

EL FRUTO
DE LAS PALABRAS
INSPIRADAS

*al-Mawādd al-gaytiyya al-nāši'a
'an al-ḥikam al-gawtiyya*



COMENTARIO A LAS ENSEÑANZAS DE

ABŪ MADYAN

DE SEVILLA

POR

ŠAYJ AHMAD AL-ALĀWĪ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Para Sidi Ali Kozim y los Fuyarí de Chile,
con mucho Afecto, un corazón sincero y pidiéndole
a Allah la Apertura y la Misericordia

!Brahim -
(marcelo orozco ABRAHAM)

El fruto de las palabras inspiradas

al-Mawādd al-ḡayyīyya al-nāṣi'a 'an al-ḥikam al-gawṭīyya

Comentario a las enseñanzas
de
Abū Madyan
de Sevilla
(m. 1198)

Por el šay Aḥmad al-'Alāwī
(m. 1934)

Introducción, traducción y notas
Juan José González



ALMUZARA



FUNDACIÓN AZZAGRA

*Y no te apresures en la Recitación antes de que se su revelación se cumpla para ti,
y dí: '¡Señor mío, auméntame en Ciencia! (Cor. 20:114)*

*A la memoria de sidi Abderrahman Bedran de Tremecén, que hizo
comprensibles los significados de las palabras de este libro.*

*Mi agradecimiento de corazón a todos los que han colaborado y se
han comprometido en hacer posible que esta obra pudiera publicarse.
A mi familia y a mis compañeros en el deseo del conocimiento.*

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN.

Para las transcripciones del árabe hemos usado el sistema de la revista al-Qantara (con leves modificaciones tipográficas).

˘-b-t-t-ŷ-hj-d-d-r-z-s-š-s-đ-t-z-‘-g-f-q-k-l-m-n-h-w-y

El *hamza* inicial no se transcribe; *tā` marbūta*=a (en estado no constructo) y *at* (en estado constructo); *artículo*=al- (aun entre solares) y -l- precedido de palabra terminada en vocal; vocales=a, i, u; ā, ī, ū; *diptongos*= ay, aw; *alif maqṣūra*=à.

Abreviaturas en los pies de página.

EI2	<i>Encyclopaedia of Islam</i> 2ª edición en CD-Rom.
<i>Ḥikam</i> nº	Número de la <i>ḥikma</i> de Ibn ‘Aṭā’ Allāh según la edición de P. Nwyia en <i>Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la Cofrérie Šādīlīte</i> .
<i>Laṭā’if al-minān</i>	Referencia a la página del <i>Laṭā’if al-minān</i> , de Ibn Aṭā’ Allāh según la traducción de Eric Geoffroy, <i>Le sagesse des maitres soufies</i> .
SPK	William Chittick, <i>The Sufi Path of Knowledge</i> .
SDG	William Chittick, <i>The Self Disclosure of God</i> .
<i>Rawdat</i>	‘Adda b Tunis, <i>al-Rawdat al-Saniyya</i> .

Para el Corán (diferenciado en el texto en cursiva), los dígitos que figuran tras cada verso indican el capítulo (*sūra*) el primero y versículo (*ayāt*) el segundo, según la edición de Ḥafs de El Cairo.

Sobre la traducción

La traducción del árabe moderno está sujeta a múltiples dificultades; en el mejor de los casos, a la pérdida de matices, mayores aún en este tipo de textos. Para subsanar estas dificultades en lo posible es necesario recurrir a las notas como medio de clarificar contextos, contextualizar la argumentación e indicar alternativas posibles de lectura.

En este mismo sentido, y dado que el sufismo tiene una terminología propia, hay ciertas voces árabes que conviene mantener para familiarizar al lector o para facilitar su estudio al especialista. Los términos árabes que se transcriben acompañan unas veces al término traducido y otras, por tratarse de términos de uso muy común, no se acompañan de traducción. Estos últimos, junto a aquellos señalados con un asterisco, se encuentran en un glosario al final de texto donde se comentan brevemente. También se incluyen, junto al glosario, la bibliografía —donde se incluyen fuentes árabes y numerosas traducciones para quien esté interesado en profundizar con otras lecturas— y un índice de autoridades acompañados de notas biográficas.

Para la traducción de los numerosos poemas que aparecen en el texto ha prevalecido el criterio de favorecer el sentido sobre la forma. Además, se han suprimido algunos de los poemas, o se han resumido otros, para permitir una lectura más “fluida”. Hay que tener en cuenta que el texto original utiliza una prosa rimada acompañada de una profusión de citas poéticas propias de la retórica del árabe clásico.

En cuanto a las formas tradicionales de respeto se han conservado en la mayoría de los casos, puesto que son parte esencial de esta enseñanza.

Por último, más que buscar la literalidad del texto, se ha tratado de conservar el lenguaje expositivo, a veces directo y cargado de riqueza alusiva, que usa el Šayj para tratar de provocar la atención del discípulo. El propósito ha sido ofrecer al lector una versión respetuosa y objetiva de lo que el autor desea transmitir, aunque el resultado final esté sujeto a las limitaciones y errores de nuestro trabajo.

INTRODUCCIÓN

El Autor

En 1961 se publicaba *A Sufi Saint of the XXth Century*.^[1] Su autor, Martin Lings (m. 2005), antiguo profesor de la Universidad de El Cairo y conservador de manuscritos orientales de la British Library, daba a conocer con este libro, por primera vez en Occidente, la figura del Šayj al-‘Alāwī (1869-1934), maestro del sufismo contemporáneo.^[2]

Esta obra aportaba una nueva metodología y contenidos con respecto a los estudios de erudición del arabismo clásico. Con una estructura narrativa original acercaba el conocimiento del sufismo a un público más amplio del que hasta entonces se había interesado por él y adquirió una amplia difusión más allá del ámbito académico.^[3] M. Lings daba un gran salto cualitativo en la forma de abordar y exponer lo que representa el sufismo: abandonaba muchos de los conceptos demasiado historicistas o comparativistas que habían adoptado los eruditos hasta ese momento y adoptaba una visión mucho más real y cercana del sufismo. Los datos autobiográficos estaban contrastados con testimonios directos y analizaba las enseñanzas y el método espiritual basándose en extractos de las obras del propio Šayj más que en una elaboración propia sobre las mismas. Todo ello era fruto de los esfuerzos iniciados años atrás por un reducido grupo de estudiosos comprometidos de forma personal con el conocimiento del “esoterismo islámico”.^[4]

A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, esta obra sigue siendo la referencia principal para conocer la figura del Šayj al-‘Alāwī. Se basa en dos fuentes principales: las que se refieren a los datos biográficos las tomó de la obra de Šayj ‘Adda b. Tunis, *al-Rawḍat al-saniyya*,^[5] y, por otro lado, las principales obras escritas por el propio Šayj.

¹ Este libro era el resultado de su tesis doctoral presentada en la Universidad de Londres en 1959.

² La única referencia bibliográfica previa importante anterior a la obra de M. Lings es el extenso artículo de A. Berque, “Un mystique moderniste: Le Cheikh Benalioua”, *Revue Africaine*, 3-4º trimestre, vol. XXIX, 1936.

³ Haber sido traducida a varias lenguas (incluido el árabe), es un hecho poco común en este tipo de libros. En español ha conocido dos ediciones bajo el título *Un santo sufi del siglo XX*, la primera en Taurus (1982), y la segunda en Olañeta (2001).

⁴ Esta expresión para designar al *taṣawwuf* la empleó R. Guénon (especialmente en su libro póstumo *Esoterismo islámico y taoísmo*), para distinguirlo de las corrientes místicas. Este término fue adoptado por toda una corriente de “arabistas guenonianos”, de la que el propio M. Lings formaba parte, a los que nos referimos más adelante.

⁵ ‘Adda b. Tunis, *al-Rawḍat al-saniyya*, Imprimerie Alawiyya, Mostaganem, 1936.

Esta traducción pretende profundizar en este segundo aspecto, el del conocimiento de las enseñanzas del Šayj. En cuanto a los datos biográficos remitimos a la obra de M. Lings, que sigue siendo la obra de referencia, aunque quizás sea apropiado hacer algunas precisiones a lo que M. Lings nos transmite. Sin duda, la imagen que nos ofrece del Šayj corresponde a su propio conocimiento del sufismo, puesto que no visitó nunca Mostaganem, y conoció la *ṭarīqa 'alāwīyya* a través de intermediarios occidentales,^[6] por lo que su punto de vista puede ser, al menos en algunos aspectos, insuficiente o parcial. A pesar de todo, como ya hemos señalado, la obra no desmerece en absoluto y es, sin duda, más fiel y acertada que la que, de forma oportunista, pretende presentarnos al Šayj con un perfil “moderno e insustancial”.^[7]

El Šayj al-'Alāwī es un caso poco común de formación “autodidacta”, si tenemos en cuenta como se regulan los estudios de las ciencias religiosas en la cultura tradicional islámica. Memorizó tan sólo una décima parte del Corán,^[8] no realizó estudios en ninguno de los grandes centros religiosos del Magreb y no obtuvo ningún certificado (*iḡāza*) de transmisión por parte de maestros reconocidos.

Sin embargo, este hecho podría confundir a un lector occidental y llevarle a una conclusión equivocada. El Šayj nació en una familia ilustre, aunque no acomodada, entre cuyos antepasados figura un cadí proveniente de Argel que se instaló en Mostaganem para ejercer este cargo.^[9] El Šayj formaba parte, por lo tanto, de lo que se denomina la élite religiosa y social (*al-jaṣṣa*), lo que explica algunas circunstancias de su formación cultural. Aunque no realizase estudios “oficiales”, por su origen vivió en un medio donde la educación tradicional está basada en una transmisión familiar.^[10] Esta educación, que caracteriza muy bien a ciertas familias de la sociedad “mabregi-andalusí”,^[11] tiene unos valores culturales y morales propios, enraizados con frecuencia en su vinculación al sufismo y al

⁶ Es conocido que M. Lings se vinculó a la *ṭarīqa 'alāwīyya* por medio de F. Schuon, y que las relaciones de éste último con la *ṭarīqa* no fueron regulares. Para más detalles remitimos a los capítulos que aparecen sobre esta cuestión en Geoffroy, E. (ed.), *Une voie soufie dans le monde: la Šādhiliyya*, Misonneuve & Larouse, París, 2005

⁷ “¡Por sus obras los conoceréis!”. Y en este caso son sus obras escritas las que nos permiten conocer directamente a qué dedicó su vida el Šayj al-'Alāwī y cual fue realmente su enseñanza.

⁸ M. Lings (*Un santo sufi...*, p. 47), interpreta que se trata de nueve décimas partes, porque el Šayj dice haber memorizado hasta la azora al-Raḥmān. Hay que tener en cuenta que la memorización del Corán comienza por las más cortas y progresa hacia las más largas.

⁹ *Rawḍat al-saniyya* p.16. La familia era popularmente conocida como 'Alīwa, y es mencionado en un repertorio de familias nobles de Mostaganem.

¹⁰ El šayj 'Adda dice que su padre se ocupó directamente de su educación por tratarse de su único hijo varón (*Rawḍat...* p. 16).

¹¹ Por andalusí nos referimos a una forma de vida y cultura que se diferencia de la cultura bereber del norte de Argelia, más que a una filiación; aunque muchas veces el aspecto cultural y familiar coinciden.

linaje profético (*šurafā'*)^[12] La base, pues, de la formación religiosa y cultural del Šayj, procedía de esta herencia “aristocrática” y familiar fácil de identificar en algunos rasgos de su vida: su gusto poético y musical,^[13] su elegancia a la hora de abordar temas polémicos^[14] o su sensibilidad hacia otras religiones y culturas.

En cuanto a su situación económica, si bien es cierto que su familia no se encontraba en una posición desahogada, resulta equívoco deducir que vivió de un trabajo humilde y con escasos recursos.^[15] Al proceder de un medio urbano próspero pudo lograr un cierto éxito económico a una edad relativamente joven.^[16] Esto no significa que no pasara por momentos de mayor dificultad debido a sus “compromisos espirituales” o por el malestar que la situación política y social del país provocó en su ánimo, hasta el punto de hacerle pensar en emigrar a Oriente.^[17]

La formación cultural y religiosa de su medio social y familiar tendía, de forma natural, a la vocación por el sufismo y era lógico que el desarrollo de sus capacidades espirituales y su proyección al exterior le llevaran desde muy joven a vincularse con alguna rama del sufismo *šādili* próxima a su entorno.^[18] Sin embargo, todos estos vínculos no le iban a resultar suficientes; aunque sus principios y su educación le hicieran ser ajeno a cualquier forma de provocación o ruptura con su medio, sí que se vería obligado a enfrentarse a los diversos conflictos provocados por las difíciles circunstancias históricas que le tocó vivir. Tras resistirse en un primer momento a su misión religiosa como heredero espiritual de su maestro, al convertirse finalmente en el representante de una nueva rama *šādili*, el Šayj

¹² Se trata de una relación constante entre los maestros *šādili* del norte de África. El propio maestro del Šayj, Muhammad al-Buzīdī, hace referencia en sus poemas (contenidos en el *Diwān* del Šayj al-'Alāwī) a estos orígenes.

¹³ El *Diwān* del Šayj ha conocido un relativo éxito en la música tradicional andalusí argelina, que es una de las expresiones de esta cultura.

¹⁴ Se pueden apreciar ejemplos de este “tacto” y saber hacer, como su forma de actuar en su encuentro con su crítico salafí Ben Badis. Según comenta éste, el Šayj le sirvió personalmente y evitó hacer la más mínima alusión a cuestiones polémicas. (Lings, M., *Un santo sufi...* p. 111-112)

¹⁵ M. Lings (*Un santo sufi...*, p. 48), siguiendo el *Rawḍat*, habla del oficio de “zapatero remendón” que como traducción es algo desafortunada. El término árabe “*šinā'a al-jirāza*”, significa más bien artesano de calzado, que era una profesión de la “burguesía” de esta zona de Argelia.

¹⁶ En 1906, a la edad de 37 años, cuando aún era *murīd* de šayj al-Buzīdī, pudo costearse la construcción de una casa de dos plantas. Según S. Khelifa “esto prueba que el negocio del cuero reportaba suficientes beneficios para poder legítimamente vivir en una residencia burguesa”. *Alawisme et Madansime...*, p. 248.

¹⁷ M. Lings, *Un santo sufi...* p. 51-61. El Šayj tuvo la intención de emigrar tras la muerte de su maestro debido a la creciente presión de las autoridades coloniales (como el servicio militar obligatorio) sobre la población musulmana. Este éxodo de población, que se dirigió principalmente a Siria, en particular desde Tremecén, tuvo lugar en 1911. Véase C. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, vol. II, p. 1090. Los principales miembros de estas familias en Siria se vincularon luego a la *ṭarīqa 'alāwiyya*, que tuvo como consecuencia más tarde la expansión de la *ṭarīqa* en esta zona.

¹⁸ El Šayj estuvo vinculado con el sufismo desde la adolescencia. Según S. Khalifa «desde 1886 a 1894 estuvo adscrito a la *zawīya 'aisawī* (rama de la *šādiliyya*)». *Alawisme...* p. 248.

tuvo dos frentes a los que dedicó gran parte de sus energías: la renovación del sufismo^[19] y, por otro lado, el enfrentamiento con el reformismo salafí.^[20] Este segundo frente le involucró inevitablemente en un dominio político que, dado el conflicto colonial latente, era extremadamente peligroso.^[21]

Es importante señalar que durante el primer tercio del siglo XX la sociedad magrebí^[22] asistió a un profundo cambio. La ocupación colonial empezó a invadir de forma creciente todos los espacios de vida de la población, mientras nuevas ideologías, como el nacionalismo y el reformismo salafista, comenzaban a extender su influencia en esa zona del mundo islámico. A su vez, la sociedad tradicional, en la que el sufismo en su vertiente popular del culto a los santos (marabutismo) había desempeñado un papel religioso, social y político fundamental, daba signos de una grave impotencia para responder a los problemas y necesidades que la nueva situación planteaba.

Este contexto permite comprender el esfuerzo de la obra del Šayj al-'Alāwī y el alcance de su respuesta ante tales transformaciones. En veinticinco años, hasta su muerte en 1934, dejó una importante obra escrita y un gran número de discípulos y seguidores vinculados de una u otra forma con él; su personalidad es la que mayor difusión ha alcanzado en el sufismo del Magreb del siglo pasado; y son muchas las ramificaciones que prenden de él, sea bajo su nombre o el de algunos de sus seguidores –como la *ḥašimiyya* en Siria o la *madāniyya* en Túnez–, tanto en el mundo islámico, como en Occidente, donde ha influido en gran número de personalidades y de grupos muy distintos.^[23]

¹⁹ El Šayj confirma en varias ocasiones en su *Diwān* que es el renovador (*muḥaddid*) de su época. Esta función alude a una tradición profética que afirma que en cada siglo debe aparecer un renovador que revivifique la religión.

²⁰ El reformismo salafí tuvo como principal figura en Argelia a 'Abd al-Hamīd b. Badis, considerado uno de los padres de la independencia argelina y fundador del periódico al *Chihāb*, órgano de propaganda política y religiosa que se oponía al sufismo en general y al Šayj al-'Alāwī en particular. Remitimos a la obra de Ali Merad, *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 a 1940*, ed. Al-Hikma, 2ª ed. Argel, 1999, que ilustra el conflicto religioso y político de aquella época.

²¹ Mientras los salafíes consideraban la actitud del Šayj como "colaboracionista", las autoridades francesas recelaban mucho de su enorme influencia y lo tuvieron siempre sometido a vigilancia.

²² El conjunto más homogéneo del Magreb al que nos referimos estaba constituido por aquellos territorios (Marruecos y la parte occidental de la Argelia actual) que no habían estado bajo dominio otomano, y que desde la edad media habían constituido entidades políticas con rasgos propios.

²³ Algunos de estas personalidades se encuentran citadas en la obra de su sucesor el šayj 'Adda b. Tunis, *Rawḍat al-saniyya*, como 'Abdel Karīm al-Jaṭabī (*Rawḍat* p. 161-2), que fue discípulo suyo y con el que tuvo una cierta correspondencia. También con él se vinculó el antecesor de la *ṭarīqa bušīšiyya* Abū Madyan al-Budšīšī (*Rawḍat*, p. 117). Éste realizó un retiro espiritual con el Šayj, así como su tío Idris b. al-Mukhtar al-Budšīšī, como ha sido recogido en su carta de filiación espiritual al Šayj en *K. al-shahā'id wa l-fatāwā*, p. 185. Además su influencia, más o menos directa, es muy importante en un buen número de occidentales convertidos al Islam.

Su obra

El Šayj al-‘Alāwī es el autor de una considerable bibliografía en lengua árabe que hace de él un caso excepcional en el sufismo contemporáneo. En su mayor parte han sido publicadas en la Imprenta ‘Alāwiya de Mostaganem y algunas de ellas se han traducido al inglés y francés.^[24]

La amplitud y diversidad de su obra resulta también algo fuera de lo común; no suele ser frecuente entre los grandes maestros de la *šādiliyya* una producción escrita tan prolija para exponer sus enseñanzas. Lo habitual ha sido dejar obras de referencia, como los *ṭawā'id al-Tašawwuf*, de Aḥmad Zarrūq, o las cartas de Mulāy al-Darqāwī, mientras que las excepciones, como es el caso de Ibn ‘Aṭā‘ Allāh –o de Ibn ‘Aṣṣībā más recientemente–, son las de aquellos que tuvieron una profunda formación en las ciencias tradicionales islámicas y que son reconocidos como maestros en el estudio religioso (*‘ilm*) o en su aplicación jurídica (*fiqh*). En el caso del Šayj, su excepcionalidad en este aspecto parece deberse a la necesidad de la renovación del sufismo en su época.

La relación bibliográfica de las obras del Šayj ha sido incluida por Martin Lings en su estudio, donde señala un total de dieciséis obras entre las publicadas y aún no publicadas en aquel momento. Hemos podido ampliar esta relación hasta un total de veintiuna obras, publicadas todas ellas por la Imprenta ‘Alāwiyya de Mostaganem.^[25]

Las hemos ordenado por el orden en el que se escribieron.

1. *Mi'rāy al-sālikīn wa nīhāyāt al-wāsilīn*. 1ª ed. Sin fecha. 50 pp. Es una obra inédita hasta su reciente publicación. Fechado en 1901, por lo tanto la primera obra del Šayj, donde hace un comentario de un poema de su maestro al-Buzīdī.

2. *Miftāḥ al-šuhūd fī maṣāhir al-wuṣūḍ*. 3ª ed 1994. 139 pp. Su fecha de terminación es de 1904. La escribió por indicación de su maestro, debido a un estado de “rapto” producido por una concentración constante sobre el significado

²⁴ Estas traducciones están citadas en la bibliografía. Existen también algunos trabajos universitarios, como la tesis de Salah Khelili, de la Universidad de Lyon 3, de 1987, dirigida por R. Deladriere, con el título de *Alawisme y musulmanisme (des origines immédiates aux années 1950)*, que permanece inédita, así como la que recientemente ha presentado Abderrahman Maanan en Sevilla, en la que incluye una traducción, con introducción y un extenso estudio, del *Minah al-quddusiyya* del Šayj al-‘Alāwī, que aunque inédita en papel, se ha ido publicando en http://www.musulmanesandaluces.org/publicaciones/Minah/index_minah.htm.

^{1A} asociación de “Les Amis de l’Islam”, fundada en 1948 por el Šayj ‘Adda b. Tunes, y dirigida por un nieto suyo, Jalīd Bentunes, ha publicado algunos textos y artículos en lengua francesa.

²⁵ Las ediciones en lengua árabe no son fáciles de encontrar. Son ediciones mediócras, aunque es de agradecer el esfuerzo del profesor Yaḥya al-Ṭahir de Orán, que se ha ocupado de la corrección e introducción de las últimas ediciones. Hemos añadido a cada obra las traducciones en lenguas europeas.

del Universo y la bóveda celeste.^[26] El texto trata más sobre el conocimiento de la Unicidad divina que sobre astronomía propiamente dicha.

3. *al-Unmūday al-farīd*. Publicado en 1927 en Argel. 17 pp. Es un breve tratado cuyo título completo es *El prototipo incomparable acerca de la pura Unicidad guardada en los Libros Celestes bajo el punto de la Basmala*. M. Lings ha traducido parte de este texto en el capítulo VII (pp. 143-153). Debió escribirse en torno a 1910.

4. *al-Mawādd al-gayṭiyya al-nāši'a 'an al-ḥikam al-gawṭiyya*. (A partir de ahora Mawādd). Fechado en 1910, cuya traducción es la que aquí presentamos. Es la obra más voluminosa, en 2 tomos (1º vol. 199 pp. y 2º vol. 234 pp). Existen varias ediciones. La primera publicación del primer volumen fue en 1942; el segundo volumen no se publicó hasta 1994.

5. *al-Minaḥ al-quddusiyya. Los beneficios sagrados de la interpretación sufi del Muršīd al-mu'īn*.^[27] Varias ediciones. La de la Imprenta 'Alāwiyya de 1998 tiene 389 páginas. Fechada en 1911 es una obra de interpretación esotérica de los principios y prácticas religiosas. Ha sido traducida al inglés por 'Abd al-Kabir al-Munawara y 'Abd as-Sabur al-Ustadh, con el título *Knowledge of God*. Recientemente Abderrahman Maanan ha hecho una traducción parcial comentada al español, presentada como tesis en la universidad de Sevilla (véase bibliografía) y Leslie Cadavid, en su trabajo sobre Šayj al-'Alāwī y Fātima al-Yasrūtiyya, ha traducido varios capítulos de esta obra además de algunos poemas.^[28]

6. *Al-Qawl al-maqbūl. Las palabras adecuadas accesibles a la razón*. Editado sin fecha. 31 pp. Fechado en 1913. Breve exposición de lo que son los principios y fundamentos de la religión en sus distintos niveles de práctica, fe y virtud espiritual.

7. *Lubāb al-'ilm fī sūrat wa-l-na'īm*. Comentario de la azora "por la Estrella". 1ª edición Túnez 1916. 48 pp. Editado por la Imprenta 'Alāwiya en Mostaganem sin fecha, junto a otras dos obras, bajo el título de *Manḥal al-'irfān*. Fechado en 1915. El comentario trata sobre los significados de la realización espiritual en la revelación Muḥammadí.

8. *Miftāḥ 'ulūm al-sirr fī tafsīr sūrat wa-l-'aṣr*. Comentario de la azora "Por el tiempo", incluido en el volumen anterior. 17 páginas. También publicado en edición bilingüe francés-árabe en la imprenta 'Alāwiyya. No tiene fecha de edición. Trata sobre el significado escatológico del tiempo.

²⁶ Véase M. Lings, *op. Cit.* p. 55, 57 y 221, donde explica las razones por las que se escribió este libro.

²⁷ El *muršīd al-mu'īn* se trata de un tratado de doctrina y preceptos religiosos muy utilizado en el Magreb desde el siglo XVII, escrito por Ibn 'Ašīr (m. 1631), que no conviene confundir el maestro de Ibn 'Abbād, del mismo nombre. Martín Lings ha traducido las causas que le llevaron al Šayj a escribir este comentario en pp. 57 y siguientes.

²⁸ Šayj al-'Alāwī, 'Abd al-Kabir al-Munawarra (tr.) y 'Abd as-Sabur al-Ustadh (tr.), *Knowledge of God*, Diwan press, Norfolk, 1981; Cadavid, L., *Tho Who Attain'd, Twentieth-Century Sufi Saints: Shaykh Ahmad al-'Alawi & Fatima al-Yashrutyya*, Fons Vitae, Louisville, 2005.

9. *Dawḥat al-asrār fī ma'nā al-ṣalāt 'alā-l-nabī al-mujtār*. La fronda de los secretos sobre el significado de la bendición sobre el Profeta elegido. Editado por primera vez en Túnez 1917. Ha sido traducido al francés como *L'Arbre aux Secrets*, al inglés como *The treasury of Truths*, y al español como *La fronda de los secretos*.^[29]

10. *Al-qawul al-ma'aruf fī-l-radd 'alā man ankara al-taṣawwuf*. 1ª ed. Túnez 1921. 80 pp. Escrito un año antes para responder en forma de carta abierta a las críticas contra el sufismo vertidas por una autoridad religiosa de la Universidad de Túnez. Puede decirse que es la primera obra del Šayj para hacer frente a la corriente salafí que desprestigiaba al sufismo, con el fin de ocupar su lugar como intérprete religioso de la comunidad musulmana. Esta obra ha sido traducida al francés por M. Chabry, *Lettre ouverte a celui qui critique le soufisme*.^[30]

11. *Risāla al-nāṣir ma'rūf fī-l-dabb 'an ma'ūd al-taṣawwuf*. 2ª ed. 1990. 117 pp. Es una recopilación de artículos para defender la excelencia del sufismo como respuesta a los ataques de ciertos ulemas de tendencia salafí, publicados en la revista *al-Šihāb*.^[31] Parte del texto se publicó en la revista *al-Balāg*, que dirigía el propio Šayj como medio de respuesta a *al-Šihāb*. El libro se publicó por primera vez en Damasco bajo iniciativa del Šayj al-Ḥašīmī, en 1931.

12. *Allāh: al-qawl al-mu'tamad fī mašrū'iyyat al-dīkr bi-l-ism al-mufrad*. 1ª ed. Damasco 1931. 69 pp. Se trata de una serie de artículos para demostrar la conformidad con la Ley revelada de la práctica de la invocación del Nombre divino aislado como método espiritual.^[32] Incluye, además, el apoyo de personalidades e instituciones de enseñanza como la Qarawiyyin de Fez, que confirman y elogian los argumentos presentados por el Šayj. Fue publicado en forma de artículos en *al-Balāg*.^[33]

13. *Mabādi' al-tā'yīd jī ba'd ma yaḥtāy ilay-hi al-murīd*. Imprenta 'Alāwiyya, sin fecha. 110 pp. Fechado en 1927. Este manual y la *Risāla* que se cita a continuación muestran el esfuerzo del Šayj por dar una preparación religiosa básica a sus discípulos, dada la ignorancia que en este sentido existía entre los miembros de las cofradías populares. Esta era una de las causas de la decadencia del sufismo que ofrecía, además, una excusa para los ataques de sus detractores.

²⁹ Al-'Alāwī, A., *L'Arbre aux secrets*, Albouraq, Beirut, 2003; al-'Alawī, Shaykh Mustafā, *on the Unique Name and on The Treasury of Truths of Muḥammad ibn al-Ḥabīb*, Diwan Press, 2ª ed, Tijaratī, 2002; al-'Alāwī, A., *La fronda de los secretos*, tr. Abdurrahman Maanan, <http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/9/secretos.htm>, [consultado el 6-2-06].

³⁰ Al-'Alāwī, A., *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, Asociaton La Caravane, St. Gaudens, 2001.

³¹ Esta revista, ya citada, y dirigida por Ben Badis utilizaba para sus ataques al sufismo los argumentos del conocido libro *Talbīs al-Iblīs* de Ibn al-Ŷawzī.

³² M. Lings (*Un santo sufi...*, pag. 107 y siguientes) ha incluido extractos de este texto, que explica de forma lógica los fundamentos de la práctica de la invocación.

³³ Traducido en dos obras en inglés: 'Abd al-Kabir al-Munawarra(tr.) y 'Abd as-Sabur al-Ustadh (tr.), *Knowledge of God*, Diwan press, Norfolk, 1981, y por L. Cadavid, en *Tho Who Attained...*, aunque esta última está mucho más conseguida.

14. *Al-risāla al-'alāwiyya*. 2ª ed. Imp. 'Alāwiyya 1990. 93 pp. No está fechado. Es una exposición versificada de los preceptos legales. Concluye con un capítulo final dedicado al sufismo (*minhāy al-taṣawwuf*) que también ha sido editado de forma independiente.

15. *Nūr al-itmid fī sunna waḍ' al-yad 'alā al-yad*. Imp. 'Alāwiyya. 3ª ed. 1992. 31 pp. Se trata de un dictamen de jurisprudencia (*fiqh*) para responder al Šayj al-Madānī de Túnez sobre si debe ponerse una mano sobre otra o dejarlas extendidas a ambos lados del cuerpo durante la oración (*qiyām*). Aunque en la escuela malikí se sigue mayoritariamente la segunda opción, el Šayj se inclina por las manos recogidas.^[34]

16. *Diwān*. Recopilación de poemas. Fue publicado por primera vez en 1920. Existen diferentes ediciones con poemas diferentes. La 6ª edición de la imprenta 'Alāwiyya es de 1999. Incluye 72 *qaṣā'id* del Šayj al-'Alāwī, 18 del Šayj al-Buzīdī y 46 de Šayj 'Adda b. Tunis, en un total de 226 páginas. El *Diwān* del Šayj es una obra especial, cuya difusión estaba restringida para el uso de miembros de la orden. El conocimiento de los poemas era oral y se memorizaban para ser cantados en las reuniones de audición espiritual (*sama'*). Por ello el número de poemas y su atribución pueden diferir en algunos casos. El Šayj no deseaba que su *Diwān* tuviera otros usos y evitaba su difusión pública debido a que el significado de algunos versos se refieren a estados espirituales que pueden resultar incomprensibles para aquellos que no están familiarizados con su lenguaje.

17. *al-Munāyā*. *Oración íntima*. Se trata de invocación semejante a las de los que hicieron otros maestros de la *ṭarīqa* anteriores,^[35] para ser utilizadas de forma habitual por sus discípulos. Ha sido publicado junto a los *ḥikam* en un pequeño libro (59 pp.), sin fecha, con el título de *al-Nūr al-dawī*. Esta oración manifiesta el estado que corresponde a quien busca a Dios en esta época. Este texto no ha sido mencionado por M. Lings.

18. *Ḥikam*. Colección de aforismos o sentencias espirituales, también al estilo de otros maestros. Memorizado por algunos discípulos^[36] fueron transcritos poco después y algunos de ellos se encuentran en el título citado anteriormente. Existe una edición sin fecha bilingüe, bajo el título *Sa Sage-se (Ḥikmatu-hu)*, que hizo un discípulo de origen francés, 'Abdullāh Redha, con un total de 53 aforismos. Hay una versión traducida y editada al español.^[37]

19. *al-Baḥr al-mašyūr*. Comentario coránico en dos volúmenes. El primer volumen 2ª ed. 1995, 209 pp, y el segundo 1ª ed. 1995, 194 pp. Junto con el

³⁴ Además de esta cuestión sobre las manos, diferente de la opinión mayoritaria malikí (aunque hay que tener en cuenta que Abū Bakr Ibn al-'Arabī e Ibn 'Arabī al-Ḥaṭimī fueron ya de su misma opinión), también defendió y prescribió la recitación en voz alta de la *basmala* al inicio de la *Fātiḥa* en la oración (punto en el que también coincide con la interpretación de Ibn 'Arabī).

³⁵ Como los *ḥizb* de Abū al-Hasān al-Šādīlī (traducidos en el *La sage-se des maitres soufies*), o la *munāyā* de Ibn 'Aṭā' Allāh (véase en Nwiya, P., *Ibn 'Aṭā' Allāh...*).

³⁶ M. Lings (p. 198) ha traducido y comentado algunos aforismos.

³⁷ Al-'Alāwī, *Hikam. Sentencias de sabiduría*, tr. y notas de A. Guíjarro, Mandala, Madrid, 2004.

Mawādd es la obra más voluminosa. Este proyecto inacabado de comentario coránico sólo llega hasta la aleya 207 de la azora de la Vaca,^[38] ya que el Šayj lo emprendió en los últimos años de su vida, cuando su salud ya se había deteriorado. La forma y contenido de la obra es algo excepcional, ya que está realizada según varios niveles de comprensión de las aleyas coránicas, que se corresponden con lo indicado en el hadiz: “El Corán tiene un exterior y un interior; un aspecto concreto y otro a descubrir”.^[39] El más elevado de estos significados es el que produce la inspiración del corazón y que el Šayj ha denominado *el lenguaje del espíritu* (*lisān al-rūḥ*).

20. *Mazhar al-bayīnāt*. 2ª ed. 1987. 64 pp. Respuestas a algunos planteamientos de sus contemporáneos no musulmanes sobre los principios y el origen de las religiones en general y del Islam en particular. Este texto está recogido en el *Rawdat al-saniyya* por el Šayj ‘Adda, y es un ejemplo de sus relaciones con el mundo europeo. No citado por M. Lings.

21. *A‘dab al-manāhil*. 2ª ed. 1993. 231 pp. Consta de dos partes. La primera es una serie de respuestas sobre el significado de algunas aleyas y hadices, de una forma breve y directa, alejada de la retórica propia de los ulemas. La segunda es una recopilación de treinta y siete cartas dirigidas a discípulos o personalidades diferentes. Podemos señalar, entre otras, las escritas a discípulos europeos, a una autoridad religiosa cristiana o al propio Ben Bādīs.

22. *al-Abḥat al-‘alāwiyya fī-l-falsafa al-islāmiyya. Recherches philosophiques*. Les Amis de l’Islam. París 1984. Texto bilingüe, 63 páginas en francés y 33 en árabe. Recopilación de artículos escritos en los años 20 sobre distintas cuestiones filosóficas sobre el hombre, el mundo, la creación... En ellos se hace una crítica del pensamiento moderno, sobre todo del ateísmo y el individualismo, desde la perspectiva racional que aporta la propia Revelación.

23. *al-Minhāy al-mufīd fī aḥkām al-fiqh wa-l-tawḥīd*. Imprenta ‘Alāwiyya. 1ª ed. 1997. 306 pp. Este libro no aparece en ninguna de las referencias bibliográficas que existen. Su editor, Yaḥya al-Tāhir, ha localizado en Orán una copia desconocida de este texto. Se trata de un manual de jurisprudencia y doctrina malikí sin fechar.^[40]

Además, el Šayj fue fundador de dos semanarios, el *Lisān al-dīn* y el *al-balāḡ al-ḡazā‘irī*, ambos publicados en Argel. El primero apareció en 1923 y el segundo en 1926. Una parte de los artículos publicados en *al-Balāḡ*, junto a algunos documentos y fotografías, han sido publicados en Tánger por la *ṭarīqa ‘alāwiyya*

³⁸ M. Lings hace una referencia a esta obra aún inédita en su momento.

³⁹ Transmitido por Tābāranī, *Kanz ul-‘ummāl*, 3086. Ibn ‘Arabī, según M. Chodkiewicz (*Un Ocean sans rivage*), escribió un comentario coránico con la misma estructura que no ha llegado hasta nosotros. Sobre el comentario de este hadiz véase Ibn ‘Arabī, Beneito, P., (tr.), *La contemplación de los misterios*, p. 57; Chittikh, W., *SPK*, p.363; al-‘Alāwī, *Lettre ouverte à ce lui qui critique le soufisme*, p. 59n; y en nuestra traducción el comentario de la *ḥikma* nº 161.

⁴⁰ Estos tres últimos no han sido mencionados por Martin Lings en *Un santo sufi...*

en dos volúmenes (1986-1987). Se trata de una importante labor periodística que permite conocer los puntos de vista del Šayj en las cuestiones de actualidad política, social y religiosa que más le preocupaban, como la defensa del sufismo dentro del Islam, el mantenimiento de la fe y la vida tradicional de su pueblo frente a la pervisión de los principios religiosos del Islam por los reformistas. Toda esta considerable obra escrita no es definitiva, puesto que aún pueden quedar pequeños tratados sin publicar, cartas o poemas, que se guardan en la *zawiya* madre de Mostaganem.

Por otra parte el interés del Šayj por conocer mejor la cultura europea y cristiana se acentuó al final de su vida, posiblemente por el aumento de sus discípulos occidentales. Su sucesor, el Šayj 'Adda, mantuvo un contacto mayor aún con intelectuales y convertidos europeos. Fundó, además, una nueva revista, el *Muršīd*, que se publicaba en lengua francesa y árabe, donde colaboraban articulistas musulmanes y no musulmanes. A él pertenece una frase significativa de la actitud de la *ṭarīqa* en aquella época: «Europa nos ha colonizado materialmente, pero está necesitada de que la colonicemos espiritualmente».

Al- Mawād: Sus orígenes y la influencia de Abū Madyan en la Šādiliyya.^[41]

El comentario a los *ḥikam* de Abū Madyan de Sevilla es la obra más voluminosa del šayj Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muṣṭafā al-'Alāwī de Mostaganem. Esta obra consiste en un comentario sistemático de los *ḥikam* de Abū Madyan (m. 1198)^[42], el celebre sufi nacido en Cantillana (Sevilla) y enterrado a las afueras de la ciudad de Tremecén, en Argelia. El Šayj terminó de escribirla en Septiembre de 1910, es decir, un año después de la muerte de su maestro Muḥammad al-Buzīdī. En la introducción de la obra, el Šayj expone de forma clara los motivos que le llevaron a escribirla: «Mi interés por estas preciadas enseñanzas (*ḥikam**) se remonta a hace dieciséis años, cuando tuve la dicha de conocerlas junto a ciertos hermanos con los que hallaba guía hacia Dios en la senda de las estaciones del *iḥsān**. Su lectura nos produjo un gran reposo de espíritu, pues las verdades (*ḥaqā'iq**) y

⁴¹ El primer ejemplo de la complejidad de una traducción de este tipo está en el mismo título. El Šayj juega con los conceptos y las palabras para dar título a su comentario. *al-Mawādd* son las sustancias o el soporte, también son los bienes que se reciben o los alimentos, pero además hay una afinidad fonética y etimológica con Madyan. Lo acompaña el adjetivo *al-gawṭiyya*, que es una referencia a Abū Madyan como *al-Gawṭ*, título de Polo sustentador que se le dio a este santo sufi y que también se corresponde con *gawṭiyya* (véase *g-y-t* en el Lexico de Lane), que significa la primera lluvia que cae tras un periodo de sequía, lo que da una idea muy exacta del tipo de ayuda que brinda.

⁴² Sobre la figura de Abū Madyan aconsejamos el artículo con su nombre en la Encyclopaedia of Islam, Marçais Áast, G., "Abu Madyan", *EI2*, I, 137b y el interesante estudio dedicado a su obra y su vida de Vicent Cornell, *The Way of Abu Madyan* (véase bibliografía).

sutilezas espirituales (*raḡā'iq*) que en ellas encontramos, nos regocijaron y facilitaron la apertura interior. ¡Con qué claridad espiritual están formuladas!»^[43]

El Šayj nos dice que, desde ese momento, sintió un fuerte deseo y el empeño de escribir un comentario de esta obra. Pensaba que nadie había hecho anteriormente un trabajo completo sobre estos *ḥikam* de Abū Madyan, a diferencia de lo que había ocurrido con otras obras de naturaleza parecida.^[44]

Impulsado por un sentimiento de fervor (*gayratī*), el Šayj hizo el voto siguiente: «Me prometí que si Dios alargaba mis días y me capacitaba con su Gracia; completaba su favor conmigo conforme a Su modo de actuar; abría mi interior; desataba el nudo de mi lengua; y me proveía de palabras tales que pudiera explicar convenientemente lo que él había dicho, haría un comentario que permitiera obtener su bendición y darle la honra que merece.»^[45]

Este compromiso inicial se retrasará dieciséis años,^[46] hasta el momento en el que el Šayj se convierta en un maestro de esta rama *darqāwī-šādīlī* de Argelia, al suceder al *šayj* al-Buzīdī tras la muerte de éste en 1909. Estos datos sitúan su primer contacto con los *ḥikam* con el momento coincidente con el de su vinculación a la *ṭarīqa*.^[47] Es lógico pensar, por tanto, que aquella primera “lectura” a la que se refiere el Šayj formaba parte de una enseñanza espiritual general que se impartía a los nuevos discípulos de esta rama del sufismo, representada en aquel momento por su maestro al-Buzīdī.^[48]

No es sólo la lectura de sus *ḥikam* lo que prueba que existía en esos medios sufíes una influencia directa de Abū Madyan. El *šayj* al-'Alāwī comenta también la gran bendición (*baraka*) que tiene la visita a la tumba de Abū Madyan, y deja entender que esa bendición ha estado presente en los orígenes de la *ṭarīqa 'alāwiyya* y que su propio maestro insistía en los beneficios espirituales de esta visita. Fue a raíz de que el *šayj* al-Buzīdī pasara una noche junto a la tumba de

⁴³ V. *Mawādd*, vol. I, p. 8

⁴⁴ Es muy posible que el Šayj se refiera sobre todo en los comentarios que existen sobre los *ḥikam* de Ibn 'Atā' Allāh, y en concreto a los de Ibn 'Abbād o a la de Ibn 'A'yība que son las más conocidas, y que cita siguen en muchas ocasiones en su propio comentario.

⁴⁵ V. *Mawādd* vol. I, p. 9

⁴⁶ El Šayj explica que fue uno de los “amigos de Dios” quien se encargó de recordarle su voto y asegurarle el éxito de la empresa. *Ibid.*, I, p. 9

⁴⁷ Según dicen los datos biográficos citados por Lings, M. *Un santo musulmán del siglo XX*, p. 59, extraídos de la obra de el *šayj* 'Adda b. Tunis, *Al-Rawḡat al-saniyya*.

⁴⁸ Esta práctica se sigue manteniendo en muchas otras ramas *šādīlies* de Oriente y Occidente, sobre todo con respecto a los *ḥikam* de Ibn 'Atā' Allāh. Estos resúmenes de forma sintética las enseñanzas básicas de la vía en diferentes aspectos como son las obras, los estados, los caracteres y las realidades esenciales. Y esta es la metodología que adopta el Šayj con las *ḥikam* de Abū Madyan para abordar todos los aspectos necesarios para el buscador; desde cuales deben ser sus cualidades básicas en los comienzos, cuales son las estaciones sucesivas del viaje, las consecuencias metafísicas de la realización y los requisitos de la maestría.

Abū Madyan, cuando este último se le apareció y le bendijo para que fuese a Marruecos en busca de su maestro.^[49]

La siguiente anécdota permite ilustrar mejor aún la relación tan estrecha que hay entre Abū Madyan y el Šayj al-‘Alāwī. A la muerte del Šayj al-Buzīdī, cuando muchos miembros de la *ṭarīqa* tuvieron sueños reveladores sobre el papel que el Šayj al-‘Alāwī estaba llamado a desempeñar al frente de ésta.^[50] Uno de estos sueños fue el de Muḥammad b. Tūrayya: «Vi al *šayj* Aḥmad b. ‘Alīwa sentado junto al disco solar del cuarto Cielo, con las manos sobre sus rodillas, como si estuviese recogido en sí mismo. A sus pies corría el agua. Tenía un jarro blanco con tres filamentos verdes grabados y estaba dando de beber a la gente. A su derecha estaba Abū Madyān al-Gawṭ y a su izquierda Abū l-‘Abbās al-Mursī, y ambos le decían: “Da de beber. No hay otro escanciador en esta época sino tú”.»^[51]

Uno de los aspectos más llamativos de esta visión es el hecho de encontrarnos a Abū Madyan junto a Abū l-‘Abbās al-Mursī, segundo fundador de la *šādīliyya*, ambos de origen andalusí, lo cual permite entrever la procedencia espiritual común, que aún pervive de forma “natural” en ese ambiente *šādīli* del Magreb contemporáneo.^[52]

Pero, ¿en qué consiste la relación que tiene Abū Madyan con la *šādīliyya*, para la que sin duda representa un modelo espiritual eminente? No existen evidencias textuales que permitan confirmar que haya puntos comunes de enseñanza y método espiritual transmitidos por Abū Madyan integrados en la vía *šādīli*, sino es la mención por parte de los maestros de *šādīliyya* a las enseñanzas de Abū Madyan.^[53] La única transmisión directa es la que cita Muḥammad al-‘Arbī b. Yusuf al-Fāsī, en su *Mir‘āt al-maḥāsīn*, donde señala que: «El maestro Abū Hasan al-Šādīllī el noble (*al-šarīf*) –que Dios esté complacido de él– tomó el camino de la dirección y la tradición del maestro ‘Abd al-Salām b. Mašīš al-šarīf, [que lo tomo a su vez] del maestro Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. Husayn al-šarīf al-‘Aṭṭār (el perfumista) al-Madanī, conocido como el aceitunero (*al-zayat*), por

⁴⁹ *Mawādd*. Introducción pp. 17-18. M. Lings en *Un santo musulmán ...*, p. 58-59 cita también este hecho. El *šayj* al-Buzīdī se vinculó en Marruecos con el *šayj* Muḥammad b. Qaddūr al-Wakīlī, que fue el segundo sucesor de *Mulāy* al-‘Arbī al-Darqāwī (m. 1823), verdadero renovador de la *šādīliyya* en el Magreb del siglo XIX.

⁵⁰ Algunos de estos sueños han sido citados por M. Lings, en *Un santo sufi...* además de otros no citados que están mencionados en la obra del *šayj* ‘Adda b. Tunīs *al-Rawḍat al-saniyya*.

⁵¹ ‘Adda b. Tunīs, *al-Rawḍat al-saniyya*, p. 170.

⁵² Cf. Geoffroy, É. en *Les voies d’Allāh*, Paris, 1996, p. 56, señala también que: «algunos autores ven en Abū Madyan el verdadero iniciador de la *šādīliyya*». Cf. también a este respecto Ibn al-Sabbagh, Muhammad ibn Abi al-Qasim. *The Mystical Teachings of al-Shadhili: Including His Life, Prayers, Letters, and Followers*, tr. Elmer H. Douglas, State University of New York Press, 1993.

⁵³ Existe un comentario por parte de Ibn ‘Aṭā Allāh del poemado ‘Abū Madyan *mā laddatu-l-‘ayš illa ṣuḥbatil-l-fuqarā*. Éste, junto a las *ḥikam*, ha sido editado por K. Zaḥrī, *Unwān al-tawfiq fī adāb al-ṭarīq*, Dār kutub al-‘ilmiyyā, Beirut, 2004, en base a más manuscritos que complementan la edición de V. Cornell.

el que era conocido por vivir en el barrio de los aceituneros,^[54] [que lo tomo a su vez] de Abū Ŷa'far b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sīdibūna al-Jazā'ī el andalusí, [que lo tomo a su vez] de Abū Madyan».^[55]

En su estudio sobre la obra de Abū Madyan, Vincent Cornell hace referencia a algunos aspectos coincidentes, entre los que él destaca que, como harían más tarde los *ṣādiliyyes*, Abū Madyan no consideraba el sufismo como una vía de ascetismo y contemplación exclusivamente, sino que éste debía integrarse en su medio social y jugar un papel salvador en el seno de la comunidad de creyentes.^[56] No obstante ésta es una característica común a los diferentes *turūq* (pl. de *ṭarīqa*) que aparecieron en todo el mundo musulmán a partir del siglo XIII, que representan una nueva manifestación del sufismo o, más bien, una adaptación que obedece a necesidades históricas y sociales diversas.^[57]

Esta función redentora es la que ha hecho que a Abū Madyan se le conozca con el sobrenombre del “Auxiliador” (*al-Gawf*), especialmente en el Magreb, e incluso fuera del contexto sufi.^[58] La enorme influencia de Abū Madyan, que no dejó apenas nada escrito, nace más bien del importante número de discípulos y seguidores en los que él directa o indirectamente dejó una “impresión” imborrable; gran parte de los cuales, a su vez, tuvieron luego un contacto espiritual con los primeros maestros de la *ṣādiliyya*.^[59]

⁵⁴ Este maestro, de origen ceuta, conocido como el perfumista (*al-ʿAṭṭār*), o al-Madanī, está enterrado en la costa norte de Marruecos, cerca de Wad Law.

⁵⁵ Extraído del estudio del *Kiṭāb al-ṣihāb* de Sīdibūna, editado por Abdelillah Benarafa, p. 59, que lo ha citado del mencionado libro de al-Fāsī, p. 259. Vicent Cornell en su *Realm of the Saint*, ha identificado, efectivamente al-Madanī, que es considerado como el alfaquí de Sīdī ʿAbd al-Salām, con una cadena de transmisión asociada a la Rifāiyya, a través de Taqyu al-Dīn al-Fuqayyr, que tiene dos líneas hasta Aḥmad al-Rifāʿī: una a través de Abū al-Fatāḥ al-Wasīṭī; y otra a través de Abū Ŷa'far, que no identifica como Sīdibūna. V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, p.148 y 20.

⁵⁶ Cf. Cornell, Vincent *The way of Abū Madyan*, p. 33.

⁵⁷ En cualquier caso, hay que aclarar que ese papel social no afecta al contenido, ya que no se trata de un papel político, por mucho que las apariencias puedan ser engañosas al respecto. Si el santo parece tener una iniciativa política es por el efecto de su irradiación espiritual y no porque se implique en este mundo. El *ṣayy* al-ʿAlāwī expone, en su *Minah al-quddūsiyya*, (Beirut 1986, p. 167), el fundamento espiritual del no-intervencionismo *ṣādilī*, al que el discípulo debe atenerse: «Dios ha dicho: “Este es mi camino recto, seguidlo y no sigáis otros senderos que os apartarían del Sendero” (Cor. 6: 153). Es decir, no te preocupes por nada más. ¿Cómo aquél que ha obtenido la visión de la Realidad Divina se va a volver hacia lo creado? Quien contempla las moradas celestes no se detiene en las basuras terrestres. Deja las criaturas a su Creador que las creó y se encargó de ellas cuando aún estaban en el vientre de su madre. Él es el encargado de dirigir las (*sayyasa*) durante el resto de su vida. Pedir a Dios que te ocupe de arreglar Sus asuntos es una falta de pudor hacia Él. Si no fuera así, no le pedirías más que encargarte de ti mismo, de quien ni siquiera eres capaz de hacerlo.»

⁵⁸ A Abū Madyan se le considera el patrón de Tremecén. Quizás debido a esa veneración el santuario donde está enterrado sufrió un atentado terrorista durante el conflicto civil que tuvo lugar en los años noventa en ese país.

⁵⁹ V. Cornell ha traducido y editado en *The Way of Abu Madyan* los principales textos que se le atribuyen. Como se puede comprobar su obra escrita es muy escasa y de autoría incierta. Aunque

Han sido sus discípulos, no sus libros, los que han dado testimonio de su elevada estación espiritual, y son ellos los que han transmitido sus enseñanzas, como ocurre también con los dos primeros fundadores de la vía *šādīlī*.⁶⁰ Así, diversos santos y maestros tienen su punto de confluencia en Abū Madyan, que de este modo se ha convertido en un referente esencial del sufismo en el Magreb, tal y como lo es 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī en el Oriente.⁶¹

El mérito de Abū Madyan reside, pues, en que supo transmitir de forma accesible a sus auditores las influencias diversas que él había recibido, tanto del sufismo popular magrebí de origen bereber que recibió de su maestro Abū Ya'za, como del sufismo doctrinal de raigambre hispano-andalusí y oriental. El resultado de esta síntesis va a quedar reflejado perfectamente en el posterior desarrollo

existe una cadena de transmisión de al-Šādīlī remontando a Abū Madyan (que hemos citado más arriba, a través de b. Sīdībūna/Sīdī Bono), la *silsila* de la *šādīlīyya* no procede "técnicamente" de éste, como puede verse en las cadenas de transmisión que el propio *šayj* al-'Alāwī y su maestro al-Buzīdī nos han dejado en el *Diwān* de la *tarīqa*, en forma de poemas (V. *Diwān*, pp. 102-106 y 138-141). Es cierto que varias fuentes tradicionales consideran que Ibn Mašīš, maestro de al-Šādīlī, recibió una iniciación espiritual de Abū Madyan sin haberle encontrado físicamente. (V. Zakia Zouanat, *Ibn Mashīsh, maître d'al-Shādīlī*, p.30. Casablanca 1998). También Ibn 'Arabī, a pesar de ser contemporáneos y de la importancia que le concede a Abū Madyan, nunca llegaron a encontrarse físicamente. Pero es un dato conocido que en la obra de Ibn 'Arabī el sufi al menciona en más ocasiones es Abu Madyan y que se refiere a él constantemente con el título honorífico de «maestro de maestros». (Cf. a este respecto Addas, Claude 'Abu Madyan and Ibn 'Arabī", en *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Shaftsbury, Dorset, 1993, p. 173). Pese a todo, tras la publicación del libro de Sīdībūna, nos hace replantearnos, incluso en el caso de Ibn 'Arabī, que la relación de ambos con Abū Madyan puede ser más cercana de lo que se suponía hasta ahora. Los contactos de Ibn 'Arabī con alumnos de Sīdībūna son bien conocidos (remitimos a la introducción del *K. al-šihāb* y Gril, D., *La Risāla de Aḥī l-Dīn Ibn Abī l-Manīr Ibn Zāfir*). Además, la extensión que llegó a tener la *tarīqa* de los Sīdībūna, hace probable los contactos con la *šādīlīyya* además de los ya citados.

Por otro lado, el *Kitāb al-šihāb* nos sitúa ante otra pregunta: la frecuente aparición en sueños de Abū Madyan (el *K. al-šihāb* es, en definitiva, las instrucciones que le da Abū Madyan en sueños a Abū Aḥmad b. Sīdībūna) y a otros muchos maestros después de él, para dispensarles guía espiritual o autorización, ¿no es un signo de la importancia de este maestro en todo el sufismo andalusí-magrebí?

⁶⁰ Véase el *Laṭā'if al-Minān*, traducido al francés por Eric Geoffroy –y que será editado en español en breve–, donde Ibn 'Aṭā' Allāh hace un recuento de las vidas de estos dos primeros maestros fundadores: Abū Hasān al-Šādīlī y Abū-l-'Abbās al-Murṣī (v. Ibn 'Aṭā' Allāh, *La Sagesse des Maîtres*). Para D. Gril la vía de Abū Madyan reemplazaba y prolongaba la escuela de Almería, que se fundó alrededor de Ibn al-'Arīf e Ibn Barraḡān, que es síntesis del *taṣawwuf* marroquí, andalusí y oriental: «lo cual explica que la fuerte personalidad de este maestro haya permitido la extensión de una vía adaptada a todo tipo de hombres muy diferentes.» Ibn Zāfir, *La Risāla...*, p. 78.

⁶¹ De hecho 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī era conocido como *al-Gawt*, apelativo con el que también se denominó a Abū Madyan. Aunque según sus discípulos Abū Madyan consideraba a este gran santo como uno de sus principales maestros, no hay constancia de que hubiesen tenido contacto directo entre ellos, si bien cabe la posibilidad de que hubiese alguna transmisión de la *jirqa* a través de alguno de los discípulos de 'Abd al-Qādir (lo cual es lo más probable, y que su adscripción directa sea una forma resumida, como ha ocurrido en otros casos). Esta historia es bastante paralela a la de Ibn al-'Arabī con Abu Madyan o a la transmisión que Ibn al-'Arabī recibió de la *jirqa* Qadīrī en su viaje a Oriente.

del sufismo andalusí-magrebí de origen *šādili*. Se pueden rastrear y apreciar sus rasgos comunes en la capacidad de expresión espontánea y sutil que utilizan estos maestros; una combinación de un lenguaje simple al mismo tiempo cargado de significados, capaz de descubrir en lo habitual y cotidiano los elementos de meditación y los medios de enseñanza espiritual. En su forma de expresarse se funden a la vez la experiencia inmediata y la abstracción metafísica, de un modo conciso y original que logra reunir los mundos más distintos.^[62]

La herencia de esta tradición ha sido recogida con asombrosa continuidad por el Šayj al-‘Alāwī. Éste retoma y reinterpreta en el comentario de los *ḥikam* la enseñanza fundamentalmente oral del maestro sevillano y la integra en el sufismo *šādili* en una época próxima a nosotros y en un entorno muy cercano.

El *Mawādd* constituye un verdadero tratado de sufismo, más que un comentario propiamente dicho. El Šayj construye, a lo largo de los dos tomos de la obra, un valioso compendio contemporáneo de la ciencia del sufismo (*‘ilm al-tašawwuf*). A partir de la forma y el contenido de los *ḥikam* de Abu Madyan, desarrolla sus temas principales y, sobre todo, sus principios prácticos.

Su fuente fundamental son el Corán y la *sunna* profética a la que constantemente se remite.^[63] En muchas ocasiones, como suele ser habitual en los textos sufíes, los versículos y hadices se encuentran directamente integrados en el discurso o, en otras ocasiones, alude a ambos de forma más o menos indirecta. El comentario que hace el Šayj de algunas aleyas se aleja de la exégesis tradicional y muestra un punto de vista actualizado, pero conforme con unas de las características del sufismo andalusí, que es su tendencia *zahiri*.^[64] Aunque ésta se entienda como una escuela literalista, el hecho es que “esta lectura” del libro Sagrado, tal y como la utilizan algunos maestros –como por ejemplo Ibn ‘Arabī,^[65] trata de extraer nuevas posibilidades al texto sin la necesidad de suponer un sentido figurado o

⁶² Ejemplos elocuentes de estas características son el *Kitāb al-Ibrīz* de Ibn al-Dabbāg y las *Rasā’il* de Mulāy al-‘Arbī al-Darqāwī. Cf. Ibn al-Dabbāg, *Paroles d’or; enseignements consignés par son disciple Ibn Mubārak al-Lamī*, pref., notas y trad. del árabe por Zakia Zouanat, le Relié, 2001 y Al-Darqāwī, al-Arabī, *Leerte d’un maître soufi*, tr. M. Chabry.

⁶³ La *sunna* no es para el Šayj sólo el conjunto de dichos y transmisiones que se relatan acerca de él. La *sunna* consiste en palabras, estados y formas de ser (*ajlāq*) características de Muḥammad. La mayoría de las tradiciones a las que se refiere son recogidas en las colecciones ortodoxas más conocidas –los llamados nueve libros–, pero es frecuente que use otras que no lo son tanto. En este aspecto muchas de ellas aparecen en la colección *Kašf al-jafa’* de al-Aylūpī. Esta obra tiene un uso extendido entre los círculos sufíes del Magreb y de Oriente como referencia a hadices raros, a menudo relacionados con aspectos espirituales de temática más esotérica. Que muchos de ellos sean clasificados como débiles en cuanto a su transmisión –debido a que sus cadenas sean escasas o no sean conocidas– no los acredita como falsos, sino a que son poco conocidos.

⁶⁴ No hay que confundirlo con la escuela fundada por Abū Dawūd al-Dahabī. Lo que caracteriza a esta exégesis es que recurre al significado lingüístico, y deja a un lado, aunque sea momentáneamente, los comentarios clásicos. Véase Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*, Routledge, Oxon, 2006, p. 41, donde denomina acertadamente a este tipo de aproximación “hiperliteralismo”.

⁶⁵ Y anteriormente a él otros como al-Tustārī o Ibn Barraġān.

ceñirse a las interpretaciones clásicas. Esta descontextualización permite extender el discurso divino (*jiṭāb*) de forma ilimitada y sintética, conforme a la evidencia lingüística que revela los significados que están contenidos en cada aleya.^[66]

El comentario utiliza una terminología clásica, común a los más conocidos tratados de sufismo, recogiendo también la aportación que la *šādiliyya* ha hecho a esta terminología sobre todo desde Ibn ‘Aṭā’ Allāh.^[67] La cita autores clásicos es frecuente y esta salpicadas de anécdotas y narraciones, que tienen un carácter ejemplificador.^[68] Este tipo de obras exige que se recurra a todas las fuentes y pruebas que caracterizan la enseñanza tradicional, en la que se debe justificar la validez de cada argumento;^[69] así hace un uso frecuente de ciertos recursos lingüísticos y estéticos como es la prosa rimada, las abundantes citas poéticas –en especial de Ibn al-Farīd– o los juegos de palabras conforme a la retórica árabe.^[70]

Todo aquel que quiere hacerse escuchar en una ciencia debe conocer el lenguaje propio de ésta y estar familiarizado con lo que han dicho sus “especialistas”. Así, si se habla de la ciencia del sufismo, es porque ésta entró a formar parte ya en el siglo III de la Hégira de las ciencias religiosas del Islam. Pero esta referencia al conocimiento tradicional no excluye que el *Mawādd* sea, fundamentalmente, expresión de un conocimiento directo que no se manifiesta en el desarrollo expositivo salvo de forma alusiva. El Šayj insiste a lo largo del texto en que el objetivo final es la realización y la experiencia propia de lo que se describe; no el mero conocimiento sobre la terminología o sobre las palabras de los sufíes. Incluso advierte que un conocimiento excesivamente teórico puede convertirse en un velo.

La estructura de esta obra –como expone el Šayj en su introducción– sigue unos criterios prácticos y didácticos. En primer lugar el autor ha hecho una recopilación de los *ḥikam* tras haber cotejado varias copias según sus propios criterios de autenticidad y, a partir de esta selección, los ha agrupado en función de una

⁶⁶ En este sentido M. Chodkiewicz ha explicado la relación entre el Corán la Ley e Ibn ‘Arabī en su *Un océan sans rivage: Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi, Éd. du Seuil, Paris, 1992*.

⁶⁷ Véase en este sentido el estudio que ha hecho P. Nwiya en *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et...*

⁶⁸ El Šayj sigue con mucha frecuencia textos clásicos como las *ḥikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh y dos de sus comentarios más frecuentes, las de Ibn ‘Abbād al-Rundī y de Ibn ‘Aṣṭibā (ambas pueden ser consultadas en la bibliografía). Otros autores que también cita con frecuencia –de forma implícita o explícita– son: al-Qušayrī, Ibn ‘Arabī –donde su huella se hace mucho más patente en los últimos capítulos, donde lo cita sin mencionarlo–, al-Ŷīlī, al-Ŷurŷānī, Mulay Darqāwī y a sus propios maestros. Al final de la traducción incluimos, por ello, una pequeña reseña biográfica de algunas de las autoridades y remitimos a la bibliografía para recabar más información sobre ellos.

⁶⁹ A esta forma de expresión, en la que se suelen intercalar versículos coránicos, hadiz, dichos populares o poemas en medio del discurso es lo que se le suele denominar el uso del *dalīl*, la prueba, o requisito de autoridad de lo que se afirma.

⁷⁰ Todos estos recursos de retórica (*bālaġa*) corresponden al lenguaje que con mayor facilidad puede utilizar figuras metafóricas –especialmente complejo y sofisticado en la lengua árabe clásica– que representa bien la alusión y la indefinición de lo que no puede abarcar la palabra.

relación que establece entre ellos como procedimiento más idóneo para realizar un comentario.^[71]

El total de los *ḥikam* comentados son ciento ochenta, distribuidos a lo largo de dieciocho capítulos que corresponden a los principales aspectos de la vía espiritual. Comienza por tratar los vicios del alma y sus remedios, luego sigue todo lo referente a las reglas (*adab**) que el *murīd** debe tener en cuenta en distintas situaciones. A continuación analiza los temas clásicos –sobre todo en lo que se refiere a las diferentes estaciones espirituales por las que ha de pasar el iniciado–, como son la ciencia útil (*'ilm al-nāfi'a*), el recuerdo de Dios (*dikr*), la atención interior (*murāqaba*), el abandono (*tawakkul*), la pobreza (*faqr*), la pureza de intención (*ijlās*), el amor (*maḥabba*), etc. Hasta llegar a los últimos capítulos, dedicados a los estados, palabras y actos del *'arīf*, y en los que hace referencia más o menos indirecta a ciertas experiencias espirituales propias.

La función actualizadora del Šayj al-'Alāwī

Hemos dejado para el final esta cuestión que creemos de vital importancia, que está relacionada tanto con el autor como con su obra. Es posible que, pese a su apariencia convencional, el mayor interés de este libro resida en su carácter actualizador y renovador de la ciencia del sufismo. «Dios pone en boca de los sabios (*'ulamā'*) de cada época lo que más conviene a la gente de su tiempo», dice uno de los *ḥikam* de Abū Madyan, y que para el *šayj* al-'Alāwī es una consecuencia lógica del *hadiz*: “Los sabios de mi comunidad son los herederos de los profetas.”

En los últimos capítulos del libro el Šayj aborda la función renovadora como un aspecto esencial de la misión profética de los grandes maestros o santos (*awliyā'*) –en cuanto que actualiza la Ley divina a las necesidades de la época–. El santo investido con esa función es el que encuentra en los significados de la Revelación lo que conviene a su época y extrae de ella lo que hasta entonces había quedado oculto: «La salida a la luz de los misterios de la Revelación no cesa hasta que se agotan las posibilidades inherentes a este ciclo de Manifestación...»^[72] «Has de saber que los sabios de la comunidad (*al-umma*) extraen del Corán verdades desconocidas, tal como hacen los químicos con las propiedades de los minerales...» «La Sabiduría Divina creó todos los minerales cuando creó la Tierra, pero el conocimiento de éstos y sus propiedades sólo les ha llegado a sus moradores según ha ido transcurriendo el tiempo y los han ido necesitando [...] Mira como ahora extraen de la tierra lo que antes se desconocía, a pesar de que estaba ahí desde siempre...»

⁷¹ El Šayj precisa que actuó de esta manera tras pedir una autorización (*idn*)* de corazón a su autor, y que estos cambios están justificados por el hecho de que una *ḥikma* es una palabra inspirada e independiente de las demás, cosa que no ocurre con un comentario, que tiene una función didáctica y debe responder a la lógica de su propio sistema. Cf. *Mawādd*, vol. I, p. 11

⁷² V. *Mawādd*, vol. II, p. 186. La “actualización” se debe a que se trata del último mensaje divino y no es posible una nueva revelación, al contrario como ocurría con los libros revelados a profetas anteriores.

«Has de saber que la Tierra debe arrojar lo que hay en ella, vaciar sus tesoros y metales preciosos a medida que en cada época sus habitantes los utilicen, hasta que no quede de ella más que polvo. Ésta será la señal de que su vida y la de sus habitantes ha terminado: *Cuando la Tierra sea aplanada, arroje lo que hay en ella y se vacíe, escuche a su Señor y haya cumplido* (Cor 84:3-5).»^[73]

El carácter profético heredado en una misión espiritual de esta naturaleza exige que la enseñanza y las palabras del santo tengan un valor lo más universal posible;^[74] porque es la amplitud y la idoneidad de su mensaje lo que hace que sea aplicable a todos los que la siguen. Y, por otro lado, su autoridad como intérprete del mensaje revelado supone su capacitación para responder a las necesidades de sus interlocutores y conciliar a la vez sus intereses espirituales y materiales.^[75] En palabras del propio Šayj: «si el *'ārīf* carece de esta facilidad, es debido a que su estación no ha alcanzado la estabilidad (*tabāt*) que acompaña a la fase descendente (*ruŷū'*) de la realización espiritual y se encuentra aún bajo el dominio de un estado de embriaguez (*sukr*), que indica una falta de madurez espiritual (*murū'a*).» Se trata, en conclusión, de una función exclusiva de aquellos santos que han “descendido” de nuevo a las criaturas y Dios ha querido que Le representen ante ellas.^[76]

Esta representación profética ha caracterizado a los maestros *šādīlies* del Magreb, de modo que su favor espiritual (*baraka*), excede, en el caso de los grandes santos, a la de un maestro espiritual con un reducido número de discípulos, y ha llegado a abarcar el conjunto de la comunidad donde ejerce su influencia.^[77] La aparición de un nuevo maestro viene a contrarrestar, cada cierto tiempo, los procesos de decadencia que la divulgación y los intereses individuales provocan. La conciencia de mantener esta responsabilidad ha hecho de la enseñanza *šādīli* un modelo de equilibrio espiritual entre el dominio exterior de la Ley religiosa (*šarī'a*) y la expresión más pura de las realidades espirituales (*ḥaqīqa*). Y estos rasgos de la *šādīliyya* están presentes en el Šayj al-'Alāwī. Para él, el verdadero milagro del santo es que pueda seguir siendo un modelo perfecto como siervo de Dios ante sus criaturas, a la vez que está sumido y aniquilado en la Presencia

⁷³ Ibid., II, p. 193-4.

⁷⁴ En definitiva, que le hable a cada cual en el idioma que puedan entender, que no es otro que el de la lengua de su estado (*lisān al-ḥāl*).

⁷⁵ Este es el sentido de la *maṣlaḥa* o armonía perfecta, que es para el Šayj, como lo ha sido siempre en el pensamiento tradicional islámico, el objetivo mismo de la Revelación.

⁷⁶ El último capítulo del libro, el XVIII, trata sobre la importancia que tiene pasar desapercibido (*jumūl*) como estado natural del santo, ya que toda función de intérprete y guía le es impuesta al margen de su voluntad.

⁷⁷ Un ejemplo de esto es la implantación del *Mawḥid* -la celebración del nacimiento de Muḥammad- en el siglo XIV, que se ha convertido en una fiesta popular muy arraigada en el Magreb. Otro ejemplo es el de la familia de los Fāsiyyūn, en el dominio cultural y político del S. XVIII, o en el siglo XIX la figura de Mulay al-Dārḳawī, cuya autoridad religiosa fue respetada desde el sultán hasta la más alejada aldea del Rīf.

divina.¹⁷⁸¹ Prueba de ello es la irradiación espiritual que este maestro ha alcanzado en los últimos cien años; su influencia sigue patente en mundos y ambientes muy distintos,¹⁷⁹¹ lo que autoriza a reconocerlo como verdadero sucesor de los grandes maestros *šādillies*.

Esperamos que la lectura de este libro permita al entendido apreciar en su justa medida la naturaleza y la importancia que contienen sus enseñanzas. En cuanto al que desea conocer cuales son los principios del sufismo, encontrará en sus palabras una expresión clara y auténtica de las fuentes originales de la espiritualidad islámica.

⁷⁸ De esto trata el último capítulo del *Mawādd* antes mencionado.

⁷⁹ Esta influencia no es solo geográfica; es sobre todo la diversidad y los contrastes de sus formas de adaptación las que dan testimonio de la universalidad de su mensaje. En este sentido Michael Valsán y M. Chodkiewicz han resaltado el carácter *'isawī* del Šayj al-'Alāwī, por su función como transmisor del sufismo a Occidente. Véase Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints*, p. 104 y Valsán, M., "Sur le Cheikh al-Alāwī", *Études traditionnelles*, en.-feb. 1968.

El fruto de las palabras inspiradas

PREÁMBULO

En el nombre de Dios, el Todo Misericordioso, el Muy Misericordioso.

Aḥmad b. Muṣṭafā al-ʿAlāwī, tras invocar el Nombre de Dios y refugiarse en el Nombrado^[80], con plena convicción da este testimonio de fe:

Alabado sea Aquél que mostró la Inmensidad de su Esencia con su Omnipotencia y su Decreto sin que Le afecten las manifestaciones de sus Atributos por su Saber hacer (*ḥikma*) y su Omnisciencia (*'ilm*). *Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior* (57: 3) en la tierra y en el cielo, de modo que a quien Él ha elegido para su Presencia le contempla, mientras que el renegado le ignora.^[81] Doy testimonio de que no hay divinidad sino Dios, con un testimonio fruto del develamiento (*kašf*) y de la certeza (*yaqīn*)^[82] que calma el deseo del corazón y sacia su sed.

¡Glorificado sea Aquél cuya Majestad rebasa todo lo que pueda decirse y cuyo recinto sagrado es inaccesible! Si no fuera por la profunda bondad (*luṭf*) de Dios con sus criaturas y por su misericordia hacia ellas no quedaría en pie nadie que renegase de su Poder; se lo tragaría la tierra, el cielo se desplomaría sobre él y los vientos lo pulverizarían. Tras oír y ver, quedaría sordo y ciego. Pero es un Dios –glorificado sea– Compasivo (*raʿūf*) y Misericordioso (*raḥīm*).^[83] Su Voluntad (*irāda*) se antepone a su Querer (*mašīʿa*);^[84] y su Misericordia (*raḥma*), a su Cólera. El Universo entero se sostiene y se mantiene por la largueza de su Generosidad. Las mentes quedan agotadas intentando comprender su Realidad Última (*ḥaqīqa**) y el pensamiento es incapaz de abarcar algo de su Ciencia; *Señor nuestro has englobado todo de misericordia y ciencia* (40: 7).

⁸⁰ Por el Nombrado hace referencia a la *basmallāh* inicial, invocación del nombre de Dios con que se inicia todo acto. A continuación, el Šayj hace su profesión de fe personal, esquema que se repite en todos los tratados religiosos tradicionales.

⁸¹ La Inmensidad de su Esencia se manifiesta en su Poder o capacidad de crear lo que Él quiere, y en su Decreto para determinar lo creado. Además, su Omnisciencia y Sabiduría ha hecho que no Le afecte la manifestación de sus Atributos. Esto es lo que hace que unos Le puedan contemplar de forma evidente y otros Le ignoren como si no existiese, velados por las causas secundarias.

⁸² Es, por lo tanto, un testimonio nacido de la experiencia espiritual directa y no sólo de la fe.

⁸³ Todas estas expresiones aluden a referencias coránicas. El nombre de *al-Raḥmān* es una Cualidad de la Esencia divina, es decir, que es Misericordioso en Sí mismo, mientras que *al-Raḥīm* es quien muestra misericordia y puede ser atribuido a una criatura.

⁸⁴ La Voluntad divina es la expresión de su voluntad (*irāda*) en tanto que está condicionada por el Mandato o la Orden (*amr*), mientras que Su Libre Designio (*mašīʿa*) no responde a condición alguna y se relaciona con su Decreto (*qadar*). De acuerdo con esto, la Voluntad divina es la que permite que su Misericordia se anteponga a su Cólera, tal como dice el hadiz, porque hace posible que la criatura, gracias a la orden divina manifestada en la Revelación, preserve sus condiciones de existencia y le permita conocer a Dios.

¡Dios mío!, te doy gracias por habernos agraciado, en tu magnánima Generosidad, con el conocimiento de tu Secreto reservado. Te suplico que guardes cuanto nos has concedido de tal manera que ninguna ilusión lo altere. Derrama sobre nosotros los aguaceros de la Misericordia y asístenos con resolución y fortaleza con una fuerza que proceda de Ti. Guárdanos y apártanos del mal de nuestras almas si, por ignorancia o injusticia, olvidamos, faltamos o nos desviamos, pues sólo a nosotros mismos nos perjudicamos. Ten misericordia de nosotros y, aunque no la merezcamos, el perdón y la misericordia son lo propio de Ti con quien se vincula a Ti.

¡Dios mío! Te pido que bendigas y enaltezcas a tu Enviado y le concedas la unión perfecta, en espíritu y cuerpo, como corresponde a la inmensidad y grandeza de tu Esencia, conforme a sus méritos y a la estación sublime que ostenta; y así sea también con su familia, sus compañeros, su descendencia y sus esposas, así como con toda su comunidad, grandes y pequeños, mientras duren cielo y tierra, del mismo modo que has bendecido a Abraham y a su familia.

Tú mismo lo has indicado y nos lo has enseñado al mostrar el valor de tu profeta, el Elegido, al decir: *Dios y sus ángeles bendicen al Profeta ¡Oh los que creéis!, bendicidle y dadle el saludo de paz más perfecto (33: 56).*

Antes de llevar a cabo nuestro objetivo, me propongo comenzar con dos preámbulos. En el primero explico las razones del comentario y su organización; en el segundo hago una semblanza del autor. *El éxito es de Dios, en Él me apoyo y a Él me remito (11: 88).*

Primer preámbulo

Sobre las causas de este comentario y el orden de sus capítulos.

La alabanza es de Dios y de Él procede la asistencia; a Él me remito y por su gracia llevo a cabo mis propósitos. El modo de expresarlo es cosa nuestra y por ello pido que Él cubra mis errores. Pero ni la lengua ni las manos nos pertenecen, pues su Mandato y Creación todo lo abarca.

Mi interés por estas preciadas enseñanzas (*hikam**) se remonta a hace dieciséis años, cuando tuve la dicha de conocerlas junto a ciertos hermanos con los que hallaba guía hacia Dios en la senda de las estaciones del *ihsān**. Su lectura nos produjo un gran reposo de espíritu pues las verdades (*haqā`iq**) y sutilezas espirituales (*raqā`iq*) que en ellas encontramos nos regocijaron y facilitaron la apertura interior. ¡Con qué claridad espiritual están formuladas! ¡Cuánto descarriado prestó atención a sus advertencias! ¡Cuántos perplejos fueron guiados por las alusiones que atesoraban sus palabras: «Cuando la Realidad Divina (*al-Haqq*) aparece nada más queda junto a Ella!»! ¡Con qué acierto nos presenta las evidencias de la Verdad y elimina las apariencias ilusorias (*ibtāl al-taqyīd*)! ¡Qué bien guía al caminante para que llegue hasta Él y el significado de la Unicidad Divina (*tawhīd*)! ¡Qué gran deseo provoca en los que buscan a Dios y cuántos consejos da a los distraídos,

como cuando les advierte: «Quien no persevera en la compañía de su Señor, Dios le prueba con la compañía del esclavo»!

¡Cuanta sabiduría! Hemos de emular sus pasos y los pasos de sus semejantes. *He ahí a los que Dios ha guiado: sigue su camino* (6: 90). Esto fue lo que nos hizo interesarnos por él, ¡y que pocos son los que se han interesado! Los que lo han hecho no han conseguido del todo su propósito ni han extraído todo el beneficio de sus enseñanzas, como se ha hecho en otros casos.^[85] Las nubes cubren, inevitablemente, al Sol, aunque esto también sea un favor divino.

Nada más acabar su lectura, lleno de fervor por sus dones, me prometí que si Dios alargaba mis días y me capacitaba con su gracia; completaba su favor conmigo conforme a Su modo de actuar; abría mi interior; desataba el nudo de mi lengua;^[86] y me proveía de palabras tales que pudiera explicar convenientemente lo que él había dicho, haría un comentario que me permitiera obtener su bendición y darle la honra que merece.

Tras ese voto pasó el tiempo y olvidé lo pactado con Dios. Mas Él sacudió mi memoria cuando un amigo de Dios me exhortó diciendo: «Has de cumplir lo prometido al servicio de este santo porque “Dios viene en ayuda del hombre en tanto éste venga en ayuda de su hermano.” Lo contrario sería descuido y negligencia por tu parte. Te anuncio que tendrá una buena acogida entre la gente.»

En ese momento la asistencia divina (*ināya*) me puso en movimiento y con su autorización (*idn**) me volqué en ello. Ciertamente Dios recompensa a quien da un buen consejo o recomienda el bien pues “el que enseña el bien es como quien lo hace.” Persuadido de que debía iniciar este comentario, me decidí a sumergirme en este mar desde sus orillas y extraer los tesoros y maravillas que contiene; pues, aunque uno no se cuente entre ellos «quien frecuenta al perfumista huele a su perfume». Así que podemos afirmar que tenemos algo de su mismo gusto espiritual (*dawq**). Dios no retiene Sus gracias y “cuando Él concede una gracia a un servidor Le gusta que éste la muestre.” ¡Qué Dios me permita beneficiarme de ello y procurarle beneficio a mi prójimo! ¡Qué este trabajo sirva al reconocimiento del autor cuyas máximas comento y a mí me honre con tal ejercicio, pues es bien sabido que se traslada a quien lo invoca la honra del citado!:

*Les sirvo aunque no esté a su altura
También el tonto sirve a veces a los reyes.
No te extrañes que utilice como escudo sus palabras
También el comentarista utiliza palabras coránicas.*

⁸⁵ Las *hikam* de Abū Madyan nunca habían sido comentados y estudiados como otras obras similares, como las de Ibn ‘Aṭā’ Allāh.

⁸⁶ Expresiones coránicas con las que expresa la madurez espiritual que requería hacer este trabajo. Hacen referencia a las palabras de Moisés en Corán 20:24-26 para poder cumplir su misión ante el faraón.

He reordenado las *ḥikam* en diferentes capítulos según la estación espiritual que les correspondiera de modo que cuantas sentencias guardaran relación entre sí quedaran agrupadas y resultara fácil su lectura y consulta, puesto que las copias que he encontrado son todas distintas y no responden a ningún orden lógico. Lo primero que hice fue reunir todas esas copias^[87] para, a continuación, establecer lo que realmente pertenecía al autor de acuerdo a mis capacidades y mi esfuerzo personal (*iḥtihād*).^[88] Una vez hecha la selección no tenía claro bajo qué epígrafes debían aparecer en el libro, hasta que aquél a quien uno debe pedir consejo me lo indicó. De este modo fui ordenándolas por capítulos, cada sentencia con las que tenían una relación más próxima, después de haber pedido autorización de corazón para ello a nuestro maestro, el autor –Dios tenga misericordia de él. Así tuve la certeza de actuar correctamente.^[89]

Hay que tener en cuenta que las *ḥikam* no son un tipo de texto con un principio, un desarrollo y un final. Cada sentencia es independiente de las demás. Pero comentarlos es un caso muy distinto, que exige establecer capítulos y apartados que sirvan para organizar de forma apropiada los temas en un conjunto lógico; en cambio las *ḥikam* no necesitan cumplir este requisito porque cada uno tiene su propio sentido.

«Las luces de los sabios van por delante de sus palabras.»^[90] Si el sabio (*ḥākim*) estuviese obligado a colocar cada sentencia (*ḥikma*) en el lugar correspondiente, estaría obligado a perder el beneficio que supone emplear este tipo de expresión y se vería obligado a desarrollarlas. Por eso las *ḥikam* no se disponen según un plan organizado y no hay inconveniente en distribuirlos en un orden distinto al que se encuentran de forma habitual, siempre que cada *ḥikma* se mantenga tal cual fue expresada.

Las *ḥikam* son, en definitiva, un conjunto de breves sentencias que contienen alguna enseñanza beneficiosa, aunque pueden definirse de otros muchos modos. El número de *ḥikam* que he recopilado es de unos ciento setenta^[91] y están ordenados en los dieciocho capítulos [reseñados en el índice].

⁸⁷ Se trataría de manuscritos que circulaban entre los *ṣuqavā'*. Estas copias debían ser textos manuscritos en circulación entre los propios miembros de la *ṭarīqa*, ya que nada parece indicar que existiera en ese momento una edición de estos *ḥikam*.

⁸⁸ Vincent Cornell (V., Cornell, *The way of Abu Madiam*. The Islamic Texts Society. Cambridge 1996) ha editado y traducido las sentencias a partir de dos manuscritos. Hay, en efecto, algunas diferencias importantes respecto a los que utiliza el Ṣayj. Por otra parte el Ṣayj deja entender que se ha servido de su intuición espiritual y de una consulta piadosa (*istiḥāra*) con el objeto de discriminar lo que debía seleccionar. Por lo demás esa selección es muy completa: 180 frente a los 164 de V.Cornell.

⁸⁹ Toda esta aclaración es una muestra de cortesía y delicadeza espiritual respecto a lo que hoy llamamos derechos de autor.

⁹⁰ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam* n° 169.

⁹¹ En el texto original no están numeradas. Lo hemos hecho en la traducción, y llegan al número de 180.

Segundo preámbulo Señalanza del autor y sus virtudes

Que Dios nos conceda a ti, lector, y a mí el amor por sus santos, la gente del conocimiento divino.

Las excelencias del autor –Dios esté satisfecho de él– son mucho mayores y más importantes que las que podemos mencionar y son, además, bien conocidas. No obstante, debo hacer de ellas una semblanza general.

Sin duda *sīdi*^[92] Abū Madyan es un hombre eminente. Su nombre completo es Šu‘ayb b. Aḥmad b. Yū‘far b. Šu‘ayb y el sobrenombre de Abū Madyan hace referencia a su hijo *sīdi* Madyan, que también es conocido por sus virtudes, y fue inhumado en Egipto, junto a la mezquita del *šayj* ‘Abd al-Qādir al-Daštūtī, en *Bukra al-Qara’a*, a las afueras de las murallas del este del Cairo. Dicho santuario tiene una gran cúpula y es muy visitado por su reconocida bendición.

Nuestro autor –Dios esté satisfecho de él–, de cuya tumba en Tremecén hablaremos después, era un hombre bien parecido, agradable, humilde, desprendido, exigente consigo mismo, auténtico e impregnado de cuanto implica la nobleza de carácter,^[93] la belleza interior y el desapego de este mundo. Algunas de sus sentencias nos muestran claramente el valor de su renuncia y de su consagración completa a Dios. Por ejemplo: «La pobreza es una luz mientras está escondida pero desaparece cuando se muestra» o «el *faqīr* que prefiere recibir a dar es un impostor y no ha sentido el perfume de la pobreza (*faqr**).» Palabras suyas son: «Quien se ocupa de este mundo sufre la prueba de tener que rebajarse ante él» y «El corazón tiene una sola dirección. Si pone atención en algo, no puede ponerla en nada más». Examinaremos todas sus sentencias porque cada una merece estar escrita en letras de oro. Pero, sin duda, su estado (*hāl*)* estaba por encima de sus palabras, ya que es ésta una de las características del *‘arif*.

Todos los guías espirituales de su tiempo y sus seguidores coinciden en exaltar su importancia. El *šayj* Alū-l-‘Abbās al-Mursī, que es una fuente de inspiración y asistencia de esta comunidad espiritual^[94], dijo sobre su estación espiritual:

«Mientras recorría el Reino de Dios vi a Abū Madyan suspendido al pie del Trono divino. Era un hombre de tez rosada y ojos azules. Le pregunté qué ciencias poseía y cuál era su estación espiritual. Me respondió que conocía setenta y una

⁹² *Sīdī* o *sīdi*, es la versión dialectal de *sayyīdī*, “mi señor”, que en el sufismo magrebí es una forma respetuosa de dirigirse a quien tiene autoridad.

⁹³ La nobleza o virtud de carácter (*makārim al-ajlāq*) es la del modelo profético según el *hadiz*: “He sido enviado solo para completar las virtudes de carácter”.

⁹⁴ Primer sucesor de Abū Ḥasan al-Šādīlī. Sobre estos maestros. Véase bibliografía, especialmente A. Palacios, P. Nwiya y E. Geoffroy. La cita siguiente procede de los *Laṭā’if al-miḥān* de Ibn ‘Ata Allāh traducida por E. Geoffroy: *La sagesse des maîtres soufis*, p. 89. En la *Durrat al-asrār* aparece esta misma anécdota con pequeñas variaciones. Cfr. Pajares, E., *Las enseñanzas de Abū Ḥasan al-Šādīlī según la “Durrat al-asrār” de Ibn al-Šabbāg*, tesis doctoral inédita, Universidad de Sevilla, 2002, p. 492-93.

ciencias y que su estación espiritual era la del cuarto de los cuatro califas⁹⁵ y el cabeza de los siete sustitutos (*'abdāl*).»⁹⁶

Cuando a él mismo le preguntaron sobre su estación, respondió:

«Mi estación es la estación de la servidumbre y de las ciencias divinas, y mis atributos proceden de los atributos de la Señoría. Las ciencias (de esta estación) me llenan por dentro y por fuera y su luz ilumina mis aguas y mis tierras. El próximo es quien tiene conocimiento de Él; el que se eleva es sólo quien viene con el corazón limpio, es decir, limpio de todo lo que no sea Él. El recipiente del corazón (*wa'ā*) se llena con lo que en él pone su Señor; el corazón del *'ārif* pasta libremente en el reino celeste. *Ves las montañas y piensas que están fijas pero corren como las nubes* (27: 88).»

El *šayj* Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥaŷŷā al-Magribī cuenta que oyó decir a su maestro Abū Madyan en una reunión:

«Todos los substitutos están en el puño del *'ārif* pues, mientras que su reino abarca desde Cielo hasta la tierra, el reino del *'ārif* abarca desde el Trono hasta el Lecho. Las excelencias de los substitutos, comparadas con las del *'ārif*, son sólo como el destello de un relámpago.⁹⁷ El conocimiento es aproximarse a la Presencia divina y acercarse a la Santísima asamblea.» «La Unicidad Divina (*tawḥīd**) –añadió luego– es un secreto que abarca a todos los seres.»

«Cuando llegó la noche y me dormí, vi en sueños que me encontraba con el *šayj* Abū Madyan en una asamblea de *'ārifīn* (pl. de *'ārif**). Le pregunté acerca de la naturaleza espiritual (*ḥaqīqa**) y de su secreto sobre la realización (*taḥqīq*)⁹⁸ de la Unicidad divina: “Mi secreto –respondió– procede de los secretos escondidos en los océanos divinos, que no conviene divulgar a quien no sea digno de ellos puesto que la alusión es incapaz de describirlos y se niegan a dejarse descubrir; engloban la existencia y sólo los percibe quien ha perdido su patria o se encuentra ya en el mundo de la Realidad esencial gozando de la vida eterna. Su secreto gira en el firmamento del reino celeste y vaga por los pabellones de la Soberanía

⁹⁵ A cada uno de los cuatro califas perfectos se les atribuye una expresión sobre su estación. Así Abū Bakr habría dicho: “no he visto nada sin ver a Dios antes”, 'Umar: “no he visto nada sin ver a Dios después”, 'Utmān: “no he visto nada sin ver a Dios en el momento” y 'Alī: “no he visto nada sin ver a Dios en lo que veía”. Esta sería la cuarta estación. W. Chittick, *SDG*, afirma que previamente a su uso de esta expresión por Ibn 'Arabī sólo existe una referencia parecida de Kalābādī, que lo adjudica a Muḥammad ibn Wāsi' (p. 437).

⁹⁶ Los substitutos son los representantes de la jerarquía espiritual que cumplen funciones que están sujetas al Polo.

⁹⁷ Este es un ejemplo de las dificultades terminológicas del *tasawwuf*. *'Abdāl* y *'ārif* tienen significados graduables que, en cada caso, según autor y contexto, nos proporcionan nuevos matices a tener en cuenta. Sobre la jerarquía espiritual en Ibn al-'Arabī remitimos al trabajo de Chodkiewicz, M., *Seal of Saints*, ITS, 1993, donde ha abordado la cuestión de la *walāya* y sus grados.

⁹⁸ La realización, en árabe *taḥqīq*, es un término muy arraigado en la traducción de textos sufíes. En el lenguaje técnico es la confirmación o verificación de una realidad (*ḥaqīqa*), cuando se ha alcanzado la realización espiritual de una enseñanza, no sólo su conocimiento formal.

divina (*yabarūt**) pues, tras haberse recubierto de los Nombres y Atributos, se ha extinguido finalmente en la contemplación de la Esencia. Ahí está mi morada y mi patria, mi gozo y mi reposo.

Dios –exaltado sea–, que es independiente de todas las cosas, manifestó en mí los depósitos de su Omnipotencia y se encargó de protegerme y asistirme; me mostró lo más oculto de la realización perfecta; mi vida se mantiene por la Unicidad y la Singularidad divina que se refleja a través de mí. Mi espíritu está arraigado en lo oculto y mi Dueño me dice: ‘Oh Šu‘ayb, cada día hay algo nuevo para el esclavo, siempre tenemos más’.” Oí luego que me decían: ‘¡Oh Abū Madyan, que Dios aumente sin cesar tus luces!’

Cuando desperté me fui a ver al *šayj* y le conté la visión que había tenido. Él me lo confirmó sin desmentir absolutamente nada.»^[99]

El *šayj* nació en al-Andalus en el año 429 H./1098 AD^[100], donde pasó los primeros años de su vida. Luego partió hacia Fez, donde estudió los principios de la ley religiosa hasta aprender cuanto precisaba de la mano de varios maestros, entre ellos el célebre Abū-l-Ḥasān b. Gālib, de quien sacó mucho provecho. Él mismo cuenta como, en sus comienzos, siguió los cursos de varios maestros y como, tras oír el comentario de una aleya o las explicaciones sobre un hadiz, se concentraba en aquello, se retiraba donde se había instalado a las afueras de Fez, tratando de aplicarlo; y así permanecía, en retiro, hasta que Dios le facilitaba su significado.

En aquél tiempo una gacela solía hacerle compañía; y los perros de una aldea próxima a Fez corrían a su lado al pasar por el camino. En cierta ocasión se encontró con un conocido andalusí al que quiso hacerle un presente de hospitalidad. Vendió, para ello, un vestido por diez dirhams para ofrecérselos pero, al no encontrarlo, decidió llevarse el dinero y volver a su lugar de retiro. Al pasar por la aldea, los perros empezaron a ladrarle y al entrar en su lugar de retiro la gacela al olerle huyó espantada. Con reprobación se dijo a sí mismo que todo aquello se debía al dinero que conservaba y del que debía desprenderse. Regresó a Fez donde encontró al compañero andalusí, al que le entregó el dinero. Los perros, de vuelta, volvieron a acompañarle; la gacela se acercó y, tras olerle de arriba abajo, permaneció con él largo tiempo.

Cuando completó sus estudios en la ciencia exotérica (*'ilm al-zāhir*) sintió el deseo de algo más, que le permitiera acceder al dominio interior y a las realidades espirituales.

«Oí hablar –cuenta él mismo– de la grandeza y las virtudes de *sīdi* Abū Ya‘za al-Magribī. Mi corazón se llenó de amor hacia el camino espiritual tan excelente

⁹⁹ Este relato no aparece en los principales biógrafos de Abu Madyan, como Ibn Qunfud, Tadīlī e Ibn Maryam.

¹⁰⁰ La fecha de su nacimiento es desconocida, pero casi todos los autores consultados la sitúan unos veinte años más tarde.

que seguía, de modo que me uní a un grupo de *fuqarā* para ir a visitarle. Al llegar recibió a todo el mundo muy bien, salvo a mí. En la comida ofreció parte de la suya al resto, pero a mí el no me permitió que comiese. Así me tuvo durante tres días.

El hambre comenzó a apretarme y todo tipo de ideas me pasaban por la cabeza, de modo que se me ocurrió que, cuando el *šayj* se levantase de su sitio, frotaría mi rostro en ese lugar. Cuando se levantó me apresuré en hacerlo pero al ponerme en pie, me quedé ciego. Así pasé toda la noche llorando. Al llegar la mañana el *Šayj* me llamó. Me acerqué a él y le conté como me había quedado ciego. Frotó sus manos sobre mis ojos y recobré la vista; luego frotó mi pecho y todos mis pensamientos desaparecieron. Incluso dejé de sentir hambre. En ese momento reconocí lo extraordinario que era su poder de bendición.

Más tarde le pedí autorización para partir en peregrinación a la casa venerada [a La Meca]. Me dio su permiso y me dijo: ‘En tu camino encontrarás un león. No te asustes, si no puedes evitar el miedo di: ‘¡Por respeto a Yalannur^[101], apártate de mí!’ Y así ocurrió.»^[102]

Partió hacia Oriente cuando ya eran evidentes en él los signos de la predilección divina. Allí conoció a los más insignes sabios y hombres de virtud, y de todos obtuvo provecho. Entre ellos estaba el *šayj* ‘Abd al-Qādir al-Ŷīlānī, a quien encontró en ‘Arafa y con el que permaneció durante un tiempo en el santuario sagrado (de La Meca); con él estudió algunos hadices; le invistió con el manto sufí (*jirqa*), recibió sus secretos espirituales y fue favorecido con sus luces. *Sīdi* Abū Madyan se enorgullecía de haberle conocido y le consideraba uno de sus grandes maestros.

A la vuelta de su peregrinación, realizó varios periplos hasta establecerse en Bujía,^[103] de la que decía que era un buen sitio para vivir conforme a lo permitido por Dios. Su estado se elevaba día y noche: la gente acudía a visitarle de todos los lugares para cuanto precisaban y se hacía patente su capacidad de develamiento de las cosas ocultas.

Al aumentar su fama algunos ulemas empezaron a conspirar contra él ante el sultán Ya‘qūb al-Manṣūr, esgrimiendo que era un peligro para su reinado porque se le tenía por el Maḥdī esperado y ya tenía un gran número de seguidores en todas las regiones del país.^[104] El sultán, atemorizado e inquieto, le pidió que acudiera a

¹⁰¹ Es el nombre popular por el que se conoce a Abū Ya‘zā.

¹⁰² Tadīlī, *Tašawwuf*, p. 147.

¹⁰³ Ciudad de la costa argelina de la Kabilia a 150 kms. de Argel. Fue, desde muy antiguo, un puerto importante de la costa mediterránea, y capital del estado de los Hammādīs durante el siglo XII. Fue en esta época de esplendor cuando Abū Madyan residió en esta ciudad, que en esos momentos estaba formada por andalusíes emigrados y bereberes a partes iguales.

¹⁰⁴ Todos los movimientos político-religiosos, incluidos los almohades, han recurrido a esta figura anunciada por la tradición.

él y ordenó a su personal en Bujía que lo custodiasen y lo trajesen a su presencia con la mayor consideración.

Sus compañeros se apenaron al ver los preparativos del viaje, pero él mismo los tranquilizó: «Presiento que este viaje ha de conducirme hasta el emplazamiento de mi tumba. Es mi deber llegar allí, pero como soy ya viejo, débil e incapaz de hacerlo por mí mismo. Dios me ha enviado a alguien que se ocupe de facilitármelo con todas las atenciones. Ni yo veré al sultán ni él me verá a mí.» Los discípulos se regocijaron al oírle, conscientes de que aquello sería uno más de sus prodigios.

Le acompañaron sin más objeción hasta que llegaron a las proximidades de Tremecén. Al ver un lugar llamado *al-'Ubbād*^[105] exclamó: «*al-'Ubbād*, bello lugar para descansar.»^[106] Se sintió indispuerto a la vera de un riachuelo cercano y decidió quedarse a pasar la noche. «¡Qué tenemos que ver el sultán y yo! Esta noche visitaremos a nuestros hermanos», exclamó.

Entrada la noche miró en la orientación ritual y pronunció el testimonio de fe. Luego exclamó: «Ya he llegado y me apresuro por Ti, Señor, para complacerTe.» (20:84) ¡Dios es la Única Verdad!», y entregó su espíritu. Lo trasladaron a *al-'Ubbad* y allí le enterraron. En sus funerales se le rindieron todos los honores y a ellos afluyó gran número de personas. Cuentan, además, que el *šayj* Abū 'Alī al-Ḥabbāk se consagró a la vía de Dios ese mismo día.^[107] Y se dice también que el *imān* Maṣṣur (el sultán) pocos días después le siguió. Su muerte acaeció en el año 573/1177^[108] cuando superaba los ochenta años. Narran sus biógrafos como las súplicas elevadas junto a su tumba son escuchadas por Dios y muchos lo han comprobado, entre ellos Muḥammad al-Hawārī,^[109] como afirma en el *Kitāb al-tanbīh*.

Nuestro maestro *sīdī* Muḥammad al-Būzīdī^[110] nos recomendaba a menudo visitar su mausoleo alabando los muchos beneficios que de ello se derivan. «Con la autorización y la bendición del Šayj partí hacia Marruecos» –relataba él mismo–. «En cierta ocasión pasé una noche junto a su tumba y tras recitar una parte del Corán me dormí. Le vi llegar hasta mí con uno de mis antepasados. Tras saludarme me dijo: ‘Vete a Marruecos, tienes mi permiso.’ Objeté que Marruecos estaba plagado de peligros y serpientes y que no sería capaz de sobrevivir allí. ‘Ve y no temas –me dijo mientras pasaba su bendita mano por mi cuerpo–, te preser-

¹⁰⁵ Se trata de un *ribāt*, cuyo nombre significa “los que están al servicio de Dios”, desde el que se contempla la ciudad y la llanura que se extiende a sus pies.

¹⁰⁶ La rima *'ubbād* y *ruqād* (descanso) ha dado lugar a este dicho popular.

¹⁰⁷ Véase Ibn Maryam, *al-Buṣṣiān*, (tr. F. Provençal), p. 383-384 e Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 104, que narra este mismo relato.

¹⁰⁸ He respetado las fechas del texto a pesar de que no parecen ser correctas. Cornell da como fecha de su muerte 1198 AD.

¹⁰⁹ Uno de los alumnos de Abū Madyan, citado por Ibn Qunfuḍ como uno de los discípulos de Abū Madyan, *Uns al-faqīr*, p.49.

¹¹⁰ Maestro de Šayj al-'Alāwī, m. Mostaganem, 1909.

varemos de toda adversidad.» Me desperté lleno de temor y desde allí mismo partí para Marruecos donde encontré a mi maestro *sīdi* Muḥammad b. Qadūr --Dios esté satisfecho de él.»

Yo mismo constaté su intercesión en cierta ocasión que tuve que ir a Tremecén para resolver un asunto importante. Le pedí permiso a mi maestro, quien me aconsejó que visitara de paso a *sīdi* Abū Madyan. Al llegar a Tremecén una lluvia y un frío intensos me impidieron visitar su tumba.⁽¹⁾ Estuve una semana intentando resolver mis asuntos, sin poder encontrarles solución. El séptimo día me acordé de la visita y me dije que ya no tenía más excusas, así que fui hasta allí y pedí su bendición. Regresé luego a mi alojamiento, pasé la noche y, a la mañana siguiente, uno de nuestros hermanos vino y me dijo que tenía buenas nuevas para mí porque aquella noche había visto a *sīdi* Abū Madyan en sueños y le había dicho que me comunicase que mi problema ya estaba resuelto. Poco después me lo confirmaron, con lo que comprobé que visitar su tumba era realmente beneficioso.

Las palabras de *sīdi* Abū Madyan causaban tal impresión en los corazones, en particular entre los fieles del amor de Dios, que hubo incluso quien encontró la muerte en el transcurso de sus reuniones. El Šayj no quiso predicar hasta que Dios se lo ordenó. Dicen que pasó un año en su casa encerrado sin tratar con nadie y que sólo salía para la oración del viernes. La gente se congregó a la puerta de su casa para rogarle que se dirigiese a ellos; tanto le insistieron, que finalmente salió. En ese momento, unas golondrinas que había en la terraza huyeron. Ante esto se volvió a meter en casa pues pensó que si sus palabras fuesen de utilidad no huirían las aves. Pasó otro año y volvió a aparecer en público, pero los pájaros esta vez no se espantaron; y comenzó a predicar a los hombres. Los pájaros, cuentan, revoloteaban en torno suyo y algunos caían muertos mientras hablaba.

Su vía espiritual tenía un fundamento muy sólido, perfectamente conforme con la Ley revelada, tal como nos lo indica una de sus sentencias: «La única forma de llegar a Dios es por la puerta indicada por el Enviado.» ¡Cuántos han sido los que han recibido a través suyo los favores de Dios! Se dice que de su círculo, además de hombres piadosos, salieron trescientos hombres del conocimiento divino, según menciona Abū ‘Abd Allāh al-Fāsī al-Šagīr en su libro *al-Minah al-barriyya*. Una *ḥikma* suya dice: «Maestro es quien te corrige con su forma de ser, te educa con su silencio e ilumina tu interior con su irradiación.»

En cierta ocasión un hombre se unió a su círculo de acompañantes sin otro fin que provocarle. Cuando el encargado de recitar el Corán se disponía a empezar, el Šayj le pidió que esperase un momento, se volvió hacia aquel hombre y le preguntó a qué había venido.

–Para sacar provecho de tus luces –le respondió.

–¿Qué llevas bajo el brazo? –le dijo:

–Una copia del Corán –respondió.

–Ábrela y verás como encuentras lo que buscas.

⁽¹⁾ La tumba se encuentra a unos tres kilómetros de la ciudad.

La abrió y leyó la primera línea: *A los que no creyeron en Šu'ayb es como si no les hubieran servido de nada (sus moradas). Los que no creyeron en Šu'ayb fueron los condenados (7: 92).*

—¿Tienes suficiente con eso? —le dijo el Šayj.

Aquel hombre, arrepentido, reconoció su pecado, cambió completamente de actitud y permaneció para siempre con *sīdi* Abū Madyan.

Uno de sus discípulos se enfadó con su mujer por la noche y decidió separarse de ella. El Šayj al verle, le dijo: —*Quédate con tu esposa y teme a Dios (33: 37).* El discípulo se extrañó sobremanera porque no había comentado nada del asunto. El Šayj le dijo que había visto aquella aleya escrita sobre su capa y se había dado cuenta de sus intenciones.

Se cuenta también otro prodigio suyo que ocurrió en la mezquita de al-Jidr en la medina de al-Andalus^[12] donde solía tratar de cuestiones espirituales después de la plegaria del alba. Los monjes de un monasterio, conocido como el Monasterio del Rey, que albergaba unas setenta personas, oyeron hablar de él y decidieron enviar a diez de sus más destacados miembros para ponerle a prueba. Se disfrazaron de musulmanes y entraron en la mezquita donde se sentaron de incógnito junto a los asistentes.

El Šayj aguardó antes de iniciar sus palabras a que llegara cierto sastre, que se excusó diciendo: «Señor, he tenido que acabar los diez gorros que me encargaste ayer.» Se los pidió y tocó con ellos a los monjes. La gente se extrañó, ignorantes de lo que sucedía. El Šayj comenzó a hablar y dijo: «¡Oh *fuqarā`*!*, cuando la asistencia divina sopla sobre los corazones predispuestos, toda otra luz se apaga.» A continuación sopló y los treinta candeleros de la mezquita se apagaron. Permaneció unos momentos cabizbajo y en silencio. Todo permanecía en silencio por el temor reverencial que se produjo. Levantó al fin la cabeza y dijo: «No hay divinidad sino Dios. Si las luces de la predilección divina resplandecieran sobre los corazones muertos, éstos resucitarían e iluminarían cualquier oscuridad.» Volvió a soplar y las lámparas, balanceándose hasta casi chocar unas con otras, volvieron a encenderse. El Šayj a continuación recitó unos versículos coránicos que prescriben la prostración, y así lo hizo todo el mundo, incluidos los monjes que temían ser descubiertos. El Šayj hizo entonces esta súplica: «¡Dios mío, Tú gobiernas en Tus criaturas, y conoces lo que más conviene a Tus servidores! Estos monjes se han hecho musulmanes en apariencia y se han prosternado ante Ti. He hecho que cambien su forma exterior pero sólo Tú puedes cambiar su interior. Ya que les has sentado a la mesa de Tu Generosidad, líbrales de la idolatría y de la falsedad. Hazles salir de las tinieblas de la incredulidad hacia la luz de la fe.»

¹² Al-Jidr es el personaje coránico compañero de Moisés al que alude en la azora de La Caverna. Por este nombre eran conocidas muchas mezquitas en al-Andalus y el Magreb —incluso a la mezquita de Córdoba en algún momento se la denominó así. Abu Madyan vivía entonces en Bujía y es lógico que por *madīna al-Andalus* se refiriera a alguna zona de la ciudad que se llamaba así por la presencia de emigrantes procedentes de al-Andalus. Además no es de extrañar la existencia en el norte de África de comunidades cristianas bajo protección real, como parece indicarnos esta historia.

Tras levantarse de la prosternación los monjes se habían transformado interiormente. Liberados de su extravío, con lágrimas y el corazón contrito, se presentaron al Šayj. La gente comentó aquello largo tiempo y lloraban emocionadas. Fue un día tan memorable que causó gran conmoción y murieron en esa reunión tres personas. El rey, al tener noticias del asunto, colmó de atenciones a los monjes, lo cual regocijó enormemente al Šayj, que dio gracias a Dios.

Sus poemas son muy numerosos. A nuestro amado maestro *sīdi* Muḥammad al-Buzīdī le gustaba cantarlos, así como a muchos otros *'ārifīn*.^[13] A mí parecer, uno de sus poemas, es de lo mejor que han dicho la gente de la vía de Dios:

*Di Allāh y deja las criaturas y lo que las rodea
Si la Perfección esperas alcanzar.
Salvo Allāh, si lo verificas, todo
En detalle y en conjunto, es pura nada.
Comprende que tu y todos los mundos,
Si no fuera por Él, desaparecerías.
Aquel cuyo ser no exista por Su Ser
Es imposible que tenga existencia.
La gente de conocimiento se ha extinguido
Y no contempla más que al Granioso y Excelso.
Todo, salvo él, ha desaparecido a su vista
Antes, ahora y después.
Observa con tu mirada y tu razón
¿Ves algo que no sea producto Suyo?*

¡Que Dios esté satisfecho de él! Es un modelo perfecto de virtud, y hombres así son muy raros de encontrar en cualquier época.

Alabado sea Dios que ha dispuesto que en cada lugar haya hombres nobles (*sādāt*) y en cada época, guías (*qādāt*); es una gracia que Él concede a Sus criaturas. Quien niega esa elección divina en su propia época es por ignorancia o necedad y sólo demuestra que está privado de ella.

*Quien niega que haya elegido en su época,
Ha caído en su propia trampa.
Él les oculta, como uno más, a la gente.
Pero eso es, que lo sepas, un enorme bien que les hace.
Son las novias del Misericordioso,
Y las cubre a los ojos del intrigante.
Para que sólo se acerque a ellos
Quien Él desea llevar a Su Presencia.
Si nunca has encontrado un *'ārif*
¡Qué vida más vacía lo tuya!*

^[13] La *ṭarīqa 'alawīyya* utiliza para sus sesiones de audición espiritual el *Diwān* del *šayj* al-'Alāwī que contiene, además de sus propios poemas, los de su maestro *sīdi* al-Buzīdī y de su sucesor *sīdi* 'Adda. Al margen de este *Diwān* también se cantan a menudo los de Abū Madyan, Šuštārī e Ibn al-Fāriḍ.