermathena*, 187 (2009), p. 27–48.

Stern, Samuel, « The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), p. 56–90

Strauss, Leo, « What is Political Philosophy? », en Leo Strauss, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1988, p. 9–55.

Velji, Jamel A., *An Apocalyptic History of the Early Fāṭimid Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016 (Edinburgh Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology).

von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam. A Study on Cultural Orientation*, University of Chicago Press, Chicago 1953 (An Oriental Institute Essay).

Walker, Paul E., « The Ismā'īlī Vocabulary of Creation », *Studia Islamica*, 40 (1974), p. 75–85.

— « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī », *Muslim World*, 66 (1976), p. 14–28.

— *Early philosophical Shī‘ism. The Ismā‘īlī Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

— *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, I. B. Tauris–Institute of Isma‘ili Studies, London–New York 1996 (Ismaili Heritage Series).