

Šafā'a. La cohesión de una sociedad *Shafā'a*. The Cohesion of a Society

Emilio Tornero

Universidad Complutense de Madrid
<https://orcid.org/0000-0003-1407-2796>

Se presenta en este trabajo la doctrina de la *šafā'a*, esto es, la intercesión escatológica del Profeta por su comunidad, desde la perspectiva de los nuevos vínculos de cohesión social de la sociedad religiosa instaurada por el islam que sustituían a la *ašabiyya* tribal, constituyéndose la *šafā'a* en el colofón y broche final de esos nuevos vínculos. Tras estudiar dicha doctrina se constata la seguridad de la salvación final que ofrece, elemento valiosísimo de cohesión social, y se destaca la exclusividad de la *šafā'a* para solo el musulmán a través de la comparación de *La disputa entre los animales y el hombre* de los Ijwān al-Šafā' con *La disputa de l'ase* de Turmeda y a través de la verdadera causa de la muerte de al-Ḥallāy según al-Rūmī. Hay, sin embargo, una excepción a esa exclusividad ya que existen musulmanes que quedan excluidos de la *šafā'a*. Son estos, los herejes, quienes con la divulgación de sus nuevas doctrinas ponen en peligro la unidad y la cohesión de la comunidad. Se termina sugiriendo el posible calco de esta doctrina islámica en la devoción a la intercesión de la Virgen, pues la devoción mariana que con tanta fuerza irrumpe en el Occidente cristiano a partir del siglo XII, y que aparece reflejado en la *Cantigas* de Alfonso X el Sabio y en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, es un fenómeno cuyo origen es todavía discutido.

Palabras clave: *šafā'a*; cohesión; exclusividad; salvación; innovación.

The doctrine of *šafā'a*, that is to say, the eschatological intercession of the Prophet for his community, is presented in this work from the perspective of the new bonds of social cohesion of the religious society created by Islam that replaced the *ašabiyya* tribal, being the *šafā'a* the colophon and the final touch of these new links. After studying this doctrine the security of the final salvation that it offers, a most valuable element of social cohesion, is confirmed, and the exclusivity of the *šafā'a* for only the Muslims is highlighted through the comparison of *The dispute between the animals and the man* of the Ijwān al-Šafā' with Turmeda *Dispute of the donkey* and through the true cause of the death of al-Ḥallāy according to al-Rūmī. There is, however, an exception to this exclusivity since there are Muslims who are excluded from the *šafā'a*. These are the heretics who, with the disclosure of their new doctrines, endanger the unity and cohesion of the community. It ends by suggesting the possible influence of this Islamic doctrine in the devotion to the intercession of the Virgin, since the Marian devotion that with such force bursts into the Christian West from the twelfth century and that is reflected in the Alfonso X the Wise *Cantigas* and in the Berceo *Miracles of Our Lady* is a phenomenon still in discussion.

Key words: *Shafā'a*; Cohesion; Exclusivity; Salvation; Innovation.

La unión y la cohesión entre los miembros integrantes de una sociedad son elementos indispensables para la constitución y la subsistencia de la misma. Sin embargo, dicha unión y cohesión no es asunto fácil por lo que cada sociedad ha tenido que buscar los medios y recursos para mantenerse como tal sociedad, no consiguiendo siempre triunfar y tener éxito.

Una de las bases sobre las que se constituyeron y mantuvieron como sociedad las tribus árabes preislámicas fue la *'aṣabiyya*, la solidaridad de grupo, vínculo de unión arraigado en la misma naturaleza, en la cualidad familiar de los agnados, que en virtud de ese parentesco próximo se aúnan como un solo hombre para el ataque y la defensa conjunta, al carecer de la protección de un poder superior, en sociedades pequeñas y dispersas, como es el caso de las tribus nómadas, y habitar al descubierto, en el campo, sin la protección de unas murallas, y acuciados, además, por necesidades perentorias y apremiantes, según comenta y analiza, entre otros muchos aspectos, Ibn Jaldūn¹.

Con la llegada del islam y su unificación de las tribus árabes², más la expansión de estas fuera de la península arábiga y su sedentarización en ciudades, junto con un mayor aflujo de bienes y la suma de otros pueblos que se integraron en esta nueva sociedad, el vínculo de unión y cohesión no podía ser ya la *'aṣabiyya*, por lo que esta tuvo que ser sustituida en la nueva ecúmene por otro tipo de vínculos, vínculos supertribales, más abstractos y simbólicos, que terminaron fraguando una nueva unidad de otro género, en este caso una unidad religiosa, en la que, además, ese vínculo anterior de la *'aṣabiyya* es expresamente condenado al no verse en consonancia con los nuevos ideales, más universales, proclamados por el islam³.

Los recursos para constituir y mantener vínculos de unión y cohesión en la nueva sociedad fueron, ante todo, las obligaciones o ritos del islam

¹ Gabrieli, “*'Aṣabiyya*” en EI², vol. I, p. 681; Ritter, H. “Irrational Solidarity Groups”.

² Expresa Ibn Jaldūn, siguiendo un sentir islámico general cuyo punto de partida es Corán 8, 63, su admiración ante la unificación de las belicosas tribus árabes realizada por el Profeta, considerando tal hecho como una confirmación del apoyo divino y de la veracidad de su misión profética: Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, vol. I, p. 284 texto árabe; traducción castellana *Introducción*, p. 158.

³ En su Comentario a Corán 3, 103 al-Ṭabarī alude a este tema. Sin embargo, esto no obsta para que en el sentir islámico se constate que sin el apoyo, sin la protección de una *'aṣabiyya*, no puede triunfar un profeta, asunto del que también se hace eco Ibn Jaldūn, *Prolégomènes*, vol. I, p. 364 texto árabe; traducción castellana, *Introducción*, p. 153. De manera similar se pronuncia Maquiavelo en el capítulo 6 de *El príncipe*.

que, además de otras funciones y significados, expresaban y fomentaban la pertenencia a la sociedad islámica. Son los llamados “pilares del islam”, *arkān al-dīn*, esto es, la fórmula de profesión de la fe islámica, la oración, el ayuno, la limosna legal y la peregrinación⁴, en cuya frecuencia y disposición la tradición islámica, y los filósofos musulmanes a su zaga, han visto siempre una sabiduría divina de índole muy superior a la humana dirigida, pues, a fraguar y mantener la unidad⁵.

Destaca Algazel en sus obras, tal vez como ningún otro autor, ese aspecto de cohesión social de estas obligaciones religiosas, pues no solo hay en él una moral individual aislada de la sociedad, sino también una moral política tendente a construir la ciudad virtuosa, y así, para él, por encima de las *'ibādāt lāzima*, los actos rituales intransitivos, cuyo efecto salvífico solo permanece en el que los realiza, están las *'ibādāt muta'addiya*, los actos rituales transitivos, esto es aquellos en los que su efecto salvífico no solo queda en el que los realiza sino que pasa a otros, como pueden ser la limosna legal, que entiende más como una contribución personal de solidaridad comunitaria que como un im-

⁴ Y, por supuesto, hay que tener en cuenta también el *yihād*.

⁵ Merece la pena aludir, aunque sea brevemente, a la función social de cohesión de la religión que expone Bergson, partiendo de Durkheim, en su obra *Les deux sources de la moral et de la religion*, pues es máximamente aplicable al caso de la sociedad árabe preislámica e islámica. Según Bergson, las sociedades más cohesionadas, y por tanto más exitosas, que la naturaleza en su evolución ha producido, han sido, por un lado, las de los himenópteros, abejas y hormigas, y por otro las sociedades humanas. Las abejas y hormigas en sus colmenas y hormigueros se desenvuelven, guiadas por su instinto, como si de un organismo único se tratara, viniendo a ser sus individuos como las células de tal organismo y llegando incluso al propio sacrificio por el bien del conjunto. No ocurre así en las sociedades humanas, donde en lugar del instinto existe la inteligencia, que se presenta más bien como un elemento perturbador para la cohesión social pues antepone su interés particular al del conjunto y rehúye todo sacrificio propio en aras de la comunidad. (Ejemplo clásico y conocido es el de Arquíloco y su escudo abandonado en la fuga, pues prefiere volver vivo y sin escudo, por tanto, sin honor, ha muerto sobre el escudo y con honor). La sabia naturaleza, sigue comentando Bergson, ha provisto al hombre de un mecanismo corrector frente a esta labor disolvente de la inteligencia y es la función fabuladora, creadora de mitos y religiones. La religión, con un Dios protector y garante, trata de convencer al hombre de que su máximo interés y verdadera salvación radica en la cohesión y solidaridad con el grupo, llegando al sacrificio propio si fuese necesario. De este modo la religión, constata Bergson, consigue una mayor cohesión social y une grupos humanos más amplios. Sin embargo, las religiones a su vez se enfrentan entre sí, son ‘religiones estáticas’, y vienen a ser similares a las anteriores sociedades en cuanto a incluir a unos y excluir a otros y, por ello, Bergson califica a todo este tipo de sociedades de ‘sociedades cerradas’, contraponiéndolas a la ‘sociedad abierta’ que abarcaría a toda la humanidad. Para Bergson, esta ‘sociedad abierta’, que no excluye a nadie, está constituida por la ‘religión dinámica’, la del misticismo, o religión universal del amor, que es la que en un famoso poema dice seguir Ibn ‘Arabī.

puesto, y por ello recomienda e insiste en la limosnas libres, fuera de la legal. Asimismo la peregrinación en la que se ve la gran reunión de todos los musulmanes, imagen de la reunión en el día del Juicio final, o la oración de petición por otros, y valora más la oración comunitaria en la mezquita que las oraciones individuales y aisladas⁶.

Siguiendo en esta misma línea, la doctrina islámica que más fuertemente parece apuntalar la cohesión social, aspecto que apenas se ha destacado en su estudio, es la doctrina de la *šafā'a*, o intercesión eficaz e infalible del Profeta para la salvación de todos los miembros de su comunidad en el día del Juicio⁷. Este es el broche final o colofón que redondea eficazmente la adhesión a la comunidad islámica y es esa función cohesiva de la *šafā'a* la que pretendo poner de relieve⁸.

La doctrina de la *šafā'a*⁹

Presupuestos doctrinales

Tengamos en cuenta, antes de pasar propiamente a tratar de esta doctrina, que en el islam, como religión escatológica, se habla de que tras su muerte deben sufrir los hombres un juicio ante Dios para examinar el bien o el mal realizado en esta vida, es el llamado día del Jui-

⁶ Laoust, *La politique de Ġazālī*, véase especialmente pp. 215, 286, 291 y 318. Al-Raḡrāyī (m. 1464) critica la innovación de poner repetidores en los alminares a la hora de la oración para que la gente pueda hacer la oración comunitaria en sus casas y no en las mezquitas, sobre todo la oración del viernes, pues de este modo se “echa a perder la religión” y “se disuelven las asambleas”: Justel, *La Hidāya de al-Raḡrāyī*, texto árabe p. 36; traducción castellana p. 122. Véanse también las observaciones del mismo tenor sobre la frecuencia y disposición de las oraciones, así como sobre las representaciones del paraíso en el islam, de Averroes, *Tahafot*, pp. 584-585, considerando por ello, junto a otras razones, al islam superior a otras religiones, en Tornero, “La función sociopolítica de la religión según Averroes”.

⁷ Uno de los escasos trabajos, o tal vez el único, en el que se destaca la función social de la *šafā'a* es el de Albarrán, *Veneración y polémica*.

⁸ Presento la doctrina sunní, centrándome exclusivamente en el tema escatológico y dejando otros aspectos de la *šafā'a*, como pueden ser la intercesión para conseguir salud, bienes, salvación en circunstancias difíciles, etc., pues no es en esas situaciones donde mejor podemos percibir su función de cohesión social y tampoco me ocupo de otras intercesiones distintas a la del Profeta.

⁹ Huitema, *De Voorspraak (Šafā'a)*; Wensinck *et al.*, “Šafā'a” en EI², vol. IX, pp. 177-179.

cio, *yawm al-dīn*, o Juicio Final, cuya inexorabilidad e implacabilidad es repetidamente afirmada con toda contundencia en el Corán. Los buenos entrarán en el paraíso mientras que los malos irán al infierno. Es este uno de los temas básicos del primer período de la Revelación coránica, en donde nos aparece, por un lado, el *Deus tremendus*, según R. Otto, junto al cual surge simultáneamente el *Deus fascinans* con sus rasgos maternales de piedad y misericordia¹⁰, y es aquí donde entraría en juego el tema de la intercesión, *šafā'ā*.

Al infierno, a un infierno eterno, están destinados los politeístas, *mušrikūn*, y los no creyentes, *kuffār*, según la doctrina unánime islámica¹¹. Pero respecto a los malos musulmanes hay divergencias en cuanto a su destino, sobre todo con relación a aquellos que mueren sin haberse arrepentido de sus faltas graves. ¿Merecen el infierno?, ¿un infierno eterno?

Para dilucidar esto hay que tener en cuenta, en primer lugar, la distinción tradicional entre pecados leves, *šagā'ir*, y graves, *kabā'ir*¹². Aunque el Corán no ofrece una distinción clara entre pecados leves y graves, luego, tanto en el *ḥadīṭ* como en los comentarios al Corán, en el *fiqh* y en el *kalām*, ha habido preocupación por elaborar listas de pecados graves, listas que oscilan desde un número escaso a un número elevado, aunque hay unanimidad en todas las listas en considerar como el pecado grave por excelencia, imperdonable, el del *širk*, esto es, asociar a Dios otros seres y por tanto romper su unicidad. Se trata, pues, del politeísmo.

Sobre el estatus del pecador, autor de otros pecados graves, excepto, naturalmente, el del *širk*, existen diferentes concepciones entre las diversas corrientes del islam:

Los *jāriyīs*, los más rigoristas, para los que todos los pecados son graves, consideraron, al calor de las disputas de primera hora por el poder, que el pecador no era ya musulmán y que, por tanto, era lícito

¹⁰ Brown, “Vers la naissance du Purgatoire”, a propósito de este mismo tema en el cristianismo, relaciona este aspecto de perdón y gracia con los atributos del emperador que alterna poder y justicia con rasgos o momentos de clemencia y misericordia.

¹¹ Robson, “Is the Moslem Hell eternal?”. El autor cita entre otros textos la *Waṣiyya* de Abū Ḥanīfa y *Fiqh Akbar II* que podemos ver en Wensinck, *The Muslim creed*, pp. 125-131 y 188-197 respectivamente; Abrahamov, “The creation and duration of Paradise and Hell”.

¹² Stehly, “Un problème de théologique islamique”.

derramar su sangre y apoderarse de sus bienes, y merecía además el infierno eterno.

Los *mu'tazilíes*, conocidos, entre otras cosas, por su defensa de la justicia divina con su corolario de la libertad y responsabilidad del hombre, consideraron que el pecador, autor de pecados graves, estaba situado en un estado intermedio entre el no musulmán y el musulmán, y que si moría sin arrepentimiento merecía también el infierno eterno, aunque sus penas serían más ligeras que las de los no creyentes¹³.

Para los sunníes el pecador sigue siendo musulmán¹⁴, incluso el pecador que ha cometido pecados graves, y si muere sin arrepentirse, irá o no al infierno según Dios decida¹⁵, y si va, en todo caso ese infierno será temporal ya que por la intercesión del Profeta será sacado de allí¹⁶. Es esta la doctrina más aceptada y extendida en el islam¹⁷.

Por consiguiente, el musulmán tiene garantizada su salvación final. El tema, pues, se reduce a saber quién es verdaderamente musulmán, pero esto, aún dentro de los sunníes, fue un asunto discutido ampliamente por todos los grupos y tendencias, lanzándose acusaciones mutuas y tildándose unos a otros no solo de ser malos musulmanes sino de no ser musulmanes en absoluto¹⁸. Ello supuso un esfuerzo de acla-

¹³ Shahrastānī, *Le livre des religions et des sectes*, vol. I, p. 182.

¹⁴ Wensinck, *The Muslim Creed, Fiqh Akbar*, I, art. I, p. 103 y *Fiqh Akbar* II, art. 11, p. 192.

¹⁵ Wensinck, *The Muslim Creed, Fiqh Akbar* II, art. 14, pp. 192-193.

¹⁶ Aun así, las penas de ese infierno temporal son para el musulmán menores y más suaves, gozando de algunas interrupciones, por ejemplo, los viernes. Véase *Libro de la escala de Mahoma*, p. 57, en el que a la vez se afirma, p. 86, que el que recite la *šahāda* no entrará en el infierno por muchos que sean sus pecados; Asín, *La escatología musulmana*, "Leyendas del reposo de los réprobos", pp. 336-342. Esta visión sunní fue caracterizada por Goldziher, *Die Richtungen*, p. 160, de "optimista", frente a la "pesimista" de los *mu'tazilíes*.

¹⁷ Es la doctrina que defiende al-Aš'arī (m. 936). Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 304; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, pp. 487-496, se expone también aquí la doctrina *jāriyī* y *mu'tazilī*. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV, p. 548 comenta que en el mundo judío también existe la doctrina de que el judío no permanecerá eternamente en el infierno y señala asimismo que en la iglesia oriental de los primeros siglos hay una cierta oposición a la eternidad de las penas del infierno, indicando que están por estudiar estas coincidencias y posibles influencias, asunto que ya fue señalado, y estudiado brevemente, en la mencionada obra de Asín, *La escatología musulmana*, pp. 336-342. Distinta es la doctrina de la iglesia occidental en la que, al igual que en la doctrina *mu'tazilī*, el infierno es eterno para el pecador muerto sin arrepentimiento. Véase la bibliografía citada por Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV, pp. 548-549.

¹⁸ Adang et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*.

ración y definiciones acerca de en qué consistía ser musulmán, en orden, pues, a determinar un credo¹⁹, viéndose enfrentada la comunidad islámica al dilema de elegir entre la pureza y el rigor doctrinal a costa de disminuir el número de musulmanes o promover el mayor número a costa de reducir la doctrina, y esta fue la solución adoptada, contentándose finalmente con el mínimo indispensable de la fórmula islámica de profesión de fe, la *šahāda*²⁰, o poco más²¹, de manera que entrasen el mayor número, de lo cual resultó, en definitiva, que todos los musulmanes gozarán de la intercesión del Profeta en el día del Juicio²².

Šafā‘a en el Corán²³ y en la piedad islámica²⁴

La intercesión ante los poderosos en favor de alguien por parte de personas dignas y respetables, poseedoras de un cierto prestigio, es un

¹⁹ Además de la mencionada obra de Wensinck, ofrece también una selección de credos Watt, *Islamic Creeds*.

²⁰ Van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. II, pp.1284-1298 comenta, entre otros temas, cómo esta solución es una reacción frente a las tendencias centrífugas *jāriyīes*, pues los musulmanes, rodeados de paganos, han sido elegidos, a pesar de sus pecados, y deben permanecer todos unidos. El trauma de la primera *fitna* originó un miedo constante a la división y la tendencia a la unidad a cualquier precio será una constante en el islam, y así, por ejemplo, Algazel recomendará en su *Fayṣal* no precipitarse sino detenerse antes de aplicar el *takfīr*, esto es, declarar no musulmán al que lo es. Indica también Van Ess que los reformadores del siglo XIX del círculo *Manār* quisieron eliminar totalmente la aplicación del *takfīr*. Todo esto tiene que ver con el tan debatido y cuestionado problema de la ortodoxia en el islam, asunto en el que no voy a entrar. Véase sobre ello los trabajos más recientes de Van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. II, pp. 1269-1308 y los trabajos incluidos en Fierro (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Islam*. Interesante es el concepto de ortodoxia en el sentido de una “autoridad informal” que propone Jackson, *On the Boundaries of the Theological Tolerance in Islam*, pp. 30-31.

²¹ Detalles de ese asunto en Modarresi, “Essential Islam” en Adang et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*, pp. 395-412. Watt, “Conditions of Membership”, p. 12 señala, en continuidad con la idea de que la comunidad islámica parece ser entendida como una tribu o “supertribu”, es decir, una comunidad natural a la que se pertenece más por el nacimiento que por conversión u otras causas, que lo esencial para pertenecer a ella no está claramente formulado y que lo predominante es un sentimiento general de solidaridad comunal, siendo muy significativa la ausencia de cualquier rito de iniciación.

²² Así lo expresa, por ejemplo, Algazel, en su citado *Fayṣal*.

²³ Resumo brevemente este punto que podemos ver expuesto en Riad, “Šafā‘a dans le Coran” y en Hoffmann, “Intercession” en *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, vol. II, pp. 551-555.

²⁴ Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, sobre todo pp. 81-104; Andrae, *Die Person Muhammeds*, pp. 234-256 y Albarrán, *Veneración y polémica*, pp.81-112. Destaco de estas obras solo lo referente a la *Šafā‘a*.

hecho o costumbre omnipresente en toda sociedad y existente en las tribus árabes antes del islam, aunque sin llegar a ser una institución²⁵. Sin embargo, su presencia no aparece tan clara en el Corán, pues en él o bien se niega toda intercesión en algunas aleyas o en otras se dice que no hay más intercesión que la de Dios, o también que sí son posibles otros intercesores, pero bajo ciertas condiciones y con el permiso divino²⁶. Es decir, que tenemos una cierta ambigüedad a este respecto, ambigüedad manifiesta en la figura de Abraham como intercesor tal como la trata el Corán y que podría ser influjo de la ambigüedad con que es tratada su figura también en el mundo judío, lo cual reflejaría, en resumen, un intento de situar toda intercesión exclusivamente bajo el control divino y subsistiendo en el fondo el tema de la responsabilidad de las acciones humanas²⁷.

El Corán es, pues, poco propicio hacia un perdón general y absoluto para los creyentes²⁸ y nada favorable a la intercesión de nadie ya que trata de excluir todo lo que pueda socavar la unidad y el poder divino²⁹, y desde esta situación es tanto más llamativo el enorme desarrollo posterior de la intercesión del Profeta.

No obstante esto, la piedad islámica se esforzó por encontrar un mediador y salvador para la nueva comunidad en el mismo Corán, poniendo de relieve y destacando algunos pasajes que ensalzan la figura del Profeta, como, por ejemplo, aquellos donde se dice que Dios le dio el Corán, que fue enviado como una misericordia para los mundos, que Dios y sus ángeles lo bendicen, que es de muy noble naturaleza³⁰, etc. De este modo incluso llegó a prevalecer la doctrina, en buena parte promovida por los sufíes, de su absoluta impecabilidad, *'iṣma*³¹, im-

²⁵ Riad estudia primeramente esa intercesión en la sociedad árabe tribal antes de centrarse en el estudio de este concepto en el Corán en su mencionado trabajo "*Šafā'a* dans le Coran", pp. 39-44.

²⁶ La enumeración y estudio de estas aleyas puede verse en Riad, "*Šafā'a* dans le Coran", pp. 45-46.

²⁷ Bowker, "Intercession in the Qur'ān and the Jewish Tradition". El autor emite esta hipótesis de un posible influjo con todo tipo de cautelas.

²⁸ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV, p. 546.

²⁹ Riad, "*Šafā'a* dans le Coran", p. 49; Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, p. 83.

³⁰ C. 96, 3; 21, 107; 33, 56 y 68, 4. Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, p. 25.

³¹ Bravmann, M. M., "The origin of the Principle of *'iṣmah*"; Andrae, *Die Person Muhammeds*, 124-174; Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, pp. 60-61.

pecabilidad que el cadí 'Iyāḍ extiende a toda la vida del Profeta, y no solo a partir de su investidura como profeta, como reza la opinión *aš 'ari*³².

Así pues, dotado de esa gran santidad y prestigio estaba en disposición de acceder al paso siguiente, esto es, convertirse en un poderoso intercesor ante Dios, paso que la piedad popular no dudó en dar interpretando en este sentido la expresión coránica de C. 17, 79 que dice de él que posee un rango digno de alabanza, *maqām maḥmūd*, rango que es interpretado en la tradiciones como que se le ha concedido el poder de sacar del infierno a quien él quiera, convirtiéndose, por consiguiente en un seguro e infalible intercesor. De este modo, a su vez, se incrementó la devoción al Profeta, ya que su veneración, con el previo requisito de pertenecer a su comunidad, era un medio seguro para obtener dicha intercesión³³.

El punto culminante de esta exaltación y veneración del Profeta está representado por el cadí 'Iyāḍ (m. 1149)³⁴, quien con su obra *al-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, afianzó y extendió aún más dicha veneración, dada la amplísima difusión que esta obra ha tenido y tiene hasta hoy. En ella dedica varias páginas a la *šafā'ā*, citando numerosas tradiciones, entre ellas las que interpretan el citado *maqām maḥmūd* del Profeta como no siendo otra cosa que ese poder de intercesión³⁵.

³² Albarrán, *Veneración y polémica*, p. 153. Sin embargo, alguna oposición surgió frente a esta exaltación, pues señala Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, p. 65 que I. Taymiyya fue severamente castigado por su falta de veneración al Profeta.

³³ Andrae, *Die Person Muhammeds*, p. 256. Para mostrar el grado de esta veneración cita Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, p. 4, nota 4, de R. Paret lo siguiente: "En caso de necesidad puede el musulmán negar su fe, pero nunca estaría dispuesto a calumniar al Profeta o renunciar a él, incluso si se le amenaza de muerte en caso de negarse". Una manera especial de esta veneración la constituye la *tašlīya*, la oración por el Profeta. C. de la Puente en su estudio a Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Qurba*, presenta ampliamente este asunto y la veneración al Profeta, dedicando un apartado específico a la *šafā'ā*, pp. 138-146. En el texto de esta obra se relatan tradiciones de visiones oníricas en las que aparecen difuntos manifestando que gracias a su oración por el Profeta han conseguido la intercesión de este y entrado al Paraíso, parágrafos 68, 69, 70, 125, *passim*.

³⁴ Serrano, "'Iyāḍ, Abū L-Faḍl'" [1479, pp. 404-434, en especial pp. 425-430 en donde analiza el *šifā'*, que cito a continuación.

³⁵ 'Iyāḍ, *al-Šifā'*, pp. 216-224.

Šafā‘a en el *Tafsīr* y en el *Kalām*

Los comentaristas coránicos insisten en la *šafā‘a* incluso comentando las aleyas más claras en contra de toda intercesión, como es el caso, por ejemplo, de C. 2, 48: ‘Temed un día en que nadie podrá compensar nada por otro, no se aceptará intercesión ni se tomará algo equivalente por nadie y no serán auxiliados’.

Al-Ṭabarī (m. 923) señala en su comentario a esta aleya que a pesar de esta declaración general hay que tener en cuenta las muchas tradiciones proféticas en las que se habla de la intercesión del Profeta por los miembros de su comunidad que hayan cometido pecados graves, intercesión que alcanzará a todos aquellos musulmanes que no hayan asociado a ningún otro ser con Dios, que no hayan incurrido en *širk*. No habrá intercesión alguna, en cambio, para todos aquellos que mueran no siendo creyentes.

El comentarista al-Rāzī (m. 1209) dedica un largo comentario a esta aleya, disputando contra los *mu‘tazilīes* que la entienden literalmente y niegan, por consiguiente, toda intercesión para el autor de faltas graves muerto sin arrepentimiento. Frente a ello esgrime al-Rāzī el acuerdo de la comunidad en la intercesión profética para estos pecadores, bien en el momento de la resurrección de manera que no entren en el infierno, o bien, si entran, para sacarlos de allí, de modo que no estarán eternamente en él. Aunque Dios no esté satisfecho y contento con el pecado grave, sí lo está con la fe y la religión del creyente musulmán y es ello motivo suficiente para no permanecer en el infierno. Aduce, además, varias tradiciones proféticas en apoyo de sus argumentos³⁶.

Dentro del *Kalām*, la corriente *mu‘tazilī*, desde su posición doctrinal de la libertad y responsabilidad humana y la justicia divina que debe castigar o recompensar al hombre según la bondad o maldad de sus acciones, niega toda intercesión para los autores de pecados graves y tan solo la admite para los salvados una vez están ya en el paraíso, en el sentido de que gracias a esta *šafā‘a* del Profeta se les dará más de lo que hayan merecido, se les elevará a un mayor grado de bienaventuranza³⁷.

³⁶ Son estos dos comentaristas los que más se han ocupado de la *šafā‘a*.

³⁷ Gimaret, “Les *Uṣūl al-jamsa*”, p. 93.

Los *aš‘aríes*, en cambio, han defendido teológicamente la posición tradicional sunní de la *šafā‘a* desde al-Aš‘arī (m. 936), según hemos señalado anteriormente.

Al-Bāqillānī (m. 1013), uno de los *aš‘aríes* destacados, que dedica bastantes páginas a tratar el asunto de la *šafā‘a*³⁸, defiende la intercesión del Profeta para con los autores de pecados graves aunque mueran sin arrepentimiento, y, en animada discusión con los *mu‘tazilíes*, añade que las tradiciones en las que se afirma la intercesión son demasiado numerosas como para citarlas todas, y critica, a su vez las tradiciones contrarias a la intercesión en que estos se apoyan para defender su argumentación. Su leitmotiv es que cuando se alude a no intercesión, hay que entenderlo siempre como referido a no creyentes³⁹.

Otras corrientes del *Kalām*, como los *hanafíes* y *māturidíes* se inclinan incluso por una intercesión que exime al musulmán siquiera de un infierno temporal⁴⁰.

Šafā‘a en el *ḥadīṭ*

Los tradicionistas nos han transmitido muchas tradiciones sobre la intercesión del Profeta mostrando que esta es mayor y más poderosa que la de los otros profetas⁴¹, tanto, que todos ellos desearían pertenecer a su comunidad⁴². Como hemos comentado antes, el *maqām maḥmūd* citado en el Corán es interpretado en varias tradiciones como una designación de la *šafā‘a*. En una de las más elocuentes de estas tradiciones se pone de manifiesto, también en contraste con los otros profetas, la gran preocupación de este por su comunidad, pues mientras los demás, preocupados por su propia salvación no atienden a los desesperados ruegos de la humanidad en busca de intercesor, aparece el Profeta despreocupado de sí mismo y exclusivamente preocupado por su comunidad, ‘mi comunidad, mi comunidad’, exclama:

³⁸ *Kitāb al-tamḥīd*, pp. 365-377 y *al-Inšāf*, pp. 231-240.

³⁹ *al-Inšāf*, pp. 236-240.

⁴⁰ Gardet, *Dieu et la destinée*, p. 304.

⁴¹ Albarrán, *Veneración y polémica*, pp.123-141 pone de relieve que el cadí ‘Iyād, en actitud polémica, sitúa al Profeta por encima de los profetas de otras religiones, es decir, ante todo, por encima del judaísmo y del cristianismo.

⁴² Andrae, *Die Person Muhammed*, p. 244.

El día de la resurrección yo seré el jefe de las gentes. ¿Sabéis por qué? Serán reunidas desde las primeras hasta las últimas en una misma llanura. El heraldo se dejará oír y las abarcará la vista. El Sol se aproximará y llegará a las gentes tal angustia y congoja que no podrán resistirlas ni soportarlas. Exclamarán entonces, ¿no veis lo que os ha advenido, no buscaréis a alguien que interceda por vosotros ante vuestro Señor?

Se dirán unos a otros: “Id a Adán”. Irán a él y le dirán: “Tú eres el padre del género humano, Dios te creó con sus manos, te insufló su espíritu y ordenó a los ángeles que se postraran ante ti y así lo hicieron. Intercede por nosotros ante tu Señor, ¿no ves en qué situación estamos y lo que nos ha sobrevenido?” Contestará este: “Mi Señor se ha encolerizado como nunca antes lo había estado ni lo volverá a estar. Me prohibió acercarme al árbol y le desobedecí. ¿Qué será de mí, qué será de mí, qué será de mí? Id a otro, id a Noé”.

Irán a Noé y le dirán: “Tú eres el primero de los Mensajeros enviados a la Tierra. Dios te ha llamado siervo agradecido. Intercede por nosotros ante tu Señor. ¿No ves en qué situación estamos?” Contestará: “Mi Señor se ha encolerizado como nunca antes lo había estado ni lo volverá a estar. Tuve ocasión de invocar a Dios a favor de mi pueblo, pero lo invoqué contra él. ¿Qué será de mí, qué será de mí, qué será de mí? Id a otro, id a Abraham”

Irán a Abraham y le dirán: “Tú eres el profeta y el amigo de Dios de entre los habitantes de la Tierra. Intercede por nosotros ante tu Señor. ¿No ves en qué situación estamos?” Contestará. “Mi Señor se ha encolerizado como nunca antes lo había estado ni lo volverá a estar. He mentido tres veces [...]. ¿Qué será de mí, qué será de mí, qué será de mí? Id a otro, id a Moisés”.

Irán a Moisés y le dirán: “Tú eres el enviado de Dios. Dios te ha distinguido entre las gentes con ese envío y con hablarte directamente. Intercede por nosotros ante tu Señor, ¿no ves en qué situación estamos?” Contestará: “Mi Señor se ha encolerizado como nunca antes lo había estado ni lo volverá a estar. Yo maté a un hombre al que no se me había mandado matar. ¿Qué será de mí, qué será de mí, qué será de mí? Id a otro, id a Jesús”.

Irán a Jesús y le dirán: “Tú eres el enviado de Dios y su Palabra, la que dirigió a María y un Espíritu que procede de Dios. Hablaste a la gente siendo niño en la cuna. Intercede por nosotros, ¿no ves en qué situación estamos?” Contestará: “Mi Señor se ha encolerizado como nunca antes lo había estado ni lo volverá a estar” Y no mencionará pecado alguno. “Qué será de mí, qué será de mí, qué será de mí? Id a Muḥammad”.

Irán a Muḥammad y le dirán: “Tú eres el Enviado de Dios y el sello de los profetas. Dios te ha perdonado tus pecados anteriores y posteriores. Intercede por nosotros ante tu Señor, ¿no ves en qué situación estamos?”

Marcharé entonces e iré a ponerme bajo el Trono, quedando postrado ante mi Señor, quien me mostrará de sus alabanzas y elogios lo que antes no había mostrado a nadie. A continuación se dirá: “Muḥammad, levanta la cabeza, pide y se te dará, intercede y será aceptada tu intercesión. Levantaré entonces mi cabeza y diré: “Mi comunidad, Señor, mi comunidad, Señor”⁴³.

⁴³ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, v. VI, libro 60, *ḥadīṭ* 236 (traducción parcial).

Exclusividad de la šafā'a

Esta poderosa y segura intercesión del Profeta abarca a todos los miembros de la comunidad islámica y solamente a ellos en exclusiva⁴⁴, según se desprende de lo que hemos visto.

Con el objeto de destacar dicha exclusividad presento a continuación dos ilustraciones relevantes y significativas de este aspecto.

La disputa entre los animales y el hombre y La Disputa de l'Ase

Los *Ijwān al-Šafā'* en la epístola veintidós de sus *Rasā'il*⁴⁵, nos relatan un cuento o apólogo en el que los animales cuestionan la superioridad del hombre respecto a ellos. Las sucesivas pruebas con las que el hombre argumenta para demostrar su superioridad son todas ellas refutadas contundentemente por los animales y tan solo la prueba de que el hombre resucitará e irá al paraíso es admitida por estos, después de que la objeción puesta por los animales mismos de que no todos los hombres entrarán en el paraíso, y por tanto, que no se puede extender a todo hombre, al hombre genéricamente considerado, esa superioridad, es eso refutado con el argumento, precisamente, de la *šafā'a* del Profeta. Es decir, que el hombre por antonomasia, el musulmán, será salvado y eso suficiente para que se dé por válida y definitiva esta prueba⁴⁶.

⁴⁴ Riad, "Šafā'a dans le Coran", pp. 53-54 sugiere que en cierto modo esto es como un trasunto de la pertenencia a la tribu ya que por esa misma pertenencia se espera necesariamente la intercesión y el apoyo para todos y solos sus miembros en caso de necesidad o peligro.

⁴⁵ *Ijwān al-Šafā'*, *Rasā'il*, vol. II, pp. 203-377. Traducción castellana, *Ijwān al-Šafā'*, *La disputa entre los animales y el hombre*.

⁴⁶ En *Rasā'il*, vol. II, pp. 375-376 se dice exactamente: 'y si fuésemos rechazados seríamos salvados por la intercesión de nuestro Profeta, Mahoma'. En cambio, en la traducción castellana citada *La disputa*, p. 189, traducida de otra edición del texto árabe, se lee: 'Si fuésemos rechazados, seríamos salvados por la intercesión de los profetas, especialmente por la intercesión de nuestro señor Mahoma', aludiendo, pues, a una salvación universal de todos los hombres, pues cada profeta intercede por su comunidad, pero cuya universalidad ha sido eliminada en el primer texto citado. A falta de una edición crítica del texto árabe, que todavía no tenemos, está última traducción citada, ciertamente, está más en consonancia con el espíritu ecléctico y tolerante de los *Ijwān* como podemos observar en los párrafos que siguen en la traducción. (Véase, además, sobre dicha tolerancia Ebstein, "Religions, Opinions and Beliefs"). Sin embargo, y de todos modos, vemos que en el fondo esto no es exacto ya que tan solo se trata de una transposición de la doctrina de la *šafā'a* islámica a otras religiones, lo cual no es el caso según podemos constatar a continuación en el contraste que ofrece esta obra con *La Disputa de l'Ase* en este punto.

Sin embargo, en la “versión cristiana” de esta obra, en *La Disputa de l’Ase* de Anselmo Turmeda⁴⁷, esa misma objeción de que no todos los hombres irán al paraíso se considera irrefutable y por tanto no es una prueba verdadera y definitiva de la superioridad del hombre sobre el animal, ya que no es aplicable a todo hombre.

La razón de esta distinta consideración en el cristianismo ante la misma objeción podría estar, por un lado, en esa constatación de que no todos los hombres se salvarán entrando en el paraíso, y por otro, en que la pertenencia al cristianismo no es garantía segura de salvación, pues no hay posibilidad allí de intercesión alguna para el pecador muerto sin arrepentimiento⁴⁸. Esto le posibilita a Turmeda pasar a otras pruebas hasta llegar a su prueba definitiva de la superioridad del hombre: que Cristo se encarnó en el hombre y no en el animal⁴⁹.

Motivo de la condenación de al-Ḥallāy (m. 922) según al-Rūmī (m. 1273)

La conciencia clara de la exclusividad de la *ṣafā’a*, de que es una prerrogativa solo para la comunidad islámica nos viene expresamente reflejada en una noticia que nos ha transmitido al-Rūmī acerca de que el verdadero motivo de la ejecución del místico al-Ḥallāy fue su censura al Profeta por interceder solo por los musulmanes y no por todos los hombres en su viaje nocturno y ascenso a los cielos. El Profeta se le aparece y le dice que él solo cumplía la voluntad de Dios y que por esta censura al-Ḥallāy se ha hecho merecedor de un castigo. En sus últimos momentos en el cadalso al-Ḥallāy reconoce que ha sido esa censura al Profeta la que verdaderamente le ha acarreado la muerte.

⁴⁷ Se trata de la obra en catalán, no conservada actualmente, que Turmeda, converso al islam, compuso en Túnez en 1417 y en la que realizó una “adaptación”, pero con carácter original, propio y creativo, que nada tiene que ver con las valoraciones peyorativas que hace Asín en “El original árabe de la ‘La disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda’”. Se conserva una traducción francesa del siglo XVII de la que se han realizado retroversiones al catalán. Véase noticia de todo ello en la mencionada obra de Asín y en la Introducción a *La disputa*, pp. 11-26.

⁴⁸ Esta no garantía es la que planteará los angustiosos problemas de la predestinación y del número de los elegidos en la Reforma y en el calvinismo.

⁴⁹ Turmeda, *La Disputa de l’Ase*, pp. 102-104 y 195-199 en retroversión al catalán a partir de la traducción francesa.

Nos dice así al-Rūmī:

La causa de que Manṣūr [al-Ḥallāy] fuese colgado en el cadalso fue que una vez había dicho: ‘Si me encontrase con el Profeta pediría un castigo para él’. Lo que ocurrió fue esto, que cuando en la noche del *isrā’* llegó a presencia de la divina Majestad, solamente pidió por los creyentes de la comunidad musulmana. ¿Por qué no pidió por todos? ¿Por qué no dijo: concédemelo para todos? Él sólo pidió por los creyentes.

De pronto el Profeta se hizo visible asumiendo la corporeidad. Entró a través de la puerta y dijo: ‘¿Cómo vas a exigir un castigo para mí? Exígelo’. Luego añadió: ‘Lo que deseamos lo deseamos a través del mandato de Dios, pues nuestro corazón es la estancia de Su mandato, que ha sido purificado y protegido de cualquier otra cosa que Su voluntad y Su mandato. Si Él hubiera dicho: ‘Pide por todos’, yo hubiera pedido por todos ellos. Él dijo: por los creyentes’.

Manṣūr [al-Ḥallāy] se quitó su turbante, como si dijese: ‘aquí estoy dispuesto a sufrir un castigo’. El profeta dijo: ‘Pero a costa de tu cabeza, no me contentaré con tu turbante’.

Al día siguiente tuvo lugar la vista del caso, pero eso fue un pretexto. Y mientras estaba colgado en el cadalso dijo: ‘Yo sé la causa de esto y de quienes es la voluntad de ello. No desviaré mi faz de su voluntad’.

Así dio su vida y no apartó su faz del secreto más profundo del mundo [es decir, del Profeta]⁵⁰.

Por lo tanto, esta exclusividad es un ingrediente fundamental para la pertenencia a la comunidad y para su cohesión, pues solo en su seno es posible la salvación.

Excepción de la *šafā’ā*

Hay, sin embargo, una excepción a esta doctrina de la *šafā’ā*, ya que existen musulmanes que, aunque sigan siendo tales, y así recono-

⁵⁰ Aflākī, *The Feats of the knowers of God*, capítulo 3º, párrafo 199, pp. 197-198. Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, p. 85, califica esta noticia de “strange anecdote”, extrañeza que, de acuerdo con lo presentado, no parece tal. Como vemos en al-Rūmī, alguna voz se ha levantado en el islam contra esta exclusividad, pero esas voces han sido escasísimas. Hay que esperar al mundo contemporáneo para escuchar voces que clamen por un universalismo. Smith-Haddad, *The Islamic Understanding of Dead and Resurrection*, pp. 143, 230 cita algunas. Sin embargo, Hoover, “Against Islamic Universalism” cita el caso de un libro aparecido en Arabia Saudí en 1990, cuyo autor lo compuso con la intención de rebatir la tesis de que todo un gran reformador del islam como Ibn Taymiyya hubiera defendido un infierno temporal para todos, incluidos los politeístas y no creyentes.

cidos y admitidos por todos⁵¹, no les alcanzará, sin embargo, la intercesión del Profeta.

Son estos musulmanes, como vamos a ver, los innovadores, los que han incurrido en doctrinas nuevas, herejías, y las propalan, siendo esto último lo determinante⁵².

En el primer tratado⁵³ que se nos ha conservado contra las herejías, su autor, Ibn Waḍḍāḥ (m. 900), nos dice que *bid'a*, doctrina nueva⁵⁴, no es *kufr*, infidelidad, ni *ridda*, apostasía, y así en XI, 31⁵⁵, en la tradición que allí se cita, ante la pregunta de si hay que matar a los *fuḡyār*, perversos, término con el que en este contexto se está refiriendo a los innovadores⁵⁶, el Profeta contesta: ‘No, mientras recen⁵⁷’. Asimismo, tampoco se les puede hacer prisioneros, ni confiscar sus bienes, según nos dice en XII, 50a. Es decir, que se les sigue considerando musulmanes, y, por consiguiente, como tales, en principio, estarían incluidos en la *ṣafā'a* del Profeta.

Sin embargo, en esta misma obra, su autor aporta tradiciones en las que la intercesión del Profeta para con los innovadores queda en suspenso, como en XI, 4, al contestarle Dios: ‘Tú no sabes lo que han innovado tras de tu muerte’, insinuando, pues, el gran mal a que han dado lugar.

⁵¹ Por consiguiente, no entran en consideración aquí aquellos musulmanes que, aunque ellos así se consideren, no son, sin embargo, reconocidos como musulmanes por los demás, por la “ortodoxia”, se les niega esa identidad, y son equiparados a los no creyentes con todo lo que ello conlleva.

⁵² En el islam *ṣi'ī* hay sectores que niegan expresamente la *ṣafā'a* también a aquellos musulmanes que son negligentes y toman a la ligera la oración. Véase Gleave, “Abandoning Prayer”, pp. 414-415.

⁵³ Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*. Véase sobre esta clase de tratados Fierro, “The Treatises against Innovations”.

⁵⁴ Aunque en el islam se habla también de innovaciones buenas, es un asunto que fue pronto olvidado, rechazado, prevaleciendo la idea de que toda novedad es mala. Véanse las observaciones de Fierro en su estudio de Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*, p. 101 y Talbi, “Les *bida'*”, pp. 66-67 donde cita la contundente desaprobación de al-Šāṭibī (m. 1388): ‘toda *bid'a* es un error, no hay ningún equívoco a este respecto’.

⁵⁵ Esta cita y las sucesivas siguen la numeración de los párrafos en que está dividida esta obra de Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'* en la edición citada. Tampoco para al-Bagdādī (m. 1037) los innovadores son no creyentes, según señala Fierro en su estudio en Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*, p. 102.

⁵⁶ Así lo entiende también Fierro, la editora y traductora de este texto: Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*, p. 102.

⁵⁷ Es la posición también de al-Aš'arī, según cita Fierro en su estudio de Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*, p. 102: ‘Testifico que no considero a nadie que rece en dirección a la Meca como un infiel’. Véase el texto árabe en al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, p. 123.

En esta misma dirección insiste el autor citando otras tradiciones en las que se dice que Dios no acepta los cumplimientos rituales de los innovadores: I, 6, 7 y III, 16, sino que, al contrario, eso redundará no en su beneficio sino en su perjuicio, ya que en vez de acercarlos a Dios, les alejará más de Él: III, 14 y 15, e incluso, aunque se arrepientan no será aceptado su arrepentimiento: X, 1, 5 y 6.

Pero sobre todo, abundando más en este rechazo del innovador, nos encontramos en IV, 5 con una tradición en la que explícita y claramente dice el Profeta: ‘Se me permitirá interceder por mi comunidad, excepción hecha del innovador’.

Tenemos aquí, por consiguiente, la excepción de la *šafā'ā*, ya que el innovador de doctrinas, aunque no sea un *kāfir*, un no creyente, y no esté sujeto a las penas que eso conlleva tanto en esta vida como en la otra, sin embargo, por más que profese la *šahāda* y siga siendo un musulmán reconocido y aceptado como tal, no tiene la garantía de la salvación definitiva que proporciona la *šafā'ā*.

Si a los autores de faltas graves, por ejemplo, aquellas que más atentan directamente contra la cohesión de la comunidad, como pueden ser matar a un musulmán⁵⁸ o abandonar cobardemente la *yihād*, si a estos se les perdona y pueden finalmente por la intercesión del Profeta entrar en el paraíso, no ocurre lo mismo con el innovador.

La razón de la exclusión del innovador o hereje no es otra que el peligro que supone para la cohesión de la comunidad, porque no se trata ya de su caso solo y aislado: ‘Si el pecado se oculta, no perjudica sino a quien ha incurrido en él, pero si se muestra y no se reprueba perjudica a todos’: XII, 79. Al divulgar y propalar esas nuevas doctrinas, el innovador se extravía él y extravía y acarrea la perdición para otros: III, 17 y 18, y por lo tanto, con esa divulgación se inicia el resquebrajamiento de la unidad de la comunidad y lo que es más grave, se realiza esto de una manera solapada, pues el innovador viene a ser un enemigo interno, oculto y disimulado, más peligroso, por consiguiente, que el enemigo exterior y declarado ya que su ataque a la cohesión de la comunidad es más sutil y encubierto. Por ello, la reacción del grupo es también más virulenta y en consecuencia, aunque no se le declara no creyente, sí se le niega esa intercesión del Profeta.

⁵⁸ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV, p. 588, comenta la oscilación que hay en el islam respecto al perdón o castigo para el que mata a un musulmán, castigo que a veces se restringe solo para el que mata a un profeta.

Ante hechos tan graves y corrosivos se considera que poner al descubierto, poner, ‘al desnudo sus defectos’, desenmascarar a este enemigo interno y disimulado, es más meritorio incluso que el cumplimiento de las obligaciones religiosas, como ‘la oración, el ayuno, la peregrinación y la guerra santa’: I, 7.

En cambio, si el innovador no propala su doctrina, su suerte se deja exclusivamente en manos de Dios: ‘Pero si los innovadores se ocultan con su innovación fuera de la vista de las gentes, nadie debe arrogarse ponerles al descubierto ni desvelar su vergüenza. A Dios es a quien corresponde infligir el castigo que esa innovación merece o perdonar a los innovadores’: I, 6.

En definitiva, lo más grave no es la novedad en sí sino su divulgación, eso es lo realmente peligroso pues supone un atentado contra la unidad y la cohesión de la comunidad.

Tanto es así esto, que, incluso la divulgación de cuestiones o discusiones tocantes a la interpretación del Corán, aunque se trate de interpretaciones lógicamente probadas, a gentes sencillas no preparadas para entender sutilezas, será criticado y prohibido, entre otros, por Algazel, por las dudas e inquietudes que les podrán crear estos asuntos repercutiendo en su fe y por tanto en su adhesión a la sociedad islámica⁵⁹.

También Averroes pone en guardia, por las mismas razones, respecto a divulgar las especulaciones de los filósofos o tratar de explicar el acuerdo de la filosofía con la revelación a gente que no tiene capacidad para ello y, curiosamente, acusa a Algazel de haber realizado eso mismo, con lo cual ‘sembró el desorden en lo que atañe a la revelación declarándola con interpretaciones que no es lícito explicar; y en lo que toca a la filosofía, explicando ideas que no se deben exponer más que en los libros filosóficos’⁶⁰.

...

⁵⁹ Es un asunto repetido por Algazel en algunas de sus obras. Cfr. por ejemplo en el *Fayṣal*. Véase en la traducción citada de Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, p. 114 y texto árabe y traducción francesa en Al-Ghazālī, *Le critère de distinction*, pp. 80 y 81 respectivamente.

⁶⁰ Ibn Rušd, *al-Kašf*, p. 75; traducción castellana de Alonso, *Teología de Averroes*, p. 273.

En resumen, pues, en esta visión de la *šafā'ā* he tratado de poner de relieve la contribución de esta doctrina religiosa a la unión y cohesión de la nueva sociedad creada por el islam.

La pertenencia formal a la comunidad islámica se ve recompensada infaliblemente con la bienaventuranza eterna, prerrogativa única y exclusiva del musulmán, y es esta la última y más efectiva y convincente razón para pertenecer y seguir en la comunidad.

Dicha bienaventuranza se obtiene no por merecimientos propios sino ante todo por la mediación poderosa y efectiva de la intercesión del Profeta, intercesión que es otorgada a todo el que se proclame musulmán y sea reconocido como tal por la “ortodoxia”, lo cual nos ayuda a comprender el gran auge que tomó la veneración por el Profeta, aun partiendo de tan exigua base coránica.

La excepción, sin embargo, la no concesión de esta intercesión, tiene lugar para aquel musulmán que introduce nuevas doctrinas, doctrinas perniciosas. A este no le ampara la intercesión del Profeta y por tanto no tiene garantizada esa salvación y bienaventuranza, más bien al contrario, se desprende de dicha falta de intercesión su perdición definitiva. Pero aun así, si no divulga esas doctrinas, es decir, si no atenta contra la unidad de la comunidad, a Dios pertenece el castigarle o perdonarle.

Addendum

Suscitó Así el tema de la presencia en el mundo cristiano de la Virgen María intercediendo por los pecadores en escenas del Juicio Final representadas ‘en las esculturas de varias catedrales francesas del siglo XIII, en el juicio final de Andrea Orcagna en el Campo santo de Pisa (siglo XIV), o en el Fra Angélico en la Academia de Florencia (siglo XV)’⁶¹ y señalaba la extrañeza de los estudiosos por tales representaciones ajenas a la dogmática y a la tradición cristiana, proponiendo, por ello, un origen islámico calcado de la *šafā'ā*.

Abundando en este sentido quiero sugerir también que en la devoción mariana que comienza a extenderse por la cristiandad a partir del siglo XII, este tema de su intercesión, tanto en el Juicio final como fuera

⁶¹ Así, *La escatología musulmana*, p. 303.

de él, aparece muy destacado en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio y en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, ambas obras del siglo XIII pero que siguen fuentes latinas anteriores.

La intercesión mariana en el Occidente latino medieval arranca en gran medida de san Bernardo de Claraval (m. 1153), quien en sus sermones sobre la Virgen, sobre todo en el conocido como *De aquaeductu*, destaca su humanidad pura, esto es, su sola humanidad, frente a la humano-divinidad de Cristo que implica la majestad divina, ante la que el hombre se llena de temor. Por ello, los hombres se sienten más confiados ante la humanidad de María y al ser la Madre de Cristo, ¿cómo le va a negar este sus peticiones?⁶²

Según leemos en los *Milagros* y en las *Cantigas*, la devoción a María, por mínima que sea, una invocación, un gesto, una simple inclinación ante su imagen, es el camino seguro e infalible para obtener su intercesión y garantizarse la salvación final, escatológica, de un modo, pues, muy similar a cómo la veneración al Profeta es el camino más seguro también para garantizarse su intercesión. Pero eso sí, hace falta en estas obras cristianas el arrepentimiento de los pecados y la confesión, por ello ante el devoto que muere sin ese requisito, María obra el milagro de su resurrección para que pueda arrepentirse y confesarse y conseguir de este modo la salvación, según podemos constatar en algunos milagros y cantigas⁶³.

Por consiguiente, sería este asunto de la intercesión mariana, ante todo en este caso de la salvación final, un motivo islámico más, un “hábito”, a añadir a los que enumeró Américo Castro cuando decía que ‘los milagros de Berceo, siendo cristianos en su esencia y en su tradición, aparecen vividos desde una vida empapada de hábitos islámicos’⁶⁴, solo que habría que extenderlo a la cristiandad occidental en general, puesto que en el francés Gautier de Coinci, también del siglo XIII, y en las fuentes latinas anteriores donde se inspiran todos ellos, ya aparece esta intercesión⁶⁵.

⁶² García de la Concha, “La mariología en Gonzalo de Berceo”.

⁶³ Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, milagros 2, 7, 8, 10; Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María*, cantigas 14, 24, 26, 84, 111, 311.

⁶⁴ Castro, *España en su historia*, “Gonzalo de Berceo”, pp. 315-324.

⁶⁵ Cfr. Rico, *En torno a Gonzalo de Berceo*. Punto “4. La gran eclosión de la mariología: siglos XII y XIII”. Torres, “La devoción mariana”, especialmente el apartado: “La devoción mariana en el siglo XIII”, pp. 38-53.

Desde esta perspectiva estudiada de la intercesión, también este posible calco de un tema tan islámico podría contribuir, a su vez, a dilucidar el discutido asunto del porqué de la eclosión de la devoción a la Virgen a partir del siglo XII.

Bibliografía

- Abrahamov, B., "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology", *Der Islam*, 79 (2002), pp. 87-102.
- Adang, C., Ansari, H., Fierro, M. y Schmidtke, S. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, Boston, Brill, 2016.
- Aflākī, *The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-'ārefīn)*, trad. del persa por J. O'Kane, Leiden-Boston Colonia, Brill, 2002.
- Albarrán Iruela, J., *Veneración y polémica. Muḥammad en la obra del Qādī 'Iyād*, Madrid, Ediciones de la Ergástula, 2015.
- Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María*, W. Mettmann (ed.), Madrid, Editorial Castalia, 3 vols., 1986-1989.
- Alonso, M., *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, Imprenta y Editorial Maestre, 1947.
- Andrae, T., *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo, 1918.
- Al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, El Cairo, al-Hay'a al-'Amma li-šū'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1975.
- Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961.
- Asín Palacios, M., "El original árabe de la 'Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda'" en *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, pp. 113-160.
- Averroes, *Tahafot at-Tahafot*, M. Bouyges (ed.), Beirut, Imprimerie Catholique, 1930.
- Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, R. J. McCarthy (ed.), Beirut, 1957.
- Bāqillānī, *al-Inšāf*, 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar (ed.), Beirut, 1986.
- Bowker, J.W., "Intercession in the Qur'ān and the Jewish Tradition", *Journal of Semitic Studies*, 11 (1966), pp. 69-82.
- Bravmann, M.M., "The Origin of the Principle of 'iṣmah: Muḥammad's 'immunity from sin'", *Le Museon*, 88 (1975), pp. 221-225.
- Brown, P., "Vers la naissance du Purgatoire: Amnistie et Pénitence dans le Christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge", *Annales d'Histoire et des Sciences Sociales*, 52, (1997), pp. 1247-1261.
- Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, Ed. Muḥsin Khan, Medina, Islamic University Al-Medina al-Munawara, s. d.

- Castro, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Editorial Síntesis, 1984 (reedición de la edición de 1948).
- Ebn-Khaldoun, *Prolegómenos d'Ebn-Khaldoun*, texte árabe par M. Quatremère, v. I, París, 1958.
- Ebstein, M., "Religions, Opinions and Beliefs are Nothing but Roads and Paths...while the Goal is One": Between Unity and Diversity in Islamic Mysticism" en Adang, C. et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*, pp. 488-523.
- Fierro, M., "The Treatises against Innovations (*Kutub al-bida*)", *Der Islam*, 69 (1992), pp. 204-246.
- Fierro, M. (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Islam* [Critical Concepts in Islamic Studies], Londres, Nueva York, Routledge, 2014, 4 vols.
- Gabriel, F., "Aṣabiya", en P.J. Bearman et al., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden, E. J. Brill, 1986-2004.
- García de la Concha, V., "La mariología en Gonzalo de Berceo", en Gonzalo de Berceo, *Obra Completa*, B. Dutton et al. (eds.), Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 61-87.
- Gardet, L. y Anawati, G.C., *Dieu et la destinée de l'homme*, París, J. Vrin, 1967.
- Al-Ghazālī, *Le critère de distinction entre l'Islam et l'incroyance*, ed. y trad. de Mustapha HOGGA, París, J. Vrin, 2010.
- Gimaret, D., "Les *Uṣūl al-ḥamsa* du Qāḍī 'Abd al-Gabbār et leurs Commentaires", *Annales Islamologiques*, 15 (1979), pp. 47-96.
- Gimaret, D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, París, Editions du Cerf, 1990.
- Gleave, R., "Abandoning Prayer and the Declaration of Unbelief in Imāmī Jurisprudence", en Adang, C. et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*, pp. 413- 433.
- Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, E. J. Brill, 1952.
- Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Espasa Calpe, 1961.
- Hoffmann, V.J., "Intercession" en Jane Dammen McAuliffe, General Editor, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden-Boston, Brill, 2001-2006.
- Hoover, J., "Against Islamic Universalism. 'Alī al-Ḥarbī's 1990 Attempt to Prove That Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire" en B. Krawietz y G. Tames, *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 377-399.
- Huitema, T., *De Voorspraak (Shafā'a) in den Islam*, Leiden, Brill, 1936.
- Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-Kurba ilā Rabb al-'Ālamīn* (El acercamiento a Dios), Estudio, Edición crítica y traducción: Cristina de la Puente, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995.
- Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Córdoba, Almuzara, 2008.

- Ibn Rušd, *Al-Kašf 'an manāhiy al-adilla*, Aḥmad šams al-Dīn (ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- Ibn Rušd, *Tahāfot at-Tahāfot*, M. Bouyges, (ed.), Beirut, Dar el-Machreq, 1930
- Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones)*, Nueva edición, traducción, estudio e índices por María Isabel Fierro, Madrid, CSIC, 1988.
- Ijwān al-Şafā', *Rasā'il*, Beirut, Dār Şādir, 1957, 4 vols.
- Ijwān al-Şafā', *La disputa entre los animales y el hombre*, Madrid, Siruela, 2006.
- 'Iyād, Abū l-Faḍl, *al-Şifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Beirut, Dār al-Fikr, 1979.
- Jackson, S.A., *On the Boundaries of the Legal Tolerance in Islam. Abū Hāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa*, Karachi, Oxford University Press, 2002.
- Justel, Br., *La hidāya de al-Rayrāyī (un Espejo de Principes medieval)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.
- Laoust, H., *La politique de Ġāzālī*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970.
- Libro de la escala de Mahoma*, Madrid, Siruela, 1996.
- Modarressi, H., "Essential Islam: The Minimum that a Muslim is Required to Acknowledge", en Adang, C. et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*, pp. 395-412.
- Riad, E., "Şafā' a dans le Coran", *Orientalia Suecana*, 30 (1981), pp. 37-62.
- Rico Mansilla, A., *En torno a Gonzalo de Berceo: Los milagros de Nuestra Señora y el culto a la Virgen*, [en línea], disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arm/ricomansilla.htm> [consultado el 06/04/2017].
- Ritter, H., "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldūn", *Oriens*, 1 (1948), pp. 1-44.
- Robson, J., "Is the Moslem Hell eternal?", *The Moslem World*, 38 (1938), pp. 386-393.
- Schimmel, A., *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Londres, The University of North Carolina Press, 1985.
- Serrano, D., "'Iyād, Abū L-Faḍl" (1479) en *Biblioteca de al-Andalus*, Dirección y Edición Jorge Lirola Delgado, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009, vol. 6, pp. 404-434.
- Shahraṣṭānī, *Le livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. D. Gimaret y G. Monnot, Lovaina-París, Peeters/Unesco, 1986.
- Smith, J.I. y Haddad, Y.Y., *The Islamic Understanding of Dead and Resurrection*, Albany, State University of New York Press, 1981.
- Stehly, R., "Un problème de théologie islamique: la définition des fautes graves (*kabā'ir*)", *Revue des Études Islamiques*, 45 (1977), pp. 165-181.
- Talbi, M., "Les bida'", *Studia Islamica*, 12 (1960), 43-77.
- Tornero, E., "La función socio-política de la religión según Averroes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, 4 (1984), pp. 75-82.

- Torres, R., "La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII", Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes, 10 (2016-2017), pp. 23-59.
- Turmeda, A., *La Disputa de l'Ase*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1987.
- Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. IV, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1997.
- Van Ess, J., *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, vol. II, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2011.
- Watt, W.M., *Islamic Creeds. A Selection*, Edinburgh, University Press, 1994.
- Watt, W.M., "Conditions of Membership of the Islamic Community", *Studia Islamica*, 21 (1964), pp. 5-12.
- Wensinck, A.J.-[D. Gimaret], (A. Schimmel), "Shafā'a" en P. J. Bearman et al., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden, E. J. Brill, 1986-2004.
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, 1932.

Recibido: 28/06/2019

Aceptado: 18/12/2019