

## Términos Clave del Islam

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



THE WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY

# TÉRMINOS CLAVE DEL ISLAM



Yaratul-lah Monturiol



© Edición en español: Junta Islámica, 2006  
CENTRO DE DOCUMENTACIÓN  
Y PUBLICACIONES ISLÁMICAS

ISBN 978-84-932513-8-3  
84-932513-8-0

Medina Sabora  
14720 Almodóvar del Río  
(Córdoba)  
Tlf.: 00-34- 957 634005  
E-Mail: correo@juntaislamica.org

Edición: Mansur A. Escudero  
Diseño: Abdallateef Whiteman

Impresión: Gráficas Lizarra

BISMIL-LÂHI R-RAĤMANI R-RAĤÎM

En recuerdo de la shahída Sabora Uribe:  
tu luz permanece en Al-Andalus;  
tu carisma seguirá en nuestra  
memoria colectiva



## PRÓLOGO

*“Di: si todo el mar fuera tinta para las palabras de mi  
Sustentador, ciertamente se agotaría el mar antes  
de que las palabras de mi Sustentador se agotaran.  
Y así sería aunque añadiéramos un mar tras otro”*

CORÁN, 18:109

**E**STE LIBRO DE consulta es una recopilación a partir de diversas fuentes que, reunidas para este objetivo, enriquecen la metafísica islámica, y favorecen a su vez, una mejor comprensión de las obras escritas en esta lengua – cada día en aumento-, que procuran no traicionar demasiado el sentido original. Las traducciones –y en el caso que nos ocupa, más si cabe- sólo pueden ser consideradas como “interpretaciones”.

Para no encasillar a la palabra, empobreciéndola con una restringida y discutible definición, que suele traicionar su connotación real, recurrimos a menudo a su raíz árabe, que suele ser una llave muy útil que siempre abre más de una

puerta. En ese proceso vemos que la lengua coránica por su complejidad, no se deja restringir a un único significado y esto nos empuja a practicar la sana costumbre de replantearnos muchos conceptos, ideas o creencias impuestos erróneamente como “dogmas”, a causa de la simpleza y estrechez de miras a que se ha visto expuesto a menudo el islam, hasta quedar aprisionado en un “caparazón” religioso e incluso doctrinal, que impide o pone obstáculos para la visión de la luz que irradia.

Para muchos de nosotros, la belleza y profundidad de la palabra original en su auténtico sentido es lo que realmente hace singular el mensaje y transmite su nobleza. Sólo el hilo conductor que nos hace llegar el término en árabe hasta el corazón (ojo interno) puede descifrar el enigma. Y eso que vincula su realidad interna a su expresión manifiesta, depende en gran medida de la sensibilidad así como de la reflexión; una nos hace percibir y la otra nos ayuda a discernir. La intención de buscar el conocimiento y el esfuerzo que empleamos en ello es la mejor escuela para adquirir la ciencia. El esfuerzo de comprender más allá de las palabras lo que nos quieren decir.

La razón que me ha llevado a realizar este trabajo ha sido, ante todo, la necesidad urgente que tenemos los que nos dedicamos al estudio, investigación o transmisión sobre esta tradición y que nos expresamos en este idioma. Nuestra propia evolución nos ha llevado a un lenguaje que trasciende los límites impuestos durante siglos, en los cuales la “traducción” (traduttore traditore) ha empobrecido, tergiversado y deformado el sentido de palabras y conceptos. En este libro, usando su sentido etimológico, conceptual o literal, no les



damos un significado estricto ni cerrado a otras posibilidades, sino todo lo contrario; el objetivo es abrir en la mente y, por qué no, hasta en el espíritu del lector, un camino en el que su propio discernimiento le lleve a comprender. Es una herramienta más que por métodos de deducción, lógica e incluso intuición puede facilitar o aumentar el entendimiento, guiando tanto al principiante como al iniciado. Los comentarios son de fuentes diversas, que van desde los clásicos, como Ibn Arabi e Ibn 'A'yiba, o aportaciones más modernas como las de Muhammad Iqbal y del pensamiento actual islámico de autores contemporáneos. No hay que buscar aquí explicaciones, definiciones o glosarios que cataloguen nuestra cosmovisión islámica, pues cuanto más se abren las ventanas, más se renueva el aire. Se pueden escribir un número infinito de libros como este, recopilando un sinnúmero de comentarios y todos ellos son fruto de la invitación del propio Corán, que sugiere la reflexión y escapa a las pautas de un libro común.

Dice la tradición que es tacaño quien no bendice y saluda a Muhammad cada vez que menciona su nombre. La fórmula habitual es *salâ l-lâhu 'alâihi wa sâlam*, que se abrevia con las siglas (s.a.s.). La *salâ* de Al-lâh sobre Muhammad es la acogida que brinda a quien se acerca a Él, sumergiéndolo en su luz infinita, fuente de un placer ilimitado. Y su saludo (el *salâm* o Paz sobre Muhammad) es la seguridad y calma que brinda a quien se acerca a Él, apaciguándolo en la Inmensidad sobrecogedora de su Realidad Irresistible.

Pido disculpas por los errores que haya cometido, pero sólo es un paso, un seguimiento en el comienzo de algo, ya histórico, que está ocurriendo entre todas y todos. Así pues, con la humildad de quien admite la imposibilidad de abarcar

todas las definiciones y explicaciones que el tema merece, me he permitido reunir en este insólito diccionario algunas de las terminologías más habituales en el vasto lenguaje de la tradición islámica intentando ampliar un poco más la perspectiva.

Citaré a Mawlana Yalâl ud-Dîn Rumi en su *“fihi mâ fîhi”* para terminar esta introducción, con el fin de ir un poco más lejos en la explicación del objetivo de este libro. Pues, de impregnado de letra y significado, como diría en su *“Masnavi”* dicho sabio: *“Bajo la bruma de las palabras...”*, tiene un sentido más sutil que traspasa toda lógica académica o filosofía especulativa. Es el perfume que se percibe en su rastro, signo de la inspiración que ha de humedecer el corazón de quien lo recibe:

*“Las palabras, sólo pueden despertar un eco en vosotros. No son sino una sombra de la realidad... un pretexto (...) Esperamos que escuchéis estas palabras con vuestro oído interior (...) ¡Guardáos de decir que habéis comprendido! La comprensión es no comprender... Esta comprensión es un obstáculo... Hay que escapar de ella (...) La utilidad de la palabra, será pues que te hace buscar y te incita; no es que lo buscado se obtenga por medio de la palabra: si así fuese, no necesitarías esforzarte tanto (...) Unas palabras que transmiten una lección, son como una lámpara encendida que ha besado a otra lámpara que aún no lo estaba, y después se ha ido. Eso basta y se ha alcanzado el fin”.*

## TRANSCRIPCIÓN

SURGE CIERTA DIFICULTAD a la hora de plasmar las letras árabes en su transcripción latina. Hemos seguido el sistema del Profesor Abderrahmán Mohamed Maanán, en vez de la establecida más “oficialmente” a nivel internacional, por varias razones: el citado maestro es un excelente conocedor del castellano y del árabe; traduce comentarios coránicos de sabios místicos, acercando siempre la gramática árabe buscando la máxima comprensión del castellano-parlante, siendo su lenguaje sencillo y asequible a cualquier lector sin caer en la superficialidad. Además, es uno de los pioneros en el esfuerzo de dar un sentido más real a los significados de los conceptos islámicos en castellano, respetando y haciendo más hincapié en ello que la mayoría de los traductores europeos, acostumbrados a arrastrar el “legado” arabista durante siglos, sin cuestionar la autenticidad o la aproximación de su interpretación de términos o conceptos. La segunda opción ha sido descartada por dos motivos; el primero, el escaso empleo e incluso conocimiento de dicho sistema por la mayoría de los lectores en esta lengua; y el segundo, la apreciación de cierta dificultad a la hora de adoptar algunas de las letras que se utilizan para pronunciar en dicho sistema, que son más cercanas a otros idiomas (por haber sido establecidas

generalmente desde el inglés o francés) y poco familiares a esta lengua. Esperamos que nuestra intención facilite el buen entendimiento; teniendo en cuenta que lo ideal en este caso hubiera sido incluir junto a cada transcripción, la palabra original en árabe.

Vocales: **a**, **i**, **u**. El alargamiento se señala con un acento circunflejo (**â**, **î**, **û**), excepto en algunos casos en los que la **â** va reseñado como **à**, pronunciándose sin embargo igual. Las consonantes se pronuncian como en castellano (incluyendo la **j** y la **z**). Las consonantes enfáticas se subrayan: **h**, **s**, **d**, **t**. La **h** es ligeramente aspirada. La **g** es gutural (como la **r** francesa). El apóstrofe (‘) indica el sonido gutural leve de la letra ‘ain. El apóstrofe (’) es la letra *hamça* y se lee como un breve golpe de respiración. La **ç** es **s** silbante (*çain*). La **ÿ** es como la **j** catalana, portuguesa, francesa o inglesa (*ÿim*). La **dz** es como la **th** inglesa y la **sh** es como la **sh** inglesa.

## INDICE

<i>'abd</i> 1	<i>'ashûrâ'</i> 11
<i>adab</i> 2	<i>'aşr</i> 11
<i>âdam</i> 2	<i>a'ûdzu bi l-lâh</i> 12
<i>adzân</i> 4	<i>aulyâ'</i> 12
<i>ajlâq</i> 4	<i>âya, aleya</i> 12
<i>al-hamdu li l-lâh</i> 5	<i>badr</i> 13
<i>'âlim</i> 5	<i>baqâ'</i> 14
<i>al-lâh</i> 5	<i>baraka</i> 14
<i>al-lâhu akbar</i> 6	<i>barçaj</i> 15
<i>alif</i> 6	<i>bâsmala</i> 16
<i>âjira</i> 7	<i>bai'a</i> 17
<i>'amal</i> 7	<i>bayân</i> 17
<i>amâna</i> 7	<i>bid'a</i> 18
<i>amîn</i> 8	<i>bismil-lâh</i> 18
<i>amr</i> 8	<i>çakâ', azaque</i> 18
<i>anşâr</i> 9	<i>çauÿ</i> 19
<i>'aqîda</i> 9	<i>dahr</i> 19
<i>'aql</i> 10	<i>dars</i> 19
<i>'ârif</i> 10	<i>da'wa</i> 20
<i>'arsh</i> 10	<i>dîn</i> 20

TÉRMINOS CLAVES DEL ISLAM

<i>diyâfa</i> 21	<i>halâl</i> 33
<i>du'â'</i> 21	<i>hamd</i> 34
<i>duniâ</i> 22	<i>hanîf</i> 34
<i>duhâ</i> 22	<i>haqq</i> 35
<i>dzanb</i> 23	<i>haqîqa</i> 35
<i>dzât</i> 23	<i>harâm</i> 36
<i>dzauq</i> 24	<i>hâsana</i> 36
<i>dzikr</i> 24	<i>hayÿ</i> 37
<i>dzuhur</i> 24	<i>hilal</i> 37
<i>fadl</i> 25	<i>hirâ</i> 37
<i>falâh</i> 25	<i>himma</i> 38
<i>falaq</i> 25	<i>hiyâb</i> 38
<i>falsafa</i> 25	<i>hiÿra, Hégira</i> 39
<i>fanâ'</i> 26	<i>hubb</i> 39
<i>faqr</i> 26	<i>hudà</i> 40
<i>fâtiha</i> 27	<i>hudaibiya</i> 40
<i>fatra</i> 27	<i>hûr</i> 41
<i>fatuà</i> 27	<i>'ibâda</i> 41
<i>faÿr</i> 28	<i>iblîs</i> 42
<i>fikr</i> 29	<i>ihsân</i> 43
<i>fiqh</i> 29	<i>ijlâs</i> 43
<i>firdaus</i> 30	<i>ilâh</i> 43
<i>fitra</i> 31	<i>'ilm</i> 44
<i>furqân</i> 31	<i>imâm</i> 44
<i>futuwwa</i> 31	<i>imân</i> 45
<i>hadîz</i> 32	<i>insân kâmil</i> 46
<i>hadra</i> 33	<i>in shâ'a Al-lâh</i> 46

INDICE

<i>in'yîl</i> 47	<i>lailat al-qadr</i> 59
<i>irâda</i> 47	<i>lâ ilâha il-lâ Al-lâh</i> 59
<i>'ishâ</i> 47	<i>latif</i> 60
<i>islâm</i> 48	<i>lubb</i> 61
<i>isnâd</i> 48	<i>magrib</i> 61
<i>isrâ'</i> 48	<i>malâ'ika</i> 61
<i>istigfâr</i> 49	<i>malakût</i> 62
<i>istijâra</i> 49	<i>malâmîya o malâmatîya</i> 62
<i>ïymâ'</i> 50	<i>maqâm</i> 63
<i>ïy'tihâd</i> 51	<i>ma'rifa</i> 63
<i>jalîfa</i> 51	<i>mas'jid</i> 64
<i>jalil</i> 52	<i>mâut</i> 64
<i>jalq</i> 52	<i>meca (makka al mukarrama)</i> 65
<i>jalq al-yadîd</i> 52	<i>medina (madîna al-</i>
<i>jidr</i> 52	<i>munawwara)</i> 66
<i>ju'tba</i> 53	<i>mîçân</i> 66
<i>ka'ba</i> 53	<i>mi'râÿ</i> 67
<i>kâfir</i> 54	<i>muftî</i> 68
<i>kalâm</i> 55	<i>muhammad</i> 68
<i>kanûd</i> 55	<i>mulk</i> 69
<i>karâmât</i> 56	<i>mulk-malakût-ÿabarût</i> 70
<i>kauzar</i> 56	<i>mu'min</i> 70
<i>kitâb</i> 57	<i>murîd</i> 71
<i>kun</i> 57	<i>mu'ÿiça</i> 71
<i>kursî</i> 58	<i>nabî</i> 72
<i>labbaika</i> 58	<i>nafs</i> 72
<i>laila</i> 58	<i>nâr</i> 73

TÉRMINOS CLAVES DEL ISLAM

<i>nasr</i> 75	<i>sabr</i> 94
<i>nikâh</i> 75	<i>sakîna</i> 94
<i>ni'ma</i> 76	<i>şalâ,</i> 96
<i>nîya</i> 77	<i>salâm</i> 97
<i>qabr</i> 78	<i>samâ'</i> 97
<i>qadar</i> 79	<i>saum</i> 98
<i>qahhâr</i> 80	<i>saiif</i> 98
<i>qalb</i> 81	<i>shahâda</i> 99
<i>qamar</i> 82	<i>shahîd</i> 100
<i>qibla</i> 82	<i>sharh</i> 100
<i>qisâs</i> 83	<i>shari'a</i> 100
<i>qiyâç</i> 83	<i>shaitân</i> 101
<i>qiyâma</i> 85	<i>shaij</i> 102
<i>quds</i> 86	<i>shirk</i> 102
<i>qur'ân, Corán</i> 87	<i>shukr</i> 103
<i>rabb</i> 88	<i>şidq</i> 103
<i>rahîm</i> 89	<i>şirât al mustaqîm</i> 104
<i>rahma</i> 89	<i>sirr</i> 104
<i>rahmân</i> 90	<i>subhâna l-lâh</i> 104
<i>rak'a</i> 90	<i>sunna</i> 104
<i>ramadân</i> 91	<i>sûra, azora</i> 104
<i>rasûl</i> 91	<i>suyûd</i> 105
<i>ribâ</i> 91	<i>tafsîr</i> 105
<i>ridâ</i> 92	<i>takbîr</i> 105
<i>riçq</i> 92	<i>talâq</i> 106
<i>rûh</i> 93	<i>taquà</i> 106
<i>ru'yâ</i> 93	<i>tasbîh</i> 107



INDICE

<i>tauba</i> 107	<i>wajh Al-lâh</i> 113
<i>tawakkul</i> 108	<i>wudû'</i> 113
<i>tauhîd</i> 108	<i>ĵabarût</i> 114
<i>tauwaf</i> 109	<i>ĵahilîya</i> 114
<i>ulema, 'ulamâ'</i> 109	<i>ĵahîm</i> 114
<i>umma</i> 109	<i>ĵamâ'a</i> 115
<i>ummi</i> 110	<i>ĵanna-ĵahannam</i> 115
<i>'umra</i> 111	<i>ĵibrîl</i> 116
<i>wahy</i> 111	<i>ĵihâd</i> 117
<i>walî</i> 112	<i>ĵinn</i> 118
<i>wâqî'a</i> 113	<i>ĵumu'a</i> 119





***abd*** [***abd***] (de Al-lâh), criatura que depende de su Sustentador (ver *rabb*). Dócil a la acción creadora.

Se traduce vulgarmente como “siervo” o “esclavo” empobreciendo su sentido. Porque el *abd* siempre se nutre y depende de su *rabb*, pero el *rabb* a su vez, tiene como cometido “servir” al *abd*. El *abd* es el que le sirve a Al-lâh para manifestar Sus nombres. Todo lo que manifiesta un nombre de Al-lâh es un *abd*. Llevando al extremo esta expresión, se deduce que Al-lâh no puede manifestar Sus nombres sin el *abd*. Necesita de los *ibâd* (pl.). Los *ibâd* (pl.) son criaturas sujetas a la Orden inapelable de Al-lâh; traductores de lo que establece; servidores de su deseo. El verbo *abada* parece responder al significado matriz de todo lo que es “romper resistencias”. A la misma trilitera pertenece en su pronunciación dialectal al término *mu'bad*, que corresponde a *mi'bad* (pala), que es el instrumento por el que hacemos el esfuerzo de “allanar un camino” (*yu'abbidu*). De hecho, existe la frase *tariq mu'abbad* (camino practicable). El *abd* está ejerciendo un trabajo sobre sí mismo de “prepararse, de allanarse” para su *rabb*; quitando de sí mismo esas piedras que lo hacen impracticable como

camino. Cada ser humano (al que en el Corán a veces se le llama *'abd*) es un camino hacia sí mismo, hacia su *rabb*. Para ser *'abd* hace falta un esfuerzo, y no la pasividad de un esclavo que es doblegado contra su voluntad y su naturaleza. En árabe al girasol se le denomina *'abbâd ash-shams*, porque “trabaja por seguir el curso del sol”.

***adab [adab]***, “saber estar”, reaccionar respecto a lo que cada ocasión demanda, y esto es precisamente a lo que apunta la espiritualidad musulmana.

***Al-islâmu kul-luhu adab***, “el Islam todo él es *adab*”, dijo Muhammad. *Adab* es la cortesía espiritual del camino; lo que rige los comportamientos adecuados (*ajlâq*) del *mu'min*; es un saber profundo con el que se reconoce el grado de cada cosa. Sin cortesía eres expulsado del mundo de Al-lâh.

***adân [Âdam]***, la primera criatura humana creada.

Âdam también significa: “Profeta; rojizo; piel morena”. En la tradición judeo-islámica es un ser andrógino antes de ser des-emparejado. El propósito coránico se afianza al omitir los nombres propios mencionados en la narración bíblica: Adán y Eva. En las aleyas sobre el origen del ser humano como criatura viva, el Corán emplea las palabras *bashar* o *insân* pero no Âdam, nombre que reserva para la persona humana como califa de Al-lâh en la tierra (ver *jalîfa*). El término Âdam, por tanto, se utiliza más como concepto que como nombre de un individuo en concreto. Ni siquiera hay aún en este nombre noción de género. El Âdam de judíos y musulmanes, a diferencia del cristiano Adán, no es un varón. Esto consta ya en la Torá: “Macho y hembra los creó... y les

puso por nombre *Âdam*”. De forma que sólo ambos juntos son *insân* (el ser humano). Así pues, hombre y mujer aparecen en la creación al mismo tiempo, estando estas dos partes, masculina y femenina en la criatura perfecta (ver *insân kâmil*). La supuesta “caída” de *Âdam* de su estado de felicidad original se debió, según la interpretación de Agustín de Hipona, al acto sexual de la pareja humana. La divergencia en la narración coránica indica inequívocamente otra visión, con diferentes consecuencias morales. Según Muhammad Iqbâl, la “caída” es, más bien, la transición humana desde la conciencia simple hasta el primer rayo de la conciencia de sí mismo. La primera desobediencia de *Âdam* fue también el primer acto en que escogió libremente; por ello, según el relato coránico, la primera transgresión fue perdonada. La sumisión libre del “yo” nace de la cooperación voluntaria de los egos libres. Un ser cuyos movimientos estén totalmente determinados como los de una máquina no puede engendrar bondad. Por lo tanto, la libertad es una condición de la bondad. La aparición de un ego finito capacitado para escoger después de considerar el valor relativo de las diversas posibilidades abiertas ante él, asume grandes riesgos. El Corán cuenta que la pareja fue engañada por *Shaitân* –encargado de introducir la duda en la mente– y probaron el fruto del árbol de la inmortalidad o del “dominio imperecedero”. Tradicionalmente, el árbol era un símbolo críptico del conocimiento oculto. *Âdam* cedió no porque fuera perverso sino porque, precipitado (*‘ajûl*) por naturaleza, buscó un atajo para llegar al conocimiento. La única forma de corregir esta tendencia consistía en colocarlo en un medio donde, existirían condiciones propicias para desarrollar sus facultades intelectuales: la vida de un ego finito

en el seno de un ambiente adverso depende de la ampliación perpetua del conocimiento basado en la experiencia real; y la experiencia de un ego finito para el cual se abren varias posibilidades sólo se amplía por medio del intento y del error. Es esa condición adámica de libertad ante la cual Al-lâh quiso que se postraran los ángeles.

***adhán [adzân]***, la llamada para convocar a los musulmanes a la *salâ*.

Se hace desde las mezquitas, o desde cualquier lugar en donde se hace una *salâ* pública. Lo proclama en alto una persona, limitándose el resto a repetirlo en silencio. Quien anuncia el *adzân* está reproduciendo lo que hizo el Profeta, es decir, convocar a la humanidad al Islam. Para hacer la *salâ* se necesita el permiso de Al-lâh. *Adzân* viene de *idzn*, que en cierto modo significa “permiso” (en el sentido de darse por enterado). Necesitas que algo fije tu caminar, que no seas guiado por el capricho. La denominación de quien se encarga de decir el *adzân* tiene su propio término en castellano: almuédano. La palabra árabe es *mu’adzdzin* (del verbo *adzdzana*: “llevar algo a los oídos”). Vulgarmente, se le ha llamado también “muecín”, sin embargo se considera un galicismo. El primer almuédano fue Bilal, compañero (*sahâbi*) de Muhammad.

***ajlaq [ajlâq]***, lit. “comportamientos”.

Los modos de comportamiento de las personas musulmanas cuando se conducen según el *adab* que exige el Islam. Es como se dice en árabe “Etica”.

***alhamdulillah [al-ḥamdu li l-lâh]***, expresa un hecho, no un deseo: “que el *ḥamd* (sea lo que sea) sea de Al-lâh o para Él”.

Se dice como exclamación de alivio y reconocimiento de la *rahma* (Misericordia) de Al-lâh ante cualquier cosa, ya la calificaremos de “buena” o de “mala”. Los diccionarios suelen decir que *ḥamd* es “alabanza y elogio por una acción que el elogiado lleva a cabo voluntariamente”. Expresa algo como “¡Qué maravillosa es la acción de Al-lâh!”, pero también “Toda alabanza y elogio por lo que alguien haga pertenece, en última instancia, a Al-lâh”. Pronunciar esta fórmula es reconocer y activar lo que ha sido depositado por Al-lâh en el ser humano, ya que *ḥamd* ha sido definido como “sacar a fuera lo que está dentro, poner en acto lo que está en potencia”. Realizando lo que posibilita la *rahma*, se efectúa el *ḥamd*.

***alim [‘âlim]***, aquel que posee *‘ilm*.

En términos generales, una persona instruida. Existen dos palabras que no deben confundirse: *‘âlim* (se usa más para los seres humanos) y *‘alim* (para referirse a Al-lâh). Al-lâh es aquel en cuya esencia o naturaleza está el *‘ilm*. Para ibn ‘Arabî, un maestro a quien Al-lâh ha asignado la tarea de enseñar y guiar, siguiendo la tradición profética: “Los concedores son los herederos de los profetas”.

***allah [al-lâh]***, El nombre supremo “Al-lâh” pertenece en exclusiva al Uno-Único.

Al-lâh se reserva ese nombre que lo singulariza de modo absoluto en todos los aspectos. Al-lâh es el Uno, sin asociado alguno. No tiene par, ni género. No engendra ni ha sido engendrado. Es la Realidad; todo lo demás se desvanece y

sólo Al-lâh permanece. Es lo Primero y lo Último, Oculto y Manifiesto. Se da a conocer a través de Su creación, de Sus Signos. Hace posible a cada ser y lo conduce a la plenitud. Lo Vertebrador de cuanto existe. Unidad que gobierna desde las profundidades de su perfección, es más sutil que las posibilidades del entendimiento, que queda desbordado ante la magnitud de ese Océano que es Su Inmensidad. Es la gran intuición primordial de cada ser humano, aquello que anida en él pero para lo que no tiene palabras y entonces lo sustituye con ídolos. Es lo Eterno, la Incógnita, la urdimbre de nuestro presente rigiendo cada uno de nuestros instantes y el implacable destino hacia el que nos encaminamos. Más allá del tiempo y el espacio. Es acción pura, es decir, Aquello que lo mueve todo y lo sostiene, que transforma, “creación continua”. Indefinible..., está por encima de lo que se Le atribuye. Su voluntad es el entramado de las órdenes de las criaturas en la jerarquía de la fuerza con la que emergen.

***allahu akbar [al-lâhu akbar]***, la grandeza de Al-lâh supera todos los elogios y percepciones.

Está por encima de lo que se expresa o imagina. Esta fórmula se llama *takbîr*. Expresa la fuerza potencial, capaz de todo y exclusiva de Al-lâh.

***Alif [alif]***, la primera letra del alifato.

Por su forma se dice que simboliza al Uno (*ahâd*) y aparece aislada al principio de algunos capítulos del Corán, por ejemplo: *alif-lam-mîm*. Y en otras cinco azoras (ver *sûra*): *alif-lâm-râ*... En una de las suras (la *sûra* 10) se dice: “He aquí los signos de la Escritura llena de sabiduría”. Las letras árabes,



como los números tienen significados simbólicos. Buscar un sentido “literal” en el Corán es descubrir un mar donde las letras mutan y transforman el destino del contenido de las palabras.

***ajira [âjira]***, de la raíz verbal “ultimar, dejar atrás, dar un tiempo”.

Se traduce normalmente como la “otra vida”; pero esencialmente significa “lo que está más allá, lo distinto, la otra cosa”. Es un término que bien podría haberse referido a lo que trasciende a este mundo en el tiempo futuro, pero también comprende los niveles más altos de la realidad que pueden experimentarse en el presente. Porque, como dice el Corán en la *sûra* de la abeja: “Ya se ha cumplido la orden de Al-lâh”. En el “ahora” están cumplidas todas las órdenes de Al-lâh. *Al-âjira* es pura conciencia de realidad.

***amal [‘amal]***, la acción del ser humano.

En la acción está el contenido secreto de la existencia del ser humano. La única forma de acercarse a eso que es Al-lâh es por la acción. En árabe, y en otras lenguas semíticas, la acción precede en rango al sujeto. Desde este punto de vista, el ser humano es el fruto de sus acciones. El Corán dice: “Cada persona (ver *nafs*) es rehén de sus actos” (2:286).

***amana [amâna]***, alude a algo que se confía a otro para su cuidado.

La *amâna* del ser humano fue el mundo, con todo lo que contiene. Cuerpo, naturaleza, trabajo, familia, Islam..., cada segundo vivido es una *amâna*. Al-lâh lo ha puesto todo bajo

la tutela humana. Cada una de esas “amanas” supone una posibilidad de abrirse, de engrandecerse. Rechazarlas es retrotraerse ante la vida, esconderse, huir del proyecto de ser. Aceptarlas es emprender una lucha para hacerse cada vez más consciente de Al-lâh como una realidad interior del corazón.

***amîn [amîn]***, aquel que es fiel a la confianza que se deposita en él.

Ya antes de la Revelación, a Muḥammad se lo conocía en Meca con el nombre de *al-Amîn*, aquel que es fiel a la confianza que se deposita en él. Alguien que no traiciona; a cuyo lado te sientes seguro. En este sentido decía el Profeta que el musulmán (el *mu'min*, no necesariamente el *muslim*) era aquel de cuya mano y de cuya lengua su prójimo estaba a salvo. El ser humano es *amîn Al-lâh 'alâ l-ard*, (la persona de confianza de Al-lâh sobre la tierra).

***amr [amr]***, “mandato creador”; “orden de Al-lâh”; más genéricamente, “asunto, cosa”. Genera la expresión *Âlam al amr*, “el mundo de la orden”.

La capacidad de ver a Al-lâh en la orden insignificante de lo que sucede. El hecho de decir una cosa con firmeza es idéntico a ordenarla. Su manifestación como orden verbal (ver *kun*) lo relaciona con el Verbo o el Logos griego (ambos traducidos en arameo, *amr*). En el primer sentido, su plural es *awâmir*; en el segundo, su plural es *umûr*. La entrada en el *âlam al amr* implica, que la conciencia de todo cuanto sucede (por insignificante que parezca), tiene un sentido trascendente, ya que es el resultado de un Mandato (*amr*) expreso de Al-lâh.

Que el mundo sea el resultado de la orden de Al-lâh conduce al respeto absoluto a cuanto sucede, sin el prejuicio humano en función de su entendimiento limitado. Según Ibn ‘Arabî, la Voluntad de Al-lâh (ver *qadar*) es una “Orden” superior, fundada en el deseo de Al-lâh, que nada puede alterar. El *amr* puede ser desobedecido por el ser humano, pero no el *qadar*. El Mandato se emite sin tener en cuenta que pueda ser obedecido o no, pero en esa doble posibilidad de la re-acción humana reside tanto su responsabilidad como la asunción de las consecuencias.

***ansar [ansâr]***, viene de la raíz de *naşara* (ver *naşr*): ayudar, auxiliar.

Se usa en plural (sing: *ansâri*) para referirse históricamente a los medinenses que acogieron en sus casas a los musulmanes huidos de Meca, tratándoles como a hermanos y compartiendo con ellos todo lo que tenían.

***aqida [aqîda]***, la cosmovisión, el conjunto de ideas-fuerza, de convicciones íntimas y profundas, de raíces y certezas poderosas, que están en la base del Islam, lo que lo hace ser lo que es.

Literalmente, son “las cuentas de un collar” cuyas perlas son las intuiciones-base del musulmán. No es la compilación de creencias del Islam, sino un entramado de intuiciones de consenso en la experiencia de los musulmanes. Se traduce equivocadamente *‘aqida* por “doctrina”, cuando la *‘aqida* es el “anudamiento” (*‘aqada*: “él anudó”) de certezas que la experiencia de la Umma va acumulando. También significa “firmeza, resolución, pacto”.

***aql* [ʿaql]**, razón, intelecto, juicio, sabiduría, lo que se capta. En árabe es de la misma familia de palabras que esa cuerda con la que los beduinos sostienen el pañuelo en la cabeza (*ʿiqâl*), y proviene del verbo “atar (algo para que no se escape)”, con su significado más originario en “atar las patas de un camello”: *ʿAqala-yaʿqilu*. Otros significados llevarían más lejos nuestra explicación: “expiar un homicidio; repartir un pago de sangre entre varios; renunciar al talión con compensación indemnizatoria”. De la misma raíz verbal son los sustantivos: “ciudadela, fortificación”.

***arif* [ʿarif]**, el gnóstico, el hombre de Conocimiento.

El *ʿarif* tiene el grado superior del conocimiento por su intimidad con Al-lâh. No construye una doctrina con lo que experimenta, simplemente muestra un camino a través de sus hechos y palabras. Para Ibn ʿArabî, el *ʿarif* no tiene obligaciones con la creación, sólo con el Creador. (Ver *maʿrifâ*).

***arsh* [ʿarsh]**, trono (de Al-lâh).

Se ha dicho –demasiado intencionadamente– que el *ʿarsh* simboliza el Poder de Al-lâh. El Trono es más bien el “corazón” rector y estabilizador de la continuidad del universo. Abû Yazîd Bastâmî afirmaba: “Aunque el Trono, con todo lo que contiene, entrara en un pliegue de los repliegues del corazón de Abû Yazîd, Abû Yazîd no se daría cuenta”. El Corán dice que Al-lâh está sentado sobre el *ʿarsh* y este Trono está sobre las aguas. En la cosmología tradicional, el *ʿarsh* es el límite de la materia que bordea los siete cielos, la órbita suprema que envuelve al universo entero, y el Pedestal (ver *kursî*) es la órbita siguiente. Toda la existencia está dentro de esos círculos

concéntricos en cuyo centro está el ser humano, en el que, a su vez, todo está contenido. Dice el *hadiz qudsi*: “No me abarcan los cielos ni la tierra, pero me abarca el corazón del *mu'min*”. Según la tradición judía, el Trono era la cúspide del Monte Sinaí. El enrollamiento del cielo al final de los tiempos significaría la introducción del cielo en el lugar de la manifestación de Al-lâh a Mûsà. Según un hadiz, el Día de la Resurrección, Mûsà resucitará al pie del Sinaí, el Trono de Al-lâh. De no identificarse en la tradición muhammadiana el Trono con una Montaña del Centro del Mundo, queda incomprensible la imagen del Árbol de *Tûbà* enraizándose a los pies del Trono. Probablemente en principio fue identificado por Muhammad el Trono con el Monte Sinaí, fiel a la tradición judía, pero más tarde, con el cambio de *qibla*, comienza a hablarse del Monte Uḥud como ese lugar sobre el que se asienta la Presencia de Al-lâh, la *sakîna* (a la que los judíos llaman *shejinâ*).

***ashura* [‘ashûrâ’]**, el día diez del mes de *muharram*, primer mes del calendario lunar islámico.

Muchos musulmanes ayunan ese día. Algunas de las cosas que se recuerdan de esta fecha son: la salida de Noé del Arca, la salida de los israelitas de Egipto y el asesinato de *Husain* en Karbalâ... La palabra significa “décimo día”, de la raíz de *‘ashara*: diez. Día tradicional de darles regalos a los niños, estrenar ropa nueva y visitar a familiares y amigos (aunque hay otros días del año en los que también se tiene esta costumbre).

***asr* [‘asr]**, uno de los cinco momentos del día en que se realiza la *salâ*, en concreto, la media tarde, cuando el sol empieza a “apretarse” (*‘asr*) con el horizonte.

También significa “época, edad” (como en “edad de piedra” o “edad de alguien” en el sentido de sus años, que es duración de la vida: *‘umr*).

***audu billâh [a‘ûdzu bi l-lâh]***, se traduce como: “Busco refugio en Al-lâh”.

Esta fórmula se pronuncia como protección. Se busca y se convoca a Al-lâh, se pide el acercamiento, pues se percibe que algo concreto ha provocado (o puede provocar) una distancia. Se quiere que ese “algo” se desvanezca o deje de influir. Se expresa la intención de alejarse de algo perjudicial.

***auliâ [auliyâ’]*** (sing. *walî*), íntimos de Al-lâh.

Son los hombres y mujeres que perciben el poder y la sabiduría que hay en cada cosa. Tras Muhammad ya no hay más profetas, sólo hay *auliyâ’*, herederos de sus enseñanzas y experiencias espirituales. Para referirse a la intimidad del ser humano con Al-lâh, el árabe utiliza el verbo *walâ*: “estar contigo, seguir inmediatamente, sin romperse la continuidad” (De modo que sea imposible decir dónde empieza una parte y otra de las que están en *wilâya*).

***aya [âya]***, aleya, signo (trazo para indicar, señal).

El Corán está compuesto de *âyat* (pl.), a menudo traducido como “versículos”. Pero este significado lo limita a una mera función “literaria”, como si el Corán se tratara simplemente de un libro. Sería más apropiado usar la palabra castellanizada “aleya” que deriva del término árabe. En el fenómeno coránico cabe interpretar que cada *âya* se manifiesta como una señal de la Revelación; una *âya* [femenino sing.] es un

signo celeste que Al-lâh hace estallar como garantía de su palabra. La raíz verbal significa: “resguardarse, retirarse, dar hospitalidad, reunirse, tratar con sentimiento de piedad y ternura, recibir en tu casa”. Una aleya es un lugar de *ây* (reposo, residencia). Cada *âya* es un signo, una casa para el sentido. Cada aleya es el retorno a la morada de los significados. En el secreto del signo hay una señal. Cuando la *âya* se abre te cobija; por eso el Corán es protección. Otro término coránico de la misma raíz es *ma'wâ*: lugar en el que uno puede protegerse y al que puede acudir. En el Corán, los signos de Al-lâh no son únicamente las palabras del soporte del Libro. Todo en la Creación es una *âya*. A través de la cual, Al-lâh se revela: “En los cielos y en la tierra hay aleyas”. Los ciclos de la naturaleza y lo que se despliega alrededor y en el interior de cada criatura son signos coránicos del gran Libro, cuyo conocimiento conecta al ser humano con el Todo. Los mundos se componen de *âyât* (pl.). Y hay *âyât* en cada persona (*nafs*) y en los *âfâq* – el mundo material. A partir de esto es comprensible el amplio desarrollo de las ciencias naturales en el islam de los primeros siglos tras la Hégira (ver *hiÿra*). Ibn Rushd (Averroes) consideraba a Aristóteles como *muÿtahid*, que es quien hace *ijtihâd* sobre el Libro de la Naturaleza.

***badr [badr]***, nombre de la célebre batalla que se libró en los Pozos de Badr, la más emblemática de la historia del islam, de la que Muhammad y sus compañeros salieron victoriosos frente a sus enemigos.

A pesar de estar en una situación precaria, los musulmanes fueron socorridos. Literalmente, en árabe significa “luna llena,

disco lunar”, del verbo “sorprender a alguien, apresurarse cerca de alguien, escapar rápido de alguien”.

***baqá [baqâ’]***, permanencia.

Es el final de ese viaje en Al-lâh que comenzamos extinguiéndonos en Él (ver *fanâ*). Supone la instalación de todos los buenos atributos en el ser humano. Es vivir la eternidad ya en el presente.

***baraka [baraka]***, eso que hace fecunda la vida.

La *baraka* es testimonio de una presencia sutil de la Capacidad de Al-lâh transmitiendo prosperidad y fecundidad, espiritual y física. *Baraka* es la magia de algunos lugares, de algunas personas, de algunos objetos; una magia benéfica que aprovecha al que la recibe. Percibirla es estar en la *fitra*, recuperar esa dimensión íntima ligada a la realidad última y sus energías. El Corán (sus letras, sus sonidos, su recitación) tiene *baraka*: “... Este Libro que te revelamos es *mubâarak* (portador de *baraka*)”, dice el propio Corán. Y también los olivos, las palmeras, el laurel, la *henna*, algunas piedras, así como determinadas grutas, bosques, montañas, etc... También puede haber *baraka* en los animales; especialmente están dotados el caballo, el cordero, el camello, el gato, la cigüeña, la golondrina y la abeja. Tienen *baraka* los solsticios, los viernes, determinadas palabras y nombres, los números impares, ciertos talismanes... Pero, para los musulmanes, la *baraka* es, primordialmente, el agua (lluvia, manantiales, ríos, lagos). En el mismo idioma castellano ha quedado plasmado con el sello del sentir musulmán lo que es “un depósito de agua en medio del campo”: “alberca”, es *al-birka*, lo que contiene la *baraka* de Al-lâh en sí misma. En



el Islam se entiende que no hay “bendición de Al-lâh” que no sea bebible, comestible, tocable, visible, que no se pueda besar o sentir. El concepto de *baraka* y todas sus connotaciones tienen una enorme trascendencia. Da al ser humano no sólo la posibilidad de aprovecharla sino de convertirse también en su trasmisor; es el caso del *walî* (íntimo de Al-lâh) aquel que en su progreso espiritual ha pulido en extremo su sensibilidad y agudizado enormemente sus sentidos, y no sólo recibe la *baraka* que lo rodea sino que la proyecta. Cuanto más cerca está esa persona de Al-lâh más intensa es su *baraka*. Tanto en vida como tras su muerte, su *baraka* continúa siendo efectiva y todo el que visita o se acerca a su tumba es penetrado por ella, porque estamos hablando de una realidad concreta que se queda en un lugar. También la *baraka* puede ser transferida voluntariamente cobrando una especial fuerza, o ser retirada según unas formas determinadas. Aparte de los *auliyâ'* (pl. de *walî*), otras personas pueden poseer *baraka* en menor grado: los niños pequeños, los ancianos, los locos, los que conocen el Corán de memoria..., todos ellos si son inocentes y no tienen malicia.

***barzaj [barçaj]***, intervalo, separación entre dos realidades que mantienen su distinción; cualquier estado intermedio entre dos grados de existencia, especialmente el mundo de las formas sutiles que hay entre el mundo físico y supraformal. Istmo que a la vez separa y une los niveles de los mundos (cielos-infiernos, *mulk-malakût*).

También es *barçaj* la línea invisible que no permite que se mezclen el agua dulce y la salada: Al-lâh lo recuerda en el Corán como signo para la reflexión (*fikr*). También la línea que

traza el horizonte es un *barçaj*. Iqbal opina que la inmortalidad no le pertenece al ser humano por derecho propio, sino que sólo es candidato a ella y debe conquistarse a partir de un esfuerzo personal: si las acciones presentes han logrado fortificar lo suficiente el ego para resistir el impacto que conlleva la disolución física, la muerte es sólo una especie de transición que el Corán denomina *barçaj*. En este sentido, podría definirse “el tiempo y el espacio que nos separa de la Resurrección”.

***basmala [bâsmala]***, nombre técnico de la frase *bismil-lâhi r-rahmâni r-rahîm* (“Con el nombre de Al-lâh, el *Rahmân*, el *Rahîm*”).

Los autores musulmanes ponen a la cabeza de sus escritos la *bâsmala*, tal como hace el Corán al principio de cada *sûra*. Lo hacen obedeciendo a Muhammad, quien dijo: “Toda acción que no vaya precedida de la pronunciación del Nombre de Al-lâh es estéril”. Tras su estudio, los expertos (*‘ulamâ*) han resumido su significación del siguiente modo: “Todo acto tiene como Agente a Al-lâh, en quien debe apoyarse y confiar el musulmán, pues Él es *Rahmân* y *Rahîm*, es decir, Fuente de toda abundancia y bien (*Rahmân* y *Rahîm* son dos Nombres derivados de *rahma*, la Bondad Creadora, la Misericordia Posibilitadora)”. Hay en ello, aprovechamiento (*tabarruk*) del mucho beneficio que comunica esa frase, en la que hay una sabiduría y una bendición o energía espiritual (*baraka*) capaz de transformar la existencia de quien se hace consciente de su profundo significado”. No hemos traducido la partícula *bi* por “en”: “En el Nombre de...”, por sus resabios cristianos. Pero al margen del sentido consagracional que pueda tener o no la

expresión “En el nombre de Dios” en las iglesias cristianas, en el castellano ordinario “En el nombre de...” significa “En substitución y representación de...”, lo cual sería absurdo y arrogante, en el caso del Nombre de Al-lâh. La *bâsmala* nada tiene que ver con una fórmula de consagración. Con la *bâsmala*, el musulmán no trastoca la realidad de las cosas, sino que por el contrario descubre en ellas el poder de Al-lâh y se rinde a Él. Por ello rechazamos la traducción habitual que se hace de la *bâsmala*, considerándola no sólo un error sino una completa desfiguración del Islam en su esencia misma.

***baya [bai'a]***, el pacto.

Es el pacto iniciático por el cual el maestro tiende la mano al aspirante en la vía que sigue como revivificador de la cadena profética. La ceremonia de investidura a un rey en árabe se llama *mubâya'a*. Es de la misma raíz que *bâ'a – yabi'u*: “vender” (“Venta” se dice en árabe *bai'*), porque una venta es un pacto.

***bayân [bayân]***, elocuencia, facilidad para expresar algo.

El *bayân* es un reflejo de estar en el mundo; firmemente ubicado en una realidad donde todo habla. Todo en el Corán es elocuente; todo en la Creación lo es. Entre los árabes, esta creencia se refleja en la alta consideración hacia la poesía. El *bayân* tiene carácter de prueba clara, de argumento evidente (*baiyina*): lo que no se es capaz de defender con elocuencia es un saber endeble, que no ha arraigado en las entrañas (*fu'âd*). El *bayân* es la declamación de una palabra clara (*mubîn*), consistente y valerosa; un decir que conmociona al ser humano, lo despierta a la transparencia de los significados más profundos. La palabra (*kalâm*) es la espada del Islam (ver

*saif*), capaz de separar lo confuso de lo claro, la verdad de la mentira. Por eso, *bayân* es también es uno de los nombres del Mahdi (El Mesías venidero): lo que separará a unos de otros y expresará con claridad la Ley y los significados del Corán.

***bida* [bid'a]**, innovación peligrosa, novedad sin precedentes que amenaza la pureza del Islam original y en cierta medida su continuidad.

Aunque también existe la categoría tradicional de *bid'a hasana* (novedad hermosa), como por ejemplo el hacer *salât tarâwîh* en grupo, la compilación del Corán en forma de libro, etc... En el siglo x, se consideró el amor a Al-lâh en el Islam como *bid'a*, y hoy día sin embargo forma parte de nuestra espiritualidad según buena parte de los musulmanes.

**bismillah** [bismil-lâh], *con el Nombre de Al-lâh*. (Ver *bas-mala*).

***zakat* [çakâ]**, azaque; porcentaje sobre los bienes de un musulmán que debe entregar obligatoriamente a la comunidad para paliar el estado de necesidad de algunos de sus miembros.

Contribuye a una re-distribución de la riqueza. Consiste en desprenderse aquella parte de los bienes propios que en realidad no nos pertenece. Uno de los pilares en los que se fundamenta la práctica del Islam. En el Corán se cita este término a menudo junto con la palabra *salâ* (introspección con la que se busca a Al-lâh). La *salâ* y la *çakâ* son complementarios. Si la *salâ* es introversión, la *çakâ* es la extroversión y el contacto reunificador con las criaturas.

**zauy** [*çauÿ*], pareja; un par, o cada uno de los miembros del par.

Idea de unión, de complementariedad. El término es tanto masculino como femenino: sirve para marido y para mujer. Acoplarse, unirse una persona a otra, tener goce (dos personas), casarse con alguien: *taçauwuÿ*.

**dahr** [*dahr*], tiempo. Duración y extensión del tiempo.

De la raíz de *dahr*: “acontecer, llegar, producirse, tener lugar”. Al-lâh dice en un *hadîz qudsî*: “Yo soy el tiempo”. Según Ibn ‘Arabî, *Dahr* es uno de los bellos Nombres Divinos. La cuestión del tiempo atrae la atención de la metafísica islámica. La alternancia del día y la noche es uno de los signos más grandes de Al-lâh, según el Corán. Iqbal sugiere que desde el punto de vista divino no hay creación en ese sentido específico que exige un “antes” y un “después”. Un discípulo de al-Bistamî comentó: “Hubo un momento en el tiempo en que Al-lâh existía y excepto Él nada existía”. Su maestro respondió: “Hoy sucede lo mismo que entonces”. El *dahr* es la identidad de Al-lâh cumpliéndose en la acción humana. La experiencia iniciática sí es una detención del tiempo ordinario, pero no es una cesación del tiempo real: es colocarse en el “tiempo de Al-lâh”. El tiempo es la mente del espacio. Con la idea esencialmente islámica de creación continua (ver *jalq al-ÿadîd*), o sea, de un universo creciente, se descubre la interrelación entre el tiempo divino y el tiempo serial. Todas las líneas del pensamiento musulmán convergen en una concepción dinámica del universo.

**dars** [*dars*], la lección, la enseñanza, el curso de estudios, la lectura.

La raíz D-R-S tiene el sentido de borrar, hacer desaparecer (por ejemplo, la ignorancia), estudiar, aplicarse en el estudio. Encontramos de la misma familia etimológica “*Idrîs*” que es el nombre que se da en el Corán al profeta Enoch. *Idrîs* significa “personaje de gran cultura”.

***dawa* [da’wa]**, invitación, llamada, convocatoria. En la terminología coránica: llamar al Islam, propagar la Palabra de Al-lâh.

Dice el Corán: “Llama al camino de tu *rabb* con sabiduría (*hikma*) y con una bella acción (*hasana*), y razona con ellos de la forma más hermosa o amable (*ahsan*)”. El *da’wa* es como el eco de la Palabra revelada que resuena en los corazones, repercutiendo y expandiéndose en palabras, obras y recreaciones. Islam es el sometimiento por la intuición de la naturaleza primigenia de la humanidad (ver *fitra*). Por ello, el *da’wa* trasciende las categorías culturales, históricas e incluso religiosas, y no puede ser impuesto. El Corán se pronuncia radicalmente al respecto (2:256): “No hay coacción en el *dîn*”. Por lo tanto, no se trata en absoluto de hacer proselitismo, sino de despertar el Islam latente en los demás. Nosotros seguimos las huellas de Muhammad y nuestra actitud es una invitación a los demás a hacerlo.

***dîn* [dîn]**, término que traducido como “religión” resulta confuso. El *dîn* es una actitud social, una forma de enfrentarse a lo Absoluto.

Es de la familia léxica de *dain*, “deuda”. El *dîn* es el cumplimiento de una deuda. No de una deuda con Dios, sino con el mundo y con uno mismo. *Dîn* es también la Revelación, el conjunto

de enseñanzas y prescripciones con las que los musulmanes se caminan hacia la Unidad. Es de la raíz de un verbo con sentidos diversos: “endeudarse, prestar, imprimir, retribuir, someterse, juzgar...”

***diyafa* [diyâfa]**, hospitalidad. Ofrecer protección, dar asilo. Este derecho humano es recogido por la jurisprudencia islámica. La *diyâfa* es un ritual que implica la idea de hogar: lo que se ofrece es más que espacio o comida. Es el ofrecimiento del propio espacio como apertura a los demás. Quien considere a Muhammad como su maestro, debe aprender de él su ejemplo de hospitalidad: no rechazar a nadie, honrar al huésped, hacerle sentirse cómodo. En las casa de los musulmanes de cualquier lugar del mundo, es habitual y forma parte de la tradición cultural disponer de una “habitación para viajeros”, donde como escribía Vicente Blasco Ibañez, en razón de su viaje a Turquía: “El viajero encuentra abrigo, sin tener que pagar nada y sin que el dueño muestre el más mínimo empeño en saber quién es y cuáles son sus opiniones”. No es un mero formulismo, sino un principio cósmico: una de las derivaciones del *tauḥîd*, es decir, de la concepción integral de la existencia, de esa sabiduría ancestral que nos enseña que todas las criaturas somos huéspedes de Al-lâh. La obligación de hospitalidad puede ser incluso una fórmula de acceso de los *malâ'ika* a nuestra casa. En cierta ocasión, los huéspedes de Ibrâhîm –según el Corán– fueron los *malâ'ika*.

***duâ* [du'â']** (plur. *ad'iya*), invocación, llamamiento, expresión de voluntad del musulmán ante Al-lâh.

Ibn ‘Arabî, por ejemplo, explicaba que el *du‘â* pertenece al “universo de la Orden” (*‘alam al-amr*). No hay orden sino la de Al-lâh. No hay poder sino el de Al-lâh. Nada se cumple sin Su deseo. Su voluntad—sea como quiera que se exprese—es automáticamente creadora de existencia. Pero Al-lâh no “es” aparte del mundo. Los que se abandonan a Al-lâh son Su corazón. Es con el *du‘â* como Al-lâh hace salir de la nada las cosas, seres o circunstancias, usándolos de instrumentos. El *du‘â* es una orden dada al universo. La eficacia del *du‘â* depende del poder creador que, aún sin ser nuestra, reside en nuestro corazón. Según dice Ahmed Al-‘Alawî: “Lo único capaz de cambiar el destino es el *du‘â*”.

***dunia [duniâ]***, se interpreta como “vida mundana”.

Del verbo *danâ-yadnû*, “acercarse”, literalmente significaría: “la más cercana”. En un sentido genérico, *duniâ* es todo entorno en el que no consigamos trascender. Como nombre de mujer existe *Dâniâ*, “la arrebatadoramente bella”. Una de las invocaciones preferidas del Profeta se encuentra en el Corán: *Âtinâ fî d-duniâ hasanatan wa fî l-âjirati hasanatan...* (“Concedéndonos del *duniâ* lo mejor, y de la *âjira* lo mejor...”). Esta invocación demuestra que, según el Profeta, hay cosas buenas en el –tantas veces difamado- *duniâ* y que tiene posibilidad de contribuir a nuestra felicidad.

***duha [duhâ]***, claridad de la mañana, instante en que el sol empieza a despegar por encima del horizonte al amanecer y se separa de la última penumbra, momento de esplendor de su luz.



El *duhá* es el tiempo en que la luz rompe las tinieblas de la oscuridad de la noche y comienza a manifestarse en el mundo; promesa de calor en invierno y luz en verano. Muhammad aprovechaba cada día ese instante para el recogimiento y aconsejó a sus Compañeros (*sahâba*) que hicieran lo mismo.

***dhanb [dzanb]***, trasgresión de nuestra propia naturaleza. Error o falta.

Viene de la raíz *dzanaba*: seguir a alguien paso a paso; hacer; dejar cola. En singular *dzanb*, que es irse a un extremo, salirse por la tangente, equivocarse. La cola de un animal es *dzanab*. Los pequeños puntos negros del dátil cuando está maduro. Cuando el feto desciende hasta el hueso del pubis durante el embarazo (se dice del camello). Poéticamente, podríamos definirlo como “un acto sin corazón”. Lo contrario del *dzanb*, es la *hásana* (la acción bella). Se suele traducir como “pecado” pero este concepto no es adecuado para la cosmovisión islámica. Porque nada que hagamos puede añadirle ni restarle nada a Al-lâh. Dice el Corán: “A Al-lâh nada le hacéis con vuestros errores (*dzunûb*), sólo os dañáis a vosotros mismos”. A pesar de que, para manifestar sus nombres, es decir, para crear, “necesita” de sus criaturas, no tiene sentido suponer que se pueda “ofender a Al-lâh”.

***dhat [dzât]***, Esencia, verdad íntima de Al-lâh, inaccesible al entendimiento o a la razón.

Los maestros de esta tradición advierten sobre la impotencia humana para llegar a conclusiones razonables sobre ello y se aconseja no especular sobre este complejo aspecto indefinible, incoloro y trasparente de Al-lâh. Se trata de la

acción iláhica (divina) de que todo salga a la luz de la existencia, que es el palpito último del tejido de lo real. La pura ausencia de identidad que genera toda la existencia (*wujûd*) en Su matriz. Si la imposibilidad de conservarse de una esencia es el *wujûd* (Al-lâh existencia), ese deterioro continuo de la existencia le exige el brotar incesantemente a partir de su *dzât*.

***dhauq [dzauq]***, saboreo.

El Conocimiento del Islam es el fruto de una práctica. Una práctica que es desencadenante de ideas. Por eso no hay teología que tenga que enseñarse en las escuelas, porque cada uno por sí mismo aprende con el trato humano la forma de relacionarse con Al-lâh a la que más se incline su naturaleza. Se trata de la experiencia vivida que nada tiene que ver con las teorías espirituales ni con la interpretación que se intente dar “objetivamente” sobre ello, ni siquiera con la creencia. El *dzauq* es “palpar” uno mismo lo que ocurre a cierto nivel trascendental y la impresión subjetiva y personal que le proporciona el conocimiento por el “gusto” de esa vivencia extraordinaria.

***dhikr [dzikr]***, recuerdo, evocación de Al-lâh mediante la mención de Sus nombres.

De la misma raíz que *dzakar* (varón, pene).

***duhur [dzuhr]***, uno de los tiempos de la *salâ*: el mediodía solar.

Es cuando las cosas dejan de tener sombra; la sombra misma de los objetos ha sido consumida por el imperio absoluto de Al-lâh. De la misma raíz que “espalda” *dzahr*, y que “aparecer, estar a la vista”: *dzahara-yadzharu*.

***fadl* [fadl]**, favor. También sobreabundancia, lo que sobra o representa un valor añadido, que no se necesita.

***falah* [falâh]**, el triunfo, el logro de la meta; el acceso a la *rahma* de Al-lâh en la que todo es satisfecho, así es la intensidad del califato.

El *falah* es la felicidad de la conquista porque llega después de un combate, es lo que se logra con el esfuerzo y el empeño. El cultivo del campo es *filâha*; quien lo cultiva *fal-lâh*. En el Islam, el *falah* es lo que encontramos en el campo de cultivo que es la *salâ*.

***falaq* [falaq]**, el alba.

Es el despuntar del sol, sinónimo por tanto de creación entera como sugiere la frase coránica: “Al-lâh es el que hace amanecer a la semilla”. Recordar que Al-lâh es *rabb* de la luz da paz frente a lo oscuro y lo ambiguo, a lo que escapa al entendimiento y al control que la persona humana pretende. El ser humano se tranquiliza con la “claridad” ante la inseguridad que le produce lo inabarcable y lo misterioso. *Al-falaq* es la penúltima *sûra* del Corán y se considera “talismánica”, junto con la última *sûra* (*an-nâs*), pues recurriendo a ellas se desvanece la amenaza –real o fantástica– del desasosiego que enturbia la paz interior.

***falsafa* [falsafa]**, filosofía en el sentido limitado de “especulación racionalista”, no necesariamente en el de “amor a la sabiduría”.

La *falsafa* es una concepción intelectual de las cosas, que como tal no pretende ir más allá de lo que pueda reducir a un sistema toda la rica variedad de la existencia. Dijérase que

mira la Realidad a cierta distancia. Según el filósofo y místico Muhammad Iqbal, las aspiraciones espirituales vuelan más alto que la filosofía, pues buscan un contacto más estrecho con la realidad. La *falsafa* es pura teoría y la intimidad espiritual es una experiencia viva. Para alcanzar esta última, el pensamiento debe elevarse por encima de sí mismo y encontrar su realización. Se dice que el filósofo basa su conocimiento de las cosas en la mirada, mientras que el místico ve por medio del ojo interior, penetra las cosas y las escucha.

***faná [fanâ']***, extinción, desaparición total de la identidad, aniquilación.

También “patio”, “plaza”, “espacio vacío y abierto”, viene de la misma radical: *finâ*. Se dice en el Corán (55: 26-27): “Todo lo que hay sobre [la tierra] se desvanece; la faz de tu Señor permanece en su majestad y honor”. *Faná'* es el final de nuestro viaje en Al-lâh, y da paso al *baqâ'*, que es cuando Al-lâh va en búsqueda de Sí Mismo a través de nosotros. (Ver *baqâ'*).

***faqr [faqr]***, necesidad. Dependencia, insuficiencia en sí, indigencia.

De ahí el término *faqîr*, literalmente, “el necesitado de lo básico”. Por eso se hace *faqîr* el que se desprende de cualquier posesión o seguridad material para someterse al “no tener”, buscando su realización en el “no-ser”. El *faqr* simboliza la precariedad de todo lo que existe. Desde esta dimensión, el místico ofrece su propia vacuidad, su corazón libre de adherencias, rendido a Al-lâh sin condiciones.

***fatihā*** [*fâtiḥa*], literalmente, “la que abre, la que empieza algo”.

Es el nombre del primer capítulo del Corán y consiste en siete breves *âyat* o versículos. Es una invocación que empieza con el *ḥamd* del Sustentador de los Mundos y luego procura la guía hacia un camino recto, fuera de todo error y extravío, que orienta hacia el perfeccionamiento. La *fâtiḥa* es la primera recitación que se aprende y se enseña del Corán; la base de iniciación en la práctica ritual de la *ṣalâ* diaria. En la *ṣalâ*, *al-fâtiḥa* habrá de ser recitada al principio de cada *rak'â*. Después de esta *sûra* (azora) se recitará otro fragmento cualquiera del Corán. Esta segunda recitación se hará solamente en la primera y segunda *rak'â*; si la *ṣalâ* en cuestión tuviera más de dos *rak'at*, en las restantes se recitará sólo *al-fâtiḥa*.

***fatra*** [*fatra*], Período de más de dos años en que el Profeta no recibió Revelación alguna. También se dice del tiempo que va de un profeta a otro profeta. Del verbo “perder el calor”. *Fâtir* es “tibio”.

***fatua*** [*fatuà*] (plur. *fatâwà* o *fatâwî*), consulta, sabio consejo, opinión llena de discernimiento, que se da sobre una cuestión delicada.

Se ha empleado en la tradición islámica con el sentido de “resolución o decisión sobre una cuestión de *fiqh*”. Una *fatua* es, en su uso corriente, la respuesta dada por un *muftî* a un problema concreto de Derecho Islámico, si bien se presume aplicable a todos los casos análogos. Según Yusuf al-Qardawi, gramaticalmente hablando, la palabra árabe *fatuà*

viene de la raíz verbal de *fatâ* y significa “dar una respuesta satisfactoria en relación a un determinado tema”. El término viene del Corán, cuando se hace una consulta (se le pide una *fatuà*) a Muhammad sobre la herencia y Al-lâh le ofrece la resolución de esa situación (*fatuà*). Muhammad, cuando era preguntado por ciertas materias, declinaba responder hasta que le hubie-ra preguntado primero a Ýibrîl. En todo aquello que no contase con el respaldo de la Revelación, el Profeta pedía consejo a todo el mundo y gustaba de conocer la opinión de la comuni-dad sobre cualquier tema. Tanto los cuatro primeros Califas del Islam, como los Compañeros del Profe-ta, mostraron una precaución extrema a la hora de emitir una *fatuà*. Algunas veces declinaban completamente la solicitud de emitir una *fatuà*. Cuando se les preguntaba acerca de algún asunto concerniente al *dîn* se proponían unos a otros la emisión de la *fatuà* para evitar así cargar con la responsabilidad de tener que dar una respuesta.

*fayr [fajÿr]*, de la raíz verbal *fajàra*: “romperse, estallar”. En uso coloquial, el romper del alba, el amanecer.

Es uno de los cinco tiempos para hacer la *salâ*. Es un momento especialmente favorable, antes de la salida del sol; aunque también se prolonga durante toda la mañana (*subh*), hasta antes del mediodía solar. El *fajÿr* es el primer hilo de luz en el horizonte que rasga la oscuridad de la noche, el amanecer de la posibilidad infinita de la noche a la mañana de la existencia, la claridad de la existencia evidente. Es la irrupción de Al-lâh en la nada, en cada instante de creación constantemente renovada. De la raíz *fajàra* provienen palabras que están en otro orden de ideas, como *fâÿir*,

“sinvergüenza, insolidario, asocial el que rompe el tejido social y las relaciones de confianza entre las personas”.

*fikr [fikr]*, pensamiento.

Vienedela raíz F-K-R: “reflexionar, meditar, pensar, contemplar, razonar”. En el Corán son constantes las aleyas que exhortan al *fikr*: “¿Acaso no reflexionan en sí mismos?”. El propio sentido del Corán y el significado más profundo de sus signos son motivo de reflexión y se recuerda con insistencia el hecho de practicar el *fikr* en estos asuntos. Dice Rumî: “El *fikr* es aquello que abre un camino, el camino es aquello que conduce a un Rey, Rey es aquel libre de monarquía, que ilumina con su luz al sol y a la luna”. Y Hasan al-Basri decía: “Una hora de *fikr* vale más que una noche de oración”. También es *fikr* alejar de la mente cualquier recuerdo que distraiga. En su objetivo el *fikr* se asemeja al *dzikr* (Recuerdo de Al-lâh). El *dzikr* y el *fikr* son compañeros, es decir, se consideran prácticas que se complementan y completan recíprocamente, aún con sentido propio independiente. Hay muchos tipos de *fikr*, en uno mismo, sobre los atributos divinos o acerca de los signos. Uno es el del estado de búsqueda, otro el de los iniciados y luego está el de los avanzados. Aunque en la tradición islámica, hay reflexiones consideradas inútiles o perjudiciales: por ejemplo, sobre la esencia de Al-lâh, sobre la recompensa o el castigo, sobre los actos de la gente, o sobre el Destino.

*fiqh [fiqh]*, derecho islámico. En el Corán significa “conocimiento profundo”, pero con el tiempo cambió su sentido y pasó a significar “conocimiento normativo del Islam”.

El *fiqh* permite la práctica del Islam y su concreción como realidad comunitaria. Se centra, no en cuestiones abstractas sino en la realidad de la convivencia necesaria. El *fiqh* analiza la “exterioridad” del Islam de acuerdo a la enseñanza de Muhammad. Durante la vida de Muhammad no existió, naturalmente, el *fiqh* como ciencia independiente: la Revelación proporcionaba a la comunidad la respuesta a cada una de sus cuestiones. No obstante, aparecen dos principios formulados por el Profeta que son la base para el desarrollo posterior de la comunidad cuando la Revelación a Muhammad quedase completada: el *ijtihâd* (sentido crítico) y la *shûrà* (consulta asamblearia). Ambos pilares generan en el Islam el nacimiento de muchas escuelas o corrientes de *fiqh*. El experto en *fiqh* (*al-faqîh*) responde al “cómo” del Islam, mientras que el *fikr* responde al “por qué”. Son disciplinas independientes entre sí pero también auxiliares del *fiqh*: el *tasauwuf* o aprendizaje del Islam a través de una cadena iniciática, el *tafsîr* o exégesis coránica, los *usûl* o criterios para fundamentar una argumentación, las diversas ciencias del *hadîz* que investigan las fuentes e incluyen las grandes compilaciones de la *sunna* y de sus maestros, etc.

***firdaus [firdaus]***, valle fértil, paraíso, jardín lujurioso.

Palabra de un más que probable origen persa, genera en árabe el verbo “expandir, verter o echar sobre el suelo, colmar a alguien por entero”. El Corán anuncia que los herederos del *firdaus* serán aquellos que llevan el *imân* y cumplen las bellas acciones (ver *hasana*), y serán inmortales en su morada.



***fitra [fitra]***, naturaleza original.

Viene del verbo *fátara-yáftur*, que significa “hender, rajarse, crear”. Al-lâh hendió la Nada, modeló en ella algo hermoso y surgimos cada uno de nosotros. Rompió el silencio del vacío anterior a la existencia depositando en él una simiente. Esa simiente es la *fitra*, y en esta semilla, que es lo más auténtico de sí, la persona intuye inmediatamente a Al-lâh y está en su proximidad. La *fitra* es espontaneidad, unión, ausencia de reservas, predisposición, apertura, inmersión en la abundancia creadora; es el primer instante de la criatura en el que está abierta a todo. Ésa es la actitud que hay que recuperar para acceder a Al-lâh, de lo que hemos surgido y a lo que volveremos. El Profeta ha dicho: “El Islam es la *fitra*”; es decir recuperación de la inocencia y la receptividad de un recién nacido. Todo recién nacido está en estado de *fitra* (aún está inmerso en la Unidad). La naturaleza original que late en todas las criaturas soterrada “bajo el orín” que el hombre va acumulando a lo largo de toda su vida. El *imân* (apertura a Al-lâh) es la intención del ser humano de recuperar ese valor primigenio.

***furqan [furqân]***, criterio de realidad, distinción, discernimiento.

Criterio que tiene el musulmán de qué es lo auténtico y lo falso, lo real y lo irreal. *Furqân* es uno de los nombres que tiene el Corán.

***futuwwa [futûwa]***, vigorosidad, fuerza; es la característica de *fatâ* (de la misma raíz de *fatua*) en plural *fitiân* (hombre en edad de fuerza) o *fatayât* (mujer con vigor).

Esta raíz F-T-Y tiene el significado de destacar en fuerza jovial, generosidad de corazón y nobleza. En realidad el término sirve para describir que se está en estado permanente de juventud. Es la inclinación del yo ante aquello digno de ser amado, así como la buena acción dirigida a la creación en todo aquello que es digno de amarse. Por esto se ha dicho que la *futûwa* no es completa más que en Muhammad. El generoso y valiente es aquel que no tiene miedo, y que desafía la adversidad. Los que se coalían en *futûwa* tienen entre sí un juramento de lealtad y se llaman “hermanos” o “amigos” pues dan a su vínculo una importancia trascendental. *Futûwa* es responder al deber del honor y al espíritu de caballería. Algunas de sus características: no prestar nunca oídos a lo malo que se diga de un hermano, no murmurar ni recordar defectos de un amigo, practicar una verdadera humildad y modestia, ponerse a servicio del prójimo sin discriminación, ver las propias carencias, juzgar a los demás con indulgencia o no juzgar y saber apreciar sus cualidades, sentir profunda tristeza ante la separación de los hermanos y hacer todo lo necesario para estar cerca de ellos, perdonar el daño que a uno se le hace, dar sin petición, testimoniar una fidelidad constante al que fue compañero en tiempos difíciles.

***hadiz* [hadîz]**, dicho del Profeta. Literalmente, “relato” o “noticia”.

Constituye el fundamento de la tradición (*sunna*), después del Corán. Se divide en dos categorías: 1) El que la tradición ha denominado *qudsî*, que son esos dichos del Profeta de temática especialmente trascendente. Una palabra divina no-coránica (porque en estos hadices se dice que “es Al-lâh el

que habla”). 2) El *ḥadīz sharīf* (noble), clasificado según su grado de autenticidad. El *ḥadīz sharīf* consta de dos partes: el *matn* (el mismo texto del acontecimiento relatado y que, habitualmente pone en escena al Profeta y a sus compañeros); y el *isnād* (apoyo) que contiene la cadena de transmisión y asegura la autenticidad del texto. Entre las recopilaciones de hadices se encuentran: Los *Mūsànnaf* (clasificados por temas) en los que los más respetados son los de Muhammad ibn Ismâ’îl al-Bujârî, y ‘Abd al-Ḥusain Muslim ibn Haÿÿâÿ. Los *sunan* (recopilaciones que tratan específicamente de los actos y dichos de Muhammad) entre los que se cita a Abû Dâ’ûd as-Siÿistânî y a Abû ‘Îsâ Muhammad al-Tirmidzî. Los *musnâd* son los de Mâlik ibn Anas, Ibn Ḥanbal. Posteriormente, numerosas recopilaciones serán extraídas de las primeras.

***hadra* [*ḥadra*]**, presencia.

En realidad, uno de los modos o niveles de la Presencia divina. Invocación colectiva acompañada, a veces, con la danza o movimientos rítmicos, que se llama a su vez, en un término técnico, *‘imâra* (dar vida). También es cualquier percepción de energía viva no siempre visible materialmente, pero que se hace notar, por el oído, por la piel, o manifestando a través de cualquier cosa, de un objeto, del aire, de la luz, etc...

***halal* [*ḥalâl*]**, permitido.

Todo lo que es beneficioso y saludable para el musulmán, reuniendo los requisitos que lo hacen accesible a su provecho. De la raíz H-L-L (*ḥal-la*, *yahul-lu*): “desnudar, deshacer un nudo, desatar, resolver, solucionar, hilar, habitar, ser permitido, ser lícito, liberar, desacralizar, llegar al in-

tercambio, instalarse, establecerse, hacerse un lugar, tomar plaza”. Significa en el contexto islámico: “permitir lo que había sido vedado, librarse de un pacto o de una prohibición”. Puede tratarse de alimentos, acciones, relaciones o conductas. En el Corán, Al-lâh amenaza a quienes se prohíben a sí mismos o impiden el acceso a otros transformando en *ḥarâm* lo lícito (*ḥalâl*).

***ḥamd* [*ḥamd*]**, alabanza, elogio de Al-lâh.

Se dice de Al-lâh que es *mahmud* o *ḥamîd* por ser fuente de todos los beneficios que la humanidad reconoce en la existencia, haciéndose así merecedor del *ḥamd*. No confundir *ḥâmid* (el hombre, que elogia a Al-lâh al detectar en la creación el acto de Al-lâh) con *ḥamîd* en tanto que referido a Al-lâh. Pero también el hombre puede ser digno de los elogios de los demás hombres, llamándosele entonces *mahmud*, *ḥamîd*, *muhammad* o *ahmad*. Cuando se toma conciencia de que se realiza todo lo que la *rahma* iláhica posibilita se efectúa el *ḥamd*. El *ḥamd* es la respuesta humana a la acción de Al-lâh y demuestra su capacidad de transformación y la fuerza con que se activa lo depositado en ella. Al pronunciar con la lengua “*al ḥamdu li l-lâh*” (el *ḥamd* sea para Al-lâh) el ser humano expresa y exterioriza ese reconocimiento.

***hanif* [*hanif*]**, (plur. *ḥunafâ*), abrahámico, unitario, monoteísta.

Es alguien que sigue la tradición de Abraham (*Ibrâhîm*) en un entorno caracterizado por el *ḥahl* y la ausencia de Islam. Se usa para referirse al Islam y al musulmán en el sentido de que el Islam no es algo nuevo, sino la restauración de lo mismo que

trajo Abraham (*Ibrâhîm*). Actuar como *hanîf* es trabajar a diario despojándose de todo lo superfluo, de todo lo que se convierte en una adherencia que nos ata a ciertos convencionalismos o prejuicios y nos aleja de Al-lâh. La mayor dificultad reside en que el ser humano se aferra con vehemencia a cualquier concepto, idea o imaginación sobre lo que cree que le ofrece cierta seguridad o bienestar. Su precariedad aflora en todo momento y su impotencia pretende substituir con algo que supone que le beneficia. Puede convertirse en ídolo cualquier cosa. Aquello por lo que se sacrifica y le impide ser él mismo en su dimensión más ascendente, es un ídolo. El Faraón o el becerro de oro sólo son ejemplos de lo que el hombre es capaz en su autoengaño. Su inclinación a fabricar ídolos, hace que quede prisionero en un mundo ilusorio del que sólo puede liberarse cuando deja de escapar de sí mismo y ya no teme enfrentarse a la realidad. El vértigo que produce la sinceridad y la humildad del que se desnuda ante Al-lâh y se arranca la coraza de las mentiras es la vía por la que se llegaría a la plenitud humana, es decir más allá del velo cegador-limitador del mundo. La fragilidad y sensibilidad del *hanîf* le acerca a la *fitra* perdida.

***haqq* [*haqq*]**, lo real, “la verdad que hace verdaderas a las cosas”.

Quien se sumerge en la creación, a pesar de su aparente inconsistencia y su mutabilidad, y la vive como definitiva y contundente, está en *al-haqq*.

***haqiqa* [*haqîqa*]**, la vía de un auténtico conocimiento desde dentro; más allá de las formulaciones intelectuales.

Según Ibn ‘Arabî, el “Mar Verde” simboliza el conocimiento de la realidad esencial (*ilm al-ḥaqīqa*). La *ḥaqīqa* es la autenticidad en el seguimiento de la *sharī‘a*. En el Islam, es necesaria la unidad entre las dos: la forma (práctica y ritual) y el sentido (conciencia y saboreo). El seguimiento de una *sharī‘a* sin experiencia gustativa conduce a una religión ritual, vacía de sentido. Un saboreo (ver *dzauq*) sin *sharī‘a* te coloca fuera de la experiencia propia del Islam. Por ello, se dice que *ḥaqīqa* y *sharī‘a* son complementarios.

***haram* [*ḥarâm*]**, lit. “aquello que excluye”. De la raíz H-R-M (*ḥarama, yahrîmu*) “alejar, defender, excluir”, provienen adjetivos como “inviolable, reservado”

Los musulmanes hablamos del *ḥarâm* de Meca, que es el lugar donde se efectúa el ritual de la peregrinación. Protege la Ka‘ba, que es el primer espacio sagrado construido para una Divinidad Única. Deriva de esta raíz la palabra castellanizada “harén”, el lugar reservado para las mujeres y del que quedan excluidos los hombres. *Ḥarâm* no es un concepto moral, al menos de una moral abstracta y universal. Lo que es *ḥarâm* para unos está permitido para otros. El acceso a la Ka‘ba es *ḥarâm* para el que no sea musulmán, pero está permitida al peregrino. El vino o el cerdo es *ḥarâm* para el musulmán, pero no para el *dzimmî* cristiano de un país islámico, a quien las autoridades de ese país están obligadas a garantizarle la protección de dichos bienes.

***hasana* [*ḥâsana*]**, acción hermosa, acto que embellece al ser humano y lo hace progresar hacia Al-lâh-Uno.

**hayy** [*ḥayy*], peregrinación a Meca, que debe hacer el musulmán una vez en la vida, si puede. Es uno de los cinco pilares en los que se fundamenta la práctica del Islam.

El *ḥayy* para el musulmán supone el viaje al límite, al límite de lo sagrado, al límite de lo humano, al límite de las fuerzas, al límite de sí mismo. Es física y psíquicamente una experiencia de extinción. El *ḥayy* es la peregrinación mayor, y la menor es la *ʿumra*. En lo material, el *ḥayy* es revivir la migración de Agar (Ḥayyār). Nuevamente nos encontramos con la importancia fundacional de lo femenino en el Islam.

**hilal** [*ḥilal*], el creciente de la luna, que augura el desarrollo pleno de algo por su propia naturaleza, y marca el principio renovado de cada mes lunar.

El Corán dice sobre las fases extremas de la luna (novilunios): “Son para medir el tiempo de la humanidad y para la búsqueda (o peregrinación)”. De la misma familia que *ḥalâl*.

**hira** [*ḥirâ*], nombre del monte donde se encuentra la cueva en que desciende a Muhammad por primera vez la Revelación. Esto sucede durante el noveno mes lunar (*ramadân*), en una noche llamada *lailat al-qadr*.

Este término, *ḥirâ*, significa “lugar de la disminución y la mengua”. La Revelación se produce en las entrañas de la cueva, en lo insondable del Corazón. Las cuevas son desde el principio de la humanidad, no sólo viviendas, sino también espacios para el recogimiento y la meditación. La costumbre de retirarse espiritualmente entre algunos árabes provenía - según se dice- de Ismâ’îl.

*himma* [*himma*], resolución, determinación, energía propia de cada ser humano. Para Ibn ‘Arabî, la voluntad espiritual, la fuerza concentrada de la intención del corazón.

*hiyab* [*hiyâb*], velo, protección.

El término *hiyâb* se utiliza a menudo en el Corán en el sentido del ocultamiento de la luz, la ceguera espiritual o el impedimento del absoluto conocimiento. Se nos protege del fulgor insoportable a nuestra vista de la inexpugnable Esencia, siendo esto a su vez como una protección del Secreto. El velo es la imposibilidad de ver la Realidad en su plenitud. Todo lo que vemos son velos que nos apartan de ella. Pero no olvidemos que gracias a estar velado de la realidad podemos existir de modo separado, como individuos. El *hiyâb* es, en su acepción más vulgarizada, un signo distintivo que muchas mujeres musulmanas utilizan para cubrirse (cabeza, torso o cuerpo entero) y da particular visibilidad a la presencia islámica en una sociedad. Es parte de la Revelación que llegó en Medina, cuando las mujeres, consideradas esclavas eran acosadas y violadas. El *hiyâb*, prenda indumentaria distintiva de esas mujeres, impedía la agresión sexual en ese contexto. Al reconocerse como musulmanas, se reafirmaban como: 1) no-esclavas (conseguían su derecho a actuar libres y sin vigilancia; 2) no-aristócratas (en un sistema social igualitario donde la estirpe, linaje o condición social no condicionaba el trato). El edicto de Felipe II en 1526, prohibía en España hablar árabe, así como la “vestimenta mora”. Actualmente, convertido en un símbolo identitario, a menudo se prohíbe o se impone, según el contexto político-social o ideológico. Esto supone una instrumentalización de la imagen femenina,



y contribuye a negar el derecho inalienable de las afectadas a decidir al respecto por sí mismas.

***hégira [hiyra]***, emigración de los musulmanes de Meca a Medina.

El *muhâjir* (emigrante) es el que emula a Haÿÿar. El Profeta Muhammad llega a dicha ciudad el sexto día desde que partió de Meca. Este acontecimiento histórico marca el inicio del calendario islámico (hay quienes lo sitúan el día 1 del mes de *muḥarram*, aunque el consenso no es total). Si así fuera, estaríamos hablando del 28 de julio del 622 de la era cristiana, año 4.382 del calendario judío. Esta emigración sacó a los musulmanes de la clandestinidad y les permitió emanciparse. Ha habido dos emigraciones en el Islam, durante la vida del Profeta, y ésta fue la segunda. La primera fue a Abisinia, donde el rey cristiano de ese país los acogió y dio asilo a los más vulnerables, aquellos que no tenían algún pariente que los protegiera de los ataques (embargos, torturas, muertes...) que sufrían por haberse hecho musulmanes.

***hubb [hubb]***, amor, de la raíz "*ḥabba*": amar o desear algo. También, literalmente, sólo como nombre (*ḥabb*) y no como verbo quiere decir "grano", "simiente", "semilla".

El amor es como la semilla que se pone en algo para que crezca (también en castellano se dice "cultivar el amor"). Al-lâh ama a determinadas criaturas por algunos de sus actos. Dijo Muhammad: "Si amáis a Al-lâh seguidme y Al-lâh os amará". En el Islam se considera signo de autenticidad del amor a Al-lâh, amar y seguir al Profeta. Se ama a Al-lân a partir del Profeta. De hecho, uno de los nombres del profeta

Muhammad es “*Habīb*”. La explicación que da Ibn Yinni (un clásico de la ciencia de las letras) sobre el *ḥubb* es que se trata de algo que procede de lo más íntimo y profundo de nuestro ser (representado por la “*ḥa*”) y que se manifiesta externamente (la exterioridad está representada por los labios, por la “*ba*”) con intensidad: *shidda* (representada por la “*shadda*”, el signo que indica consonante doble).

*huda* [*ḥudà*], camino guiado. Muhammad ha sido enviado para mostrarnos la *ḥudà* (senda) y el *dīn* (la Revelación, el conjunto de enseñanzas y prescripciones con las que caminamos sobre la Senda).

*hudaibiya* [*ḥudaibiya*], lallanura donde acampó Muhammad con sus compañeros cuando decidieron realizar la ‘*umra* (peregrinación menor) a Meca.

Aunque, ya hacía seis años que la oligarquía mequinense y la Comunidad de musulmanes de Medina estaban en guerra más o menos permanente, estos últimos quisieron aprovechar uno de los cuatro meses sagrados (*dzûl-qa’da*) para ir a Meca. La costumbre ancestral de Arabia prohibía emprender acciones violentas durante estos meses. Pero en contra de su propia tradición, la gente de Meca, decidió al conocer los planes del Profeta impedir por la fuerza la entrada a los peregrinos. Al ser interceptados por varios miles de hombres armados, los musulmanes permanecieron unos días en *Hudaibiya* donde iniciaron negociaciones. Cuando corrió el rumor de un ataque a traición del ejército de Meca, Muhammad reunió a sus seguidores sentado bajo una acacia y tomó juramento a cada uno de ellos. Ese “Pacto del Árbol” sería conocido en la

historia como “*baya'at ar-riḍwân*” (el pacto de la satisfacción de Al-lâh). Cuando después de unos días se supo la falsedad del rumor, se firmó una tregua de diez años y por primera vez fue posible establecer contactos pacíficos entre Meca y Medina, lo cual propició la aceptación progresiva del Islam en toda Arabia.

***huríes [ḥūr]***, parejas celestiales “de grandes ojos negros”

El sustantivo *ḥūr* es un plural ambivalente para el masculino *aḥuwar* y el femenino *ḥaurâ'*, términos que distinguen a quienes poseen *aḥuar*: intensa blancura del globo ocular y un iris negro brillante. En un sentido general, esta palabra significa “resplandor” o “blancura resplandeciente”. Lo penetrante del iris negro aumenta el contraste del resplandor de la belleza de los huríes o las huríes. Son seres del Paraíso (*janna*) que satisfacen nuestros deseos plenamente. Bellas mujeres y hermosos hombres siempre jóvenes, siempre dispuestos a colmarnos de placeres y deleites.

***ibada [‘ibâda]***, acción ritual, rito, práctica del Islam. Es un ejercicio de atención absoluta en medio de lo cotidiano.

La *ṣalâ*, es una de las formas de ‘*ibâda* más evidente. La ‘*ibâda* es parte indispensable de un desarrollo espiritual intenso, en el que cada gesto físico y cada palabra e intención, doblégan al musulmán haciéndole llevar la frente al suelo (entre otros); pues cada criatura expresa de algún modo su ‘*ibâda* y el ser humano toma más conciencia; vive con más intensidad el vínculo con el Motor que pone en funcionamiento cada criatura, cuando sus acciones, comportamientos y movimientos, son específicamente motivados por su

demostración –voluntaria o no –de necesidad y dependencia de lo que le sustenta y/o sostiene. No es por casualidad que la palabra *'ibâda* sea de la familia semántica de *'abd* (ver): la *'ibâda* es nuestro modo de prepararnos para nuestro *rabb* (ver). En este sentido, la palabra *'ibâda* significa también “trabajo”, igual que su correspondiente hebrea *'abodá*. Y es precisamente para una comprensión más profunda de lo que es la *'ibâda* del musulmán por lo que se nos transmitió un *hadîz* que dice literalmente: “El trabajo es *'ibâda*”.

***iblis [iblis]***, la primera forma revelada de lo shaitánico (ver *shaitân*). Iblis es el desesperado que lanza a la desesperación, el que disfraza la Realidad, el que aflige al hombre.

Creado de fuego puro, se niega a hacer *suÿûd* (postrarse) ante una criatura hecha de barro (*Âdam*: ver). Se niega hacer *suÿûd* ante algo que no sea Al-lâh, a pesar de que Al-lâh mismo lo ordene y toda la creación le obedezca. Se niega a participar en el *makr* (ardid) elaborado por Al-lâh para constituir la forma actual del hombre, una criatura que necesitará creerse lejos de Al-lâh para ir hacia Al-lâh. Desde una significación esotérica, por eso, Iblis sirve a Al-lâh con su naturaleza separadora de la realidad. Por eso Iblis es necesario para que exista Âdam en su condición humana. Al-lâh utiliza a Iblis como mecanismo para que el hombre se conozca a sí mismo. La herencia de Iblis en la mente del ser humano es infundirle la idea o la sensación de que “el mundo es lo que parece”. El ser humano prueba a desobedecer a Al-lâh como lo viera hacer a Iblis. Es Iblis lo que hace que no se postre el ser humano que no sepa ver más allá de los fenómenos. Desde que por su desobediencia fue castigado, Iblis se constituye en enemigo del ser humano, aunque lo

cierto que es Iblis no tiene más poder sobre la persona que el que ésta le conceda.

***ihsan [ihsân]***, la excelencia, la belleza espiritual. Dentro del marco del *hadîz* que habla de *islâm*, *îmân* e *ihsân*, el islam es la envoltura material del *îmân* como sensibilidad espiritual donde puede manifestarse el *ihsân*, que es la manifestación de lo real a sí mismo.

***ijlâs [ijlâs]***, desapego al actuar, auténtica sinceridad, rectitud de intención.

Consisten en la depuración de las acciones de toda consideración que provenga de las criaturas; la abolición de toda búsqueda de gratificación o recompensa en *ad-duniâ* (la realidad superficial) o en *al-âjira* (la realidad trascendente). Se trata de desprenderse de toda fuerza o poder, así como de toda consideración de lo contingente. El corazón se deposita en nada que no sea Al-lâh *âhad-wâhid* (Uno-Único). Es eso lo que está en el fondo de la *sûra* del Corán que recibe el nombre de *sûrat al-ijlâs*. Según algunos hadices, la recitación de este breve capítulo del Corán, equivale a haber leído una tercera parte del Corán. Muhammad le preguntó a un hombre por qué recitaba con tanta insistencia la *sûra* del Ijlâs y el respondió: “Porque amo sus palabras”. Y el profeta le dijo: “Ese amor te hará entrar en el jardín (*al-janna*)”.

***ilah [ilâh]***, (un) dios; una diosa: *ilâha*; plural: *âliha* (masc.) y *ilâhât* (fem.).

Cuando nos referimos a un “ídolo” hablamos de *ilâh*, pero si se usa con artículo nos referimos a Al-lâh (*al-ilâh*), como en *sûrat an-nâs*, en la que llamamos a Al-lâh “*ilâhi n-nâs*”

(dios de los seres humanos). De *ilâh* se deriva el adjetivo *ilâhî* (divino, iláhico), referido a Al-lâh. También *ulûhîya* (ilahidad, condición divina). En árabe cristiano, *ulûhîya* es teología.

***ilm* [*'ilm*]**, ciencia, saber, conocimiento vivido.

Cuando el conocimiento de las cosas se transmuta en señales, en significaciones (*'alâmât*). El *'ilm* es una luz de la lámpara de la profecía en el corazón del siervo, por la que encuentra el camino de Al-lâh. Es la característica principal del ser humano: es lo que distingue lo benéfico de lo perjudicial, y lo tienen tanto los que se rinden a Al-lâh como los que se resisten. Si bien los *mu'min* tienen un *'ilm* especial. El conocimiento de la certeza (*'ilm al-yaqîn*) sirve para oír que existe el Fuego. La visión de lo cierto (*'ain al-yaqîn*) sirve para verlo tú mismo; pero la realidad de lo cierto (*haqq al-yaqîn*) consiste en “ser” fuego.

***imam* [*imâm*]**, aquel que es puesto delante por los demás en la *salâ*.

Se pueden establecer muy diversos criterios para ello. Por ejemplo, la persona que ejerce de *imâm* puede ser la dueña de la casa, la más mayor, la que sabe más Corán de memoria, o recita mejor, o la que merece respeto. Esto no compromete a nadie, ni a las personas que componen la *yamâ'* en esta *salâ* concreta ni a quien ha hecho de *imâm* en esta ocasión, pues este acto cotidiano puede hacerse libremente donde se quiera y no necesita una organización previa ni fija. Otras palabras de la misma raíz de *imâm*: *amâm* (parte delantera de algo); *amâma* (delante de...); *umm* (madre: la que precede

a los hijos); *umma* (comunidad: lo que está por delante del individuo). No debemos confundir esta palabra con *îmân*, la sensibilidad espiritual del corazón humano).

*iman [îmân]*, en castellano: “protegerse con Al-lâh”, abandono en Allâh. El *îmân* no es, como se ha traducido hasta ahora, la fe, que alude a la creencia en dogmas.

De la misma familia, *amân* es la *protección* que te da quien tiene poder para destruirte; *amîn* es alguien a cuyo lado te sientes *seguro*; *amâna* es un depósito que *se confía al cuidado* de alguien; y *amn: seguridad*. La conclusión se nos impone por sí sola: cualquier cosa que sea el *îmân* no tiene que ver con la credulidad ni con la aceptación de dogma alguno sino con la confianza, la protección, la seguridad. Provisionalmente, lo definiremos como *lo que provoca en el ser humano una actitud de entrega -de confianza- en Al-lâh que le hace estar seguro, protegido*. El verbo *âmana* en castellano puede traducirse, además de “protegerse con Al-lâh”, “confiarse a Al-lâh”. El *îmân* es, a partir de la protección que de él obtenemos, paladear a Al-lâh; ni siquiera saber de Él. El *îmân* es un acto de valor, no de “fe”. El *îmân* es la respuesta del ser humano entero a su intuición más profunda. Esa facultad humana por la que Al-lâh es reconocible. Descubrir que se forma parte de la Realidad, y que ésta es mucho mayor, mucho más profunda de lo que imaginaba, que abarca muchas más cosas, y que la interrelación que hay entre todas ellas es su ley principal. “Arranca del mundo” en el sentido de que despierta al ser humano de un mundo de objetos para lanzarle a un mundo de significados, para sumergirle realmente en la inmensidad de Al-lâh, para hacerle percibir la grandeza de la existencia.

Es la receptividad o la esponjosidad que posee el corazón del musulmán para captar Su acción; Sus signos.

*insan al kamil* [*insân kâmil*], hombre universal, completo, perfecto, pleno. El *kâmil* es ese ser que logra que la existencia gire a su alrededor.

La criatura “perfectamente humana”: el ideal humano en cada tradición (normalmente encarnado en quien inaugura dicha tradición en este mundo, aunque, en sentido riguroso, toda tradición legítima está fundada en el cielo). Iqbal junto con muchos otros comentaristas afirman que el *insân kâmil* está compuesto de dos mitades: masculina y femenina. Este ser humano llega a su perfección cuando el equilibrio entre las dos partes es pleno.

*insha allah* [*in shâ'a Al-lâh*], gramaticalmente significa “en caso de que sea voluntad de Al-lâh”. Es una expresión que se utiliza habitualmente al finalizar una frase o responderla, cuando lo que se dice está por venir, pero se confía en que ocurra.

Quiere decir que lo que se quiere o se desea, lo que se espera y se supone que ha de pasar, es (o será) si forma parte de la Realidad. De hecho, es una invocación (*du'â*), porque reclama, pide, desea, que se cumpla lo que se afirma o se pretende. Esa voluntad pronunciada y concluida con “*in shâ'a Al-lâh*” remite el asunto a Lo que va más allá de nuestra capacidad y está por encima. El Corán afirma que esta fórmula aumenta la posibilidad de realización y en esa convicción la aplican los musulmanes a su forma de hablar. La diferencia respecto a *lau shâ'a Al-lâh* (de donde parece hacer derivado el “ojalá”



castellano y el “oxalá” portugués) es que esta segunda frase significa “en el caso improbable de ser voluntad de Al-lâh”, es decir, que estamos afirmando que no ha sido, no es o no será voluntad suya, mientras que con “*in shâ'a Al-lâh*” no estamos juzgando de antemano la anuencia de esa voluntad.

***inyil [inÿîl]***, el Evangelio.

Los múltiples sentidos de su raíz N-ÿ-L evocan algunas de las características de Jesús (Îsà), hijo de María (Mariam). El Corán dice del *inÿîl* que “aporta luz”. “El Evangelio” es esa colección de relatos de Îsà que llegaron al Profeta Muhammad, y no a ninguno de los cuatro evangelios canónicos. Las enseñanzas concretas de los cuatro evangelios se empezaron a recopilar no antes de un siglo y medio después de la muerte de Îsà y son una guía únicamente para sus discípulos cristianos.

***Irada [irâda]***, voluntad.

La raíz es R-W-D, que genera el verbo *arâda-yurîdu* (desear-querer). Éste es el comienzo del camino de los *sâlikîn* (aquellos que ya se han puesto a caminar dentro de la senda de la búsqueda espiritual). Es la búsqueda del amor de Al-lâh en aquello que Le complace, la intención del encuentro, la paciencia ante el sufrimiento, la inclinación a todo asunto que provenga de Al-lâh, la conciencia de nuestros actos y el empleo del esfuerzo en obtener Su satisfacción.

***isha [ishâ]***, principio de la noche. Es uno de los cinco momentos del día en que se realiza la *salâ*. Tradicionalmente, se solía identificar este momento con la salida de la primera estrella en la noche.

*islam [islâm]*, la abdicación del ser humano ante Al-lâh. Viene de la raíz *salama* (estar sano y salvo). Los significados etimológicos derivados de Islâm hacen referencia no sólo a la salud sino también a la paz. Textualmente, *islâm* es la aplicación de la paz de Al-lâh, del *salâm*.

El Islâm es la tradición espiritual que vehicula desde una cadena profética universal, el mensaje divino revelado a todos los pueblos de la humanidad de todos los tiempos. Es una cosmovisión unificadora que tiende a reunir la multiplicidad creada en su Centro, y, aún expandiéndose infinitamente, no se fractura ni se separa de la Razón de su origen ni de la energía generatriz que lo mueve. Quien acepta (abraza) y practica el Islâm es musulmana/musulmán y vive con la certeza de que “No hay dioses, hay Al-lâh, y Muhammad es uno de Sus Enviados”. Esta declaración o testimonio se llama *shahâda*. Cuando alguien la pronuncia con su boca y la contiene en su corazón está en el camino del Islâm. Los *arkân* (sing. *rukñ*), los pilares del Islâm, son: testimoniar el Islam (*shahâda*), azalá (*ṣalâ*), azaque (*çakâ*), peregrinación a Meca y ayuno de ramadán.

*isnad [isnâd]*, genealogía de una información sobre el Profeta, la cadena de transmisión de un *hadîz*.

*isra [isrâ’]*, Viaje Nocturno de Muhammad a Jerusalem: experiencia mística de Muhammad que vino seguida por su “ascensión” (*mi’raj*).

Fue transportado durante la noche, en compañía de *ÿibrîl*, hasta el emplazamiento del Templo de Salomón, donde dirigió la *ṣalâ* a una congregación formada por muchos profetas

anteriores, muertos desde hacía tiempo; con algunos de ellos se encontraría de nuevo en el cielo. Se dice que fue el 27 del mes lunar de *rajab*.

***istigfar [istigfâr]***, la petición de la *magfira* de Al-lâh. *Magfira* viene del verbo *gafara*: “tapar lo que se quiere proteger”. Un *migfar* es un casco. La *magfira* nos protege de las consecuencia de nuestros propios actos.

La petición de la *magfira* tiene el efecto de no dejar que nuestras propias torpezas trasformen nuestra conciencia envileciéndonos y constituyéndose en norma de nuestros actos futuros. El que dice *astagfirul-lâh* está manifestando ante todo la intención de no ser de la misma naturaleza destructiva que el acto por el que lo dice; declara que no era su intención hacerse ni hacer daño sino que tan sólo desconocía que tal fuera su efecto. Es una de las llaves de la puerta de la *tauba*, del comienzo efectivo de la vuelta a Al-lâh. El Corán relata que Al-lâh le comunicó a Âdam unas palabras cuando descendió a la tierra; que las pronunció y fue nuevamente aceptado; y según la tradición, se dice que son las del *istigfâr*.

***istijara [istijâra]***, consulta. Fórmula de invocación para obtener la visión, a través del sueño o en la vigilia, sobre algo en concreto que nos preocupa.

Muhammad se la hizo aprender a sus compañeras y compañeros para consultar la suerte de todos los asuntos. Se cumplen primero dos *rak'â* y a continuación se pronuncia la *istijâra*. Según el Profeta, hay que buscar la guía en Al-lâh, después consultar a los íntimos y cuando ya se ha tomado una decisión al respecto, confiarse a Al-lâh.

*iyma [iymâ']*, consenso comunitario. Es la tercera de las fuentes de las disposiciones de la ley en el Islam.

La primera es el Corán y la segunda los hadices o tradiciones proféticas. La cuarta es el *qiyâç* o analogía por el razonamiento (aunque no hay unanimidad en la aceptación de esta cuarta fuente). Para Ibn 'Arabî, el consenso sólo puede venir de los compañeros del Profeta (*sahaba*) y de ningún otro. Lo que sea posterior a la época del Mensajero, según él, no es *iymâ'*. Este criterio forma parte de su *dzâhirismo* metódico y esta posición lo enmarca en la tradición hanbalí más radical. Pero, según Muhammad Iqbal, que este consenso sea para toda la comunidad un esfuerzo de interpretación (*ijtihâd*), constituye un puntal fundamental de la legislación islámica. Según su opinión, el hecho de que los grandes debates académicos en los primeros tiempos del Islam hayan quedado bloqueados se debe en gran parte a que si el *iymâ'* se hubiera transformado en institución legislativa permanente, habría contrariado los intereses políticos del tipo de monarquía absoluta que se desarrolló inmediatamente después del cuarto califa. Es decir que, se trataría de dejar el poder del *ijtihâd* exclusivamente a aquellos que socialmente son reputados como *muÿtahid* (las personas que ejercen este esfuerzo de interpretación), en vez de fomentar la constitución de una asamblea permanente que podría alcanzar una fuerza excesiva. Según este pensador del siglo XIX, se está imprimiendo en la mente del Islam progresista el valor y las posibilidades del concepto de *iymâ'*. La transferencia del poder del *ijtihâd* de representantes individuales de las escuelas a una asamblea legislativa musulmana, teniendo en cuenta el crecimiento de sectas antagónicas, es la única forma que puede tomar la *iymâ'*

en los tiempos modernos. Esta transferencia garantizaría la aportación al debate jurídico de los hasta hoy no autorizados. Sólo de esta manera se podría despertar al espíritu vital que duerme en el enfoque legalista, haciéndolo evolucionar.

***iytiḥad [iḡtiḥâd]***, libre interpretación del Corán. Esfuerzo personal para entender los textos y su aplicación en el Islam.

El musulmán debe tener sentido crítico en su manera de entender su experiencia de Islam. Es muy importante para los poderes fácticos, dentro del mundo musulmán, la eliminación del *iḡtiḥâd*. A este respecto se relata la siguiente anécdota: «Abû Sar>a preguntó a su maestro al-Balqini: “¿Por qué el maestro Taqid-Dîn as-Sabaki no desarrolla el *iḡtiḥâd*, estando como está, perfectamente preparado para ello?”. Al-Balqini no respondió a la pregunta de su discípulo, y éste mismo continuó diciendo: “Yo creo que no lo hace por el destacado papel que desempeña junto al sultán, y lo mismo sucede con los alfaquíes de las cuatro escuelas que cobran un sueldo. Si tuvieran un juicio independiente serían cesados”, al-Balqini sonrió entonces y le dio la razón en cuanto decía».

***jalifa [jalîfa]***, el ser humano es representante de Al-lâh en la tierra. Cada persona, sin distinción de género, es regente y gerente.

Dice el Corán que fue su ignorancia la que hizo al ser humano aceptar tal desafío de ser *jalîfa* de la existencia, pues ni las montañas lo asumen. El “jalifato” es, en última instancia, nuestra obligación de cambiar el mundo cuando se haya desviado de la *fitra*.

***jalil [jalîl]*** (de Al-lâh), el “impregnado” de Al-lâh, el “embebido” en Al-lâh, del verbo *tajal-la*, “como la lana de la lluvia” en imagen de Ibn ‘Arabî, o como el vinagre (*jal-l*) cala en lo que toca. La tradición nos habla del profeta Ibrâhîm como *jalîl Al-lâh*, así como del propio Muhammad.

***Jalq [jalq]***, creación, el mundo creado, distinto de la Realidad en un sentido absoluto.

El verbo *jalaqa* significa, literalmente, “confeccionar, tejer, forjar”. *Jalq* significa también “pueblo, comunidad”. A veces se contrapone a *ibdâ’*, que es instaurar sin base alguna, sorprender con algo que nos descoloca.

***jalq al-ÿadid***, creación continua de Al-lâh. Al-lâh no creó los cielos y la tierra en un principio, sino que nunca ha cesado de hacerlo.

Para Ibn ‘Arabî, la continua y sucesiva destrucción y recreación del mundo es la manifestación infinita del poder de Al-lâh. Cada criatura es continuamente creada como *taÿal-li*, como manifestación de Al-lâh.

***Jadir [jidr]***, símbolo del maestro espiritual, del que nos inicia en la Vía. Significa “El verde”. El color verde del manto del *Jidr* es el símbolo de la vida, el símbolo del Islam.

En el Corán aparece cargado de contenido simbólico y espiritual en una prueba que reta la comprensión y la paciencia de Mûsà (Moisés). No es, pues, un nombre propio, sino una designación descriptiva de alguien que simboliza la sabiduría perenne y la intuición espiritual más profunda accesible al ser humano. La tradición nos lo presenta como inmortal por

haber bebido en la “fuente de la Vida”. Ibn Arabí afirmaba haber tenido tres encuentros con *al-jidr*. Circulan otras transcripciones del mismo nombre -Khezr, Jezr, Jeçr-, pero a nuestro juicio la que mejor responde a una pronunciación del término árabe por castellanoparlantes es *Jidr*.

***jutba [jutba]***, unas palabras que se dicen a la comunidad en la *ṣalâ* del mediodía de los viernes (*ḡumu'a*).

Hay quienes lo traducen como “sermón” u “homilía”, no teniendo la *jutba* que ceñirse –al iguales que los sermones y las homilías- a temas religiosos. Muy al contrario, la segunda parte de la *jutba* de los viernes suele estar dedicada a comentar cuestiones sociopolíticas que interesan a la comunidad.

***kaaba [ka'ba]***, el “Cubo”, edificación construida por Abraham (*Ibrâhîm*) y su hijo Ismâ'îl (*Ismâ'îl*).

Es con la expulsión de Haÿÿar de la casa de Ibrâhîm, Haÿÿar adquiere la condición de mujer libre y busca para ella y su hijo un lugar donde asentarse. Tras el descubrimiento del pozo de çamçam, Haÿÿar se asentará en lo que luego será Meca. A la muerte de Sara, Ibrâhîm vuelve a vivir allí con Haÿÿar y edificará allí con su primogénito un monumento muy especial: la *ka'ba*, calificado por el Corán -nada menos que- como “la Casa de Al-lâh” (*baitu l-lâh*). El nombre de *ka'ba* hace referencia a su forma de cubo y alberga una misteriosa piedra negra (*al-haÿÿar al-asuad*), incrustada en su parte oriental. Con el tiempo, hasta la llegada del Islam, fue convertida en templo de dioses. Un rayo la destruyó y tras su reconstrucción, fue precisamente Muhammad, todavía antes de que le llegara la revelación, quien volvió a colocar la piedra en su lugar.

Los musulmanes cuando hacen la peregrinación (*hajj*) la circunvalan, dando siete vueltas a su alrededor (*tauwaf*). La *ka'ba* es la orientación (*qibla*) de la comunidad islámica al realizar la *salâ*, y simbólicamente cumple la función de centro del universo.

***kafir* [kâfir]**, destructor; literalmente, “el que oculta la verdad y la belleza del mundo”. El Corán lo define como “el que rompe lo que Al-lâh ha ordenado mantener unido”. Ser *kâfir* no significa “ser infiel”, no es una definición ideológica, sino una actitud en la vida; una actitud que comienza con gestos más o menos descuidados y acaba siendo brutalidad abierta.

La realidad del *kâfir* está fragmentada. Su confianza en cosas sin entidad lo convierte en idólatra. La conciencia de ser absolutamente distinto del resto de la Creación le mantiene en la angustia de la separación. Ése es el infierno en vida que sufre y que proyecta sobre otros. Observemos los vestigios de la palabra *kâfir* en el lenguaje de dos territorios que fueron islámicos: España y Malta. En castellano ha quedado la palabra “cafre” para designar alguien que es un salvaje, y *kiefer* en maltés aún hoy día sigue significando “cruel”. El *kâfir* no es alguien que piense algo contrario al Islam, porque ni el *kufri* ni el Islam son sistemas de pensamiento. Lo que se entiende por *kâfir* es fundamentalmente alguien que tiene una postura activa en la destrucción del mundo, y lo hace ocultando (que eso significa en árabe *kafara*) su belleza y su verdad, ocultando la relación que los seres tienen con lo que los mantiene en la existencia, en una acción deliberada y consciente. En árabe se llama *mu'min* al que se abre hacia Al-lâh con corazón esponjoso, y se llama *kafir* al que se cierra y se hace opaco.



*Kafara–yakfur*, es cerrarse, disimular algo, cubrir la semilla con la tierra. (Ver *kufir*).

***kalam [kalâm]***, palabra, discurso. El Corán es la “Palabra” de Al-lâh (*kalâmul-lâh*) comunicada al Profeta.

Al-lâh hizo descender su *kalâm* sobre Muhammad apoderándose de él. Al-lâh se expresa, y en este sentido todo cuanto existe es Corán, es palabra de Al-lâh, es signo con el que “nos habla”. Según Ibn ‘Arabî no ha de atribuirse al Hacedor la ejecución de las voces y las letras en sí, pues está por encima de tal atribución. Sin embargo, el habla es uno de sus atributos esenciales; Al-lâh es Hablante en sentido absoluto (*mutakalim*) por la palabra eterna (*kalâm qadîm*). Su Palabra está más allá de la articulación de la voz y las letras, porque toda palabra que se manifiesta es contingente y, por ende, creación y producción Suya. Una irrupción poderosa de la expresividad de Al-lâh en el interior de un hombre (el que será Mensajero) hará que se transmita su voluntad a la humanidad. El profeta no interviene en aquello que se le dicta en las profundidades de su corazón. Por tanto, lo que enuncia como Palabra de Al-lâh al resto de los mortales no le pertenece.

***kanud [kanûd]***, ingrato, rebelde, avaro (que no invita nunca a su mesa); jefe que maltrata a sus trabajadores.

*Kanûd* es ambivalente masculino y femenino, y viene de la raíz *kanada*: “cortar, zanjar”; y también “desconocer los bienes recibidos”. El ser humano es ingrato cuando no reconoce su *rabb* (Señor Interior) pues si no lo fuera se desbordaría de vida respondiendo a lo que impera en él. No responde a lo que le hace ser y está perdido, desorientado, como muerto; se

sumerge en la indiferencia y la pereza, se retrotrae ante el reto y se protege en la rutina. También significa ignorante, rebelde, descuidado; no reacciona a la inmensa riqueza que ha sido depositada en su interior. Está extraviado en el mundo: las desgracias lo ofuscan y olvida los favores por los que vive. El *kanûd* es una criatura cuyo paso por la tierra resulta estéril. Por eso, se emplea sobretodo para la “tierra ingrata” que, después de haber sido arada y sembrada, no da fruto.

***karamat [karâmât]*** (plural), los hechos extraordinarios que acontecen en el mundo fenoménico y que implican un corte aparente en la cadena de las causas-efectos.

Aunque para la gente de Conocimiento esos prodigios no son sorprendentes y no hacen alarde de su capacidad de producirlos. Probablemente, el término árabe *karâmât* y el castellano “carismas” provengan de una misma raíz más antigua de origen helénico.

***kauzar [kauzar]***, es un río que no tiene orillas y que ha sido prometido a los creyentes.

Muhammad dice que a él Al-lâh le ha dado ese río en el que ha puesto mucho bien. Pero uno de sus compañeros, Ibn Abbas afirma que, incluso ese río sólo es una parte del *kauzar* de Muhammad. El *kauzar* es la abundancia infinita que emana del Sustentador de todos los mundos. El Corán habla del *kauzar* sin delimitarlo, para que abarque todo lo que la imaginación sea capaz de suponer. Al *kauzar* está dedicada una azora del Corán (la más corta), que surge a modo de protección para el profeta Muhammad, contra la infravaloración que sufre por parte de sus enemigos, que pretenden que

sus esfuerzos como profeta son inútiles y estériles. También lo acusaban de “estéril” por no tener hijos varones que pudieran sucederle (dos habían muerto en edad muy temprana).

**kitab [kitâb]**, libro, revelación dejada por escrito.

Los Textos o escrituras, de las cuales, su revelación es mencionada en el Corán son: Las Hojas (*ṣuḥuf*) de Abraham y Moisés, la Torá (*taurâ*) de Moisés, los Salmos (*ṣabûr*) de David, el Evangelio (*injîl*) de Jesús, y el Corán (*qur’ân*) de Muhammad. El Corán habla a menudo de “Las Gentes del Libro” (*ahl al-kitâb*). En realidad, el *kitâb* se refiere a cualquier revelación conformadora de un pueblo; por ejemplo, los musulmanes de la India tienen a los hindúes también por “Gentes del Libro”.

**kun [kun]**, verbo de Al-lâh para crear el mundo, y que significa: “¡Sé (tú)!”. O, incluso mejor, “¡házte!”, “¡plásmate!”, pues está relacionado etimológicamente con el hecho de constituirse, forjarse.

Respecto a ese verbo prodigioso que hace emerger un universo, *kun*, Al-lâh se dirige a sí mismo y no al cosmos -que todavía no es- ni a la nada -que no puede oír ni obedecer. El mundo surge como una explosión desde lo íntimo de Al-lâh, y llega hasta la aparición de la conciencia, que es conciencia de ser humano. Como sucede con un “ojo que todo lo puede ver excepto a sí mismo”, nos recuerda el célebre *ḥadîz*: “Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido, y creé el mundo, y fui conocido”. El mundo es necesario para Al-lâh porque no es algo substancialmente diferente ni Le resulta ajeno. Escribió el *shaij* al-‘Alawî que el mundo era una esterilla y Al-lâh el

esparto de la esterilla; la esterilla es sólo el modo de trenzarse del esparto. E Ibn 'A'yiba plantea para esto una metáfora: Al-lâh sería como el sustantivo y el mundo un adjetivo, y al igual que un adjetivo no puede existir sin algo que calificar, un sustantivo alude a una realidad que -para existir- tiene que ser de algún modo.

***kursi [kursî]***, Escabel, pedestal a los pies del Trono de Al-lâh.

Hay quien confunde este término con *'arsh* (trono). Se ha dicho que el Trono es el Poder y el pedestal es la Ciencia. El Pedestal es la segunda entidad creada y representa el *rûh* universal y el punto de contacto con el cosmos. Es una órbita inferior en la que está encerrado todo. Hay una aleya coránica muy emblemática en el Islam, que se recita como protección, para el sueño, para viajar, etc.: *âyat al-kursî*.

***labbaika [labbaika]***, frase árabe que significa: "Heme aquí dispuesto".

Lo dice el peregrino cuando hace el *hajj*. También es la respuesta de Al-lâh al *du'â'* que hace el ser humano. Al-lâh dice al ser humano *labbaika* y el ser humano dice *labbaika a Al-lâh*. Esta frase, dirigida del siervo al Señor y del Señor al siervo, es un signo en sí misma.

***layla [lailà]***, noche.

En el diccionario castellano aparece el término "leila" con el sentido de "fiesta morisca nocturna", vestigio de la influencia del Islam más allá de los ocho siglos de Al-Andalus. No confundir con Lailà, nombre propio femenino, que significa

“la que tiene intensamente las características de la noche”. Lailà es también nombre de Al-lâh en la medida que Al-lâh existe “antes” de ser creado, Al-lâh considerado en su sentido no manifiesto. En otro sentido, Al-lâh es la luz del día que saca al mundo de su no existencia, de la noche. En el primer sentido la noche es cuando Al-lâh hace desaparecer la individualidad y la existencia separada durante el día. La noche simboliza a la mujer: el “velo” que protege el secreto del día y resguarda de la luz. En la oscuridad de la noche se custodia lo manifiesto. La noche es mujer porque contiene “otra vida” y “da a luz” desde su tiniebla matricial.

*lailatulqader [lailat al-qadr]*, la noche que desciende la revelación profética a Muhammad en el monte Hirâ, donde estaba haciendo un retiro espiritual.

ÿibril aparece y le hace recitar la primera azora revelada del Corán. Esto ocurre durante el mes de ramadán, que es noveno mes del calendario lunar. Según la tradición, *lailat al-qadr* tuvo lugar la noche 27 de este mes de ayuno, aunque los hadices cuentan que los acontecimientos mágicos y trascendentes propios de esa noche pueden ocurrir en cualquiera de las últimas diez noches del mes del ayuno. *Lailat al-qadr* es el nombre también de una *sûra* coránica, que explica que esta noche vale más que mil meses; que descienden los *mala'ika* y que hay paz.

*la ilaha illa lah [lâ ilâha illâ Al-lâh]*, la declaración más importante en el Islam: “No hay dioses (ningún dios); hay Al-lâh”. Es la primera parte de la *shahâda* (testimonio de los musulmanes).

Este fragmento contiene dos sentidos. El primero es una negación rotunda, y un rechazo a la tendencia humana de “endiosar” o idolatrar, de apoyarse en lo inconsistente y perecedero. No se quiere “crear” por el mero hecho de que algo o alguien se nos presente como adorable y se entronice en nuestro mundo. No hay nada que añadir a nuestra existencia... No nos sometemos a ningún dios... Ninguna criatura es tan poderosa que merezca nuestra adoración, todos los ídolos pueden ser destruidos, destituidos, mueren, se desvanecen, desaparecen o se olvidan y no tienen ningún poder sobre nosotros. No nos afectan ni dependemos de ellos. No existen... Esto nos conduce a una única afirmación que no admite dudas: Al-lâh. Esta segunda parte de *lâ ilâha illâ Al-lâh* admite la Divinidad, como única, indivisible, incesante, inmensa e infinita. Estrechamente vinculada a nuestra propia naturaleza. Relacionada íntimamente: “Más cerca que la propia vena yugular” –dice el Corán. Contenida misteriosamente en el fuero interno: “No me abarcan ni los cielos ni la tierra, pero sí el corazón del *mu'min* (el que se abandona a Al-lâh)” –dice el *hadiz*. Al-lâh es el origen, principio y fin de todas las cosas; está por encima de cuanto se le atribuya. Reza la Tradición que si pusiéramos en un plato de la balanza (*mîçân*) todo lo que el universo contiene, y en el otro plato “*la ilâha il-lâ Al-lâh*”, éste pesaría más.

***latif* [latif]**, los órganos o centros sutiles del ser humano. Corresponden, en cierta medida, a los chakras de la tradición hindú.

*Al-latif* (El delicado, el sutil) es uno de los denominados “Más Bellos Nombres de Al-lâh”. *Latifa* es un nombre de mujer.

***lubb [lubb]***, corazón (de la misma raíz que el hebreo *lebb*), núcleo, semilla (oculta en el fruto).

En sentido figurado: el sentido oculto, la esencia de una cosa. Lo contrario es la cáscara. De ahí el dicho de la tradición: “*¡Escoge el lubb y arroja la cáscara!*”.

***magrib [magrib]***, ocaso. También significa “occidente”. El *magrib* es uno de los cinco momentos del día en que se realiza la *salâ*.

Es un momento decisivo. La recitación coránica en esa *salâ* se hace en voz alta porque comienza a emerger la palabra de Al-lâh que se enseñoreará durante la noche. Simbólicamente representa el esoterismo islámico: lo más íntimo, interior u oculto del Islam.

***malaika [malâ'ika]***, pobremente comprendidos como “ángeles” son para el Islam interior las capacidades de Al-lâh en las criaturas: nuestra experiencia de ensanchamiento interior.

No son personajes de mitología que el dogma nos obligue a aceptar sino que son la urdimbre del Ser Humano; o, lo que es lo mismo, el modo que tienen la mujer y el hombre (en su expansión hacia Al-lâh) de ir haciéndose con los hilos de luz que mueven el universo. Algunos de los *malâ'ika* son resultado de una acción concreta del ser humano y pasan a regir aquello por lo que han sido engendrados. Y, de pronto, cierta concatenación de acciones humanas plenamente sinceras, mantenidas durante el tiempo suficiente, crean al *malak* (sing.) que introduce al ser humano en la dimensión de la Revelación.

*malakut [malakût]*, el universo propio de los *malâ'ika*; es el espacio intermedio entre la Unidad esencial de Al-lâh y la pluralidad de la existencia. Es el mundo del poder angélico o universo interior de las cosas.

La persona que llega al *malakût* deja que a través suya se ejerza una voluntad auténtica de realización de las cosas que jamás relacionaríamos con lo que nosotros entendemos por “poder”. Se trata de participar de la cualidad de Al-lâh de “gobernar el mundo sin rozarlo”. El conocimiento del *malakût* brinda posibilidades de comprensión de las realidades aparentes y del mundo de lo no-visto, con lo cual, se incrementa el nivel de acción.

*malamatía [malâmatîya]* (también *malâmîya*), la vía mística de los que buscan ser censurados e incluso calumniados por el resto de los musulmanes.

El *malâmî* o *malâmatî* acepta las acusaciones de los demás, mientras se sabe inocente en secreto. Ibn ‘Arabî aplica este término al grado más elevado de la vía; el *maqâm* de quienes tienen el secreto de Muhammad. La *malâmatîya* surge como reacción a una mística sufi con tantos signos ostentosos de renunciamiento que acaban por embriagar al sufi, que se considera finalmente miembro de una élite espiritual. Los *malâmatî* tienen comportamientos y actitudes que pueden resultar chocantes e incomprensibles. Lamentablemente, existen también entre algunas de las corrientes *sufis* quienes pretenden imitar esos comportamientos sin encontrarse realmente de dicho estado (ver *maqâm*). Pero las escuelas auténticas, de estos grupos de gente -que siguen esta vía, a menudo sin ser conscientes de ello o sin poderlo evitar- de



apariciencia extravagante o rayando la impostura, gozan-padecen de su idiosincrasia como velo de protección. La *malâmatîya* es un *makr* (ardid) de Al-lâh.

***maqam [maqâm]***, grado espiritual, estado, morada (plur. *maqâmât*).

De la raíz Q–W–M. El Corán afirma que “cada uno de nosotros tiene un *maqâm* determinado”. Los *maqâmât* son estados o moradas en lo que se ha dado en llamar “la escalada del *murid* (aspirante) hacia *al-hadra al-ilâhiya* (la presencia de lo iláhico). ‘Alí (yerno del profeta Muhammad) habla de algunos *maqâmat* como bases de un camino de evolución espiritual. Los grados y orden de clasificación de cada *maqâm* pueden variar según las escuelas. En la Vía se reconoce la diferencia entre un *hâl* (el arrebató) y un *maqâm* (estado).

***marifa [ma’rifa]***, Tiene dos sentidos muy distintos: 1) Conocimiento que se tiene de las altas cuestiones de la vía espiritual, 2) Lo que se presupone que sabe toda criatura.

1) en el ámbito del *tasawwuf* (Sufismo), es el más alto conocimiento del Islam. Más específicamente el “reconocimiento”. Pues la *ma’rifa* o *‘irfân* es conocimiento de aquello que hemos olvidado en el proceso de constituirnos en seres particulares y que podemos recordar (ver *dzikr*) y reapropiárnoslo. El portador de la Revelación o sus herederos nos enseñan cómo hacerlo. 2) Literalmente, y fuera del ámbito del *tasawwuf*, *ma’rifa* es “lo que se supone que hay que conocer”. El *‘urf* es la cresta del gallo, que llama la atención, y también *‘urf* son las costumbres (la “ley consuetudinaria”). Lo *ma’rûf* es lo que está de acuerdo con el *‘urf*, con la costumbre; lo reconocido y

aceptado por la generalidad de la gente que participa de esas costumbres. En ese sentido el *'urf*, el hacer *ma'rûf*, es hacer lo que un grupo determinado de personas, con unas costumbres particulares, considera bueno y aceptado.

***masyid [masÿid]***, mezquita. Literalmente, lugar de *suÿûd* (postración).

En un *hadîz qudsî* (el *hadîz* que se pone en “boca de Al-lâh”) se nos dice: “Creé la tierra como una mezquita, como un espacio sagrado-limpio”. La mezquita, gracias a su simbología y a su geometría, resume y recuerda el ritmo del cosmos, en una réplica humana, así como la ciudad lo es del universo y el jardín lo es del paraíso. En cierta forma, el *masÿid* no es sino una reproducción de la mezquita primordial, que es la naturaleza virgen. Toda la creación se muestra como espacio teofánico, como se desprende del citado *hadîz*. El mundo entero constituye ese espacio sagrado. Cada musulmana y musulmán se considera a sí mismo responsable (ver *jalîfa*) de ese espacio y de ese modo se constituye en un auténtico “templario”, es decir, cuidador del templo de la creación. El *masÿid* es una construcción materializada por el hombre que simboliza esa mezquita telúrica.

***maut [maut]***, muerte.

En el universo simbólico del Islam, la muerte es la noche, es Al-lâh, es la mujer (Leila), es la revelación, y lo que precede a la paz. Y asimismo es uno de los signos de la vida. Estos dos estados -muerte/vida- son interdependientes y forman parte de un ciclo, de una evolución. El *mâut* es una etapa imprescindible e inevitable para cualquier cosa que haya

tenido vida en algún momento. Todo perece. Sólo Al-lâh permanece. Dice Muhammad: “Morid antes de morir”, que es una forma radical de vivir la espiritualidad, o (desde otro punto de vista) la única forma de tomar conciencia de la vida y de vivirla, aniquilar el ser para renacer en una etapa más evolucionada. Se trata de que el ser humano resucite su alma viviendo la muerte en vida y así prepare su retorno a Al-lâh. El Corán insiste en afirmar que no siempre quienes parecen físicamente muertos lo están, del mismo modo que hay quienes aparentan estar vivos sin estarlo realmente.

*meca [makka al-mukarrama]*, ciudad de Arabia donde nació Muhammad.

En el Corán se usa la palabra *bakka* –primer nombre de Meca– para designar el lugar donde Âdam estableció la primera casa de culto al Uno para la humanidad. Siglos más tarde, cuando todavía el valle de Meca era un inhóspito desierto, fue allí mismo donde Hâÿar (la segunda mujer de Abraham) se asentó con su hijo Ismâ’îl (de quien descienden los árabes). Ella es, en realidad, la fundadora de esta ciudad. La tradición nos cuenta que Hâÿar, expulsada al desierto de la casa de Abraham, recorrió el valle de Meca circunvalando las dos colinas de *Safâ* y *Marua* buscando sustento para no morir con su hijo a cuestas. Hasta que encontró –por una revelación divina– el lugar donde brota el agua de *çamçam* (“borboteo”). Para cumplir con el *hajÿj*, los peregrinos musulmanes repiten los gestos de Hâÿar como ritual, según nos enseñó a hacer Muhammad. Las azoras o *surat* del Corán reveladas en este período son, en general, visiones apocalípticas del Profeta. Algunos lo interpretan como predicciones, y aunque pueden

considerarse como advertencias o incluso como amenazas, también es interesante tener en cuenta que este tipo de acontecimientos ocurren ya en el mismo instante en que se produce la Revelación en Muhammad.

***medina* [al-*madīna al-munawwara*]**, llamada “ciudad iluminada”. Nombre de la ciudad de Arabia donde el Islam construyó la primera sociedad.

Muhammad se instala en Medina huyendo de la persecución que sufrían los musulmanes en Meca y establece una sociedad islámica, sólida y unificada compuesta por los autóctonos (ver *ansâr*) y los emigrantes (*muhâjirûn*: ver *hijra*). Allí se construyó la primera mezquita, que de hecho era también la casa del Profeta, y donde mismo fue enterrado. La tumba del Profeta es visitada con fervor y cuando la gente llega al lugar, hace dos *rak'â*.

***mizan* [mîçân]**, la balanza.

El equilibrio de fuerzas complementarias está en la base de la Creación: activo-pasivo, masculino-femenino, cielo-tierra, cambio-permanencia, etc. El Islam es el camino de en medio: armonía entre lo interior y lo exterior, la razón y los instintos, las necesidades corporales y espirituales, o entre lo individual y lo colectivo, el precio y el objeto. Cualquier exceso a favor de uno de los polos va en detrimento del otro. Un perfecto equilibrio y *balanceo* de fuerzas es lo que rige la ley del universo (la *sharî'a* universal). Dice el Corán, 55:5-7: “Ha elevado el cielo ya ha puesto la balanza, para que no abuséis al pesar, y cumpláis el peso según la justicia y no arruinéis la balanza”. El modo de enderezar la balanza arruinada es el talión (ver *qiçâs*):

medida por medida. Quien quiere más de lo que da o da menos de lo que puede está descompensado. La balanza pesará los actos de las criaturas (Corán, 101:5). Ibn 'Arabî dice que el *mîçân* constituye la estructura interna de las cosas.

*miray* [*mi'raÿ*], la ascensión del Profeta Muhammad a los siete cielos.

Muhammad se traslada a otra dimensión espacio-temporal, en la cual se encuentra con otros profetas y llega hasta “el límite”, a dos medidas de arco del rostro de Al-lâh. Este *mi'raÿ* constituye el pilar de la *salâ*, que se incorpora como parte integrante de la práctica diaria más cotidiana del Islam. Muhammad no djó una explicación precisa sobre la naturaleza de esta experiencia. Muchos de sus compañeros creyeron que fue un viaje físico, mientras que una minoría estaba convencida de que se había trasladado a otro nivel, viajando por otra dimensión. Según Tabarî, Samajshari e Ibn Kazîr, su mujer 'Â'isha, la compañera más íntima durante sus últimos años, declaró rotundamente que “su cuerpo no se movió de donde estaba”. Pero, a pesar de las diferencias entre los que creen que fue un viaje físico y los que piensan que fue una experiencia espiritual, hay unanimidad en cuanto a que no se trata de un sueño. El *mi'raÿ* es una experiencia iniciática del profeta del Islam, que introdujo actitudes rituales esenciales en la *ibâda*. De hecho, este Viaje Nocturno de Muhammad, cambia la *qibla* de las/os musulmanas/es, que miraba hasta entonces a Jerusalem. A partir de este *mi'raÿ*, la orientación es la Ka'ba en Meca.

*mufti* [*muftî*], hay quien traduce “jurisconsulto” en el sentido de “quien emite una opinión jurídica”. El *muftî* es quien establece una *fatuà*.

La opinión del *muftî* sólo tiene validez para quien le consulta su caso personal, y sólo si le es válida. Al *muftî* se le consulta siempre por un caso real, y no un caso supuesto, abstracto o ajeno, así como tampoco se le consulta por la opinión de otro *muftî*.

*Muhammad* [*muhammad*], deriva de la raíz H-M-D (ver *hamd*). Significa “digno de elogio”. Se le llama también *Aḥmad*, *Ḥamid* y *Maḥmud*. *Mustafà* también es una forma de designarle. El nombre más común del profeta del Islam es *Muhammad*.

Muhammad es el sello que completa y reúne toda la cadena profética. Los musulmanes cantan y recitan alabanzas con su nombre y ven reflejadas en él la más humilde y carnal personalidad humana (como él insistió en demostrar) junto con el más elevado grado espiritual. Simboliza al hombre en su plenitud, el arquetipo de la perfección humana (ver *insân kâmil*); esto quiere decir que posee las dos naturalezas (masculina-femenina) en sí mismo. Dice la tradición esotérica del Islam que Muhammad “cierra el círculo”, porque fue antes que Âdam –que de hecho, se considera el primer ser humano-, y que la luz muhammadiana es el principio de la creación. Muhammad simboliza lo creado y más específicamente a la humanidad, y por ello dicen los sufíes ebrios de Al-lâh que Muhammad es la causa por la que Al-lâh ha creado el mundo. Así, en la carismática personalidad de *Muhammad*, se cumplen las dos dimensiones necesarias para que la musulmana

o el musulmán capten el hecho de la trascendencia, como un acercamiento a lo real, buscando la Unicidad divina como algo factible: evolucionando como individuo físico y como persona moral, el ser humano aspira a establecer un vínculo que le permita vivir en Al-lâh directamente y sin limitaciones. Esa intimidad y sensibilidad espiritual que se experimenta en Muhammad implica una relación especial con todas las cosas. *Muhammad* significa todas las cosas creadas, que son simplemente Su forma de darse a conocer. Es también el cuerpo que contiene la Revelación, pues engendra la Palabra divina –el Corán– a través de ʿĪbrîl. Hasta el punto que una de sus mujeres le llamó “el Corán andante”. Vincula en su persona sin ningún tipo de fractura, lo cotidiano con el mundo sobrenatural. Muhammad es un verdadero maestro con facultades chamánicas –como Jesús– que nos conduce a una vía iniciática, transmitiéndonos poderes que se activan e interactúan sobre el mundo. Al nombrar a un profeta, hay costumbre entre los musulmanes de saludarle con el *salâm* y la *salâ* de Al-lâh sobre él.

*mulk* [*mulk*], el mundo de los seres humanos.

El *mulk* y el mundo de los *malâ'ika* -llamado *malakût*- no son mundos diferentes, sino dos aspectos de lo mismo, es decir, del universo del poder, sólo tenemos que darnos cuenta de que la raíz de ambas palabras es la misma. Ambos mundos (*mulk* y *malakût*) responden a la tríltera árabe M-L-K, que hace alusión a poder, reino, gobierno (de ahí el término árabe *malik*, rey, en hebreo *mélej*). Si el *mulk* es el universo del poder aparente del ser humano, el *malakût* es el universo del poder angélico; pero ambos universos pertenecen a la expansión

natural del ser humano Universal, que es el señor de los ángeles de la existencia. Fue por eso que Al-lâh cuando creó a Âdam dijo a todos los *malâ'ika* y a todas las criaturas que ante él hicieran *suÿûd* (postración).

***mulk-malakut-yabarut [mulk-malakût-ÿabarût]***, los tres niveles de la realidad.

Como hemos visto, el *mulk* no es algo substancialmente diferente al *malakût*: el *malakût* es el *mulk* “desarrollado o desplegado”; lo que se encuentra potencialmente en el *mulk* se da en acto en el *malakût*. El *malakût* es algo que está ya en germen en el *mulk*, integrándose el *mulk* en el *malakût* como -de alguna forma- la semilla está en el árbol que llega a ser. El *ÿabarût*, siguiendo con la metáfora sería Lo que hace posible el universo del *mulk* y del *malakût*. Se dice en el ámbito de la investigación profunda de ciertos niveles del Corán, las letras son el *mulk*; el sonido es el *malakût*, y el valor numérico de las letras son el *ÿabarût*.

***mumin [mu'min]***, el que se abre a Al-lâh, el que se expone a Al-lâh. Por eso mismo el que se protege con Al-lâh.

El *mu'min* no es nunca -no puede ser- “el poseedor del *îmân*”, y, en puridad, tampoco “el dotado de *îmân*”, porque éste es un modo de actuación del ser humano. No es una cosa ni una cualidad, sino algo dinámico. Según ello, el *mu'min* –es decir, el que está actuando con *îmân*- será el que en su manera de actuar demuestra su entrega a Al-lâh. Quien obra con una sensibilidad espiritual aguda en razón de la percepción de los signos divinos. Quien vive en relación íntima con esa referencia es *mu'min*.



***murid* [muríd],** aspirante en la Vía.

Término que proviene de la raíz *arâda* (querer, pretender, aspirar a algo). Quien tiene mucha voluntad de avanzar en la Vía iniciática de la experiencia del Islam. Dícese en general de quien pertenece a alguna escuela o *tariqa* sufí. Persona que ha hecho un pacto (*bai'a*) con algún maestro (*shaij*) para obtener *baraka* por diversos métodos. Persona que practica la ascesis o que se ejercita con fórmulas iniciáticas para obtener capacidades extraordinarias, llegando así a agudizar su nivel sensorial ahondando en otra dimensión. Quien alcanza fuerza espiritual o hasta física por su deseo de profundizar en el conocimiento. Más en concreto, se llama *muríd* a quien se beneficia de las enseñanzas o carismas del Maestro Ahmadou Bamba, fundador de la *tariqa muridiya*.

***moyisa* [mu'yîça],** suceso que nos deja inermes, perplejos, impotentes (*Ajûç* significa “anciano”) y cuyo origen se reconoce en Al-lâh.

Cada cosa que existe, tú incluido, proclama tu incapacidad, y en este sentido es una *mu'yîça* para ti. No tienen necesariamente que ser hechos excepcionales; eso depende de ti. La vida cotidiana vivida como la voluntad de Al-lâh puede ser -y debe ser- *mu'yîça*, siempre que el ser humano se abandone a la voluntad impredecible de Al-lâh y no a su propia voluntad. Para el ser humano que cree en los milagros, el mundo funciona por sí solo, y sin embargo para el *mu'min* el mundo es voluntad directa, expresa y constante de Al-lâh. Los creyentes de verdad –de cualquiera de las religiones que existen- piensan que toda la existencia es un milagro, y a este “milagro habitual”, es a lo que en árabe llamamos *mu'yîça*. Aislar unos hechos de

otros y considerar “milagrosos” unos y “no-milagrosos” otros es minimizar la fuerza existenciadora de la voluntad iláhica, que no sufre la menor merma en el mayor esfuerzo. Si algo existe, si algo ha llegado a la existencia, ha completado su plenitud como maravilla.

**nabi [nabî]**, profeta, anunciador, el que trae un *naba'* (una noticia).

Todo *rasûl* es un *nabî*, pero no todo *nabî* es un *rasûl*. El *rasûl*, además de tener algo que decir, tiene una gran misión que cumplir. Ésa es la diferenciación tradicional, que llama *rasûl* a todo fundador de una comunidad espiritual (judaísmo, cristianismo, etc.). Ibn 'Arabî de Murcia o Ibn Hazm de Córdoba comparten la creencia de la posible *nubuwiya* de Mariam (María), ya que reúne todas las condiciones: penetra en ella la Revelación a través de Ýibrîl y concibe a Jesús (‘Îsà). De hecho, el Corán la nombra entre los Profetas.

**nafs [nafs]** (pl. *anfûs* y *nufûs*), yo, ego, alma, sí mismo.

Concepto derivado del verbo *tanaffasa* (“respirar”), que da origen en primer término al sustantivo *nafas* (aliento, respiración). *Nafs* se traduce muy a menudo como “alma”, pero esa acepción probablemente nos está sacando del universo de las lenguas semíticas. Dentro de su universo propio, si la *nafs* es primordialmente “respiración”, supone que es “vida”, la vida del individuo, la vida del universo, la vida de Al-lâh. El Corán se refiere a menudo a la *nafs* de Al-lâh. El mundo, la creación, es *nafas ar-rahmân* (“el aliento de vida de Al-lâh”), quien para crearlas ha soplado sobre las cosas su *ruh* (viento, espíritu). *Nafs* del ser humano es su subjetividad, el ámbito de lo psi-

quico y mental del individuo, su personalidad, todo aquello que se genera a partir de la primera respiración. En claro contraste con el cartesiano “Yo pienso, luego yo soy”, un semita diría: “yo respiro, luego yo soy”. hay un resabio de esta interpretación original en Corán 35,8: “No dejes a tu *nafs* irse con el suspiro”. La relación “muerte-expulsión de aire” (expirar) queda patente en la antigua expresión árabe *‘atasa ar-rajul*: “el ser humano ha estornudado” como sinónima de “el ser humano ha muerto”. La *nafs* es la fuerza de realización de lo que pretende nuestro *qalb* (corazón), indiferente a que sea beneficioso o perjudicial para nosotros. Pero no debemos confundirnos y censurar la capacidad de nuestra *nafs* con la ceguera ocasional de nuestro *qalb*. El Corán en ningún momento condena la *nafs* como se podría deducir de la errónea traducción castellana a 91:9, que dice: “Bienaventurado quien la purifique, desventurado quien la corrompa”. La simple consulta del diccionario nos recuerda que el verbo *çakkâ-yuçakkî* tiene como significado primero y principal “hacer crecer, acrecentar”, la *nafs* del hombre tiene como misión ampliarse, crecer. Así, la *âya* en cuestión (*qad aflahâ man çakkâhâ wa qad jâba man dassâhâ*) debe traducirse: “triunfa quien la engrandece y se frustra quien la estropea”. La *nafs* humana cuando crece está cumpliendo con su cometido natural, integrando dentro de sí todo lo que encuentra a su paso hasta convertirse en la *nafs* del *insân kâmil*, del hombre universal.

***nar [nâr]***, el Fuego.

La cosmovisión islámica se refiere al fuego como aquello que consume al ser humano en sus entrañas. Aquello que le lacera

por dentro y le hace vivir en un infierno. Se considera lo contrario al Jardín (ver *ĵanna*). Aunque Al-lâh sólo amenaza con la *nâr* por las acciones, a veces las intenciones o pensamientos se vuelven contra uno mismo quitando la paz y eso puede provocar un incendio en el corazón. Incluso, el Corán da varios nombres para definir diversos tipos de fuego a que se verán sometidas las entrañas de los seres humanos. La *nâr* es ese ardor terrible e insoportable que siente quien es arrebatado del lugar donde era feliz y se le obliga a cumplir temporalmente la condena del fuego. A diferencia de otras tradiciones, en el Islam el castigo del fuego no es para siempre en todas las ocasiones. Puede que se trate solo de un fuego depurador. El supuesto “infierno” a veces se convierte en una especie de “purgatorio”, para que algunos de los que tienen que sufrir la *nâr* sean devueltos después al Jardín. En cambio, en el caso de la *ĵanna* sí que hay consenso entre los intérpretes del Corán de que los justos permanecerán allí infinitamente... Pero el término *nâr* también posee connotaciones no necesariamente dolorosas como: luz, brillo, fulgor, llama. Refiriéndose a Ibrâhîm, el Corán habla de un fuego que no quema, que se hace fresco para él. Curiosamente deriva de la raíz N-W-R y la palabra *nûr*: luz, resplandeciente, claridad, cuerpo luminoso, son de su familia. De hecho, la transformación es sutil y ocurre entre el “*âlif*” que es la “a” y la “*waw*” que es la “u”. Estas letras son llamadas –junto con la “*ya*”– letras dulces y tienen la característica de ser muy cambiantes y transformadoras. La luz (*nûr*) es un fuego (*nâr*) que no quema, o el fuego (*nâr*) es una luz (*nûr*) que ya no crea vida sino que la destruye.

***nasr* [nasr]**, asistencia, apoyo, victoria, alianza defensiva, esfuerzo.

Viene de la raíz *nasara*: “asistir, socorrer, ayudar, defender, prestarse auxilio mutuamente”. Y también: “regar el suelo abundantemente (la lluvia)”. Hay una *sûra* en el Corán denominada *an-nasr*, en la que se le recuerda a Muhammad que no se debe dejarse embriagar por el éxito. El *Nâsir* es Al-lâh (auxiliador, el que da la victoria); mientras que el ser humano es *mansûr* (auxiliado por Al-lâh), victorioso gracias a esa Presencia que lo anima y refuerza y sin la que no podría hacer ni conseguir nada. El *nasr* de Al-lâh es una ayuda especialmente intensa y efectiva, que al instante se traduce en victoria, en un logro importante. Por eso dice el Corán también en otra de sus *ayât*: “Sin el *nasr* de Al-lâh vosotros no podríais vencer, así pues actuad con *tawwakul* (abandono)”. También deriva de la misma radical el término *ansâr* (los auxiliares), que es como se conocen a los habitantes de Medina que recibieron en sus casas a los musulmanes que emigraron desde Meca. Otro término importante de la misma familia semántica es *nasri*: cristiano; convertido al cristianismo; no circuncidado. Nazaret se dice en árabe *Nasirat*.

***nikah* [nikâh]**, del verbo *nakaha-yankihu*, la unión de lo masculino y lo femenino en una unidad superior, entendiéndola como “matrimonio” o “coito”.

La identidad lingüística entre el acto sexual y el hecho de casarse dificulta el discurso moralista: siempre que hay coito hay matrimonio. Sin embargo, aunque no hay diferencia a este nivel, sí existe en cuanto a la intención (*nîya*), y en ese sentido, no todo apareamiento es *nikâh*. De hecho, para que

el matrimonio se realice, es necesario que se convierta en un proceso de conciencia. Muhammad dice en un *hadiz*: “*nikâh* es la mitad del *dîn* (Vía), la otra mitad es *taquà* (atención, toma de conciencia)”. *Taquà* y *nikâh* son dos mitades y su complementariedad es equivalente a la que hay entre lo masculino y lo femenino que *nikâh* representa. La *taquà* posibilita la reintegración de todos los elementos dispersos en lo Uno. Por eso se dice que el Islam no es una religión sino un estado de conciencia. Meditar en qué grado la *taquà*-conciencia transforma el *nikâh*-coito en *nikâh*-matrimonio... no es una cuestión de papeleo (aunque aquí cobran sentido la dote y el testigo): se realiza plenamente el matrimonio cuando se es consciente de que la unión sexual es partición en los procesos cosmológicos: fertilidad, participación en la Creación, equilibrio entre lo femenino y lo masculino, unión de los contrarios.

*niama* [*ni'ma*] (*de Al-lâh*), todo aquello con lo que Al-lâh afirma al ser humano; placeres que nos otorga Al-lâh para facilitarnos la existencia.

La familia léxica de palabras de la raíz *nûn-‘ain-mîm* no parece sugerir nada remotamente parecido a lo que el Catecismo de la Iglesia nos presenta como “Gracia de Dios”. “*¡Na‘îman!*” es lo que dicen los musulmanes a alguien que se ha afeitado o que se acaba de bañar, de cortarse el pelo o de despertar. La idea-madre de la familia léxica N-(‘)-M queda plasmada como término principal en *na‘ama*, placer. El verbo *na‘ama* significa: “vivir holgadamente, estar satisfecho, saborear, ser suave, ser verde, estar sereno, disfrutar, ser fino (como polvo)”. El ganado (*an‘âm*) es “por lo que un nómada vive con placer”;

la afirmación a una pregunta en árabe que es el “pláceme” a lo que se le ha preguntado (sea negativo o positivo) es *na’am*; la comodidad (“placer sencillo”) se dice *na’im*; alguien generoso (“que causa placer a otros”) es *min’âm*; *nu’âmâ* es la delicia del “viento del sur”; el avestruz de pluma gustosa es *na’âm*; y las señales por la que comprendemos que no estamos perdidos son *na’â>im* (en sing. *na’âma*). Se usa la misma palabra para significar lo que es el sexo (una *ni’ma* de Al-lâh) o lo que es el Islam para el ser humano (una *ni’ma* de Al-lâh). Para el musulmán que se mueve en un plano exotérico —es decir, exterior— y entiende que Al-lâh es un Dios radicalmente distinto del mundo en el que él se encuentra servirá traducir *ni’ma* como “don de Al-lâh”, “favor de Al-lâh”. Pero para aquel que puede vivir esa dimensión de la Revelación según la cual “Al-lâh no es un otro al Mundo, un añadido a la existencia”, resultarán traducciones pobres. Porque un “don” o un “favor” se recibe de alguien que está separado de ti, no de alguien “que está más cerca de ti que (tú de) tu vena yugular”, en palabras del Corán. Para este último musulmán, la *ni’ma* será el placer que encuentra en Al-lâh.

*niya* [*nîya*], intención.

Se dice que la *‘ibada* (ver) y el obrar del ser humano, no tiene “validez” ni sentido sin una intención que la precede, puesto que es la que empuja, avala y justifica la acción. Hay un *hadîz* según el cual, se juzga el valor de las obras por su intención más que por el hecho en sí mismo: “Los hechos son según las intenciones”. Y se nos dice en otro *hadîz* relativo a la *nîya*: “Si una de mis criaturas intenta cometer un daño y lo hace, se considera como un mal acto, pero si no lo realiza, se cuenta

como un buen acto. Si pretende un bien, se toma como un buen acto por su intención, aunque no llegue a ejecutarlo; y si lo hace, se considera como si fueran diez”.

***qabr [qabr]***, tumba.

En la soledad de la tumba, será segado con fuerza lo que hay en los corazones. Ya antes del tiempo “en que sean revueltas las tumbas...” (ver *qiyâma*) los seres humanos tendrán una existencia en la tumba. De hecho, se nos ha transmitido toda una serie de hadices relativos a la vida en la tumba, por los que los musulmanes están familiarizados con la idea de que incluso “el difunto oye los pasos de aquellos que están alrededor suya”. En lenguaje tradicional se dice que durante el interrogatorio de dos ángeles -Munkar y Nakir- la tumba se estrechará o se ensanchará dependiendo de las acciones que la persona hizo en vida. Una interpretación exegética del pasaje explicaría que mientras estuvo vivo, el ser humano forjó una *nafs* (sí mismo, personalidad), que tras la muerte comienza a desestructurarse. Durante ese tiempo tenemos una absoluta conciencia de nosotros, y sentimos placer o dolor dependiendo de cómo nos haya encontrado nuestra muerte. La tumba es como un útero que nos prepara para la vuelta a Al-lâh: igual que fuimos tejidos hebra a hebra en la matriz de nuestras madres, seremos destejidos hebra a hebra en la tumba. Dice Rûmî que la tumba es la forma y el molde del cuerpo, que Al-lâh ha hecho de ella un signo para atemorizar a los corazones y que esa impresión hace correr a cada uno de acuerdo con su estado, porque correr es consecuencia del temor; así, la uva verde se apresura por teñirse de negro y se vuelve negra al hacerse dulce.



**qadar [qadar]**, Ley de la existencia, Voluntad de Al-lâh.

El *qadar* es una realidad fundamental para el musulmán; tal vez la piedra angular de la cosmovisión islámica. El *qadar* es lo que sucede, y a eso es a lo que se abandona el *mu'min* como la Voluntad de Al-lâh. El *qadar* significa que las cosas funcionan aparte de ti, al margen de tu *nafs*, de la idea que tienes de tu posición en el universo. Cuando el ser humano cree no estar sometido al *qadar* se vuelve una criatura pretenciosa, ridícula. Desde sus orígenes, el *qadar* es para los musulmanes, de hecho, un magnífico instrumento de liberación de la culpabilidad, la violencia reactiva, el fracaso y la desgracia, porque "Todo ha sido decidido por Al-lâh". Pero no ha sido nunca una excusa para la inmoralidad, la arrogancia o el fatalismo. Es importante hacernos conscientes –en relación al fatalismo– que el *qadar* no anula nuestra libertad. Jamás el mundo islámico ha perdido con su defensa del *qadar* la cordura de sentir que el ser humano construye su propio destino. La acción es para el Islam el modo propio del ser humano de estar en el mundo. Esta idea fue expresada bellamente por el poeta Yamil Al Mansur Haddad: *Y si no hay actos sobre la tierra / es difícil que en los Cielos Al-lâh nos escriba*. Para el cumplimiento del *qadar* el hombre debe actuar según lo que mejor cree. En el Corán se nos dice (71:3-4) "Adorad y temed a Al-lâh; y obedecedme. Que así Al-lâh cubrirá vuestros errores y os permitirá vivir hasta el plazo que os ha prefijado". Es decir, que el *qadar* no limita la voluntad actual de Al-lâh. Al-lâh ha establecido cómo sería todo, pero Él no está condicionado por lo que ha establecido. Porque Al-lâh "anula o confirma lo que quiere" (13:39). La novedad que trae el Islam a una Arabia

que basculaba entre el libertinaje o el fatalismo, se resumiría en una frase: Todo responde a la decisión de Al-lâh, pero *el qadar* –su Voluntad- *cambia*. Porque Al-lâh no es un rehén de sí mismo. Es una voluntad, no una orden. Es una voluntad –he aquí el misterio- a la que pertenece tu voluntad. El *qadar* no es una montaña que te aplaste sino un océano en el que puedes entrar. Nos hacemos conscientes de que estamos dotados de una voluntad que da expresión a la Voluntad. Esto queda reflejado en un *hadîz* del Profeta: “El *du’â* [expresión íntima de deseo] es capaz de cambiar el *qadar*”. El Islam te invita a hacer crecer tu voluntad dentro del *qadar*. En esos momentos en que puedes cambiar el *qadar*, tú eres aquello que traduce la acción de Al-lâh en tí mismo. El *hadîz* del Profeta nos conmina a cambiar las situaciones que consideremos injustas, nos invita al *yihâd*, y no a esperar ninguna clase de liberación desde fuera. ¿Es esto fatalismo? El *qadar* no es –nunca podría ser- lo que entendemos por Destino. En un planteamiento semita, en el que el mundo es creado en cada instante (*jalq al yadîd*), el *qadar* no es Destino ni Predestinación. ¿Cómo puede haber algo predestinado si no hay nada anterior al presente? El *qadar* nos hace descubrir el acto de Al-lâh en acto presente. El Destino, por el contrario, es una creencia de sociedades viejas, oxidadas, sin capacidad de cambio, que se han resignado a su extinción. Mientras que el Islam está en ebullición. En resumen, el *qadar* es un esfuerzo del hombre (que se inserta en la Voluntad de Al-lâh) por aceptar y por transformar lo real...

***qahhar [qahhâr]***, opresor, reductor. Es uno de los Nombres de Al-lâh y describe una doble acción iláhica: mientras

reduce el poder aplastante de los opresores y los humilla, está protegiendo a los oprimidos.

***qalb [qalb]***, corazón. Literalmente: “vuelco”.

El verbo *qalaba* es “girarse, dar vuelcos, transformarse, convertirse, alterarse, estar agitado, devolver a alguien alguna cosa”. La trítera Q-L-B relaciona el *qalb* con el cambio y las fluctuaciones (*taqlib*), cisterna (*qalib*), pozo (*qulib*), cambio perpetuo, imágenes invertidas (como en un espejo: *taqâlub*). En el mundo semita, el núcleo de las cosas es cambiante: médula de palmera (*qulb*). Dice Naÿm ad-Dîn Kubrâ: “La sutileza del *qalb* se debe a la ductilidad con que fluctúa (*inqalaba*) de *maqâm* en *maqâm*. Se llama *qalb* porque es la luz del centro del *qalib* (el pozo, lo cambiante)”. Lo cambiante del *qalb* se serena con el descenso de la *sakîna*, “convirtiéndose” en comprensión de un mundo que también él está en permanente cambio. El *qalb* es una especie de intuición o vista interior que, según Rumî, se alimenta de los rayos del sol y pone en contacto con aspectos de la Realidad diferentes de los que alcanza la percepción sensorial. Según del Corán, es algo que “ve”, y nunca es falsa la información que da cuando se interpreta debidamente. Según Muhammad Iqbal, esto no ha de ser considerado como una facultad especial y misteriosa, sino que es más bien una manera de tratar con la Realidad donde la sensación, en la acepción fisiológica del término, no desempeña ningún papel. Por realizar una experiencia psicológica no se constituye tampoco en la sede de los sentimientos (que en el antiguo mundo semita sería el hígado). En el Corán se usa esta palabra también, para advertir a los que actúan con injusticia que sus *corazones* serán “devueltos”

o “volcados” o quizá “transmutados”; se utiliza, pues, en esta aleya doblemente la raíz de *qalb*: *munqalabin yanqalibûn*.

***qamar [qamar]***, luna.

Aunque no hay “símbolos” propiamente dichos en el Islam, la luna en su fase inicial creciente es una forma o señal que se le ha asignado para distinguirla de otras tradiciones espirituales. De hecho, *al-qamar* influye en la vida de la comunidad musulmana en muchos aspectos. El calendario islámico es lunar, y se siguen los ciclos lunares con atención para observar ciertas prácticas. La simbología islámica se ha centrado en el hecho de que la luna sustituya al sol en la densidad de la noche. El sol (*shams*) delega su luz en la luna y ésta la aprovecha para irse completando a sí misma. La luna sigue al sol, que continúa de alguna forma presente en la luz que la luna recoge de él y proyecta sobre el mundo, a semejanza del corazón humano que, en medio de las tinieblas sugiere, la grandeza de su sol, del espíritu oculto origen de su sensibilidad. La luna (*qamar*), en su proceso hacia el plenilunio, se parece al corazón superando diferentes fases en busca de perfección y cumbre. Si la luna es el *qalb* (corazón) donde el ser humano nota a su Sustentador y recibe su luz, el sol es el *rûh* (espíritu) que late en cada criatura, invisible y disimulada presencia de Al-lâh. En la gramática árabe las letras están constituidas en dos grupos: las lunares y las solares. Las solares “funden” la “l” del artículo cuando ésta las precede y las lunares no.

***qibla [qibla]***, orientación. Es el punto de referencia, el eje o punto de convergencia, hacia donde nos dirigimos los musulmanes para hacer la *ṣalâ*.

Durante algún tiempo la *qibla* de los musulmanes fue Jerusalén y actualmente se sitúa en la Ka'ba (Meca).

***talión [qisâs]***, compensación, restablecimiento del orden roto

Del verbo “pisar los talones, seguir de cerca”. El *qisâs* es lo que sigue de cerca al daño. Tiene el sentido de merecer indemnización, pero recortando en la medida de lo posible un nuevo daño; no se trata de vengarse. El *qisâs* pone límites a la reclamación que podamos hacer cuando recibimos un daño, de forma que no lo sobrepasemos. Se trata de nivelar de nuevo un orden roto por una acción criminal. Por eso el mejor modo de volver al orden anterior, como dice el Corán, es la *rahma* (la misericordia). Para un mundo salvaje (*yâhiliya*) como aquel en el que descendió el Corán “en el *qisâs* tenéis vida, oh vosotros dotados de perspicacia, para que así os mantengáis conscientes de vuestras acciones” (2:179).

***qiyas [qiyâç]***, analogía, jurisprudencia. Es la cuarta base del *fiqh*, después del Corán, el *hadîz* y el consenso (*ijmâ'*). Es el empleo del raciocinio analógico en cuestiones legislativas.

La escuela de Abû Hanifa hizo caso omiso de la libertad creadora y del carácter arbitrario de la vida, y quiso construir un sistema jurídico perfectamente lógico siguiendo los alienamientos de la razón pura. Recurría en sus interpretaciones a la razón especulativa. Pero la aplicación de la lógica aristotélica se presentaba carente de todo principio interno de movimiento. Las normas inflexibles deducidas de ciertas nociones generales provocaron que los legistas de Ijâz, fieles a su talante práctico, protestaran enérgicamente contra las

sutilezas escolásticas de los legistas iraquíes y su tendencia a imaginar casos irreales que amenazaban en convertir la ley del Islam en un mecanismo sin vida. Las escuelas de Málik y Shafí tuvieron un espíritu crítico acerca del *qiyâç* que sostenía Abû Hanifa. Estos constituían una restricción semítica efectiva a la tendencia a preferir lo abstracto a lo concreto, a gozar más de la idea que del hecho. En el fondo se trata de una polémica entre los partidarios de los métodos deductivos o inductivos en las investigaciones jurídicas. Los iraquíes subrayaron el aspecto eterno de la noción y los de Ijâz insistieron en el aspecto temporal. Pero estos últimos no comprendieron todo el alcance de su posición y su instintiva parcialidad redujo su visión a los precedentes que databan de los días del profeta y sus compañeros. Es decir, reconocían el valor de lo concreto pero simuláneamente lo eternizaban y rara vez recurrían al *qiyâç* basado en el estudio concreto en cuanto tal. Sin embargo la escuela de Abû Hanifa supo asimilar mejor los resultados de esta controversia y emancipó lo concreto viendo la necesidad de observar el movimiento real y la variedad de los casos para su interpretación jurídica, consiguiendo un poder de adaptación superior al de las demás escuelas. A pesar de la libertad de la cual gozaba su principio esencial, el hanifí moderno ha eternizado las interpretaciones del fundador, contradiciendo el espíritu de su escuela. Según Shafí, el *qiyâç* es sinónimo de *ijtihâd* que, basándose en los textos revelados, es absolutamente libre. Su importancia como principio puede verse en que fue practicado durante la época de Muhammad.

*qiyama*[*qiyâma*], literalmente: “levantamiento, resurrección, revolución”.

El verbo que da origen al término es *qâma-yaqûm* [levantarse, enderezarse]. De su raíz Q-W-M derivan muchos términos importantes en nuestra tradición. Por ejemplo: La primera llamada a la *salâ* es el *adzân*, pero la segunda se llama *iqâma*, con la cual la gente se dispone a empezar inmediatamente después de haberse recitado esta fórmula: “poner derecho, elevarse, rectificar, dirigirse a, ponerse de pie, aplicarse, cumplir perfectamente, inaugurar, suscitar, organizar”. Forma parte también de esta familia *mustaqîm*: “que se mantiene vertical, recto, derecho, justo”. *Qaum* es un grupo humano, etnia, nación, pueblo, tribu. El Corán dice que el mensaje de Al-lâh se encuentra en Libros de “gran valor” o “auténticos”: *kutub qaiyima*. También uno de los Nombres de Al-lâh es *Qayyûm*: “el que lo sostiene todo y se sostiene a Sí mismo”. El *yaum al-qiyâma* es el Día del Alzamiento, el día en que se levanta Al-lâh, lo que la tradición ha denominado “La resurrección mayor”. Tras la muerte del ser humano, la aniquilación del cuerpo debe ser como una consumación de la transparencia, y a esto ha llamado la tradición “la resurrección menor”. También hay una *qiyâma* mientras estamos vivos. El Profeta nos invitaba a “Morir antes de morir”. La frase sugiere el aniquilamiento de uno mismo (*fanâ*) mientras vive. Así se “resucita” el potencial espiritual que moraba dormido, muerto sin posibilidad de realizarse. No es necesaria muerte física previa para la resurrección: hay corazones que nunca han vivido. Después de su vivir inerte y por inercia es el *rûh* el que revivifica. Quien ha vivido la extinción de su alma, se reconstruye y renace partiendo de cero, realizando un

levantamiento. El despertar de la *gafla* es el alzamiento de Al-lâh y la subversión de todo lo que hasta entonces conformaba nuestro mundo. Eso le ocurrió al mismo Muhammad. Nos dice la tradición que por tres veces el ángel ʿIbrîl abrazó al Profeta. Su último abrazo lo mató para el mundo, tras lo cual Muḥammad conoció la *qiyâma*. En adelante únicamente existiría en Al-lâh. Pero no por ello se alejó un ápice del mundo. Al contrario, la *qiyâma* -la del Profeta, como la de cada uno de nosotros- intensifica la ubicación en el mundo, te instala más hondamente en la realidad.

***quds [quds]***, misterio insondable de Al-lâh. En el árabe católico: la santidad de Dios.

La santidad connota “lo inmaculado, sin mancha, sin impureza”. Pero estas alusiones no responden al auténtico sentido que tiene este término desde las lenguas semíticas, que debe afrontar el hecho de que la raíz Q-D-S construya, por ejemplo, expresiones árabes como *quddusu bi s-saîf* (hacer *quds* con la espada) para significar el hecho de hundir la espada en alguien, o el calificativo *qaddûs* con el significado de “que avanza espada en mano”. Otros muchos términos de la familia semántica tienen que ver con el agua: *qudis* (copa pequeña), *qâdûs / qawâdîs* (canalón que conduce el agua), *qadas* (cubo para el agua), *qâdis* (navío), *qudâs* (piedra que sirve de medida en el abrevadero). En las diversas lenguas semíticas esta raíz se usa para nombres de lugares –en hebreo, *qêdesh-* y, de hecho, en Arabia hay muchas montañas cuyos nombres devienen de la raíz Q-D-S. El hecho de que llamemos a Jerusalem el Quds sería la plasmación histórica de lo insostenible, de lo irresoluble, de la frustrante situación que crea la posesividad de lo sagrado. Al



no poderse traducir el *quds* de Al-lâh a nin-gún concepto que lo esclarezca, los musulmanes comprendemos que se trata de un signo manifiesto de la profunda intimidad, inescrutable e incomprensible de su verdadero significado.

**Corán [qur'ân]**, la revelación de Al-lâh al profeta Muhammad. Deriva de la misma raíz que *iqra*, que es la primera palabra que reveló Yïbrîl a Muhammad.

*Qara'a* significa "recitar, transmitir oralmente, decir, citar, estudiar, reunir diversas partes de un todo (como se ha hecho compilando en forma de libro), hacer la síntesis, tener dentro (la mujer a su feto), tener sus reglas terminadas". Otra derivación de la misma radical es *qurûn* (ciclo menstrual de una mujer, ciclo, periodo, tiempo, momento, medida, rima de los versos). El Corán es llamado también Discernimiento (*furqân*), Descenso (*tançîl*), Recuerdo (*dzikr*), Libro (*kitâb*). El Corán fue revelado por fragmentos durante un periodo de 23 años y no como un libro completo en una sola vez. Ha sido compilado a partir de lo que nos han transmitido un gran número de compañeros del Profeta. Dos han sido las formas de dicha transmisión: oral y escrita. La transmisión oral está basada en la memorización. Muhammad la memoriza cuando le llega, la hace pública inmediatamente y pide a sus compañeros y compañeras que la memorizaran. Luego se repiten los pasajes coránicos aprendidos y se escuchan unos a otros. Así es como lo hacía el Profeta y así lo practicaron sus compañeros y los seguidores de estos. La memorización del Corán se hizo en vida de Muhammad y se sigue haciendo hasta hoy. La transmisión escrita se realizó escribiendo sobre diversos materiales (trozos de piel, omoplatos, hojas de palmera)

los pasajes coránicos, a medida que se iban transmitiendo y memorizando. Antes de morir, Muhammad dejó claro el orden final de la revelación (que no fue cronológico) y más tarde fueron compilados los capítulos en un solo volumen. No hubo en vida del Profeta ninguna duda ni disputa en cuanto al contenido integral del Libro y la última revelación ocurrió nueve días antes de su muerte, pero dejaba tras de sí todas las partes del Corán conservadas por escrito y memorizadas.

***rabb [rabb]***, quien cría a cada criatura, quien lo conduce, quien lo educa; también el dueño.

Al-lâh es en cada criatura su *rabb*, su Señor interior, su sí mismo. Al reaccionar a los estímulos del *rabb* y dejándose llevar en su absoluta dependencia, el hombre toma conciencia y se descubre a sí mismo. La intuición de Al-lâh en una criatura es su *rabb* y es, en tanto que le estructura, lo que le sirve de soporte y le sostiene. Por eso decía el *hadiz*: “El ser humano que se conoce a sí mismo, conoce a su *rabb*”. Éste es el misterio supremo de la existencia: lo más incomprensible para la criatura —Al-lâh— es precisamente su fundamento más íntimo, la fibra elemental de su sí mismo. El ser humano pretende comprender el secreto que late en sí mismo, antes de aceptar el abandono a su *rabb*, cuando lo cierto es que sólo el *‘abd* descubre y conoce al detalle a su *rabb* interior. La existencia del *rabb* depende de la del *marbûb*. Por eso, nuestro *rabb* nos pedirá cuenta de lo que hemos hecho de él. Este cambio de punto de vista resulta sugerente cuando pensamos que los mundos, en general, también tienen su *rabb*, en el Corán se identifica con Al-lâh la figura de *rabb al-‘alamîn*.

*rahim* [*rahim*], el vínculo entre los seres.

Hay un *hadîz qudsî* que narra lo siguiente:

«Cuando fue creado el mundo el *rahim* se arrodilló agarrándose al cinto de los vestidos de Al-lâh y le dijo: “Vengo de donde me rompen” (el sentido es: “los hombres van a romperme con facilidad”). Al-lâh le contestó: “¿Te bastaría si te diese de Mi Nombre (*Rahîm*)?”. Contestó el *rahim*: “Por supuesto”. “Pues sea —dijo Al-lâh—: el que te una, se une conmigo; el que te rompa, rompe conmigo” »

De la misma familia semántica que *rahim* (R-H-M), son los dos Nombres de Al-lâh *Rahmân* y *Rahîm*. El término que está en el fondo de la raíz es “útero, matriz” (*rahim*; en plural: *arhâm*). Lo que está vinculado, lo está por provenir de un mismo origen.

*rahma* [*rahma*] (de Al-lâh), llovizna vivificadora; maternidad; el hecho de actuar como una matriz para con los seres; posibilidad de vida, acto de Al-lâh por el que permite y acrecienta la vida.

La *rahma* es misericordia posibilitadora, amor iláhico que da y mantiene la existencia. Es el término árabe que define la capacidad creadora de la ternura de Al-lâh. Todo en la existencia es el resultado de la *rahma*. Incluso las leyes de la física, de la química, o de la cognición. Algo tan aparentemente frío como la ley de la causalidad -el que un efecto siga a una causa y podamos determinarlo- es *rahma* de Al-lâh para con nosotros porque nos concede la posibilidad de una existencia digna, nos permite y nos alienta a actuar, a movernos en un mundo que podamos entender de alguna manera.

***rahman [rahmân]***, Nombre de Al-lâh: lo que hace “germinar” la existencia. *Rahmân* es lo Absoluto como base esencial del mundo, la fuente creadora de todo Ser.

Sólo *ar-Rahmân* crea con el amor suficiente para mantener la existencia en cada instante. Para Ibn ‘Arabî, es el Nombre más completo, ya que incluye y unifica todos los Nombres divinos; los contiene todos, de modo que abarca el mundo entero, y no hay diferencia entre este Nombre y el Nombre Al-lâh. Resulta evidente en la *âya* coránica: «Di: llámalo Al-lâh o llámalo *ar-Rahmân*. No importa qué Nombre le des [el resultado será el mismo] ya que todos los Nombres más hermosos son Suyos» (17: 110). En el Corán, el nombre *Rahmân* se emplea siempre con artículo determinado y, a diferencia de *Rahîm*, sólo para designar a Al-lâh. Es un nombre privativo que no puede atribuirse mas que a la Divinidad.

***raká [rak‘a]***, una serie de posturas que se realizan cuando se hace la *salâ*.

Una *raká* consiste en la sucesión de las siguientes acciones: 1.- Se comienza de pie, erguido (*qiyâm*). 2.- La siguiente postura consiste en inclinarse hacia adelante hasta llevar las manos a las rodillas (*rukû*). 3.- La tercera consiste en incorporarse y recuperar la postura erguida. 4.- La cuarta postura consiste en arrodillarse y llevar la frente al suelo, situando las manos en paralelo a la cabeza, sosteniendo el cuerpo en las puntas de los dedos de los pies, las rodillas, las manos y la frente. Esta es la más importante de la *salâ*, es el primer *sujûd*. 5.- La quinta postura consiste en sentarse sobre los talones de los pies situando las manos sobre las rodillas y se la llama

*julûs*. 6.- Desde la postura anterior, volver a repetir el *sujûd*, es decir, la postura cuarta (segundo *sujûd*). 7.- Incorporarse para empezar una nueva *rak'á*. Esta es la estructura básica de una *rak'á*, y cada *salâ* tiene un número distinto de ellas.

***ramadán [ramadân]***, noveno mes del calendario islámico, en el cual se practica el ayuno (ver también *saum*).

Fue durante el mes de *ramadân* cuando –ya cumplidos los cuarenta años– Muhammad se retiró a la cueva de Hirâ (como había hecho otras veces) y una noche (conocida como *lailat al-qadr*) descendió la primera revelación del Corán. A partir de entonces empezó su misión como mensajero de Al-lâh.

***rasul [rasûl]***, mensajero, alguien que tiene un mensaje que dar. A Muhammad se le llama “El enviado de Al-lâh”: *Rasûlul-lâh*.

Su raíz etimológica da idea de “movimientos amplios, aiosos y rítmicos”, “caminar despacio”, “cabellos largos”. Emisario que transmite una noticia, alguien encargado de una misión: *mursalun*. El término en femenino *mursalât* se refiere a aquellas realidades que se envían, como ángeles, vientos, etc. Se distingue entre dos tipos de profecía: la del *rasûl* y la del *nabî* (ver). El *rasûl* es el portador de una *risâla* (anuncio, carta). Es la misma *risâla* de Al-lâh enviada anteriormente, que durante el intervalo de tiempo entre los mensajes (*fatra*) las gentes han olvidado.

***riba [ribâ]***, usura, especulación, préstamo con interés.

Comerciar con el dinero como si fuera una mercancía que se compra, vende o alquila. Prestar dinero por un plazo de

tiempo, incrementando la suma adeudada si hay retraso en el pago. Es decir, se obtienen beneficios sin efectuar ningún esfuerzo a cambio. El Islam condena fuertemente la *ribâ*. El Corán dice: “Al-lâh y Su mensajero han declarado la guerra (*ḥarb*, no *jihâd*), en contra de la usura”. No es usura cuando un deudor devuelve por iniciativa propia y de buen grado, más o mejor que lo que le ha sido prestado, como agradecimiento por el favor que se le ha hecho.

***rida [ridâ]***, satisfacción, del verbo “estar contento, estar satisfecho”. También *radiatun*: que colma o satisface. Es la alegría que encuentra el corazón ante los acontecimientos del destino; el abandono ante todo lo que dispone y ejecuta Al-lâh en ti; la ausencia de desaprobación en todo lo que te acontece y que proviene de Su Voluntad.

También puede decirse que *ar-ridâ* se puede entender como sinónimo de *at-taslîm* (entrega), aunque es más general en su acepción, pues se ha dicho *ar-ridâ* se produce en el descenso del Destino, mientras que *at-taslîm* se produce antes del descenso de aquel. La *ridâ* establece la relación íntima con Al-lâh (*wilâya*): *radi al-lâhu ‘anhû wa radû ‘anh* (Al-lâh está satisfecho con vosotros y vosotros con Él). De la misma familia semántica *ridwân*.

***risk [riçq]***, sustento, del verbo *râçqaq-yârçuq*: “dar provisión”. El *riçq* es todo aquello con lo que Al-lâh sustenta a las personas y a todo lo creado.

El primer *riçq* es el universo mismo y el segundo son las facultades, para que cada criatura pueda aprovechar esa

riqueza natural en su beneficio. Al-lâh es *ar-Raḥḥâq*, Lo que provee al ser humano de lo que necesita.

***ruh* [rûh]**, espíritu divino, hálito vital.

Al-lâh soplo su hálito en Âdam: su *rûh*, llamado así porque contiene el *rauh* (soplo ligero). Literalmente, *rûh* significa “viento, aliento, olor y respiración”. De la misma familia, *rih* significa “fuerza, poder”. El *rûh* es fuerza anónima y universal de Vida. Si bien el ser humano confunde la presencia de este *rûh* dentro de él, y cree que es Al-lâh el que lo habita. Pero ni el *rûh* es Al-lâh, ni será nunca “cosa del individuo”. La Vida es una prerrogativa de Al-lâh. Tú eres gracias al *rûh*, pero el *rûh* no es parte de ti; te mueves, vives y te desarrollas por él, pero no puedes decir “mi *rûh*”, como sí puedes decir “mi *nafs*”. Dice el Corán: “El *rûh* pertenece a la orden (*amr*) de Al-lâh”.

***ruya* [ru'yâ]**, lo que se ve, lo que se opina, lo que se sueña. De la raíz R- ° -Y. En lenguaje místico “La Visión de Al-lâh”, “la luz visible en el Desvelamiento”.

El Corán dice: “Ese Día (de la Resurrección), los rostros resplandecientes mirarán hacia su Señor”. Yarîr ibn ‘AbdAl-lâh al-Bayîli contó: “Estábamos sentados con el Profeta y miró hacia la luna -y era la noche decimocuarta del mes (es decir, había luna llena)-, y dijo: “Veréis a vuestro Señor directamente, tal como veis ahora la luna, sin que nada entorpezca su Visión (*ru'yâ*)”. Sin embargo en otras fuentes –Corán y *hadîz*- parece negarse la posibilidad de ver a Al-lâh. Según el *hadîz*, a Muhammad se le pregunta si ha visto a Al-lâh durante su Viaje Nocturno (ver *isrâ’* y *mi’raj*) y contesta: “Sólo vi Luz ¿Cómo podría haberlo visto?”. Y el Corán dice:

“Las miradas no perciben a Al-lâh”, y en ello se apoyan los que niegan la posibilidad de la *ru'yâ*, pero precisamente lo que hace es subrayar su carácter extraordinario. El versículo continua diciendo que Al-lâh abarca las miradas; es decir, las miradas son condicionadas por Al-lâh, que no es material, pero tampoco espiritual. No es alcanzable por ninguna mirada de análisis. Eso no significa que sea invisible; al contrario, Él es lo más evidente. Una interpretación metafísica del término se refiere no a una visión física de Al-lâh, sino a una experiencia de cuando lo que “ves” te fulmina, la *ma'rifa* completa y total; se descorre definitivamente el último velo con que “protegías” tu existencia. Para expresar la experiencia auténtica, el semita la sitúa en el mundo de los sentidos. Pero es una experiencia en el que los sentidos no están opuestos al resto del ser humano.

***sabr* [*sabr*]**, paciencia, constancia.

El *sabr* es mantenerse firme y perseverante en el hacer y el padecer, sin retroceder; la capacidad de mantener la cortesía (*adab*) en medio de la calamidad. Es considerado como un *maqâm*, es decir, uno de los niveles de la escalada en la evolución del *walî* (íntimo de Al-lâh). El Corán dice que estaremos a prueba sometidos a temor, hambre, disminución de bienes, personas y frutos de nuestros actos, y que Al-lâh se halla con los *sabirîn*. Dice un *hadîz* que la *salâ* es la luz y el *sabr* el brillo; y que el *sabr* en relación con el *îmân* es como la cabeza respecto al cuerpo.

***sakina* [*sakîna*]**, un “aire delgado” que a Muhammad satisfacía y causaba sensación de acogimiento; como un abrazo



de Al-lâh. En árabe *sakîna* significa “serenidad” “entereza”, “firmeza”, “imperturbabilidad”.

No es tranquilidad soporífera ni letargo, sino una calma cautelosa que nos hace no perder energías para actuar súbita y rotundamente en el momento que sea necesario. Es la actitud queda y atenta del gato antes de actuar. Es una vigilancia silenciosa previa a la acción [de hecho, tiene la misma raíz que *sukun* (silencio)]. La *sakîna* desciende para ayudarnos a afrontar un reto o superar un obstáculo; para hacer de un lugar un terreno habitable. De la misma raíz deriva *sakan*, que se refiere a “morar”: el modo de habitar el mundo. Aunque la Presencia divina se revele en un campo de batalla, el espacio donde desciende la *sakîna* es el “hogar”, y hasta el Jardín. De hecho, ya no depende de las circunstancias exteriores y no hay otro lugar mejor para el hombre sometido. En cambio, a los que no alcanza la *sakîna* por su cobardía, no encuentran amparo por más lejos que intenten huir: “...pues la tierra en toda su vastedad, se os hizo estrecha y volvisteis la espalda, huyendo”. Otra forma de traducir *sakîna* sería “Presencia de Al-lâh”, como en la tradición judía. La *shejiná* –en hebreo– habita en el Arca de la Alianza. El Arca además, simboliza el corazón del ser humano. El Corán habla del descenso de la *sakîna* en diversos pasajes: “La *sakîna* desciende al corazón” y lo vivifica. El *qalb* es el órgano que más siente las tribulaciones y se acelera ante el peligro. La *sakîna* viene acompañada también de la victoria (*fath*). No hay temor al fracaso ni a la muerte. No se trata de una simple victoria militar, sino de una conquista espiritual. La *sakîna* de Muhammad en la batalla es la conciencia de que su comunidad está cumpliendo el Pacto (ver *bai'a*).

*salat* [*salâ*], también transcrita *salat* y mal traducida por “oración” o “rezo”, es una *‘ibâda* (acto ritual) trascendental y uno de los pilares en los que se fundamenta la práctica del islam (*arkân al-islâm*). Se realiza en dirección a Meca.

El estado de “despertar” del cuerpo, al realizar las abluciones, crea un vaciamiento que nos abre a Al-lâh. Se puede realizar individualmente, pero se aconseja practicarla en grupo (*ÿamâa*). Jamás puede decirse que se realice en soledad, porque cuando se hace el universo entero se nos une para alcanzar con nuestros gestos la Unidad más absoluta (*tauhiid*). Debemos esperar la confluencia del todo, y ello es simbolizado por instantes especiales, que son cinco: el amanecer, el mediodía solar, la tarde, el ocaso, el principio de la noche. Aunque el Corán sólo habla de tres momentos, por eso algunas escuelas agrupan algunas veces las cinco veces en tres, como ocurre también en situaciones especiales, como el viaje. Es recomendable hacerla justo en su momento o poco después, sin embargo, cuando no sea posible o exista alguna dificultad, existen opciones alternativas. En el Corán se acompaña frecuentemente esta palabra con el término *çakâ*, como dos pares de complementarios que se precisan uno a otro. Existen dos radicales distintas para el verbo que da origen a la palabra *salâ*, que terminan en “*ya*” o en “*wau*”. La primera significa: “tocar, alcanzar, ir detrás, seguir al primero (el asno que sigue a la hembra), o deslomar (tener la parte del lomo abatida, como ocurre en el *ruku‘* de la *salâ*, en que se dobla la espalda)”. El plural de *salâ* (*salawâ*) significa “sinagoga”. Decimos “ir” a la *salâ*, lo cual, implica movimiento. En cada movimiento se expresa una actitud que provoca un estado. La otra raíz verbal es *yaslâ*: “arder, calentar, asar,

calentarse a la lumbre, sufrir ardores del fuego, acercar al fuego para asar, acercar a alguien al fuego con el fin de que se caliente”; incluso para decir “que se queme en el fuego del infierno” en árabe se utilizaría el verbo *salâ* (con “ya”). Si nos basamos en esta raíz para la interpretación del sentido del término *salâ* como práctica islámica, significaría consumirse en la inmensidad. Más que “oración” se convertiría en una disciplina de ir incrementando nuestro sometimiento a la Divinidad. Durante su *salâ*, la musulmana y el musulmán, no usan sus propias palabras sino las de Al-lâh. No se sumerge en Al-lâh quien habla desde su “yo”.

***salam [salâm]***, paz a que te invita el *Islâm* (ambos de la misma raíz). Es una paz que conlleva la salud y la seguridad.

“Salâm” es el saludo habitual entre musulmanes; se desea la paz al prójimo. También cuando un enemigo o alguien nos increpa con malas intenciones o incluso insultos, el Corán nos enseña a decir “salâm”. El *salâm* del Islam va más allá del significado simple de “paz”. Se refiere a una paz absoluta, infinita, horizonte último de la aspiración de cualquier musulmana o musulmán. Todo acto y esfuerzo de este mundo, tiene como objetivo máximo lograr esa Paz. Uno de los nombres del Paraíso es *Dâr as-Salâm* (lugar del Salâm), y uno de los llamados “Más Bellos Nombres de Al-lâh” es As-Salâm.

***samá [samâ’]***, escucha, audición. La *samá’* se ejercita con la audición de poesías místicas y melodías rítmicas, acorde con la tradición profética que dice “Al-lâh es Bello y ama la belleza”.

La *samâ'* es una llamada de Al-lâh al ser humano a través de su apreciación de la belleza musical. El *malakût* es el mundo donde la belleza, el ritmo, el sonido, se establecen en armonía. Las prácticas entre las gentes del *taṣawwuf* (Sufismo) varían, desde la música con sus diversos instrumentos, hasta la práctica o no de danza. La *samâ'* también puede consistir, sencillamente, en la recitación psalmodiada del Corán (*ta-juíd*). La finalidad de la *samâ'* no se satisface con la simple escucha sino sólo con el despertar del corazón a esa llamada. Al estar sensible y atento, se escucha la “Voz” más cerca, y esto aviva la llama de la pasión por Al-lâh.

*saum [saum]*, ayuno. Ayunar en Ramadân (ver) es uno de los pilares que constituyen los fundamentos de la práctica del Islam (*arkân al-Islâm*).

Desde que empieza la luna de este mes hasta que se termina (29 o 30 días) los musulmanes se abstienen durante el día hasta el ocaso, de comer, beber, tener relaciones sexuales y en general, de todo lo que proporciona alimento o placer al cuerpo o que entretiene nuestros sentidos, agudizando así otras capacidades. No están obligados a ayunar las mujeres durante la menstruación, los niños, los enfermos, los viajeros, las embarazadas y las que están dando de mamar. Es un ejercicio de disciplina física que actúa como depurativo y método de autoconocimiento. También se puede practicar voluntariamente fuera de este mes y hay días recomendados especialmente para ello.

*saif [saif]*, espada. Hay un *hadîz* donde el Profeta dice: “El Paraíso está a la sombra de las espadas”.

La espada simboliza en el Islam la elocuencia (*bayân*) y el discernimiento (*furqân*). En el Evangelio (*injîl*), el profeta Jesús (*‘Îsà*) anuncia: “Yo no vengo a traer la paz sino la espada”. “Traer la espada” significa zarandear al hombre, cortar sus ataduras, liberarlo. La aceptación del combate (*jihâd*) implica el abandono de un estado de laxitud y de pereza. La espada es heredera del relámpago: hiende las tinieblas. Su filo es capaz de separar las tinieblas de la luz, la verdad de la mentira. En el *tasauwuf*, se dice que “La pasión (*‘ishq*) es la espada que decapita la existencia ilusoria”. La espada contiene además el simbolismo del eje del mundo, el “axis mundi”. El concepto *saif-l-Islam* es el signo de la axialidad de una comunidad que exterioriza la lucha interior por la justicia. Esto quiere decir que las dos formas de esfuerzo (*jihâd*) –el cálamo para escribir y la espada para establecer justicia- se anudan en un signo y son complementarias. Sus dos filos son como dos polos en tensión que miran a los dos horizontes. La espada del Islam (*saif-l-Islam*) es uno de los nombres con los que se apoda a ‘Alî, primo y yerno de Muhammad, y que tenía una espada muy peculiar, con dos filos en su punta, en vez de uno.

***shahada* [*shahâda*]**, testimonio. Reconocer el Islam como la vía que se va a seguir. Con la *shahâda* uno no dice en qué cree sino cómo experimenta el mundo.

Lo que te lleva a la *shahâda* es verificar que el mundo tiene un orden interno, una lógica, un sentido. Cuando pronuncias la *shahâda* no aceptas un credo, sino que declaras públicamente tu intención de seguir un camino espiritual con seriedad y sin concesiones.

**shahid** [*shahíd*], testigo, mártir. Quien vive porque con su muerte se ha transformado en vida. Dice el Corán: “No digáis que están muertos, sino que viven”.

Decir que los *shuhadâ'* están muertos -sin más- supone una clara incomprensión de los mundos sutiles de que se componen los diversos niveles de la realidad. Precisamente “se han transformado en vida”, por haber sabido desprenderse absolutamente de sí mismos en tan sólo un gesto, aquel en el que les llegó la muerte. Su gesto final ha sido pura acción y todo él –o ella- son la vida por la que murieron. No sólo quien muere en el *jihâd*, también la mujer que muere de parto y otros innumerables casos en los que la acción es de una plena intensidad, son considerados “mártires” entre los musulmanes. Es esa generosidad, es ese amor, el que hace que el mundo esté más vivo tras su sacrificio.

**sharh** [*sharh*], alivio luminoso, explicación. Del verbo “Abrir, distender, expansionar (el pecho del ser humano)”.

Es la distensión, que abre el corazón de Muhammad. A ello se refiere la *sûra* 94 del Corán: Al-lâh le abrió el pecho y se le reveló. El *sharh* sacó al Profeta del mundo de la ignorancia, la opresión y el conflicto. Es como una gran operación quirúrgica con la que Al-lâh extirpa de él el peso que atormenta al común de la humanidad.

**sharia** [*sharî'a*], lit. “vía que conduce al abrevadero”. El musulmán se protege con la ley que rige la vida diaria. La *sharî'a* es el resultado de la permanente discusión que existe en el seno del Islam acerca de la adecuación del Corán a los fines de la sociedad humana.

El Tao de la antigua China, el Dharma budista, el Nomos griego, la *sharī'a* islámica, la Halaha judía son diferentes conceptos que con pequeños matices, expresan un mismo principio fundamental: el orden, la armonía, la ley primordial que gobierna el cosmos y la naturaleza deben extender su dominio a la sociedad humana. Esta “ley universal” se considera reflejo del Principio divino (Ver Corán 45:18). La *sharī'a* no está relacionada solamente con la forma correcta de vivir, sino también con aquellos principios, leyes y ritmos, por los cuales las cosas son como son. Desde esta perspectiva, seguirla es andar por el único camino que conduce a la fuente. De hecho, todo posee su propia *sharī'a*. Por lo tanto la *sharī'a* no es una ley para los seres humanos, sino para todo el cosmos. No hay que confundir esta Ley natural o sagrada, con las leyes que los hombres aplican concretamente en su contexto y tiempo, a pesar de que estas suelen estar forjadas bajo una ética o moral basada en principios fundamentales, que intentan coincidir o al menos mantener un cierto equilibrio con dicha ley natural. No se debe fragmentar la unión de los dos aspectos que forman la plenitud islámica, *sharī'a* y *haqīqa* (ver).

***shaitán [shaitân]***, el Shaitân es una energía, una fuerza, una orden de Al-lâh. Ciertamente, no es una criatura. Es, como mucho, el símbolo de la ilusión de realidad que nos hace destruir la realidad. Es la causa del placer de la destrucción que se da en el ser humano.

Se llama *shaitân* al origen enigmático de la infelicidad que tortura al ser humano en sus adentros. Tiene la misma raíz en árabe SH-T-N que “lejanía”; pero la lejanía que le concierne no

es respecto a Al-lâh, sino en relación al hombre. Muhammad ha dicho: “Shaitân corre por las venas como la sangre”. Ibn ‘Abbâs cuenta que un hombre fue a Muhammad diciendo que, a veces había algo en su interior que le sugería cosas terribles, y el Profeta le respondió: “*Al-lâhu akbar, al-hamdu li l-lâh*, que ha reducido la fuerza de Shaitân a simples sugerencias”. Por eso se le llama el “murmurador” (*wasuâs*). La última *sûra* del Corán es una invocación con la que el musulmán busca protección contra los males que imagina, y en el caso de esta *sûra* especialmente, los que se agitan en él mismo.

***shaij [shaij]***, (también transcrito *cheikh* o *sheij*) anciano, maestro.

***shirk [shirk]***, asociación o idolatría. Creer en supersticiones, mitos, dioses o ídolos mediadores; poner la confianza en cosas que no son Al-lâh (p. ej. El dinero).

El *mushrik* es quien, a pesar de intuir el carácter trascendente de Al-lâh, lo ve como algo remoto, y para su vida cotidiana prefiere a dioses menores (*arbâb*, señores) en los que espera que le solucionen sus problemas. *Shirk* es dispersar la atención del Uno-Único (*ahad-wâhid*) por un mundo repleto de dioses, miedos y esperanzas infundadas, condenándose al vacío frustrante de tomar algo por real, cuando al carecer de esencia no puede satisfacer al ser humano. Una traducción posible para el acto de hacer *shirk* es “profanar lo sagrado”; porque el *ilâh*, lo que divinizamos nosotros, es aquello a lo que dotamos de eficacia, de fuerza, de realidad; y aquello a lo que nosotros le demos realidad lo asociamos a Al-lâh. El Corán llama a esa desorientación *al-hinç al-‘adzîm* (el gran perjurio).



*shukr*, agradecimiento. Es la alegría del corazón ante un bien otorgado, expresando gratitud y obediencia ante el benefactor.

Comprende tres categorías: el *shukr* de la lengua: es el reconocimiento del favor otorgado, y se caracteriza por la humildad de aquel que es objeto del favor recibido; el *shukr* del cuerpo, el cual se caracteriza por el servicio; el *shukr* del corazón, el cual consiste en la contemplación del Benefactor en todo don recibido. Dice el Corán: “(Hay seres humanos que) conocen la *ni'ma* (dones o placeres de la vida) pero la niegan. La mayoría son unos desagradecidos” (16:83). La respuesta a la *ni'ma* es el agradecimiento, y el agradecimiento consigue atraer hacia sí la *ni'ma*.

*sidq*, quien actúa con sinceridad y no tiene miedo a la verdad.

La diferencia entre *as-sidq* y *al-mujlis* radica en que este último niega el *shirk* tanto externo como oculto, mientras que *as-sidq* elimina la hipocresía y el disimulo de forma completa. El poseedor del *ijlâs* no está exento de las trampas del “yo”, ni de hacer concesiones al mismo, a diferencia de aquel que posee el *sidq* el cual ha eliminado todos los recovecos de su “yo”. La marca o señal del *sidq* es el nivelamiento entre lo interior y lo exterior; a aquel que lo posee no le afecta lo que la gente pueda pensar de él ni se avergüenza de su manifestación ante otros, pues le basta la ciencia de Al-lâh. Según al-ÿilani, hay siete estados en la Vía y este es el grado más elevado. El radicalmente sincero (*sâdiq*) se convierte en confirmador de lo verídico (*muşâddiq*). El sincero, buscador y confirmador de lo auténtico es *sâdiq-muşâddiq*. *Sâdiq* es el que habla o actúa

de acuerdo con la realidad y la verdad.

*sirât al-mustaqîm*, hasta ahora se ha traducido “camino recto”.

*Sirât* significa “camino” (también el puente fino que pasa por encima del Pantano de fuego), y *mustaqîm* viene del verbo *qâma-yaqûm* [levantarse, enderezarse], lo cual supondría más que el sentido horizontal de “camino recto”, una fuerte verticalidad (ascendente o descendiente). El *sirât al-musta-qîm* es algo que ante todo une el cielo con la tierra.

*sirr*, secreto, misterio, ese espacio de privacidad sobre el cual se corre un discreto velo de *adab* (cortesía).

*subhâna l-lâh*, como exclamación expresa que Al-lâh está por encima de todo *shirk* (asociación).

*Sabaha* significa “nadar, descansar, desenvolverse con holgura, extenderse”. En árabe una *masbah* es una piscina. Según estas referencias semánticas, *subhâna l-lâh* sería manifestar un deseo de fluir en Al-lâh.

*sunna*, ejemplo de Muhammad, su modo de hacer las cosas (ver *hadîz*). Tradición, costumbre, hábito. A la Naturaleza en árabe se la llama *sunnat Al-lâh*, el modo habitual de hacer las cosas Al-lâh.

*sûra*, “azora” castellanizado. Las *surat* son las 114 partes (capítulos) que conforman el Corán.

Estas *surat* están a su vez compuestas por aleyas (*ayât* en plur. *vide âya*). Las últimas *surat* del Corán son más cortas y pertenecen al primer período de Meca, mientras que las

reveladas en Medina son más extensas y están al principio del libro.

***sujûd***, posición de la *salâ* en la que la frente se pone en tierra en señal de claudicación ante Al-lâh.

Ese gesto hace tambalearse todos los poderes de la tierra. El musulmán no hace *sujûd* porque espere nada de Al-lâh sino porque es doblegado por la inmensidad de lo que lo rodea como una hoja en pleno vendaval que la envuelve, la agita, juega con ella y finalmente la abandona exhausta. Un *sujûd* tiene una eficacia automática, incluso más allá de la intención. Le deja al que lo hace un punto de luz en la frente por el que será reconocible por los *malâ'ika*; un *sujûd*, ésa es la llave de todas las puertas. A partir de ahí el mundo se te abre de par en par, y entras...

***tafsîr***, comentario coránico.

Viene de la radical F-S-R: *fassara*, comentar, explicar. Es la ciencia por la que se interpreta el Corán desde una perspectiva subjetiva, teniendo en cuenta el contexto histórico social en el que se descienden los versículos, poniendo atención a la aplicación de las enseñanzas que se extraen para la vida cotidiana, percibiendo su belleza de forma, literaria o gramatical, y, por último, dando cuenta de su impacto a nivel íntimo, como signo divino escrito sobre nuestro propio corazón.

***takbîr***, denominación de la recitación de *al-lâhu akbar*.

Es un estallido que se produce ante lo que sobrepasa al musulmán al percibir la Presencia iláhica (ver *hadra*). Expresa la voluntad de superación de la idolatría, del apego a lo creado.

Al-lâh está más allá de todo lo conocido, lo concebible o imaginable y se exclama que “¡Es más Grande!” (Poderoso, Justo, Sabio, Bello, etc...). Nada puede superar la Grandeza de Al-lâh y en el *takbîr* se proclama esta percepción de forma testimonial. También es una expresión de la voluntad de los musulmanes de insumisión a cualquier otra cosa que no sea Su inmensidad y por ello puede ser una frase gritada frente al opresor, o ante cualquier situación extrema, pues quien la pronuncia vence el miedo a los seres humanos y adquiere fortaleza interior. Cuando la Majestad se apodera de la comprensión humana y del corazón, brota el *takbîr*. Cuando la musulmana y el musulmán realiza la *salâ* pronuncia *takbîr* en cada cambio de movimiento.

***talâq***, divorcio.

Según un *hadîz* dice Muhammad: “Nada ha permitido Al-lâh que me satisfaga tanto como el matrimonio (*nikâh*), y nada ha permitido que me desagrade tanto como el divorcio (*talâq*)”. El *talâq* (del verbo “arrojar fuera de sí” que desagrade a Al-lâh es cuando el divorcio lo quiere el hombre, pero nada dice el hadiz del divorcio cuando lo pide la mujer, que en árabe se llama *jul'* (del verbo “quitarse algo de encima”).

***taquà***, precaución, cuidado, cautela, conciencia de la presencia de Al-lâh.

Viene de la raíz W-Q-Y. Tener *taquà* es lo contrario de *fujûr* (romper, destruir). Para el Islam es tan importante la adquisición de dicha cualidad que se dice que quien tiene *taquà* está en presencia de Al-lâh. De esa conciencia nace una tensión y se dirige hacia lo que Al-lâh ha querido del ser

humano, que es el califato, la plena soberanía y el dominio sobre su propia existencia. Preguntaron al *shaij al-'Alawî* qué era tener *taquà* y contestó que comportarse en esta vida como si fuéramos andando por un zarzal con nuestra mejor ropa. Algunas traducciones desafortunadas en castellano hablan de “los timoratos”, “los piadosos” o “los que temen a Al-lâh”, desvirtuando la natutalidad y la profundidad que tiene la *taquà* en nuestra cosmovisión. La *taquà* es objetivo común de la Ética Islámica y de la Mística Islámica, pues no hay ningún *maqâm* que la supere. El que adquiere la *taquà*, el que es plenamente consciente de sus actos, porque está en constante presencia de Al-lâh, es el *insân al-kâmil*, el Ser Humano perfecto.

***tasbîh***, término con el que se designa la acción de decir *subhân Al-lâh* (ver).

Aunque en el lenguaje coloquial se llama así al instrumento de cuentas con el que se “calcula” el *dzkir* (Recuerdo), al que debería llamarse *misbah*. La exclamación *subhân Al-lâh* expresa que Al-lâh está por encima de cualquier limitación, y con ella se manifiesta un deseo de entrar en la inmensidad iláhica. Cuando se hace la acción del *tasbîh* se deja de hacer pie en el océano de Al-lâh.

***tauba***, orientación. Es el reajuste de la *qibla* en el camino del peregrino. Hacer *tauba* no debe identificarse con el arrepentimiento del pecado.

Tampoco es la reacción a una falta, porque si *tauba* fuera “arrepentimiento” Al-lâhat-Tauwâbsería “ElArrepentidísimo”. Y el Profeta, que hacía *tauba* hasta cien veces al día, habría

tenido que ser un gran pecador. La *tauba* es el gesto sencillo y continuo de volver a retomar la dirección para no perder el rumbo. La *tauba* entre Al-lâh y la persona humana es recíproca. Tú te orientas hacia Al-lâh porque Al-lâh viene hacia ti.

***tawakkul***, abandono en Al-lâh.

Viene de la radical de *wakala*. En su origen, *wakkala* es darle poder, autoridad, capacidad o confiar plenamente a otro algo, encomendárselo. *Tawwakkala* es encomendarse. La palabra *wakil* viene de la misma raíz. *Tawakkul* es la confianza que el corazón encuentra en Al-lâh, y con plena conciencia de que en nada más puede sostenerse. Es la conducta de aquel que se comporta como el cadáver en manos de aquel que lo lava, pues ha extinguido la vanidad de su *nafs*, y sólo le resta contemplar en cada instante lo que Al-lâh hace con él. Es el *maqâm* espiritual de 'Îsà (Jesús) y de su madre Mariam. Aceptar el *qadar* (la realidad que se te impone) y entregarse o rendirse a la necesidad e incluso al uso que los demás quieran hacer de uno. El *mutawakkil* ha perdido el control sobre sí mismo y rechaza el orgullo de ser el que fabrica su propio destino. Su consistencia psicológica es la de “ser nadie”, como un vacío dispuesto a ser llenado sin resistencia por la realidad que abra paso ante él y en él.

***tauhid***, hacer que algo sea uno y sólo uno. Referido a Al-lâh, contribuir con tu vida a la Unidad de Al-lâh. Hacer posible la reunificación del Todo.

Comprobar la unidad de la acción del cosmos, vivir en lo cotidiano el Agente universal y aparentemente ausente que es Al-lâh. *Tauhid*: la singularidad del Uno -que es Al-lâh-

vivenciada por el ser humano.

***tauwaf***, girar alrededor (de la Ka'ba). Circunvalar.

Es parte esencial del rito de la Peregrinación mayor (*hajj*) y menor (*'umra*), y consiste en dar siete vueltas en torno a la casa construida por Abraham e Ismâ'il, en dirección contraria a las agujas del reloj. La energía de una multitud de personas alrededor de la Casa abrahámica buscando el Centro. Es como gravitar en el cosmos. Durante las siete vueltas, el peregrino se acerca, toca o besa la piedra incrustada en una de las esquinas del Cubo (Ka'ba). En el *tauwaf* el viajero vuelve hacia su sí mismo, atraído como el hierro por un imán hacia esa Ka'ba que simboliza el ombligo del mundo, el corazón del universo. Como los girasoles y los planetas, como el derviche. El musulmán tiene en el *tauwaf* la oportunidad de vivir físicamente la necesidad y la tendencia natural de lo creado, múltiple, partido y separado, de encontrarse (o acercarse más) a lo que ama realmente: la Unión.

***'ulamâ'*** (plural de *'âlim*), ulema.

La forma *'âl-lâma* significa "que tiene o actúa con *'ilm*". Se refiere por regla general, a los que adquieren ciertos estudios o conocimientos sobre una materia o son considerados expertos en determinados temas.

***umma***, comunidad que comparte un linaje espiritual.

También es "familia", "asamblea", "matriz", "país". A partir de la época de los nacionalismos se usan *umma* y *qaum* para traducir "nación". De su raíz se extraen significados como: "ir en cabeza", "dar ejemplo", o "ser madre".

*ummi*, del término *umm* (madre) deriva también la palabra *ummi* que otorga a Muhammad el calificativo de “iletrado”.

El Profeta era, a juicio de los judíos que no aceptaron el Islam, uno de los *ummiyûn*, de los ignorantes. *Ummi* es la condición del que permanece inocente como su madre lo trajo al mundo. En esto reside uno de los carismas del Profeta. Muchos comentaristas opinan que, a pesar de no saber leer al principio de la Revelación, es improbable que permaneciera en esa situación durante el resto de su vida, ya que eran continuas sus invitaciones a que las gentes aprendieran incluso otras lenguas y sus enseñanzas se basaban en la búsqueda del conocimiento. Es precisamente este *ummi* el motor que impulsa a una cultura y una civilización nacidas en el desierto, a expandirse y promover en su crecimiento la ciencia, las artes y el apogeo comercial. De su escuela surgieron grandes sabios y eruditos, en Europa nacieron las primeras universidades influidas por la aportación “escrita” de los musulmanes. Dichos suyos como: “El Conocimiento es lo que se le ha perdido al musulmán y, cuando lo encuentra, lo coge por derecho propio”, “Hay que ir a buscar el conocimiento hasta China”; “Instruirse es deber de todo musulmán y musulmana”; o “La tinta de un sabio es más valiosa que la sangre de un mártir”; demuestran que la ignorancia no era su verdadero estado. También se sabe que uno de los métodos que estableció para liberar a un prisionero era que éste enseñara a leer y escribir a diez musulmanes. Una de sus mujeres, Aisha se formó con el profeta desde los siete años convirtiéndose en maestra e impartía clases a muchos hombres y mujeres. El tema del analfabetismo de Muhammad sigue abierto a discusión. Sin intención de contradecir el adjetivo de “iletrado”, Muhammad



es el *ummî* principalmente por la apertura, limpieza o vacío, libre de adherencias ideológicas, idolátricas o especulativas, que impedirían la penetración del auténtico conocimiento. El arabista Dermenghen traducía *ummî*: “Libre de prejuicios intelectuales”. Decía que Muhammad “se alzó para invitar a los sabios a que comprendieran lo que decían”.

*‘umra*, peregrinación menor.

A diferencia de la peregrinación mayor (ver *hajÿ*), que sólo es posible durante el doceavo mes del calendario lunar islámico, la *‘umra* se puede llevar a cabo en cualquier momento del año, aunque es muy habitual en el noveno mes (en *ramadân*). Si el *hajÿ* es la Gran Fiesta, la *‘umra* es la que da vida y edifica (*‘ammara-yi‘ammiru*). No se realiza exactamente el mismo ritual que en el *hajÿ*. Aunque también se circunvala la Ka‘ba y, por supuesto, el peregrino aprovecha para visitar los lugares carismáticos de la zona; Medina *al-munnawara*, por ejemplo donde está la tumba del profeta Muhammad.

*wahy*, la Revelación, el grito del despertar del ser humano que hace despertar a otros hombres.

El Corán designa con el término *wahy* al instinto: nos dice que es el *wahy* el que empuja a las abejas a construir colmenas. También es algo que va más allá del instinto (al que la criatura no puede negarse), como una inclinación natural, como la madre que amamanta a su hijo. El *wahy* es lo que la empuja a proteger y alimentar la vida que ha nacido de ella. Se deduce de todo ello que, el Profeta siente la “Revelación” como un impulso interior y espontáneo al cual no tiene sentido negarse, pues sería un acto contra natura. El *wahy* no admite resistencias: el

Profeta -que ha sido previamente purificado por su Señor- se ve obligado a comunicar aquello que tiene en él una fuerza descomunal, que tiene tal intensidad que no le deja márgenes. En el *wahy* no hay dos. ¡Hay uno! La Revelación es una explosión que sucede. Según la *ma'rifa*, no es un fenómeno de dos, sino de Al-lâh para Al-lâh, mostrando su Sí Mismo a Sí Mismo. Un íntimo secreto de Muḥammad que abarca a Al-lâh. Una Revelación es la conciencia de que algo está ocurriendo dentro del Uno.

**walî**, íntimo de Al-lâh. Persona que deja a Al-lâh actuar en sí, de modo que no sabe dónde acaba él y dónde comienza su *Rabb*.

Cada paso que da el *walî* hacia Al-lâh es un avance en la *wilâya* (cercanía). La raíz W-L-Y implica las ideas de “alianza, amistad íntima, asistencia mutua, lealtad absoluta”. Encontramos los términos árabes *tawal-lâ* (hacerse cargo, tomar como amigo), *walâya* y *walâ'* (parentesco), o *wâlî* (gobernador: leal al Sultán). Pero *wilâya* no es simplemente la cercanía de dos cosas, sino una cercanía tal que no conozca separación real entre las partes de que está compuesta; yuxtaposición (sin solución de continuidad). El verbo *walâ-yalî* es no sólo “estar cerca” sino más aún “estar contiguo, inmediato a algo”; el verbo *tawâlâ* es “ser sucesivo”, y el adjetivo *mutawâlî* es “consecutivo”. Profundizamos un poco más y encontramos la razón de esta “inmediatez del *walî* respecto de Al-lâh”: *istaulâ* significa “apoderarse de”. El *walî* es alguien que ha hecho que Al-lâh quisiera apoderarse de él, hasta el punto de hacer de él una continuidad de Sí mismo Las y los *auliyâ'* (pl. de *walî*) son quienes convierten todo su ser en una prueba de la unicidad

de Al-lâh. Se llama también *auliyâ'* a quienes reciben la investidura (*jirqa*) de los herederos del *Jidr*, o de Muhammad en cuanto a la Vía iniciática del Islam.

***wâqi'a***, el Acontecimiento, la Gran Catástrofe, “la Hora”.

Es ese cambio radical, ese momento en que el ser humano no puede seguir mintiéndose. La *wâqi'a* hace referencia a la pulverización del mundo de las formas ante Muhammad. Es el Fin del Mundo sólo en tanto que con esa palabra aludimos a una experiencia de Realidad. Efectivamente, en árabe, “en realidad” se dice *fi-l wâqi'*, el adjetivo “realista” se dice *wâqi'i*, etc... *Wâqi'a* deriva de la raíz del verbo “caer”, que –curiosamente– en castellano también está presente en expresiones que suponen un darse cuenta de un golpe de cómo es la realidad: “¡Ya caigo!”, “caer en la cuenta”, “caerse del guindo”, “caer por su peso”... Tener una experiencia de *wâqi'a* es darse cuenta de qué es la Realidad. Experiencia tremenda, aniquiladora de la *nafs*, reductora hasta la extinción (*fanâ'*), después de que hemos sido llevados más allá del límite de lo humano.

***wajh Al-lâh***, la faz de Al-lâh.

Dice el Corán: “Todo ha perecido salvo Su faz (*wajh*)”. El término *wajd* también significa: “aspecto, dirección, orientación, modo, forma, medio, comienzo, intención, objetivo, esencia de una cosa”. El *wajh* emana de la Majestad y Belleza de lo Único Real, cuando se revela al corazón sincero.

***wudû'***, ablución ritual, previa a la *salâ*.

Dice un *hadîz* que el *wudû'* es la mitad de la *salâ*. El cuerpo reacciona y cambia su anterior situación, lo cual predispone

físicamente a un nuevo estado propicio para ir a la *salâ* “limpio-libre-vacío” de adherencias. Dicen los íntimos de Al-lâh que se hace el *wudû'* para que el cuerpo esté presente en la *salâ*. El *wudû'* produce la sobriedad necesaria contra la ebriedad que nos ocasiona el *duniâ* (el mundo de los apegos), pues tenemos una prohibición coránica de ir a la *salâ* con ningún tipo de ebriedad.

***jâbarût***, el universo exclusivo de Al-lâh. El universo del Poder de Al-lâh.

La semilla cuyo despliegue es el *malakût* (mundo angélico) y el *mulk* (mundo humano), y a la que estos se remiten en la medida en la que son reales. El *jâbarût* es el fuego soldador que funde esos dos mundos (*mulk* y *malakût*).

***jâhiliya***, tiempo de la insensatez, de la inmadurez.

Aunque se define así la época preislámica, como “tiempo de la ignorancia”, conviene recordar que *jâhl* no es “ignorancia” en su origen. El *jâhil* no es el ignorante sino el desbocado que se deja llevar rápido por la ira (del verbo árabe “enfadarse con facilidad”) desconociendo la auténtica naturaleza armónica de las cosas. No se opone a *ilm*, sino a *hilm*, es decir, a la sensatez del que no se encoleriza fácilmente, del paciente. A los árabes de antes de la Revelación la Ka'ba en Meca les recordaba a Al-lâh, pero perdidos y aislados en sus mundos rotos sin el lazo de la Unicidad que lo conjuga todo, caían con facilidad en reconocer el señorío de unos hombres sobre otros, de las fuerzas de la naturaleza, de seres invisibles..., dando preeminencia al poder, la fortuna o el éxito, y se desviaban de la orientación unitaria, dispersando su atención. Así es

como el *ĵahil* (inmaduro) se convierte en *mushrik* (idólatra; Ver *shirk*).

*ĵahĭm*, fuego intenso atizado, ardiente, horno, de la raíz Ĵ-H-M. Es uno de los nombres que el Corán da al Fuego que espera a los *kuffĥâr* (destructores).

El Corán dice que los injustos se conducen hasta el camino del *Ĵahĭm*. El lugar donde se produce este *Ĵahĭm* se llama *Ĵahanam*, vulgarmente traducido por “infierno”. Lo contrario al Jardín (ver *ĵanna-ĵahannam*).

*ĵamĥĥa*, la comunidad, el grupo. En el sentido de “reunir”, “recoger”, “contener” sintetizar”.

De la misma raíz, *aĵmaĥa* (ponerse de acuerdo, ser únánimes, entenderse, concertar). Uno de los más Bellos Nombres de Al-lĥ es *al-ĵamiĥ* (lo que une). *Ĵumuĥa* es el nombre del viernes y significa “día de la reunión”. Los musulmanes celebran este día de la semana e intentan acercarse los unos a los otros, especialmente durante el tiempo de la *ĵalĥ* del mediodía (*dzuhur*).

*ĵanna-ĵahannam*, el Jardín y el Fuego.

Tus acciones en la tierra son lo que crea el Jardín, como son tus acciones las que crean el Fuego. Tú creas *ĵanna* o *ĵahannam* para ti mismo y para los que te rodean. Respecto a *ĵanna* (el Jardín) y *nĥr ĵahannam* (el Pantano del fuego), son inherentes a ti. Tú los fabricas para ti. Tú los vives antes de volver a tu Señor. *Ĵanna* y *ĵahannam* es donde te ha cogido tu muerte. Son tu realidad en la realidad de tu presente. Son momentos anteriores a llegar a Al-lĥ, velos que debes descorrer con tu

propio placer y tu propio dolor. La *janna* o la *jahannam* son grados entre tú y Al-lâh. Pero grados dentro de ti, en tu proceso de vuelta a Al-lâh. Las narraciones de *janna* o *jahannam* nos han sido dadas para contagiarnos sensaciones de la realidad, para que sintamos algo que nos acerque a Al-lâh. La cuestión es para qué nos sirven las lecturas del “Jardín” o del “Fuego” y no qué ideas extraemos de su lectura. No son descripciones literarias ni pictóricas sino llamadas al despertar de tu sensibilidad, que, en último término, responden a intuiciones de placer o de sufrimiento. Lo relativo a la *janna* o a la *nâr* en el Corán son engarces de palabras que van creando en ti estados de ánimo para producirte una conmoción. El Corán procura que experimentes el Jardín o el Fuego en ese mismo momento en que se te está transmitiendo. Se nos habla de palacios tallados en diamante, de mujeres hermosas que nos rodearán... Al usar estas descripciones, el Corán trata de hacer de lo onírico parte de nuestra realidad. Porque lo ensoñado tiene repercusiones sobre el cuerpo. Y se trata de causar un efecto en nosotros, no de informarnos. Lo real es la vivencia, vivir lo que se nos propone, por eso las imágenes del Corán son tomadas por los musulmanes sin cuestionamiento de ningún tipo, sin rebajar su realidad a ese ámbito diluido que es en Occidente lo imaginario.

***jibril***, ángel de la revelación.

Cuando el Profeta conoce a *Yibril*, se conoce a sí mismo en el *malakût*. El alter ego del Profeta en el *malakût* es *Yibril*; es el *rûh al-quds*: el *rûh* (viento divino) que dentro de su corazón lo lleva al *quds* (impacto con lo Insondable). El verbo correspondiente es *jabara*, que significa “forzar a

hacer algo, tener poder de enderezar”. De la misma familia semántica es, por ejemplo, el término que usamos para designar esa tablilla con la que se restituían los huesos rotos, *ĵabîra*; otras palabras de la familia son *ĵabbâr* (“persona con poder, héroe”) y “álgebra”, *al-ĵabr*, que es esa ciencia por la que las operaciones matemáticas son reducidas a números, letras y signos. En árabe, el adverbio *ĵabran* significa “por fuerza, obligatoriamente”, el adjetivo *ĵabrî* “compulsivo”, y el sustantivo *ĵabrîya* “determinismo, obligación, compulsión”. La principal de las palabras de la familia es, por supuesto, *ĵabarût*, el universo del Poder de Al-lâh. La fuerza terrible de Ỗibrîl actúa implacable: Penetra en las entrañas de Mariam y se le insufla la Palabra divina encarnada en su hijo Ỗisà (Jesús), a pesar de su negativa inicial, entregándose con *tawakkul* a su destino como profeta (*nabî*), receptora del mensaje. También abraza Ỗibrîl violentamente a Muhammad hasta casi ahogarle obligándole a aceptar lo que le ha sido enviado, a lo cual el Profeta (*rasûl*) se resiste al principio, pero termina aceptando su misión con *taquà* (conciencia de Al-lâh).

***ĵihâd***, literalmente, y en su sentido fundamental, significa “esfuerzo para lograr el salâm”.

De la raíz Ỗ-H-D (esforzarse, aplicarse, insistir, trabajar con celo y asiduidad, empujar, fatiga, lucha). El *ĵihâd* espiritual o *ĵihâd* mayor (*al-ĵihâd al-akbar*) se hace hacia dentro (hacia uno mismo). El *muĵâhid* ha aceptado el devenir, el cambio, como su forma de vida, como su norma, como su paz. Para lograrla hay que combatir con vigor todo aquello que la obstaculice.

*ġinn* (pl. *ġunûn*), la leyenda traduce “genios”, pero esta acepción nos llevaría con demasiada facilidad a considerarlos seres de mitología. Es atribuida al *ġinn* en el mundo islámico toda aquella energía está encubierta a nuestra comprensión que altera nuestro mundo y nos incomoda.

Según el Corán el *ġinn* es de la naturaleza del fuego, y por tanto destructiva, pero tiene la posibilidad de destruir para causar un bien si es un *ġinn mu'min* (sometido a Al-lâh) o para causar un daño si es un *ġinn kâfir* (un *shaitân*: rebelde a Al-âh). De la misma raíz que *ġinn* son los términos *ġunna* (escudo), *ġanîn* (feto: lo que está protegido en el interior de la madre), *ġanna* (Jardín: sombra protectora en el desierto), *ġanân* (corazón: sede de la intimidad, lugar que el ser humano protege de sí mismo); y el verbo que lo rige es *ġanna*: envolver. No cabe la menor duda de que los *ġinn* fueron tenidos como seres protectores en la Arabia preislámica. El Corán mismo deja constancia de ello: “Había humanos varones que se refugiaban en los *ġinn* varones” (72:6). Durante la *ġâhiliya* (etapa preislámica) los *ġinn* eran los señores de la tierra, y su tiempo propicio era la oscuridad, haciendo alusión al carácter envolvente de la noche y el reinado de los *ġunûn* en ella. La Revelación sometió el poder omnímodo de estos señores de la tierra y los trasformó en energía sutil y/o presencia física. En el idioma árabe, por tanto, el concepto que se esconde tras este término ha pasado de ser “lo divino” en sí mismo (en época preislámica) a categorizar (ya con la Revelación) lo que va de la influencia sutil de lo angélico a lo que mueve a actuar al demonio de carne y hueso, aunque siempre bajo el dominio de Al-lâh. Muestra una vez más el Islam que no consiente la fractura entre los mundos, entre la materia y



el espíritu, conceptualizando como *jinn* todo aquello que pertenece al mundo de energías que se escapan al hombre, sin determinarlo tampoco a nivel moral: un *jinn* no es, así sin más, una categorización positiva ni negativa. Dice Muhammad que cada uno de nosotros tiene un *jinn* que lo acompaña y al que está atado; y cuando le preguntaron que si él también respondió: “Incluso yo. Pero mi *rabb* me ha dado fuerzas con las que puedo someterlo, y ya sólo me susurra el bien”.

*jumu'a*, día de la semana que corresponde al viernes. Para la comunidad musulmana es la fiesta semanal.

De la misma raíz que *jamâ'a* (comunidad), relacionado por tanto con el hecho de reunirse. Denomina también un tiempo específico de la *salâ* y tiene el poder de congregar mucha más gente que las otras *salawât*. En ella se dirige una *jutba* (palabras a la comunidad), siendo esta *salâ* distinta a la de cualquier otro día a la misma hora, que pasaría a llamarse *dzuhr* y tendría cuatro *rak'at* (pl. de *rak'a*) en vez de dos como la *salâ* del *jumu'a*. El Corán tiene una azora (*sûra*) con este nombre y exhorta a detener cualquier trabajo o comercio en el momento del *jumu'a*, invitando a su celebración.

