



Ben Rochd Er Rachid

El Sufismo





EL SUFISMO





BEN ROCHD ER RACHID

EL SUFISMO

UNIVERSA TERRA EDICIONES



Reservados todos los derechos de autor
Ben Rochd Er Rachid

Ediciones Dechra

Urbanización ANNAIM - Edificio 78 - local: 5 – El Oulfa
20202 – Casablanca.

www.dechra.fr.tc

E.mail: brochd@hotmail.com

Tel: 064 - 05.09.87

N ° Depósito legal: 2007/0655

ISBN: 9954 – 8520 – 1 - 8

Edición en español:

UNIVERSA TERRA EDICIONES

www.universaterra.com

E-mail: universaterra@yahoo.es

Tel: 0034-630 007 383

ISBN: 978-84-939137-0-0

El sufismo

Cuarta edición revisada y aumentada



INTRODUCCIÓN

El Sufismo es una disciplina espiritual nacida y desarrollada en el seno del Islam. Cada religión generalmente engendra una espiritualidad que le es específica. Así es como el Judaísmo dio origen a la Cábala, el cristianismo a la vida monástica, el Budismo al Zen, etc.

La espiritualidad es un progreso en el sentido de profundización en la religión. Le permite al adepto sobrepasar el ritual exterior, el del cuerpo y los sentidos para alcanzar el ritual interior, el del corazón y del espíritu. Este ahondamiento y esta interiorización de la experiencia religiosa aumentan el grado de conciencia del discípulo y amplifican su fuerza interior y su influencia exterior.

Si el Sufismo se distingue de otras formas de espiritualidad por su anclaje al Islam, el sufí se distingue de un musulmán cualquiera por su asiduidad al “Dhikr”. Dhikr, la repetición de invocaciones, es la práctica más corriente del mouride (el discípulo). A la cabeza de las invocaciones musulmanas encontramos en primer lugar la fórmula de la unicidad ‘La-ilaha illa-Allah’. Este dhikr tiene tal presencia en esta disciplina que se puede definir al sufismo por el compromiso total del adepto con la fórmula de la unicidad. La experiencia sufi comienza con ‘La-ilaha illa-Allah’, se prosigue con ‘La-ilaha illa-Allah’ y se acaba con ‘La-ilaha illa-Alla ’. El mouride comienza por dirigirse a un maestro, el cual le inculca la fórmula de la unicidad. Se compromete entonces a repetirla sin cesar y durante toda su vida; la finalidad es morir repitiendo ‘La-ilaha illa-Allah’.

Esta técnica, clara y sencilla, ha engendrado sin embargo, en el curso de los siglos, toda una ciencia cuyas ramificaciones

son innumerables. Haremos un bosquejo de los estudios y resultados de diferentes investigadores en la materia, tanto antiguos como contemporáneos.

Pero, repiten los soufis: ‘nuestra ciencia no puede ser comprendida por la lectura de libros o escritos’. Les creemos de buena gana; ¿No sigue siendo el Sufismo un misterio a pesar de los innumerables estudios que le han sido consagrados?

Esta constatación nos ha llevado de manera natural a conceder la palabra a los propios maestros sufís; ¿no son ellos los más aptos para presentar su disciplina?

El Sufismo, comparable a un gran Océano, es inaccesible al esfuerzo descriptivo y analítico del profesor investigador, cualesquiera que sean sus conocimientos o elocuencia. Sin embargo, comprobando que en este inmenso Océano, hay gente que nada y que se forman grupos de personas que se bañan juntos, podemos interesarnos por un nadador (o por un grupo de nadadores) y ver su manera de practicar la natación. El estudio del Sufismo, ante la imposibilidad de introducir al Océano en un libro, puede sólo limitarse al estudio de la actividad de algunos “nadadores”; la mayoría de las veces de un maestro rodeado de sus discípulos. El estudio del Sufismo no puede ser más que una aproximación a un maestro y a sus enseñanzas. Podemos hablar así del Sufismo de Ibn Arabi, del sufismo de Jalal Dine Rumí, del de Abdel Kader Jilali, o del de Larbi Darkaoui; la lista es larga. Comprender el Sufismo se reduce para algunas personas a encontrar a un “cheikh” vivo y seguir sus enseñanzas.

Estas reflexiones justifican ampliamente el enfoque que hemos adoptado en este libro y que esencialmente consiste en conceder la palabra a los sufís, simplemente dejándoles expresarse a través de las páginas; páginas cuya aspiración es a quedarse en blanco, vírgenes, lo más puras posible con el fin de convertirse en un espacio donde se tracen esos

icharat (parábolas) y esos hikam (sabidurías) de Sufís, que son relámpagos de luz antes de ser chorros de tinta.

Hemos acudido a las declaraciones de los maestros antiguos, consignadas en trabajos ya clásicos. También hemos realizado una investigación sobre el terreno, siguiendo los rastros de sufis contemporáneos, que viven su disciplina en nuestra época y en nuestro contexto actual. Sus testimonios, recogidos directamente en las zaouías donde se reúnen periódicamente, nos parecen muy valiosos para la comprensión del Sufismo vivo. Estos testimonios representan, al lado de las palabras de los antiguos, lo esencial de esta obra.

Al citar los nombres de algunos maestros, hemos tratado de indicar por lo menos el período y la región donde vivió cada uno de ellos. Hemos presentado, en la medida de lo posible, a los Cheikhs que han marcado con su impronta al sufismo antiguo o actual. Es el caso en particular de moulay Abdel Kader Jilali, del Imán Chadili, Moulay al-Arbi Darkaoui y Sidi Hamza Kadiri Boutchich.

Esta reflexión se presenta estructurada alrededor de tres ejes fundamentales: primero una presentación general, seguida de un esbozo de la doctrina sufí y, finalmente, un panorama del Sufismo práctico.

Primera parte:

Sufismo

Introducción general

Aproximaciones preliminares

Aproximación etimológica

En respuesta a la pregunta: «¿por qué los Sufis han sido llamados por este nombre?» Chabli respondió: «La denominación *sufí* está sujeta a controversias en cuanto a su origen. Ninguno de los puntos de vista expresados es decisivo. Entre las opiniones más antiguas y curiosas está la de Bayrouni. El término Sufismo sería - según él - sólo una deformación de la palabra griega *Sofía* (la sabiduría).

Pero esta opinión no puede ser tomada en serio porque la denominación *Sufí* existía en el vocabulario de los árabes mucho antes de que estos últimos hubieran tenido conocimiento de la filosofía griega. La palabra *Sofía* no comenzó a ser familiar en los medios culturales árabes hasta el comienzo del siglo tercero H (siglo noveno). El término *Sufí* era conocido en cambio entre los árabes incluso antes del advenimiento del Islam ».

Abou Nasr Saraj afirmaba que esta denominación *Sufí* existía ya en el primer siglo de la H. Como ilustración, cita a Hassan Albasri: «Vi un día a un *sufí* haciendo las circunvoluciones alrededor de Kaaba y le ofrecí una ofrenda, pero la rechazó». También cita a Soufiyane Touri: «Gracias al *sufí* Abou Hachim aprendí a descubrir (de mi corazón) *dakik ariyaa* (la malicia sutil del ego) ». Nos dice también que la Meca fue casi olvidada durante un cierto periodo de tiempo antes del advenimiento del Islam, hasta tal punto que nadie hacía las circunvoluciones alrededor de

¹ Hassan Aâlam y Abdel Mounîm Khandil - Aâlam soufia-

² Abdellah Talidi - Al moutrib - edición E.I.D.N. Tetuán 1987

la Kaâba. Pero un hombre sufí venido de un país lejano, cumplió el ritual tradicional y luego se marchó.

Esta pregunta ha seguido siendo planteada por investigadores de nuestra época. Así, Cheikh Abdel Ouahed Yahya (René Guénon) confirma que: « El origen del término Sufismo permanece indeterminado. Varias hipótesis han sido propuestas al respecto pero ninguna es aceptable. Es en realidad un término simbólico. Para descifrarlo se precisa del conocimiento de los valores numéricos. Comprobamos algo sorprendente: el valor numérico de las letras del término sufí es equivalente al de la expresión hakim ilahi (sabio divino). Lo que da a entender que el verdadero sufí es un hombre que ha alcanzado la sabiduría por inspiración divina. Es Arif billah (el que conoce por Dios), porque Dios no puede ser conocido más que por Él mismo ».

Puesta de manifiesto esta opinión, bastante particular, comprobamos que varios investigadores de nuestra época repiten la hipótesis de Bayrouni (según la cual la palabra sufismo vendría de Sofía). Es el caso concretamente del Orientalista Von Hamer y de diferentes profesores que, en realidad, no hacen más que imitarle. Sin embargo el Dr. Zaki Moubarak refuta enérgicamente esta hipótesis apoyándose en la argumentación siguiente: « Los árabes trataban de modo muy meticuloso los términos extranjeros que se introducían en su lengua. Si la palabra sufí proviniera del término Sofía, lo habrían señalado en sus diferentes obras sobre la materia. Tradujeron, en cambio, la palabra griega Sofía por el término árabe Hikma, como se recoge en varios escritos ».

Aparte de esta hipótesis, cara a los orientalistas, otras propuestas han sido emitidas en cuanto al origen del

³ Hassan Aâlam y Abdel Mounîm Khandil - Aâlam soufia-

término. Algunas han sido anotadas (y criticadas) por Kouchayri en su Rissala:

Primera hipótesis: el término *sufí* proviene de la palabra *souf* (lana) y se aplica a un hombre el vocablo *tassaoufa* si lleva un vestido de lana. Pero los *sufís* no eran los únicos en llevar prendas de lana.

Segunda hipótesis: *sufis* se refieren a la *saufa* de la mezquita del Profeta (S.S). (La gente llamada de la *Saufa* era un grupo de compañeros del Profeta alojados en un pabellón de la mezquita de este último. Sin familia, trabajo ni morada, se consagraban a la adoración de Dios y a hacer compañía al Profeta). Pero el enlace entre *sufí* y *saufa* es incorrecto desde el punto de vista lingüístico.

Tercera hipótesis: *sufismo* proviene de *safaa* (la pureza). Esto no es aceptable a causa de la incompatibilidad lingüística.

Cuarta hipótesis: *sufí* viene del término *Saaf* (la fila). Esto da a entender que los *sufís* se sitúan en primera fila en cuanto a su aspiración de estar frente a la presencia divina. El significado es aceptable pero aquí también hay un problema de incompatibilidad lingüística.

El Dr. Abdel Hakim Mohamed opina que “*tassaouf* tiene evidentemente al término *souf* (lana) como origen”. Entre los profesores más distinguidos que sostienen esta propuesta encontramos al cheikh Mostapha Abderrazak, al Dr. Zaki Moubarak y al orientalista Margoliouth. El término *Tassaouf*, en origen, no fue elegido en absoluto, para designar al significado que le atribuimos en la actualidad. Expresaba antaño una manera de ser, una actitud de repulsa ante la vida terrenal. Designaba de modo general a los ermitaños y a todos los que se despojaban de la vida

⁴ Hassan Aâlam y Abdel Mounîm Khandil - Aâlam soufia-

5 Ídem p30

mundana o se aislaban con una intención de adoración continua.

Aproximaciones orientalistas

Los estudios, ya bastante voluminosos, efectuados sobre el sufismo por los orientalistas pueden, según nuestra opinión, ser clasificados cronológicamente, según tres generaciones sucesivas:

Primera generación

El alemán Tholuck es el primer orientalista que publica un estudio sobre el Sufismo⁶. También fue él quien introdujo el término Sufismo en los diccionarios occidentales. Sus estudios, publicados en latín, en 1821, se basaban en la espiritualidad musulmana en Persia. Ubisini, publicó más tarde, en 1856, una obra titulada *Letters on Turkey*, un tratado comparativo del pensamiento Sufí y de las escuelas egipcias, pitagóricas y platónicas⁷.

Apareció luego Richard Nicolson, considerado como la mayor autoridad occidental en el campo del Sufismo. Publicó *Los sufís del Islam*. Hay que mencionar también a Brown y su libro *The Darvishes*.

En cuanto a Massignon, puede ser considerado como el iniciador de una verdadera escuela, escuela que vinculó estrechamente al Sufismo con la religión cristiana. Se

⁶ Tholuck FAG *Scufismus sive Théosophia Persarum*

⁷ Ubini, MI, *Lettrs Turkey*, London, 1856

⁸ Brown, JB, *The Darvishes*, London, 1927

especializó en el caso Hallaj porque, según él, este último habría sufrido, como Jesús, el suplicio de la cruz:

Estos orientalistas, y muchos otros, emitieron diferentes hipótesis sobre el origen del Sufismo, hipótesis resumidas por Whinfield en este pasaje: « los orientalistas asociaron al Sufismo con orígenes persas, griegos, hinduistas, platónicos y cristianos. Estas hipótesis y estas divergencias acabaron por destruirse mutuamente y por perecer juntas ».

Segunda generación

Después de estos orientalistas especializados en el sufismo llamado clásico (situado en Oriente Medio en el período comprendido entre el segundo y el quinto siglos de la h.), apareció otro género de investigadores occidentales, interesados más bien por el sufismo popular magrebí.

El sufismo magrebí se había convertido en especial objeto de interés, en particular por parte de los orientalistas colonialistas franceses desde el IXX, con la perspectiva de recoger los datos necesarios para los preparativos de colonización del Magreb⁹.

Estos trabajos se orientan en tres direcciones:

La primera, de orden sociológico, se fija como objetivo el estudio de la sociedad magrebí con sus componentes y sus instituciones, las zaouïas en particular. En efecto, las zaouïas eran unas instituciones de tipo educativo, religioso y sociológico que tenían una fuerte presencia y una gran influencia sobre la población magrebí.

La segunda dirección es de orden etnológico y político ya que se interesa por la composición étnica de la sociedad

⁹ Ahmed Kostass - Nibrass al-Mourid - edición revisada mourid ' 1989

¹⁰ Whinfield, EH, Masnani I Ma'navi: The Spirituel Coplas, London

¹¹ Mohamed Maghraou revista ' ichara ' N ° 7

magrebí, la etnia bereber en particular. En el marco del proyecto colonial de escindir la sociedad magrebí en dos comunidades distintas y opuestas, se propuso colocar el sufismo en el centro de un supuesto conflicto profundo entre los bereberes y la cultura arabo-musulmana. Así es como Dermenghem pretende que el afecto de los bereberes al sufismo proviene de su aspiración a volver a sus creencias paganas caracterizadas por la veneración a los brujos y a los magos (!). En cuanto a Draga y Michaux Bélères, consideran que el éxito del sufismo en el Magreb es la expresión de la singularidad de la personalidad bereber frente a una nueva situación impuesta por los árabes.

La tercera dirección en estos estudios es de orden ideológico. Consideraba la expansión del sufismo en la sociedad magrebí como la consecuencia de las degradaciones de la situación político-económica en la región. Es el caso concreto de Adolphe Faure y de Loubiniac. Esta tendencia ideológica de tipo materialista está persuadida de que es la infraestructura de una comunidad la que condiciona sus tendencias culturales, todo fenómeno social tendría su explicación en los factores político-sociales.

Estudios más recientes, más completos y más objetivos han demostrado que el sufismo en el Magreb ha concernido al conjunto completo de tribus (árabes o bereberes) y a todas las capas sociales (tanto a los ricos como a los pobres). Cubría todo el territorio: los valles, las montañas, las ciudades y el desierto. La explicación étnica o económica de la expansión del fenómeno no parece pues bien fundada. Sería más apropiado buscar esta explicación en la naturaleza misma del sufismo. ¿Sería quizás una disciplina que tendría

¹² Mohamed Maghraou revista ' ichara ' N ° 7

la capacidad de responder a una necesidad sentimental humana profunda y a una aspiración espiritual universal?

Hay que reconocer en todo caso a estos estudios el mérito de haber contribuido a la salvaguarda de una buena parte del patrimonio magrebí en un momento en el que éste se hallaba cada vez más descuidado por los propios magrebíes. Estos estudios, fruto de un trabajo arduo y meticuloso, también tienen el mérito de proporcionar una fuente informativa importante a otros más recientes en este campo.

René Guénon y la tercera generación de orientalistas

La tercera generación de investigadores occidentales se distingue por una aproximación al sufismo más objetiva, liberada de los esquemas normativos del pasado. Se trata particularmente de René Guénon, Miguel Valsan, Miguel Chodkiewitch, Martín Lings, Juan Luis Michon, Eva de Vitray Meyerovitch, etc. La mayor parte de estos investigadores, en su objetivo de comprender al Sufismo desde el interior se hicieron musulmanes.

Podemos considerar a René Guénon, cuyo nombre musulmán es Cheikh Abdel Wahid Yahya (1886/1951) como el pionero de esta generación. Su obra excepcional y magistral se sitúa de entrada más en el plano de los principios universales que en el de las formas específicas de las diferentes vías iniciáticas. Su trabajo inicialmente estaba dirigido a la sociedad occidental a la cual quería advertir de lo que el llamaba las derivas de la civilización occidental contra las civilizaciones. No teniendo otro valor que la lucha contra los valores tradicionales que están precisamente en la base de toda civilización, la sociedad occidental se encuentra en una situación de enfrentamiento nefasto con las otras civilizaciones. Pensador de gran mérito, al no recibir su obra en occidente el interés que merecía, marchó a

oriente, acabando su vida en Egipto. Había estudiado la sabiduría de Extremo Oriente y el sufismo y se convirtió al Islam. Había tomado la vía sufí de un cheikh chadili llamado Alich. Se casó con una egipcia y vivía en L´Azhar, donde editó a partir de 1939 una revista sufí.

Investigadores inspirados por su obra y comprometidos - totalmente como él con la práctica sufí, siguieron un camino similar. Sus trabajos, tanto en el plano doctrinal como en el del conocimiento de las múltiples manifestaciones del Sufismo son de gran interés. Citemos, a título indicativo, el nombre de Michel Valsan, cuyos trabajos sobre los estudios akbarienses (concernientes a la obra de Ibn Arabi) son notables. Su relevo en este campo está asegurado admirablemente por Choskiéwietch y su equipo. Señalemos igualmente a Martín Lings y Jean Louis Michon por sus importantes trabajos sobre Ben Alioua y Ben Ajiba respectivamente. Destacable también Eva de Vitray Meyerovitch y su trabajo colosal sobre el sufismo en Persia y Turquía.

¿Pero podemos llamar orientalistas a estos pensadores? ¿No son más bien los primeros sufís occidentales?

Ibn Sina o la aproximación filosófica

Los estudios sobre el sufismo, emprendidos por filósofos clásicos tales como Ibn Sina (Avicena) y Al Farabi, se clasifican en la categoría del llamado sufismo filosófico o Tassaouf al haqaiq (el sufismo de las verdades fundamentales). La inmensa mayoría de los escritos de estos pensadores entremezclan enunciados filosóficos antiguos con nociones islámicas sufís. Y esto en la óptica de lo que conviene llamar tentativas de islamización del pensamiento filosófico o intentos de conciliación de la razón con lo sagrado .

Estos trabajos introdujeron algunas confusiones en el pensamiento árabe. También engendraron debates diversos sobre conceptos extraños al discurso islámico habitual: la primera razón , la unidad y la multiplicidad, la primera causa , la verdad absoluta, etc.

De entre los tres filósofos musulmanes más célebres, Ibn Rochd, al-Farabi e Ibn Sina, es este último quien, parece, se interesó más por el sufismo. Lo que redactó en este campo sobrepasa ampliamente lo de la inmensa mayoría de los cheikhs sufís. No era sin embargo un sufí, sino un hombre totalmente comprometido con la actividad política, los estudios filosóficos y el goce de los placeres mundanos (!) Se diferencia en esto de al-Farabi, que vivió una vida de asceta consagrado a la filosofía.

Nacido en 980 en la región de Boukhara, Ibn Sina fue educado en una familia persa. En ese entorno aprendió El Corán, las ciencias islámicas, la filosofía y la medicina. Niño prodigio, a los 18 años consiguió curar al emir de la región de una enfermedad grave. Este último le abrió las puertas de su palacio y de su rica biblioteca. Zambulléndose

¹³ Ahmed Kostass - Nibrass al-Mourid - edición revisada mourid ' 1989

en los libros de esta biblioteca, pudo adquirir un considerable conocimiento.

Pasó su vida frecuentando a los emires de su época. Llegó a ser el visir de Chams Daoula, el príncipe de Hamadan, siendo luego encarcelado por su sucesor. Esclavo de los placeres carnales, contrajo una enfermedad venérea que le costó años superar. Afectado, el gran pensador se resignó a reconocer la impotencia de su razón, de su voluntad y de su ciencia. Se arrepintió y pasó sus últimos años en la devoción y la lectura del Corán. Su muerte acaeció en Hamadan en 1037.

Contrariamente a al-Farabi que llevaba una vida de ermitaño consagrado al estudio del pensamiento de Aristóteles, Ibn Sina - considerado sin embargo como uno de los intérpretes más importantes de Aristóteles - tenía como vocación verdadera la búsqueda de una nueva filosofía más adecuada a su tiempo. Contrariamente a Ibn Rochd que apoyaba la separación de las ciencias (religiosas y filosóficas particularmente), Ibn Sina trataba de hacer una síntesis entre la filosofía griega y la sabiduría de Oriente. Probablemente es ésta la razón por la que se interesó por el sufismo, interés que se plasmó en su obra 'icharat y tanbihat' (alusiones y advertencias) donde trata del sufismo (Irfane) y de los estados y las etapas de los arifine (los gnósticos).

La Filosofía, en la que distingue la lógica, las ciencias naturales y la metafísica (ilahiat), significa para él « la ciencia de la Existencia y de su esencia y el conocimiento de los principios que rigen los fenómenos parciales ». «Gracias a la filosofía, la entidad (nafs) que de ella se impregna logra alcanzar la mayor plenitud posible ».

Tratando estos diferentes componentes de su filosofía (la lógica, la divinidad, la razón, el ego, etc.), Ibn Sina no deja

¹⁴ Péré Pablo Masad, Ibn Sina él(ello,ella) filosofa

de hacer mezclas entre el léxico y los conceptos filosóficos y nociones islámicas.

‘No siendo perfecta la razón humana, necesita someterse a las reglas de la Lógica’. ‘Si el hombre inspirado puede a partir de los aspectos exteriores sacar conclusiones sobre las cualidades internas, el que posee la lógica llega, a partir de datos conocidos a descubrir lo desconocido. Es sin embargo frecuente que, en este proceso de deducción al que se entrega la razón, surjan errores, debidos a la ilusión de los sentidos. De donde la necesidad de luchar contra la influencia de los sentidos a fin de alcanzar, por el razonamiento puro, el conocimiento de las verdades absolutas. Sólo el hombre asistido por la inspiración divina puede dejar de lado la Lógica’.

Con respecto a la existencia (oujoud) dice que las cosas, antes de tener este aspecto de multiplicidad, existían en el conocimiento de Dios y en los pensamientos astrales (ouqoul aflak). Esta diversidad, despojada de su apariencia material, evoluciona hasta hacerse Verdad absoluta en la razón humana.

Reconoce la existencia de Dios como Existencia Obligatoria (wajib oujoud), su Unicidad y su tanazouh : la Existencia Obligatoria es Única, no puede engendrar la multiplicidad; podemos asociarle sin embargo atributos como el de Razón primera. ‘El Eterno es Único y engendra sólo la unicidad, es decir La Razón primera. A partir de ahí comienza la multiplicidad. La Razón primera engendra tres elementos: una razón, un ego (nafs) y un cuerpo. La razón administra el mundo astral, su relación consigo misma, engendra el ego astral y luego un cuerpo (el cuerpo astral). Estos tres componentes engendran la multiplicidad: los materiales terrestres, los egos humanos, etc. El Eterno administra este conjunto’.

En lo que al sufismo (irfan) se refiere, dice: «El irfan es el estado del arif (el gnóstico) en relación a lo que es conocido

(maarouf). Aquel que está interesado por el conocimiento gnóstico no es un gnóstico verdadero si su búsqueda no se limita a la Verdad. El que conoce la Verdad, olvidándose de sí mismo, es el gnóstico verdadero ». Ibn Sina distingue entre el zahid, que se ha despojado de la vida mundana con el fin de gozar de la otra vida; el devoto, que se entrega intensamente a las oraciones para ser recompensado por ello con el paraíso y el arif . ‘ Este último tiene el espíritu dirigido hacia el mundo sagrado (kouds jabarout) y se reserva a la luz de la Verdad en su fondo interior ’.

Los problemas de comprensión y de apreciación que plantea este tipo de discurso a la mentalidad musulmana son evidentes. No hay que asombrarse pues de reacciones como la de Ibn Sabina: « La obra de Ibn Sina adolece de sinceridad y de coherencia. Mucha palabrería y pocas cosas interesantes... La más importante de sus obras es chifaa pero el mejor es icharate , mezcla de nociones platónicas y enunciados sufís. »

Las ambigüedades y las confusiones, consecuentes a los escritos de los filósofos clásicos y de los orientalistas no cesan de alimentar debates sobre el tema. No nos detendremos más en estos dos géneros de aproximación, ni tampoco en la aproximación etimológica, para no alejarnos de la línea de conducta que nos hemos fijado. Pasemos ahora a otro tipo de aproximación, el género histórico.

Segunda parte

Aproximación histórica

A los orígenes del sufismo

En general se distinguen en la historia del sufismo cuatro períodos principales: el primero es el del Profeta y sus compañeros, el segundo es el de las grandes figuras del sufismo tales como Hassan Basri , Rabia Adawiya, Hallaj, Jounayd, etc. El tercero corresponde al establecimiento de la doctrina y de la teoría del sufismo; el cuarto período por fin, se caracteriza por la propagación del sufismo a partir de su centro Bagdad hacia Iran y la India al este, y hacia el Magreb y Al Andalus, al oeste.

El primer período: en la época del Profeta y sus compañeros el tassaouf no existía como disciplina diferenciada. Estaba presente en cambio como espiritualidad inseparable del Islam. Sidna Ali (muerto en el año 46 de la hégira / 661), primo, yerno y compañero del Profeta, está considerado como el punto de partida de las principales cadenas de transmisión de la herencia espiritual del Mensajero de Dios. Hay que destacar también, en el registro de los iniciadores de esta transmisión, a Anass bnou Malik (muerto en el año 93 de la hégira) y a Salman Farissi (m. 36 h).

El segundo período es el de las grandes figuras del sufismo tales como Hassan Basri, Rabia Adawiya, Hallaj, Jounayd, etc. Hassan El Basri (m. 110 de la hégira / 728) está considerado como el primer místico del Islam. Rabia Adawiya es conocido sobre todo por su amor y su pasión por Dios. Hallaj (m. 309 h) es célebre por su “ embriaguez espiritual” y por su martirio . En cuanto a Al-Jounayd (m . 298 h/ 911), es el primer teórico del sufismo. Disertó sobre fanaa y baqaa, el estado donde la extinción de la conciencia

en la presencia divina es acompañada de una gran lucidez hacia el mundo de los fenómenos.

Además de estos nombres célebres, Soulami (325 - 416 h) cita, en su libro *Tabaqat* a más de cien cheicks de esta época. Clasificó a los sufís de este período (siglos segundo y tercero) en 5 grupos, compuesto cada uno por 20 nombres. Los más célebres son Foudail Bnou Ayad, Dha Noun Almisri, Ibrahim Bnou Adham, Sari Saqti, Al Harith Al Mouhassibi, Abou Yazid al-Bastami, Marouf Khalkhi, Ibrahim al-Khawass, etc.

Foudail Bnou Ayad (105 - 187 h). Cheikh de la Meca, originario de Khorasan, nació en Samarcanda y murió en la Meca. Maestro en la ciencia del Hadith (la tradición del Profeta), varios eruditos en la materia - el Imán Chafii en particular – aprendieron de él.

En su juventud fue, al parece, un bandolero. Enamorado de una mujer, escalaba un muro para introducirse en su casa, cuando oyó una voz, que leyendo el Corán, decía: « ¿ no ha llegado la hora a los corazones de los creyentes, de temer a la llamada de Dios? ». « ¡ Sí, mi Dios! ¡ Respondió con voz temblorosa, ha llegado! ». Aquel día comenzó para él una nueva vida, en el curso de la cual pudo adquirir las ciencias musulmanas, tanto las del esoterismo como las del exoterismo.

Maarouf Karkhi. Uno de los más grandes cheikhs de Irak. Cristiano de nacimiento, se convirtió al Islam en su infancia y, desbordante de fervor, animó a sus padres a abrazar la nueva religión. En su juventud se hizo discípulo de Daoud Ta'i, el cual le aconsejó no abandonar el trabajo 'porque el trabajo es lo que te permitirá acercarte a tu Señor'.

- ¿ Qué tipo de trabajo? Preguntó al joven.

- Ser obediente a Dios y estar al servicio de los creyentes.

Fue reconocido como uno de esos santos que siempre son escuchados en sus oraciones. Dijo a Sari Saqti, su principal discípulo : « si tienes un ruego, cita mi nombre en tu oración, Dios no se negará». Seguía escrupulosamente el consejo de su maestro: « trabajar y predicar », diciendo: « si Dios quiere a alguien, le abre las puertas del trabajo y le cierra las de las polémicas ».

A pesar de su prestigio y de los numerosos discípulos que tenía, le era fiel a Ali bnou Moussa, un descendiente del Profeta que residía en Bagdad. Hasta tal punto estuvo comprometido con él que murió ante su puerta en 199/815. En una avalancha de enfervorizados chiitas que se agolpaban a la puerta de Ali Ben Moussa, el sheikh sufrió una fractura mortal de la caja torácica.

Bichr Alhafi, (150 - 227 h) originario de Khourassan, discípulo de Foudail bnou Ayad, vivió y murió en Bagdad.

Su apellido, Alhafi, significa “el que anda descalzo”, un signo de extrema renuncia. En cuanto a su nombre, Bichr (jovialidad), inspiraba cierta curiosidad. Su explicación fue la siguiente: « Esta cualidad (jovialidad) es para mí un don de Dios. Mientras andaba un día por la calle, vi un pedazo de papel arrugado. Lo recogí y lo desplegué. Allí estaba escrito El nombre de Dios . Como tenía un par de dirhams en el bolsillo, compré agua perfumada y limpié cuidadosamente el papel. Por la noche, vi en sueños a Alguien decirme: « ¡Oh Bichr! Has elevado nuestro nombre y lo has perfumado. Yo perfumaré tu nombre en esta vida y en la otra ».

Al Harith Al Mouhassibi nació en Basora en 165/782, vivió en Bagdad y murió allí en 234/857. Célebre sufí, sabio y autor de varias obras, está considerado como el maestro de la inmensa mayoría de los sheikhs de Bagdad.

Forma parte de aquellos primeros sufis que contribuyeron al establecimiento de la doctrina del sufismo y a la organización de sus prácticas. Jurista de formación, versado

en el hadith y asceta, diseñó, en su obra Ar-Ri'âyah li-huqûq Allah - dividido en 61 capítulos - un método de vida interior. El libro se presenta bajo la forma de recomendaciones dadas a un discípulo. Este método fue seguido por Ghazzali antes de redactar su célebre Ihyaa ouloum Dine. También sacó provecho del trabajo de Al Mouhassibi su discípulo más célebre: Jounayd.

Sari Souqti es otro maestro de Jounayd. Fue discípulo de Marouf Karkhi. Fue el primero que habló en Bagdad del taouhid wa haqaiq taouhid (la Unicidad y sus realidades). Tuvo varios discípulos antes de morir en Bagdad, su ciudad natal, en 253 h. Jounayd, que era a la vez su discípulo y su sobrino, dijo de él: « jamás vi a nadie que tuviera tanta devoción. Si exceptuámos sus últimos momentos de vida, durante 98 años nunca nadie le vio adormecerse ».

Abou Yazid al-Bastami (188 - 261 h/ 800-875) Originario de Bistam en Iran, vivió en Irak y alcanzó celebridad con sus ahwal (estados espirituales). Se dice que fue compañero de hasta 313 maestros de los que Jaâfar Sadiq sería el último.

Con respecto a sus estados, dice Bastami: « fui asceta durante tres días. El primer día renuncié a este bajo mundo y a lo que en él se encuentra; el segundo día renuncié a la vida futura y a lo que ella implica y el tercer día renuncié a todo lo que no fuera Allah. El cuarto día no me quedaba nada más que Allah ».

No dejó escritos, pero sus palabras han sido cuidadosamente conservadas por sus admiradores. Su legado constituye una verdadera doctrina de Amor y de fanaa. Suyas son las siguientes palabras: ‘ viendo a Dios en sueños, le pregunté: « ¿ cómo acercarme a ti? ». Me respondió: « ¡deja tu ego y ven! ».

Ibn Arabi le consagró dos obras: kitab al-minhaj sadi (el libro del camino trazado) sobre la disposición de sus estados espirituales, y kitab al-mouftah (libro de la llave) que

comenta al primero. « Dios me ordenó en sueños hacer el comentario de los estados espirituales de este maestro (Bastami) mientras me encontraba a orillas del mar de Ceuta en El Maghreb » explicaba Ibn Arabi'.

Abou Yazid Bastami murió en 875 y se habla de dos posibles emplazamientos de su tumba: uno en Iran en Bistam, su lugar de nacimiento y el otro en Damasco sobre una colina, en el interior de una pequeña mezquita.

Abou Kassim Al Jounayd, nacido y educado en Irak, era sabio, Imán, maestro y referente de Sufís. Iniciando en el sufismo por su tío Sari Souqti, fue discípulo también de Harith Almouhassibi y de Ibn Ali Qassab. Murió en Bagdad en 298 h/ 911.

Jounayd es el autor de varios escritos tales como Adab almouftakir (recomendaciones para el que necesita a Dios), Kitab al fanaa (el libro de la extinción), Dawaa el arwah (el remedio de las almas) y Kitab taouhid (el libro de la Unicidad). En su obra vincula el estricto cumplimiento de las obligaciones canónicas con la evolución de la vocación espiritual.

Dijo: « nuestra doctrina consiste en distinguir lo primordial (kadim) de lo contingente (hadith), en renunciar a los hermanos y a las patrias, y en olvidar lo que va a ser y lo que ya fue ".

Jounayd sigue siendo un pilar del sufismo y las genealogías iniciáticas de la mayoría de los sheikhs se remontan hasta él.

Souhayl Toustouri fue uno de los maestros más grandes y sabios de su época. De origen persa, vivió en Bagdad e inculcaba la vía basándose en el ascetismo, el rigor y la devoción. Velaba cada noche y únicamente se alimentaba de pan de cebada. De niño admiraba a su tío y futuro maestro Mohamed Ben Sawar, que pasaba toda la noche en pie,

¹⁵ Miguel Valsan, estudios tradicionales

rezando. Este último le dijo un día: « ¡ Souhail! ¡ Invoca a tu Señor, quien te creó! »

- ¿ Cómo puedo invocarlo, preguntó el niño?

- Repitiendo en lo más profundo de ti: « Allah está conmigo, Allah me mira, Allah me observa ».

Desde aquel día jamás dejó de repetir este dhikr, en el que, según dijo, su corazón encontraba un gusto incomparable.

También conoció a Da Noun Almissri en el curso de una peregrinación a la Meca que efectuó algo antes de morir. Vuelto a su país natal (Toustour) murió en el 239 h.

Al Hallaj, originario de Persia dónde nació el 244/857, vivió en Irak y murió mártir en Bagdad el 309/922 tras un proceso que le condenó por blasfemo.

Marchó de Persia, dirigiéndose a Basora y posteriormente a Bagdad, ciudad dónde se hizo discípulo de Jounayd y de Abou Hassan Anouri. Después de un largo viaje que le llevó a Basra y en peregrinación a la Meca, rompió con su maestro Jounayd y con la mayoría de los sufís. Se dedicó entonces a propagar un discurso inhabitual que ponía énfasis en la unión transubstancial con Dios. Este discurso fue mal recibido hasta por el sufís, que procuran firmemente que los secretos de Dios no sean divulgados en público.

Al Hallaj finalmente se convirtió en el gran mártir de la historia del sufismo. Una abundante literatura le ha sido consagrada en tierras del Islam y Luis Massignon le dedicó una obra capital: La pasión de Al Hallaj .

Abou Bakr Achabli, originario de Khorasan, nacido en Bagdad el 247, es conocido por sus estados espirituales – semejantes a los de Abou Yazid Bastami - y por sus numerosos poemas sufís de una gran belleza lírica. De extracción noble y acomodada, aprendió las ciencias musulmanas y asumió altas funciones. Él mismo nos dice: «pasé veinte años en el estudio del hadith y otros tantos en el estudio del fiqh, luego encontré al sufí Khayr Nassaj. Deslumbrado por él, abandoné la vida mundana. Me

comprometí con el sufismo y me hice discípulo de Al Jounayd. »

Soulami y su obra " Tabaqate "

Abou Abderrahman Soulami, erudito y sufí de origen árabe, nacido el 325 h / 936, y educado en Naysabour, una de las ciudades más importantes de Khorasan (el actual Irán). De padre y madre sufís, antes de cumplir los 10 años comenzó a escribir biografías de los maestros de su época. Marchó luego a Irak, Hamadane, Hijaz y a otras regiones de Oriente Medio con un objetivo al que consagraría toda su vida: buscar libros de hadith y encontrar a maestros sufís. Su obra fundamental es Tabakat Soufia (la clasificación de los sufís). (Edición 1986 - maktabat a Khanji del Cairo tahqiq Nour Dine Chadibih).

A título de ejemplo, hemos extraído de la obra maestra de Soulami Tabakat Soufia, una hagiografía especialmente significativa. Se trata de la presentación de **Ibrahim Bnou Adham**: « Hijo de un emir de Khourassan, abandonó la vida mundana y tomó el hábito del zouhd (la renuncia). Dejando el reino de su padre, inició un largo viaje que lo llevó hasta la Meca. Allí encontró a Soudayn Thouri. Tuvo relación con otros sheikhs de su época como Foudail Bnou Iyade. Continuó viaje hasta Siria dónde se instaló, viviendo de su trabajo.

« Según Aba Abass, Ali Almissri y Ahmed Al Kharaz, Ibrahim Ibn Bachar cuenta: ‘ estaba con Irahim Bnou Adham en Siria en compañía de Abou Youssouf al-Ghassouli y Abdellah Sanjari. Le pedí entonces a Bnou Adham que nos hablara de sus principios en la vía. Dijo: ‘mi padre era uno de los soberanos de Khorasan. Joven

despreocupado, a menudo me dedicaba a cazar. Un día, a caballo y, en compañía de mi perro, fui a por liebres y chacales. Vi a un animal y me lancé a perseguirlo. En plena carrera, me alcanzó una voz misteriosa: «¡Oh Ibrahim! ¿Para hacer esto te he creado? ¿Acaso es esto lo que tu tienes que hacer ? ». Sorprendido, me paré. No había nadie en los alrededores. Creyendo que se trataba de una ilusión, reinicié mi carrera. Pero la voz misteriosa se hizo oír de nuevo, por segunda y luego por tercera vez. Entonces, otra voz, proveniente, según me pareció de la silla de mi caballo respondió: « ¡ Por Dios! ¡ No es para hacer esto para lo que has sido creado! Ciertamente no es esto lo que debes hacer». Enseguida abandoné la caza. Y al encontrar a un pastor que apacentaba al rebaño de mi padre, le di mi caballo, mis vestidos y todo lo que poseía. A cambio, tomé su vestido de lana usado. Luego inicié el camino a la Meca. Mientras andaba sólo por el desierto, encontré a un hombre, tan desnudo como yo. Caminamos juntos y luego nos paramos para el rezo de la puesta del sol maghrib . Después de la salate pronunció algunas palabras en una lengua que me era desconocida. Inmediatamente dos recipientes, conteniendo agua y alimentos, aparecieron en el suelo ante nosotros. Entonces comí y bebí. Después de haber acompañado a este hombre durante varios días, me inculcó El gran Nombre de Dios (a Isma Allah Aâdam) y desapareció... »

Ghazali

El tercer período de la historia del sufismo es el de Ghazali, de Ibn Arabi y, en general el del establecimiento de la doctrina y de la teoría del sufismo. Ha sido marcado por la proliferación de tratados sobre el sufismo y por la personalidad de Ghazali (424 h. / 1050), el más importante de los filósofos del sufismo. Este célebre sufí no era considerado sin embargo como un filósofo. Era más bien un crítico de la filosofía griega y de los filósofos de su época, véase su libro Tahafout alfalassifa. Esto no fue óbice para que grandes pensadores occidentales, entre ellos Kant, fueran influidos por sus ideas. « Es muy probable que Kant sacara provecho del patrimonio musulmán en general y del pensamiento de Ghazali en particular... Ciertamente no es debido al azar que los dos libros más célebres de Kant «Crítica de la razón pura » y «Crítica de la razón práctica » lleven títulos que recuerdan a otros dos de Ghazali: Mahak nadhar (crítica del pensamiento teórico) y Mizane a al âamal (la evaluación de la acción)¹⁶.

Mohamed Ghazali, nació en 450/1058 en Khorasan y murió en 505/1112 en la misma región. Alumno de El Jawin, Imán al-Haramayn, llegó a ser notable jurista y filósofo en Nissabour. En Bagdad formó parte de los sabios de la corte del visir Nidham al-Moulk. Fue profesor en la universidad de Nidhamia (Bagdad) donde alcanzó gran fama. Pronto se convirtió en consejero y confidente del

¹⁶ Dr. Taha entrevista del 23 / julio de 1999 Tihad al ichtiraki

califa. Pero súbitamente, en 484/1091, interrumpió su brillante carrera y se retiró durante unos nueve años, marchando de Bagdad y apartándose de toda actividad pública.

Como consecuencia de este largo retiro, Ghazali va a convertirse en uno de los más grandes eruditos, pensadores y sufis musulmanes. Emprendió una auténtica reforma para acercar y reconciliar las diferentes tendencias y ciencias islámicas, contribuyendo así a la salvaguarda de la unidad del Islam. Otorgando a la razón y a la filosofía la importancia que merecen, Ghazali revaloriza la inspiración y la espiritualidad como medios para alcanzar la fe y la certidumbre. Considera que la filosofía, que no es más que un método de reflexión, es incapaz de alcanzar el nivel de la metafísica sin el concurso de una iluminación interior.

En su gran obra *La vivificación de las ciencias de la religión* (*ihyaa ouloum eddine*) desarrolló un nuevo sistema para las diferentes doctrinas de la fe, un trabajo compuesto de cuarenta libros. Otros escritos de Ghazali tratan de derecho canónico, teología especulativa, lógica y filosofía, y también de la fe tradicional.

La obra representativa de su evolución interior es *Al mounquid minó dalal* (*La liberación del andar errante*). Describiendo su progreso, evoca primero sus dudas y su insatisfacción ante la filosofía antes de hablar de la solución que finalmente encontró a sus vacilaciones. Establece entonces, a partir de sus conocimientos y de su experiencia toda una teoría denominada “de la profecía” que entra en el campo de lo supra- racional. Al redactar este libro, como dirigiéndose a un hermano en la fe, comienza así: « Me pides que te revele el objetivo y los secretos de las ciencias, el mal y los abismos en las escuelas de pensamiento. Querrías que te dijera lo que tuve que afrontar para extraer la verdad de entre la confusión de las tendencias, a pesar de los diferentes caminos y vías. Quieres saber cuanta audacia

necesité para elevarme de la planicie del conformismo hasta las alturas de la observación... Querías ver la “pulpa de la verdad” que apareció en mí redoblando esfuerzos, ajeno a los intereses mundanos. Saber lo que me hizo abandonar mi enseñanza en Bagdad (a pesar del número de mis discípulos) y lo que me hizo retomarla mucho tiempo después, en Naysabour... »

La nueva era nacida en el seno del Islam con la obra de Ghazali fue fecunda en estudios que profundizaron en las ciencias religiosas y humanas y en la teosofía posterior. El pensamiento de Ghazali no careció de eco en Occidente. Influyó en particular en Santo Tomás de Aquino, Pascal y Descartes^s.

¹⁷ María Maselene Davy, Enciclopedia de las místicas, Pequeña Biblioteca Payot - 1977

Ibn Arabi

Ibn Arabi nació en Murcia el 560/1165 y murió en Damasco el 638/1240. Es Abou Bakr Mohamed Bnou Ali, uno de los más grandes sufis de todos los tiempos. Fue apodado Mohyidine (el vivificador de la religión) porque con sus obras habría renovado y vivificado la fe. Su sobrenombre más célebre es sin embargo Ibn Arabi, en alusión a sus raíces árabes (era originario de la misma tribu que el poeta Hatim Tay), y en contraposición a otros muchos sufís de su época de origen persa, bereber, etc. Apodado también Morci ya que nació en Murcia (Morcia) en Al Ándalus donde fue conocido bajo el nombre de Ibn Saraka.

Ibn Arabi inició su experiencia espiritual muy pronto, comprometiéndose con la vía sufí a los 21 años de edad. Su padre era un santo y su tío abandonó su palacio de príncipe para consagrarse a la vida espiritual.

Ibn Arabi hizo varias peregrinaciones a Oriente desde Al Ándalus, pasando por el Magreb. Fue conocido por su extrema y conmovedora piedad, unida a una sólida formación teosófica. Según su doctrina, el universo entero no sería más que ‘ la sombra de Dios ’.

Nos legó más de 400 obras, de las que la más célebre es Foutouhat makkia (Las iluminaciones de la Meca), libro dividido en 560 párrafos de los que el quincuagésimo noveno es el resumen. Viene después, en orden decreciente de importancia, el libro Foussous al-hikam que indignó a los sabios del exoterismo. Luego, un comentario del Corán y dos

colecciones de poesía (diwan), una de ellas lleva por título Tourjouman al achwaq (El intérprete de los amores), etc.

Sus numerosas obras y tratados (Rassail Ibn Arabi) contribuyen a comprender la doctrina del cheikh Akbar sin precisarla. En efecto, sus escritos, como él mismo afirma, son guiados no por la reflexión o la investigación, sino por la inspiración.

En su libro Foussous al hikam, Ibn Arabi menciona los nombres de los profetas citados en el Corán asociándolos “al verbo eterno” como las determinaciones inmediatas de éste. El tema principal aquí es que “la revelación se adecúa a la receptividad del corazón, de la misma forma que la luz, incolora, se colorea según el cristal que la refleja”; el aspecto que la Divinidad asume depende pues de su “recipiente”.

Al contrario que la obra de Ghazali, que se dirige a la mayoría de los musulmanes, la de Ibn Arabi está especialmente destinada a los iniciados; ser discípulo de un maestro es necesario según Ibn Arabi. “Quien no tiene cheikh, tiene a Satanás por maestro”.

La terminología sutil, característica de las obras de Ibn Arabi, ofrece también a los que le siguen de cerca una fuente de finura y de matices conmovedores. Su pensamiento está presente en la inmensa mayoría de las escuelas teosóficas y de las hermandades místicas así como en las literaturas árabe, persa y turca y de otras lenguas de los países musulmanes.

A su muerte en Siria, Ibn Arabi dejó dos hijos. El primero es Sadr-dine Mohamed sufí y poeta también, y el otro es Imad-dine Abdellah. Los dos fueron enterrados cerca de su padre. Tuvo además una hija, Zineb, que, según Ibn Arabi, recibió una inspiración superior desde su infancia.

¹⁸ Fuentes: ‘ enciclopedia de las místicas ’, María Magdalena Davy, Pequeña Biblioteca Paot - ‘ la sabiduría de los profetas - T. Burckhardt – París 1955, Abdel-Mounïim Hafni - Mousouat Tassaouf (Enciclopedia del Sufismo - Dar Rachad, el Cairo, 1992-

Entre Ghazali, Ibn Rochd e Ibn Arabi

No menos célebre que Ghazali, Ibn Arabi, Sheikh al Akbar y kibrite al ahmar (el mayor de los maestros y el Azufre Rojo), el hombre que redactó más de cuatrocientos volúmenes sobre el sufismo, basa su obra monumental en una lectura literal del texto coránico con la ayuda de un conocimiento profundo de la lengua árabe y de sus sutilezas. Ibn Arabi fue contemporáneo del filósofo andalusí Ibn Rochd (Averroes). Las relaciones entre los componentes de este trío excepcional (Ghazali, Ibn Rochd e Ibn Arabi) merecen un estudio aparte. Averroes está considerado como el pensador árabe que más influencia tuvo sobre el pensamiento occidental del Renacimiento, y en el llamado Siglo de Las Luces. Se presenta como un filósofo racionalista, intérprete de Aristóteles y partidario de la separación de las ciencias entre sí y de las ciencias y otras disciplinas. Era ante todo faquih (sabio en teología) y jurista. La riqueza de su pensamiento proviene de su formación en las ciencias islámicas y de las aportaciones de otros filósofos y sufís de su época. El Dr. Taha Abderrahman hace notar que “Ibn Rochd debe mucho a Al-Farabi, y no sólo en el campo de las interpretaciones de la lógica, sino también en el de las etimologías de la lengua griega y su impacto sobre los conceptos filosóficos. Ibn Rochd sacó fruto, en particular, del Hourouf (Las cartas) de Al-Farabi, como puede apreciarse claramente en su obra Tahafout et-tahafout ... ». En sus elevadas polémicas, Ibn Rochd no dudó tampoco en “recurrir al trabajo crítico

¹⁹ Taha - a Tajdid alminhaj edición m.t.a. Casablanca 1994

emprendido por Ghazali en contra de la obra de Ibn Sina (Avicena) para demoler el discurso platónico de este último” . Averroes también mantuvo sin embargo, posiciones contrarias a las de Ghazali a quien reprochó ser «achâari con los achâarite, moâtazili con losmouâtazila, filósofo con los filósofos y sufí con los sufís ». Se sintió especialmente desconcertado por «la formidable capacidad de Ghazali para entremezclar los diferentes dominios del conocimiento y entrelazar sus objetos y formas... » Ibn Rochd llegó a “silenciar la introducción del Almoustasfa de Ghazali, libro que resumió en su Moukhtassar ... (Sin embargo) esta introducción completa a la lógica es, en nuestra opinión, un acontecimiento esencial en la práctica interdisciplinar del patrimonio (musulmán)...” .

En cuanto a Ibn Arabi, sabemos que conoció a Ibn Rochd y que asistió a su entierro. Fue un primer encuentro entre dos hombres ilustres: Averroes, un anciano célebre por su erudición e Ibn Arabi, un joven reconocido como un wali (un santo). Contrariamente al esquema clásico que exige al hombre el paso sucesivo por las tres etapas charia - tarika – hakika (La ley, la vía y la verdad) para llegar a la realización, Ibn Arabi encontró el fath (el conocimiento gnóstico directo) cuando tenía apenas dieciocho años. Sólo posteriormente siguió la tarika (la vía) y adquirió la erudición. En su obra Foutouhat Al Makiya, cuenta su primer encuentro con Ibn Rochd:

« (Averroès) me recibió con mucha consideración, aunque él era un anciano ilustre y yo, sólo un joven. Poco después me preguntó:

- ¿Sí?

Respondí: “¡sí!”.

Una gran sonrisa de satisfacción se dibujó en su rostro. Luego dije: “¡no!”.

²⁰ Ídem

Su amplia sonrisa desapareció de inmediato y preguntó con inquietud: “¿cómo?”.

Respondí: “¡sí y no!”.

Entonces quedó desconcertado... »

Explicación: Ibn Rochd había invitado a Ibn Arabi para formularle una pregunta relativa a cierta teoría, para él de gran importancia . La pregunta era : «¿El Conocimiento (gnóstico) al que ustedes (los sufís) llegan, podemos alcanzarlo (nosotros los sabios) por la Razón y la Lógica?. ¿Sí o no? ». Con el fin de poner a prueba el discernimiento de Ibn Arabi, le dirigió esta pregunta mentalmente. « Si es un santo auténtico, podrá leer mis pensamientos». Ibn Arabi entendió bien la pregunta de Averroes pero respondió de modo desconcertante: sí primero, luego no y sí y no finalmente. Avrroes, turbado, no supo cómo continuar la comunicación por el procedimiento que se había aventurado a seguir.

Los debates entre estos tres ilustres personajes de los siglos XII y XIII concernían a temas fundamentales tales como “La la interconexión o independencia de las ciencias” o “El Conocimiento en el pensamiento racionalista y el inspirado por el alma”. Hay que destacar que estos debates son de plena actualidad. Ibn Rochd es, en cierto modo, el padre del pensamiento moderno y Ghazali e Ibn Arabi, los padres del pensamiento post-moderno.

Período de propagación del sufismo

El Cuarto Periodo se caracteriza por los intentos de conciliación de las ciencias islámicas con el sufismo, pero sobre todo, por la formidable propagación del sufismo a partir de su centro, Bagdad hacia Iran y la India al este, y hacia el Magreb y Al Ándalus al oeste. Es además en este periodo cuando se produce el fenómeno del nacimiento de las hermandades (Tourouq).

Haremos un bosquejo de la expansión del sufismo a partir del siglo XII y de la eclosión de las hermandades (en Marruecos en particular), en el siguiente párrafo.

Las relaciones entre los sabios (de la chariâa) y los sufís, no han estado exentas, según muchos observadores, de polémicas. Las críticas de los sabios exotéricos no se han dirigido, sin embargo, únicamente hacia los sufís, sino que han sido frecuentes entre ellos mismos. El profesor Yassine asegura, sin embargo que “había respeto mutuo y cooperación (entre sufís y sabios)... sufís se entregaron a las ciencias islámicas escritas y grandes eruditos practicaron el sufismo bajo la dirección de maestros de esta disciplina...”²¹

Como ilustración, El Morchid cita un conjunto de ejemplos de relaciones de armonía entre sufís y grandes maestros de las ciencias escritas:

El Imán Ahmed Bnou Hanbal, después de haber asistido a una charla de Harith Al Mouhassibi “lloró hasta el punto de desvanecerse...” “Jamás oí, explica, una disertación sobre las ciencias de las verdades (haqaiq), como la de este hombre”.

²¹ Abdessalam Yassine-Ihssan-édition A W I 1989 (p 36).

“Entre Abdellah Bnou Moubarak (uno de los maestros del Imán Boukhari) y (el sufí) Foudayl Bnou Ayad, había amistad y fraternidad... Ibnou Tayimia decía: “Foudayl Bnou Ayad es el mejor musulmán de su época” (y) Moubarak afirmaba: “no hay en la tierra un hombre más noble que Foudayl Bnou Ayad”.

“El gran imán del Hadith, Ibn Khauzima pedía a Dios ser enterrado junto a la tumba del (sufí) Bichr Al Hafi, y su ruego fue escuchado...”

En cuanto a Abou Abdellah al-Hakim, el gran mouhadith y autor del Moustadrak, fue compañero de maestros sufís tales como Aba Amr Al Khaldi y Aba Othman Al maghribi. Lo mismo puede decirse del Imán Nawawi, que tomó la vía sufí bajo la dirección del Cheikh Yassine Zarkachi, siendo luego compañero de otro maestro del sufismo al que describe como “uno de los más grandes maestros (moussalikine) de la vía de las verdades (haqaiq), al que acompañé durante casi diez años”^e

“El Imán Sayouti, que tenía un conocimiento exotérico enciclopédico, se confió a maestros de la Tariqa Chadilia, considerándoles como guías y paradigmas... Sostén de la gran verdad y edificación de la Tariqa Chadilia es el título de uno de sus libros... Otro sabio, Ibn Hajar Al Haytami, se hizo también discípulo de los maestros de la Chadilia...”

“Un hombre que buscaba ardientemente la Verdad, que nos legó la riqueza de su espíritu y sus tan apreciadas obras ... Es Abou Hamid al-Ghazali... Después de multitud de estudios y búsquedas, finalmente resolvió dirigirse a un hombre, un Cheikh (Alfarmidi) para hacerse su discípulo...”^f

Otro caso, uno de el más elocuentes, es el de Azddine bnou Abdessalam, el gran Imán de su época, también conocido como El Sultán de los Oulama, que vistió la ropa remendada

²² Ídem p46

²³ Ídem p53

del Tassaouf y se hizo discípulo del Cheikh Chihab dine Sahroudi... también fue compañero del Sheikh Abou Abass Al Moursi... Otro erudito que se convirtió en discípulo de Chibab dine, es Al Kastalani...

Mencionemos para completar esta lista a Takiy Dine que acompañó al Cheikh Kamal eddine Alhachimi, a Attaki Soubki que acompañó a Ibnou Ata-illah Alaskandari y no olvidemos al intérprete del Corán, Ibnou Kathir que acompañó el Cheikh Najm Addine Al-Asfahani, un discípulo de Abou Abass Almourssi. Más próximo a nuestra época, Chaoukani narra, en su libro Badr taliâ su encuentro con su maestro Abdel Ouhab al-Maoussali: “vino a vernos a Sana (en Yemen) en el 1230 h /1860. Nuestros encuentros se multiplicaron.... Y recibí de él el dhikr de la Tariqa Naqchabandia”.

Este breve bosquejo histórico nos ha permitido hacernos una idea de la riqueza del patrimonio sufí, y familiarizarnos con algunos nombres representativos de esta disciplina milenaria. Revisaremos ciertos aspectos de esta herencia en otras partes del presente libro.

²⁴ Ídem p64

²⁵ Idém p. 72

Tercera parte

Aproximación sufi

Los sufís toman la palabra

Contrariamente a los escritos de los filósofos, los de los pensadores o maestros sufís provienen de auténticas experiencias, experiencias profundas, vividas en el seno de las prácticas musulmanas. Tomemos como ejemplos las obras de Harith El Mouhassibi, los libros Alamaâ de Abou Nasr Taoussi, Kaout al Kouloub (El alimento de los corazones) de Abou Talib Macki, Taarouf li madhab Tassaouf (Aproximación a la doctrina sufí) de Abou Bakr Kalabadi, Rissala kouchairia (Epístola Kouchairi) de Abdel Karim Kouchairi, Ihyaa ouloum dine (El renacimiento de las ciencias de la religión), Michkat annouar (La iluminación) de Ghazali, Tabakat al aouliya (La jerarquía de los Santos) de Abderahman Soulami e Hiliya al aouliya (El ornato de los santos) de Abou Naim Asfahani, etc... ’

¿ Qué es el sufismo?

A esta cuestión primordial varios cheikhs han dado su propia respuesta. Citemos algunos ejemplos de los más significativos para hacernos una idea de la manera en que los sufís presentan por sí mismos su disciplina. Tendremos la oportunidad de volver sobre esto más adelante:

El Sufismo es adquirir toda cualidad refinada y evitar todo defecto degradante.

Jounayd

Acostumbrar (tadrib) al ego a la sumisión (a Dios) y reconducirlo a las leyes divinas.

Abou Hassan Chadili

Es la ciencia de la purificación de los corazones. Su finalidad es orientar a estos corazones de tal modo que se consagren a Dios y sólo a Dios.

Ahmed Zarouk

El Sufismo es una ciencia cuyo objetivo es, por una parte, el conocimiento de la conciencia y de sus estados refinados; y por otra parte, la adquisición de la rectitud de los comportamientos y la gestión de la actividad, tanto interior como exterior; siendo la finalidad alcanzar la felicidad eterna.

Zakaria Anssari

El sufismo es la ciencia de las modalidades del encaminamiento hacia la presencia del Rey de reyes; también es la purificación de la conciencia de sus vicios (*rada'il*) y su embellecimiento con todas las virtudes (*fada'il*). Es ciencia al principio trabajo en medio y don al finⁿ.

Ben Ajiba (en Miâraj tahkik)

Tassaouf khoulouk (cualidad, virtud). Tanto más sufí eres cuanto más virtuoso eres » .

Abou Bakr al Kanan (m 233 h)

²² Abdellah Talidi - Al moutrib - edición E.I.D.N. Tetuán 1987

²³ Hassan Aâlam y Abdel Mounîm Khandil - Aâlam soufia-p32

El Sufismo no es una forma (rasme), ni una ciencia libresca. Si fuera el caso, podríamos adquirirlo gracias al esfuerzo y al aprendizaje. El Sufismo es realizarse por las cualidades divinas (akhlaq). El Sufismo le permite al hombre ser libre, generoso, y natural

Abou Hassan Nouri

El sufí es aquel cuyo corazón, purificado por Dios, es inundado de luz. También es aquel que ha alcanzado la verdadera fuente del placer; y esto, gracias al dhikr.

Abou Said Al Kharaz (m 1268h)

Por Dios mueras a ti y vivas para Él.

Jounayd Al Baghdadi (m. 797)

Tassaouf: pureza (safaa) y contemplación (mouchahada).

Abou Bakr Al Kanani (m.322h)

Tassaouf: abandonar el ego y someterse (a Dios); escapar de la naturaleza humana y estar enteramente en estado de contemplación divina

Jaafar Al Khaldi (m.348h)

Estuve sujeto a la adoración de Dios durante una decena de años. Durante mi retiro, hice tantos descubrimientos que me es imposible enumerarlos. Pero lo que puedo decir con certeza, es que los sufís son las personas comprometidas con la vía de Dios por excelencia. Sus comportamientos son los mejores, su vía es la más justa, sus cualidades son las más refinadas. Aunque pensadores y sabios cooperasen, todos juntos, para encontrar cualidades y comportamientos mejores, no lo lograrían. Toda su actividad, y hasta su

²⁴ Idém p 12

²⁵ Idém p 35

pasividad, están inspiradas por la luz del brillo profético, la única luz que alumbra esta tierra.

Ghazali

El sufí es el que de día no necesita sol y de noche no necesita luna. La esencia del sufismo es la no existencia absoluta que no necesita existir, porque solo Dios es el Ser

Abou Hassan al khhounkani
(Sheikh naqachbandi, m 1033)

Para concluir esta serie de citas, señalemos que el sheikh Ahmed Zarouk ha catalogado cerca de dos mil definiciones del Sufismo. Todas ellas se reducen, según él, a la aspiración sincera a Dios .

Pasemos a continuación a las citas de sufís contemporáneos:

El sufismo no es elocuencia ni técnicas de expresión; es más bien gozos y sentimientos profundos. No podemos comprenderlo por los libros, sino de los maestros de los gozos. No podemos obtenerlo de las palabras sino de la compañía de los hombres realizados

Dr. Ahmed Sharbach
(Profesor en la Universidad Azhar)

El verdadero sufí posee, además del conocimiento de los sentidos y de la razón, el Sentimiento (alwajd), el Sentimiento profundo y esclarecido por la experiencia. Cuanto más profundiza la experiencia, más progresa el adepto en los dominios de la inspiración, la percepción de las grandes verdades, la lucidez del corazón y la visión

²⁶ Kadiri Abdessadek - Noubough Soufi - edición Dar Nachr Charkiya-Oujda 1998

(bassira). El Sufismo es un dinamismo natural del que goza una élite (thoula) escogida por Dios para seguir la vía (Tariqa).

Dr. Raouf Chabli

(Profesor en la Universidad Al-Azhar del Cairo)

El Sufismo consiste, de manera general en consagrarse a la adoración de Dios mediante una búsqueda permanente del Conocimiento y de la Verdad. El Sufí se desprende de su ego y se aleja de la búsqueda de deseos y placeres. Evolucionan así, en ese desprendimiento, hasta la etapa del Ihsane donde Dios aparece en él como si lo estuviera viendo »

Cheikh Shams Dine Al fassi

(Maestro de la vía Chadilia fassia)

El sufismo es el alma del Islam y su secreto (sirr). Es la disciplina que seguían los acompañantes del Profeta y la generación consumada... Los sufís aspiran sólo a realizarse por la etapa (makam) del Ihsane, la cual es el secreto de la fidelidad (ikhlas). Procuran alcanzar sucesivamente los niveles de la consciencia del acatamiento (mourakaba) (la vigilancia) y de la percepción (mouchahada), niveles expresados en la tradición por Ihsane, esto es adorar a Dios como si lo vieras (si tu no lo ves, Él te ve a ti). Se realizan entonces por la sumisión completa y sin mácula que enseña el Profeta del Islam.

Abdellah Talid

La vía (sufi) es de inspiración celestial en el marco de la religión mohamediana. Es sin duda alguna la etapa de Ihsane citada en la tradición por El Hadith de Jibril

²⁷ Hassan Aâlam y Abdel Mounîm Khandil - Aâlam soufia-

28 Abdellah Talidi - Al moutrib - edición E.I.D.N. Tetuán 1987

Mohamed Ben Sadik

Se han dado muchas definiciones del Sufismo, pero para mí Tassaouf es la Fidelidad (tabate) al Pacto (al' âad) (entre el Maestro y el discípulo).

Sidi Boumadiane El Kadiri Boutchich

(Fundador de la Tarika Boutchichia)

El Sufismo es un mar profundo... Está basado en las nobles virtudes mohamedianas (akhlaq hamida mouhamadia)... es la especialización en el Islam...

“Tassaouf: Akhlaq (virtudes), Adwaq (gusto) y Achwaq (aspiración y amor espiritual)”

Sidi Hamza Boutchich

(El Maestro actual de la Tarika Boutchichia)

El Sufismo es la ciencia del conocimiento de Dios. Sus principios y métodos emanan del Corán y en particular de la insistencia en la invocación y la purificación del corazón, como medios para entrar en la luz divina y realizar la unidad en la santa presencia divina. El Sufismo corresponde al grado de perfección del comportamiento que se llama Al-ih sane ... »

Sidi Mounir El Kadiri Boutchich

(El nieto del Maestro)

Constatamos que los antiguos Sufis definían al Sufismo esencialmente por Al Akhlaq (virtudes, cualidades espirituales, cualidades de corazón) y secundariamente por Zouhd (renuncia).

²⁹ Ahmed Ghazali - Zawaya Bani-znassen - edición Balabil - Fes 1988

³⁰ Mounir El Kadiri Boutchich --Ibn Djuzay Najah Eljadida 1998

Los Sufís contemporáneos presentan su disciplina como siendo el Islam en su concepción integral (Islam, Imane e Ihsane) o por lo menos una de las maqamat de la religión musulmana (Ihsane). Citan de buena gana Suras del Corán y hadiths para apoyar su doctrina. Esta diferencia entre la presentación del Sufismo por parte de los antiguos y los nuevos sufís puede explicarse por el hecho de que, antaño, ni la pertenencia del Sufismo al Islam ni su ortodoxia estaban puestas en tela de juicio. Mientras que los Sufís contemporáneos soportan estas dos controversias (la pertenencia y la ortodoxia) provocadas respectivamente por los orientalistas y los Wahabitas^s.

El sufismo entre las virtudes, el gusto y el amor

Akhlaq - Adwak - Achwak

Las diferentes definiciones del Sufismo, analizadas en el capítulo precedente, pueden ser encuadradas en tres géneros principales:

1. El sufismo es Akhlak, es decir virtudes, cualidades del corazón, buen carácter, etc.
2. El sufismo es el Islam integral, el cual contiene, según la tradición, los tres niveles: Islam, Imane e Ihsane. Estas tres makam (etapas) también son designadas por los términos:

³¹ Wahabisme es una tendencia de origen saudí. Su fin esencial es contrarrestar la influencia de los wali (santos) sobre la población musulmana. Fue creada por Mohamed Ben Abdel Wahab, un reformador del siglo XVIII que vivió en Hijaz en Arabia.

Chariâa (ley), Tariqa (vía) y Haqiqa (verdad, conocimiento gnóstico, realización).

3. El sufismo corresponde, de modo más preciso, a Ihsane , es decir la tercera etapa o el tercer nivel de la religión musulmana.

Lejos de ser incompatibles, estos tres modos de presentar el tassaouf son complementarios e interdependientes: el conjunto ley, vía y verdad (Chariâa-Tariqa-Haqiqa) sería la doctrina del sufismo y su metodología de evolución. El Ihsane, el nivel a alcanzar con esta disciplina y Akhlaq , el houlla, el “aspecto” del sufí, sus cualidades, su carácter profundo y su comportamiento.

Tendremos oportunidad de retomar el tema de la doctrina del tassaouf en los próximos capítulos. Detengámonos ahora un momento en la cuestión del Akhlak o más ampliamente en la definición dada por el Maestro de la Boutchichia, a saber “Tassaouf es Akhlak , Adwak y Achwak”.

El interés de esta fórmula, más completa que la forma corriente (Tassaouf = Akhlak), es evidente. ¿Acaso no proviene de un Maestro vivo, especialmente venerado por sus discípulos? Y cobra mayor interés por el hecho de que estos mismos discípulos van a proveernos de elementos capaces de hacernos compartir con ellos, de saborear, esas nociones que son auténticos temas de meditación para ellos. Abordaremos estas nociones inspirándonos en escritos y charlas de fougara :

- **Akhlak:** este término, de la misma raíz que Khoulouk tiene que ver con Makarim al Akhlak (las nobles virtudes) que el Profeta vino a implantar (según el hadith: “He venido para perfeccionar las virtudes nobles”). También tiene conexión con el versículo coránico: «Ciertamente estás dotado (oh Mohamed) de Khoulouk adim (naturaleza de una nobleza suprema)» (LXVIII, 4), y también con lo dicho por

Saydatouna Aycha acerca del Profeta, su marido: “Su Khoulouk es el Corán” (Su naturaleza es el Corán).

Según Sidi Ben Ajjiba (glosario n ° 43), “Al Khoulk , o Carácter es una facultad (malaka) de la que los actos emanan con facilidad”, de donde la importancia del takhallouk, la adquisición de un buen carácter. Si un sufí “no adquiere el buen carácter, su sufismo es estéril” ».

El Dr. Taha Aberrahman conjuga los términos Khalk y Khoulouk : “El significado de la palabra Akhlak es muy sencillo, con tal que se base en el conocimiento de la lengua árabe y del Islam... Khoulouk es confrontado a Khalk (creación) en la lengua árabe y en el Corán... Khalk y Khoulouk son dos formas (*hay' a*); la primera, una forma física (que concierne al cuerpo) y la segunda una forma espiritual (que concierne al alma)”. Notemos que este filósofo y pensador sufí afirma que el hombre está compuesto esencialmente por un cuerpo y un alma; la razón es, según él, sólo una de las manifestaciones del alma. “... Khalk también es una forma consecuente a la actividad del cuerpo (las acciones físicas) y Khoulouk, una forma consecuente a la actividad del alma. Los Akhlaq son precisamente un conjunto de formas de origen espiritual (los caracteres profundos) y sus manifestaciones espontáneas en lo vivido” » Taha Aberrahman también hace un paralelismo entre Akhlaq por una parte y leyes islámicas por otra. Cada ley tiene como objetivo real el takhallouk, el alejamiento de los defectos y la adquisición de las virtudes. Si las leyes no entrañan, para cada individuo, la adquisición de un carácter profundamente bueno, pierden su valor Esta inseparabilidad entre Akhlaq (cualidades personales, buen carácter), y las leyes islámicas, en la que insiste el Dr. Taha, nos lleva a una

³² Juan-Luis Michon -El Sufí marroquí ' Edición Librairie hPhilosophique

³³ Dr. Taha Abderrahman . Revista ' Ichara ' n ° 11

³⁴ Dr. Taha Abderrahman . Revista ' Ichara ' n ° 12

interesante conclusión: Akhlak es un nivel (makam) correspondiente a la etapa de la Ley (Chariaa), la cual sería un conjunto de leyes cuyo fin real es educativo antes que disuasivo o represivo.

Adwaq: esta palabra, traducible por términos como gusto, degustar, saborear, apreciar, etc. evoca, en la experiencia sufí, la vida del corazón o el desarrollo de las sensaciones del alma. Ocurre con el alma lo mismo que con el cuerpo, que tiene sensaciones y placeres que saborea y aprecia,.

La reflexión sobre la noción precedente Akhlak nos ha llevado a establecer una correspondencia entre ésta y el primer nivel del sufismo (Islam / chariâa). Esto nos sugiere en buena lógica, una comparación entre Adwak y el segundo nivel (Imane / Tariqa). Comparación que no entraña dificultad, ya que este término es citado en un hadith célebre que comienza así: «Daaqa taama (o halawa) Imane » (Probó el sabor - la delicia o el gusto azucarado - de la fe...). Este hadith da a entender que la fe (Imane) tiene un sabor agradable comparable al gusto del azúcar o de la miel.

Ahmed Rhayhate escribe que: “El ser humano consta de una parte material, el cuerpo, el cual necesita su alimento terrestre y una parte espiritual, el alma. Esta entidad celestial y refinada, cuyo origen es el soplo divino, no es descuidada por el Islam... (Esta religión) ofrece una práctica completa que contiene todo el alimento que el alma necesita, a saber: El Dhikr”³⁵. Observamos, aquí también, un paralelismo entre el cuerpo y su alimento por una parte y el alma y su alimento por otra. De donde el aprecio del alma por su alimento tal como el cuerpo aprecia al suyo. El hecho de que el alimento del espíritu sea esencialmente El Dhikr, práctica habitual del sufí, confirma la correspondencia entra adwaq y la etapa Imane / tariqa.

³⁵ Ahmed Rhayhate - Dikr Allah (p. 9) - edición Lino - Casablanca 1992

Estos “sabores” del alma son variados y dependen del nivel espiritual del discípulo. Así es como Jounayd afirmaba que “Tariqa es primero jounoun, luego founoun y finalmente soukoun” (La vía es locuras al principio, artes en medio y serenidad al fin). El principiante degusta los efluvios y las luces espirituales que recibe con frenesí y su cuerpo reacciona espontáneamente con sollozos, lágrimas, estallidos de risa o gestos incontrolables. Su estado se parece al jounoun, a la locura. Más tarde aprenderá a controlar sus reacciones, su hall (su estado espiritual) se interiorizará. Su manera de “saborear” la vía se transformará en founoun, una arte, un saber degustar en el que las emanaciones y las luces serán administradas y apreciadas en el corazón. Esto preparará al sufí para la etapa superior o soukoun, donde experimentará paz y serenidad en la Presencia Divina.

Achwaq: las palabras chawq (en singular), achwaq (en plural) e ichtiyaq forman parte de los múltiples términos árabes que designan al amor. Lo mismo ocurre con los vocablos hob , mahaba, huyam, gharam, sababa, ichq, etc... Toda una serie de términos para significar al amor, cada uno de ellos con su matiz y su “gusto”.

Así , en el glosario de Ibn Ajiba, según la traducción de J.L. Michon, leemos: “El deseo (chawq), es la aspiración del corazón a encontrar al Amigo. El ardor (ichtiyaq) es el impulso alegre del corazón que querría estar siempre unido al Amigo... el vulgar aspira a las galas de los paraísos, la élite aspira a la obtención de la satisfacción divina (rdwan) y los elegidos aspiran a gloriosa visión del Señor”.

Michon traduce chawq por deseo, nosotros preferimos traducirlo por el anhelo de, anhelo de ver al Amado. Ya que se trata de un anhelo espiritual vinculado al amor, puede decirse que chawq es una aspiración espiritual apasionada. Chawq supone, no sólo que el amante sienta anhelo por ver a su amado, sino que, además, está seguro de

verlo en un futuro más o menos próximo. El encuentro es posible, el mouchtaq (el amante) está convencido de ello, y esto es así porque ese encuentro ya se produjo, al menos una vez. Nadie se interesaría tanto por la Presencia divina ni sabría vislumbrar su belleza y sus luces si no hubiera vivido ya momentos de proximidad a Ella.

Achawq tiene que asociarse pues con fath , la proximidad espiritual, la visión del corazón (mouchahada), es decir la etapa de la Excelencia Ihsane que la Tradición significa con esta frase: “Adora a Dios como si lo vieras, si tu no lo ves, El sí te ve”. Hay que destacar que esta visión de Dios no extingue de ninguna manera la llama del anhelo de verlo nuevamente; más bien lo exalta, como ilustra simbólicamente este poema:

Mis ojos lloran mientras (los Amados) están en mis pupilas, y mi corazón ansía verlos (yachtakou) mientras están a mi lado.

Citemos también, al respecto, estos versos de Rabiâa Al Adawiya:

**Mora en el umbral de la Puerta (del Amado) si estás enamorado de su belleza.
Y nada duermas si deseas su proximidad.
Que tu alma sea la primera ofrenda a un Amado cuyas luces centellean...**

Las palabras claves de estos versos son el alma , chawk (el amor, el anhelo de ver al Amado) y la visión de las luces. Achwak es pues un estado (hall) de amor, un hall donde se expresa la aspiración del alma, un estado de proximidad correspondiente a la etapa de la Excelencia (ihsane).

Retomando lo dicho por el cheikh Sidi Hamza (Tassaouf es Akhlak, Adwak y Achwak) y que acabamos de comentar, comprobamos a la postre que **Akhlaq** concierne sobre todo al cuerpo y sus comportamientos, **Adwak** concierne al corazón y sus sensaciones y **Achwak** concierne al alma y sus visiones luminosas.

Akhlaq - Adwak - Achwak nos lleva finalmente a la presentación clásica del sufismo Islam - Imane - Ihsane es decir Chariâa - Tarika - Hakika, o sea lo que podemos llamar la doctrina del sufismo, el tema del capítulo siguiente.

Hadith de “Jibril”

Concierne a los tres niveles: Islam - Imane - Ihsane.

(Citado por Mouslim, Termidi, Aboudaoud y Nassa' i)

«Estando sentados un día alrededor del Profeta (S.et S.), llegó un hombre que llevaba vestidos muy blancos y tenía cabellos muy negros. No parecía venir de lejos, ya que no mostraba ningún signo de viaje, y sin embargo nadie de entre nosotros lo conocía. El desconocido se acercó al Profeta, se sentó frente a él, tocando sus rodillas y poniendo sus manos sobre sus muslos. A continuación le preguntó:

- Oh Mohamed, dime, ¿qué es el **Islam**?

El profeta respondió:

- El Islam es hacer el testimonio: la - ilaha illa' lah, Mohamed rassoulou' lah ; hacer el salate (oración); el zakate (limosna); el ramadán (ayuno) y el haj (peregrinación a la Meca) si es posible...

Luego dijo:

- Háblame del **Imane**.

El Profeta respondió:

- Imane es creer en Dios, a sus ángeles, a sus libros, a sus enviados, en el último día y en el destino...

Después dijo:

- Háblame del **Ihsane**.

El Profeta respondió:

- Ishane es que adores a Dios como si lo vieras, si tu no lo ves, El te ve.

Cuarta parte

**El sufismo entra la doctrina y
la metodología**

La ley, la vía y la verdad

Contrariamente a las tendencias que tratan de asociar al Sufismo con tradiciones distintas al Islam, los sufís afirman que su disciplina fue establecida, en líneas generales, por el propio Profeta. Citan en su apoyo el célebre hadiz sobre los tres niveles indicados por Islam- Imane - Ihsane, es decir:

Chariâa - Tariqa – Haqiqa

La chariâa (la ley) de la comunidad musulmana conservada por las escrituras; la tariqa (la vía) destinada a una élite, y que se transmite directamente por los maestros, y la haqiqa (la verdad) destinada a la élite de la élite, transmisible de corazón a corazón como Don de Allah.

Se enfatiza así un cierto sentido de la evolución interior que enseña la religión musulmana. Así es como el practicante pasa del estado de la percepción con el cuerpo y los sentidos al de la percepción con el corazón y el espíritu. Su interés por el conocimiento y la sabiduría se convierte en una aspiración a Dios, la fuente de todo conocimiento y de toda sabiduría. Tawajouh es una palabra clave en la formación sufí, es la orientación permanente de la conciencia en la dirección de «encontrar a Dios, aquí y ahora». Las tres etapas:

Islam, imane, ihsane

Chariâa, tariqa, haqiqa

Ley, vía, verdad

tienen pues un alcance dinámico y fuertemente orientado hacia el fin supremo.

En el Glosaire du Soufisme de Ben Ajiba podemos leer en las notas 114, 115 y 116: “La ley (chariâa) es la responsabilidad (taklif) que incumbe a los órganos externos,

la vía (tariqa) es la purificación de las conciencias, y en cuanto a la verdad (haqiqa), es la contemplación de Dios (Al haqq) en las irradiaciones “epifánicas” (fi tajaliat al madhahir). La ley consiste en servirle, la vía, en ir hacia él y la verdad, en contemplarlo. »

La Chariâa es la base sobre la que el sufí edifica su experiencia. Esencialmente consta de cinco fundamentos, instrumentos con los que el sufí intenta controlar los movimientos de su cuerpo y las impresiones de sus sentidos. También es el código moral musulmán tradicional.

En el estadio de la chariâa - nivel inicial - el practicante entra en un campo polarizado por dos principios: por un lado están las cinco obligaciones (faraid) y por otro, las prohibiciones principales, también en número de cinco (no atentar contra la vida, no robar, no cometer adulterio, no mentir y no consumir ciertos productos como el vino o la carne de cerdo). Entre estos dos polos, el adepto goza de un amplio campo de acción llamado espacio del âafou donde dispone de una gran libertad.

Este estadio es común al conjunto de los creyentes. Pero si para un musulmán cualquiera, la práctica tiende a permanecer estática y “horizontal”, el sufí orienta su existencia hacia el fin supremo y su práctica adquiere entonces una forma dinámica, evolutiva y un sentido “vertical” que tiende hacia el Rostro de Dios. Este cara a cara con Dios, al que aspira intensamente el sufí, es designado por la expresión: estadio de al ihsane.

La Tariqa. Una disciplina espiritual es ante todo una práctica interior y personal. Se desarrolla sin embargo en una estructura, un marco social dotado de un mínimo de reglas y

³⁶ Jean-Louis Michon -Le Soufí marocain. Edición Librerie Philosophique

usos. La Touroukiya, conjunto de hermandades activas en un contexto musulmán, es la estructura social que organiza la práctica del Sufismo.

La tariqa también es el progreso interior del sufí, es personal e íntimo; y por consiguiente, difícilmente expresable. Los maestros, poseedores de saberes y experiencias, indican los “límites de la vía” y enseñan el “código” a respetar, a fin de que los aspirantes puedan seguir sus experiencias interiores en las mejores condiciones posibles.

La Haqiqa es el fin y el ideal en cuya obtención el sufí se empeña constantemente. Es el conocimiento fundamental y único en su esencia, si bien presenta tres facetas: el conocimiento de uno mismo, el conocimiento del universo y de sus misterios y el conocimiento divino. Cualquiera que sea la faceta escogida por el aspirante en sus inicios, se verá confrontado a las tres al mismo tiempo.

Para llegar a su meta, el adepto no se contenta con limitarse al espacio *âafou* entre las cinco obligaciones y las cinco prohibiciones, sino que toma resueltamente la vía, la tarika que le permitirá desprenderse de la vida terrenal y quemar las etapas de la vida y la cortina de la muerte para reencontrarse, lo antes posible, en la situación: Hete aquí frente a tu Señor . Esta expresión típica sufí no es la única que expresa ese cara a cara; también encontramos otras expresiones tales como la de Sentarse en el espacio luminoso de la hadra (Presencia Divina), en compañía de los hombres de Dios saboreando los licores del goce divino.

Este estadio refinado donde el hombre está inmerso en las luces divinas y sentado en compañía de la gente de la hadra exige una preparación adecuada. Se trata de adquirir la “cortesía” adecuada a este nivel, al *adab errafî*, las maneras refinadas que le permiten al adepto controlar de

manera natural sus acciones, sus palabras y sus pensamientos.

Tomar como base la chariâa y evolucionar hacia la haqiqa es la garantía de un progreso sano y seguro.

Ya definidos el punto de partida y el objetivo que hay que alcanzar, el aspirante puede consagrarse a la vía, la tariqa, es decir a su práctica diaria.

La Tariqa

“Nuestras asambleas se componen de Dhikr y de moudakara”. Así es como generalmente comienzan los moudakara, esas charlas que se celebran en las reuniones sufís. Los temas de las charlas que clausuran las sesiones de Dhikr conciernen generalmente a la Tariqa y sus modalidades. La vía (Tariqa) es presentada entonces por fórmulas tales como: «La Tariqa consta de Dhikr, de ijtimaa (reuniones) y de ziara» o «La tariqa es Dhikr, ijtimaa y hall».

Distinguimos pues el dhikr como invocación practicada individualmente, del ijtimaa o reuniones en las cuales se practican invocaciones en grupo. En cuanto al hall y la ziara, el primero es el estado espiritual (sensaciones y sentimientos interiores, éxtasis y “actividad del corazón” de manera general) mientras que el segundo (ziara), se refiere a las visitas intercambiadas entre discípulos y maestro así como a los sentidos de la generosidad y del don.

Se pone pues el acento sobre el dhikr, la pertenencia al grupo (jamaâ) y la actividad interior (la del corazón). En su apoyo, el orador cita versículos coránicos y hadizs acerca de la etapa Imane, que corresponde, en la cultura sufí, a la Tariqa. “Oh creyentes, practicad el Dhikr intensamente, día y noche...” “Los creyentes son aquellos que, cuando Dios es citado, sienten un profundo temor en sus corazones”. El orador hace notar que, en el discurso coránico, los creyentes (almouminine) son nombrados siempre en plural y en asociación con el Dhikr (Dhikr katir) y la sensibilidad del corazón. Después de los versículos coránicos y de los hadizs, el orador analiza frases de maestros sufís que confirman estas prácticas y estas cualidades de Imane. Frases como la del Hikam de Ibn Ataillah que define la

vía como Dhikr con ijtimaa y wajd (sentimiento, sensaciones) con istimaa (escucha).

Es posible agrupar estos diferentes componentes de la Tariqa (Dhikr, ijtimaa, hall, ziara, etc.) en dos epígrafes: la actividad individual (centrada en el Dhikr) y la actividad en grupo, actividad que podemos denominar souhba (el acompañamiento).

Actividad individual: la invocación (la repetición del **dhikr**) es a la vez una disciplina, un medio y un fin. Un medio para llegar a la vida del corazón (hall), una disciplina que consiste en orientar sin cesar el espíritu hacia Dios y un fin ya que es en su corazón, una vez purificado, donde el adepto va a encontrar la Presencia Divina.

Actividad en grupo: es en la jamâa (la hermandad), en el seno de la **Souhba** (y gracias a sus hermanos y a su maestro), donde el aspirante aprenderá a profundizar en su experiencia interior, a perfeccionar su educación y a refinar su “cortesía”.

El dhikr

La palabra dhikr, cuyo significado es “recordatorio”, consiste, en principio, en recordar, o por lo menos en hacer un esfuerzo para recordar. Pero ¿de qué hay que acordarse? Los sufís explican que el hombre, antes de reencontrarse en esta vida terrenal, existía bajo otra forma, en un mundo más vasto, más libre y sin coacciones materiales, un mundo paradisíaco. Al contacto con la vida terrenal, y en respuesta al choque que de él resultó, perdió la “memoria”. Seríamos pues una especie de “extraterrestres amnésicos”. Desde este punto de vista, lo más importante para nosotros sería recuperar esa memoria original. Este es uno de los objetivos del dhikr y del sufismo en general.

Prácticamente, se trata de despertar ciertos niveles de consciencia con arreglo a lo que se puede llamar la dialéctica dhikr / ghafla (recordatorio / distracción). Podemos inspirarnos en las enseñanzas de Ibn Ataillah, para esquematizar estos estados de consciencia, clasificándolos en cuatro niveles:

- El estado de distracción total (ghafla con ghafla), el estado donde el individuo, dependiendo completamente de los sentidos y de los fenómenos, no es conciente en absoluto de que hay una percepción que hay que despertar o una memoria que hay que recuperar.
- El estado de consciencia (Dhikr con ghafla). Es el principio de la vía: el adepto practica Dhikr, toma consciencia de su actividad mental, se da cuenta de su distracción y se esfuerza en combatirla.
- El estado de Presencia o de control del pensamiento (Dhikr con houdour).

- El estado de extinción (Dhikr con ghayba). La palabra houdour (Presencia) y su contraria ghayba (Ausencia) son utilizadas aquí significando Presencia con Dios (tercer estado) y Ausencia a todo excepto a Dios (cuarto estado) respectivamente. Este último estado es expresado igualmente por el término fanaâ, la extinción de la conciencia individual ante la omnipresencia divina.

Los tres últimos estados corresponden a una profundización de la consciencia por la práctica de la invocación. Dhikr con ghafla corresponde al efecto del Dhikr al nivel mental, Dhikr con houdour corresponde al nivel del corazón y Dhikr con ghayba al nivel del alma.

En cuanto a la práctica propiamente dicha, en general son tres los métodos seguidos por los sufís: la práctica de la fórmula de la unicidad (la ilaha illa allah), la invocación de los nombres de Dios (asmaa): Allah, Latif, Rahmane, etc. y la práctica del dhikr por la lectura repetida del Corán.

Práctica de la fórmula de la unicidad

El discípulo recibe del maestro, o de uno de sus asistentes, el Dhikr, una invocación (mantra en sánscrito). Generalmente es la fórmula de la unicidad la - Ilaha-illa-allah. Él se esfuerza en repetirla interiormente lo más a menudo posible.

Se recomienda al aspirante reservar un momento del día para entregarse completamente a su Dhikr, con el fin de sentir íntimamente sus profundos efectos. Sólo, en un lugar tranquilo, preferentemente al amanecer o por la noche antes de acostarse, el adepto se sienta con las piernas cruzadas en la postura tradicional y comienza su Dhikr diario. En un estado de pureza preferentemente, orientado hacia Oriente, recto el cuerpo y con un rosario en la mano, repetirá interiormente su dhikr tanto tiempo como le sea posible. Así

es como comenzará una experiencia interior que irá haciéndose cada vez más profunda...

Primero el adepto toma consciencia de su actividad mental, un mundo de pensamientos incesantes, desordenados e incontrolados, parloteos interiores, sueños, etc. El adepto descubre su mundo interior y trata de organizarlo. A esta etapa del Dhikr a nivel mental, la fórmula de la unidad actúa como “un sable de doble filo”: los pensamientos desordenados son los primeros enemigos que hay que vencer en esta lucha hacia la realización. El Dhikr “corta” los pensamientos que vienen por la “derecha” y por la “izquierda” como lo haría un sable de doble filo.

Una vez lo mental - y sus murmullos - calmado, comienza la segunda etapa, la del corazón, también llamada “etapa de la purificación”. El discípulo, continuando con asiduidad su Dhikr, después de haber tomado consciencia de su estado mental, toma consciencia de su corazón, su espíritu, su consciencia profunda. Un mundo de calma profunda, de paz y de serenidad. Un mundo donde la actividad mental es reemplazada por la percepción interior, la inspiración. El aspirante se da cuenta entonces de que toda atadura (al dinero, a los deseos, al poder, etc.) se proyecta sobre el espíritu como una mancha sucia sobre un tejido blanco. Se esforzará, siempre por la incesante repetición de la fórmula, en limpiar, en purificar su espíritu. Trabaja con la misma fórmula: la illaha illa allah. La misma fórmula de la unicidad que actuaba como un “sable de doble filo” al nivel de los pensamientos se convierte entonces en “el detergente del corazón”, en alusión a su poder de purificación interior.

Después de la toma de conciencia de lo mental y del corazón, viene el nivel del dhikr con alma. El adepto comienza a percibir los secretos de su dhikr. No olvidemos que la fórmula de la unicidad, según la tradición, pesa mucho más que los siete cielos y las siete tierras.

El adepto ha adquirido el houdour, la presencia del espíritu. Su conciencia, expandiéndose cada vez más, comienza a entrar en un mundo de “vacío” que tiende hacia el infinito. Esta “consciencia del vacío” está incluida en la primera de las tres partes de que consta la fórmula la ilaha illa allah. Esta primera parte la - ilaha: puede ser traducida por “ninguna divinidad” o “no a las divinidades”, es una negación de los “ídolos”. Para el sufí, el corazón es un espacio sagrado, reservado a la luz espiritual, y toda “cosa” que entre en el corazón será considerada como un ídolo (sanam) al que habrá que “barrer”: pensamientos, preocupaciones, deseos, sensaciones diversas, etc. Este “barrido” por la - ilaha desemboca en la consciencia del vacío. Pero, al contrario que en las meditaciones del Extremo Oriente, para el sufismo “el espíritu del vacío” no es un fin en sí mismo, sino un comienzo (Si llegas al vacío, concéntrate y aspira a tu Señor).

La tercera parte de la fórmula es Allah. Corresponde a un nivel en el que el adepto, libre ya de la influencia de los fenómenos – por la - ilaha – se reencuentra bajo la influencia del nombre Allah y de la fuerte atracción de la Presencia Divina que hace que la conciencia no se adhiera al vacío.

Si el practicante de la meditación oriental llega al espíritu del vacío y a la presencia aquí y ahora o sea al houdour, el sufí llega a la Hadra, la Presencia Divina. Cuando el fakir ve desgarrarse el velo de la oscuridad, y entrevé ese océano infinito de luz llamado hadrat el jabaroute, sabe que va “a ahogarse” en él. Este “ahogamiento” espiritual irresistible, esta ceguera provocada por las luces se denomina estado de jadbe. Con el fin de escapar del jadbe y seguir el progreso equilibrado del soulouk, debe asirse a un punto de equilibrio, una especie de fiel de balanza que tiene por un

lado la - illaha o mundo de los fenómenos y por otro Allah correspondiente a la Presencia Divina.

La parte central de la fórmula de la unicidad illa (salvo) es justamente ese punto de equilibrio, ese fiel de la balanza que permite al adepto el soulouk, la evolución sana y equilibrada. Este punto de equilibrio (illa) también es llamado la hadra mohamadia (la presencia Mohamediana) y es expresado en la chahada por Mohamed rassoulou' Allah.

Para el sufí, la realización perfecta sería pues la adquisición de una cierta consciencia que engloba a la vez la Presencia Divina y sus manifestaciones (el mundo de los fenómenos). Para ello el adepto deberá sustituir la consciencia que tiene de su cuerpo (individual y carnal), por la consciencia permanente del cuerpo sutil y luminoso llamado cuerpo mohamediano.

Otras formas de Dhikr

Los sufís practican otras formas de Dhikr tales como las invocaciones de los nombres de Dios (asmaa): Allah, Latif, Rahman... la oración del Profeta (Salate âala Nabi), la repetición del Corán, etc. Contentemonos con señalar dos ejemplos:

Dhikr por el Nombre 'Allah'

Este dhikr se reserva en principio a los adeptos confirmados. Vamos a limitarnos aquí a reproducir unos comentarios de Ghazali sobre cómo su maestro le inculcó este dhikr (Allah): «El método comienza con la ruptura total con la vida, explica el maestro. Es decir que tu corazón no debe preocuparse ni de familia, ni de niños, ni de dinero, ni de política, ni de lecturas, ni de santidad. Estarás en un estado de desapego completo. En un lugar aislado, limitando tu actividad al mínimo estricto, te sientas y te concentras sobre el dhikr con un corazón vacío y una atención vigilante. Al principio es tu lengua la que repite sin cesar “Allah, Allah,

Allah...” Persistirás en esta práctica hasta que tu lengua se ponga a repetir este nombre divino por sí misma. Continúas así hasta que el dhikr de la lengua desaparezca dejando el sitio al dhikr de la consciencia y del corazón. Continúas todavía así hasta que no quede en tu corazón más que el sentido del sonido mientras que las letras y las formas han desaparecido»...

Citemos también, a propósito del nombre “Allah”, el bello poema compuesto por Chouchtouri:

Alif ante dos Lam y Ha, fresca del ojo.
Hay cuatro consonantes de las que mi corazón está
perdidamente enamorado,
y donde se abisman mis pensamientos y mi reflexión
Alif en el que el Verdadero Dios se concentra
amorosamente.
Luego Lam que designa la reprobación.
Luego otra Lam que refuerza el sentido;
Una Ha finalmente, que me hace divagar; ¿has
comprendido?
¿De qué pues se ha prendado lo más recóndito de mi
corazón?
Del Amado en quien se extingue mi conciencia...

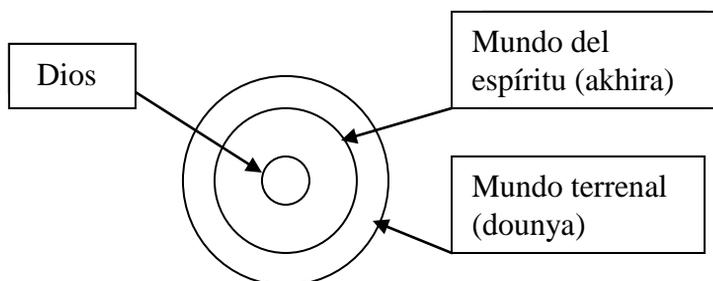
Dhikr por la repetición del Corán

Los maestros dicen que el Corán es el Wird de los Arif (la invocación de los conocedores por Dios). El mensaje divino está considerado como la forma más noble de los dhikr y la corona de todas las prácticas religiosas.

El texto coránico no sigue ni un orden cronológico ni una estructura lógica habitual. Trata tanto de temas relativos a la vida terrenal (dounya) como de la vida de las almas que denomina aakhirah (la última vida), en una estructura enmarañada que tiende sin cesar puentes entre ambos niveles de la existencia, mostrando así que son inseparables.

Además, el texto sagrado está punteado con repeticiones de invocaciones de los nombres de Dios. Repeticiones cuyo fin es el dhikr, el recordatorio incesante de la omnipresencia divina al hombre, olvidadizo por naturaleza.

Esta estructura, liberada de consideraciones espacio-temporales, y reflejando esta inseparabilidad de los tres niveles de consciencia, puede ser esquematizada por tres círculos concéntricos: el círculo interior simboliza el “corazón” del Corán, la presencia divina, el segundo, el mundo del espíritu (aakhira) y el tercero, el mundo terrenal (dounya).



La lectura del Corán es ante todo un dhikr, un recordatorio incesante, una invocación permanente de Dios por intermediación de sus Nombres. El mundo terrenal es evocado por sus innumerables aeiyaats, o sea signos para que el adepto recuerde a su Señor. El mundo del espíritu es el lugar de recompensa y de proximidad a Dios.

Las etapas (makamat)

Cualquiera que sea la forma del dhikr practicado, el objetivo es el mismo, la evolución del individuo: evolución de su consciencia y, consecuentemente, de sus comportamientos. La consciencia es la percepción y la concepción que se hace el individuo sí mismo y de su entorno (familiar, social,

cósmico, divino). Es el conjunto formado por las percepciones de los sentidos, las sensaciones del cuerpo, los pensamientos mentales, las inspiraciones del espíritu, etc. El dhikr permite pues que esta consciencia evolucione de una etapa a otra. Estas etapas son denominadas makamat (estaciones). Es posible clasificarlas en cuatro niveles: nafs (ego), âaql (razón), kalb (corazón) y rouh (alma).

Los sufís comparan a veces la consciencia con una gran habitación sombría en la que hay una pequeña ventana que prácticamente no deja entrar la luz. La ventana simboliza los sentidos (los ojos, los oídos, etc.). El espectáculo que se ve por la ventana representa el mundo exterior y la habitación simboliza el corazón. Esta comparación ha sido establecida en concreto por el Emir Abdel Kader Aljazairi.

Al nivel del **Nefs (ego)**, el hombre, distraído (ghafil) es semejante a un individuo paralizado junto a la ventana. No siendo en absoluto consciente de la existencia o de la profundidad de su mundo interior, toda su vida se reduce al espectáculo exterior. Se percibe como una entidad frente a una diversidad de entidades y fenómenos que le son exteriores y su preocupación es defender y confirmar su entidad (nafs).

Al nivel del **Aakl (razón)**, el individuo retrocede en relación a la ventana, presintiendo una cierta profundidad; pero, todavía atado al espectáculo exterior, su conciencia se vuelve dependiente de la gestión de ambas fuerzas antagonistas, la que le empuja hacia el mundo exterior y la que le atrae hacia las profundidades del espíritu. Es la dialéctica que, consciente o inconscientemente, permite a la razón desarrollarse y es la fuente del desarrollo de la cultura y de la filosofía.

En el nivel del **Qalb**, nivel del despertar de la consciencia interior, denominado del “corazón”, este dilema se resuelve. Los términos Qalb (corazón) y qalab son opuestos. Qalab designa al continente, al molde, al soporte. El qalb es el

contenido en oposición al cuerpo que es sólo un soporte para el corazón. Qalb, es lo que generalmente se llama el mundo interior. Es, más precisamente, la consciencia vinculada al Absoluto, a la Presencia Divina.

El adepto encontrará pues la paz cuando sepa cómo contemplar, desde las profundidades de su corazón, el desarrollo de su vida exterior. Gracias al desapego, podrá vivir en la paz y la serenidad de su espíritu.

La experiencia del adepto tomará otro rumbo si su corazón es iluminado. Al llegar **al nivel rouh**, puede ver lo que ocurre en lo más profundo de sí. Cuando las luces se manifiestan en el corazón, el sufí se da cuenta de que su corazón es un mundo inmaterial, luminoso, deslumbrante e infinito. Este mundo no es otro que el suyo, allí donde vivía antes de venir a esta tierra, y allí dónde regresará después de su muerte (a condición de superar sus pruebas). Se da cuenta también, de que lo que llamaba el mundo exterior es sólo la proyección de lo que pasa en su propio corazón, como si fuera una película que veía proyectarse ante sus ojos sin saber que era en su corazón donde se encontraba la realidad (la cámara cinematográfica).

Observemos que algunos sufís añaden a estos cuatro niveles, un quinto nivel llamado Sirr (misterio, secreto). Otros clasifican el makamat en 5 categorías que siguen una terminología inspirada en el Corán: nafs amara, nafs louama, nafs moutmaina, nafs radia y nafs mardia. Es posible establecer un paralelismo entre estas diferentes clasificaciones haciendo corresponder nafs amara al ego, nafs louama a la razón, nafs moutmaina al corazón, nafs radia al alma y nafs mardia al sirr. Hay que hacer notar sin embargo, que mientras que es relativamente fácil disertar acerca de los dos primeros niveles, en cuanto se aborda el tercer nivel (el del corazón), las palabras se vuelven extrañas, insensatas o sacrílegas, porque la razón común

resulta impotente. A partir de ahí, el lenguaje de los signos, ichara, toma el relevo. Las palabras son tomadas del lenguaje corriente, pero no para designar objetos o conceptos, sino para simbolizar sensaciones y percepciones de un mundo inmaterial inaccesible a los sentidos y al pensamiento.

Cerremos este capítulo con la definición-síntesis del profesor Mastfi: “El dhikr sería la evocación, la invocación, el encantamiento, las alabanzas, el agradecimiento, la llamada y el recuerdo del Supremo; las preocupaciones religiosas a todos los niveles (textuales, científicas, culturales...) por los órganos sonoros, emocionales, sentimentales, intelectuales y espirituales; la consideración por parte del creyente de Su Omnipotencia en todas sus actividades diarias, materiales y espirituales, cualesquiera sean su estado, las condiciones y las circunstancias en las que se encuentre inmerso, con el fin de concretar el objeto esencial de su existencia, a saber la adoración del Principio Primero: Allah”

38 Mohamed Mastfi ‘ Dikr, l’instrument de base du Tas- saouf ’ Simposio organizado por ‘ al mourid ’ el 11/04/97 en Casablanca.

Actividades de grupo

El sufismo es una actividad de grupo. Se practica en el marco social de las escuelas llamadas Tariqas, Zaouias o Hermandades. El trabajo en el seno del grupo tiene un doble objetivo: reforzar el trabajo individual y educar a los adeptos. La pertenencia a la jamaâa (el grupo) y las reuniones regulares con los fougara proporcionan la capacidad de perseverancia necesaria para el ahondamiento de la experiencia individual. El otro aspecto, el aspecto educativo, consiste en la adquisición de los modales (adab) y el refinamiento de los comportamientos (soulouk). En el marco de su educación y formación, el adepto participa en actividades tales como las ijtimaâ (las reuniones), las wadifa (sesiones colectivas de dhikr), las ziara (las visitas y los desplazamientos intergrupos), etc.

Las reuniones, **Ijtimaâ**, se celebran diariamente en las zaouias, locales construidas generalmente según modelos arquitectónicos que van desde el de las mezquitas (caso de los grandes zaouias) al más simple de las casas tradicionales. Una zaouia contiene al menos una sala de reuniones, un patio y una habitación para los viajeros, además de los aseos y la cocina.

Los fougara se reúnen, en general, por la tarde después del trabajo, en la sala de reuniones cuyo suelo está cubierto por una alfombra. Se sientan a lo largo de las paredes cara a cara en la postura tradicional, con un rosario en la mano. Bajo la dirección del responsable, efectúan la sesión diaria del dhikr. Durante una hora aproximadamente, repiten a coro un cierto número de invocaciones.

Además de estas sesiones diarias llamadas **Wadifa**, organizan regularmente **veladas** que duran en ocasiones hasta el alba. En ellas se realizan actividades diversas: además de la comida y el té, y de la wadifa, charlas espirituales, cánticos de poemas sufís entreverados de dhikr a guisa de estribillos y la escucha profunda del Corán. A veces hall y hadra (estados y bailes extáticos) surgen espontáneamente en el curso de estas veladas.

Otra actividad corriente en el medio sufí es **la Ziara** (visita, desplazamiento, sentido del don). La ziara puede ser un simple desplazamiento de un grupo de practicantes de un rincón a otro de la zaouia para tomar el té o continuar la sesión con otra forma de Dhikr; o puede ser la visita a un hermano enfermo o a un adepto que se ausentó.

Aparte de estas visitas habituales, los sufís organizan, en diversas ocasiones del año (principalmente en las fiestas religiosas canónicas), grandes ziara rituales. Los adeptos se desplazan de ciudades y pueblos para encontrarse en masa, en un lugar dado, generalmente en la morada del maestro - si está vivo- o en su mausoleo, si murió.

Estas visitas, con una duración de entre uno y tres días, son para los adeptos una ocasión para profundizar en su práctica y su educación, para cargarse de energía, desarrollar sus conocimientos e influirse mutuamente.

La ziara también tiene un valor simbólico, es equivalente a la Hijra (la Hégira). Si las reuniones sufís son una “prolongación” de las discretas reuniones de los primeros musulmanes en la casa de al-Arkam, las ziara son una “prolongación” simbólica de la Hégira (inmigración) de aquellos primeros creyentes de La Meca a Medina. Conocemos la importancia de la Hijra como punto de partida de la propagación del Islam. En el curso de las reuniones de dhikr, los sufís se fortifican mutuamente y hacen circular el influjo espiritual entre ellos. Cuando se desplazan, dan pruebas de generosidad: se trata para ellos de

compartir con otros su espiritualidad. Espiritualidad que adquirieron después de tantos esfuerzos y sacrificios en el silencio y el retiro de sus zaouias. Es por eso por lo que las ziara van siempre acompañadas de regalos y limosnas que son sólo los símbolos aparentes de una generosidad sutil y profunda.

Estas ziara, en ciertos períodos, se hacen frecuentes y movilizan a un número considerable de fougara. Tal fenómeno es considerado, en el medio tradicional marroquí, como un buen presagio. “Ahla allah t´ harco (los hombres de Dios están moviéndose)”, dice entonces la gente, “algo importante y benéfico debería manifestarse”. Sin embargo los sufís aseguran que: “cuando los hombres de Dios se manifiestan públicamente es únicamente para compartir con la gente su amor de Dios”.

Todas estas actividades (ijtima, dhikr colectivo, veladas, ziara) se desarrollan en el marco del souhba, el acompañamiento, bajo la dirección del maestro.

El acompañamiento

Souhba

El maestro sufí es ante todo un Cheikh – literalmente, un viejo- es decir una persona que goza de una gran experiencia, centrada esencialmente en la práctica del dhikr. El aspirante que practica un dhikr dado bajo la dirección de un maestro, va a vivir una experiencia interior, y a evolucionar a través de diversos estados espirituales. Seguirá su camino de la mejor manera si está seguro de poder contar con la gran experiencia de su maestro. Esto supone que ese maestro ya ha experimentado el dhikr en sí mismo y conoce bien sus diferentes efectos sobre los corazones. Los sufís conceden a esto una importancia capital. El Cheikh ideal que buscan, a veces con grandes sacrificios, es al que llaman al insan alkamil (el hombre íntegro) o el Cheikh alkamil, el maestro perfecto y se le atribuye la posesión de un conocimiento práctico completo de todas las formas de dhikr.

El cheikh es también el qoudwa, el modelo vivo. Es el hombre que hay que imitar, que hay que venerar y que hay que querer. Es el prototipo de la realización espiritual completa. Su sola presencia le da al adepto un impulso determinante para quemar etapas.

Según los sufís, tres condiciones son necesarias para que un sufí sea un Cheikh auténtico: nassab (filiación), nisba (referencia) e idn (autorización). El Cheikh debe ser un descendiente del Profeta (nassab). Debe pasar por una

enseñanza sufí como discípulo de un maestro auténtico hasta el estadio de maestría (nisba) y debe finalmente recibir una autorización de la Presencia divina, confirmada por su maestro antes de comenzar a educar a sus discípulos.

Tendremos la oportunidad de retomar el estudio de estas condiciones dada su importancia fundamental, pero por el momento contentémonos con recordar que el Cheikh sufí es el hombre experimentado, es el modelo vivo, y también es el Cheikh almourabi, el “hombre-educador”. Se trata de una educación específica que abordaremos en el capítulo siguiente.

La educación sufi

El dhikr, las reuniones y las ziara plantean lógicamente las cuestiones de la disciplina, las convenciones y los límites que hay que respetar. Si la educación y la formación humanas son necesarias en toda actividad social, en el sufismo las reglas de comportamiento y los modales cobran una importancia y una profundidad capitales. Se trata de sumergir a los discípulos en un ambiente espiritual de tal modo que se impregnen de una “cortesía” interior que se traduzca en una disciplina exterior sin artificios.

Sidi Boumadiane Ghaout (m. 1197) reunió prácticamente todas las convenciones del sufi en un solo poema. Señalemos también el breviario *Ad aljouma*³⁹ donde Sidi Ali Darkaoui Alighi clasificó los *adab al mourid* (los modales del discípulo) en tres tipos: las convenciones con los *foukara*, con el *Cheikh* y con la gente en general.

“Que el fakir sea cortés en sus acciones y sus contemplaciones, que sea paciente y generoso. Debe ser sincero consigo mismo y con los demás, ser noble con todas las criaturas tanto de palabra como en sus acciones. No debe envidiar, ni detestar, ni agredir, ni robar, ni cometer adulterio, ni entregarse a la maledicencia, ni hacer falsos testimonios”.

En cuanto al comportamiento del fakir con sus hermanos, he aquí lo que dice Sidi Boumadiane en su poema:

El placer de la vida está en frecuentar a los *foukara*.
Ellos son los sultanes, los nobles y los príncipes.

³⁹ Haj Ali Darkaoui al-Ilighi - *Âd aljouman* -Im. Sahil - Rabat 1984

Frecuéntales y sé cortés en su presencia...

Aprovecha las ocasiones de estar con ellos y sabe que la satisfacción está reservada a los que estén presentes.

Guarda silencio, persuadido de tu ignorancia

y presérvate pregonando siempre tu desconocimiento.

Si se te reprocha algo, reconoce tu equivocación y no vaciles en presentar tus excusas.

No veas otros defectos que los tuyos y ten el convencimiento de que los demás no hacen más que reflejar tus propios defectos...

Estar presente en “cuerpo y corazón” en las reuniones rituales es la primera norma que hay que respetar. “La compañía de los amados ilumina los corazones”, dice Sidi Ali Alighi, “pero el respeto y la cortesía son necesarios en las asambleas de los foukaras”. La segunda norma del discípulo con sus hermanos “es persuadirse interiormente de que son mejores que él... ponerse a su disposición en cada momento y a su servicio, considerando que servir a los hermanos es un verdadero honor”.

En cuanto a las convenciones del fakir con su maestro, se reducen a una sola, según el poema de Sidi Boumadiane:

“Observa al Maestro, atento a sus estados; puede que entonces esté satisfecho de ti.

En su satisfacción está la Satisfacción del Señor, sé consciente de ello”.

“Observar al Maestro”, mirarlo, contemplarlo, como repite Sidi Ali: “Si el discípulo está con su Maestro, sólo tiene ojos para él; si no está con él, lo guarda en su corazón”. Sidi Ali aprovecha la ocasión para narrarnos el encuentro con su maestro: “Cuando encontré a mi Cheikh Sidi Saiyd, mi conciencia se diluyó en él y sólo veía en este mundo su esencia y su dhikr... Gracias a su influencia, alcancé en

solamente tres días, la etapa de la extinción (fanaa) y el jadb (el deslumbramiento). El misterio (sirr) divino circuló entonces por mi cuerpo y mi espíritu...”

“Recibí en tres días lo que no habría podido obtener en varios años (de trabajo religioso), y esto gracias al Arif billah. El Cheikh (Arif billah) es el verdadero elixir y la alquimia. Si tienes la suerte de encontrarlo, no necesitarás cansarte más; si no, serás como un herrero que golpea sobre el hierro frío. Si encuentras al verdadero maestro, habrás encontrado algo muy raro y muy precioso, sé consciente de ello”.

Después de haber citado a dos maestros del pasado, Sidi Boumadiane Ghaout y Sidi Ali, nos interesan las declaraciones del maestro actual Sidi Hamza Boutchich. Él nombra a propósito de la educación sufí, tres niveles: la educación por la ibara (la palabra), por la ichara (el signo) y por la nadra (la mirada).

La educación por la palabra corresponde al nivel de la chariâa y concierne a los comportamientos. Utiliza la prédica, el consejo y el tdkir (el recordatorio). Su finalidad es adquirir la rectitud (istiqama), el respeto al otro y la “cortesía” con todas las criaturas.

Hace falta sin embargo que estas cualidades no queden en la superficie o que los reflejos de defensa y de provecho del ego se apropien de ellas. Es pues importante para la educación ganar en profundidad evolucionando hacia la educación por la ichara (el signo).

La educación por el signo corresponde al nivel del Imane / tariqa y concierne al corazón. Pone en ejecución el trabajo continuo y la profundización de la experiencia. Su fin es adquirir la “veneración” (taâdim) a toda la creación y las maneras refinadas necesarias para frecuentar a los santos.

La educación por la nadra (la mirada) corresponde al nivel del Ihsane / haqiqa y concierne al alma. La nadra es la contemplación espiritual. Su fin es la cortesía con Dios.

La nadra es también la ziara, el encuentro maestro-discípulo, es observar al Cheikh y sus estados, es contemplar su cara con el ojo del corazón. “Es el encaminamiento del corazón a través de las áreas de las luces... La visión contemplativa pertenece a los clarividentes, es decir a los aspirantes más dotados... es la antorcha del corazón; si desaparece, éste deja de recibir claridad”.

⁴⁰Jean-Louis Michon –Le Soufí marocain. Edición Librairie Philosophique

La doctrina practica el sufismo

A la luz de las manifestaciones de los maestros sufís que hemos analizado en los capítulos precedentes, podemos afirmar que la doctrina sufí está anclada a la práctica profunda del Islam. Utiliza las tres nociones Islam, Imane, Ihsane, considerándolas en primer lugar como indicadores y referencias para asignarles luego un sentido evolutivo y una dimensión educativa notables.

Es ya momento de decir que esta doctrina ofrece un modelo en el que podría inspirarse la civilización moderna, ya que esta última parece incapaz de encontrar un sentido a la vida y referencias fiables.

De hecho, el alcance de la doctrina sufí concierne a la vez al dominio del pensamiento humano, la filosofía en especial, y al dominio social.

En cuanto al campo del pensamiento, la doctrina sufí se distingue por la importancia que concede a la fe y a la inseparabilidad del saber y la acción, así como a la noción del más allá.

Llamemos fe a la “dimensión *corazón*”, inseparabilidad conocimiento-acción a la experiencia consciente y sentido del más allá al sentido de lo intemporal.

La dimensión corazón da al pensamiento la oportunidad de sobrepasar los límites de la razón, le evita ser superficial o caer en futilidades.

La experiencia consciente permite al conocimiento evitar la abstracción y el estancamiento. Lo enriquece haciéndole gozar de la experiencia viva.

El sentido de lo intemporal evita a la conciencia caer en egoísmos e intereses estrechos o inmediatos sean de orden material, político o ideológico.

En una palabra, gracias a la disciplina sufí, el pensamiento filosófico puede ganar en profundidad, en riqueza y en nobleza.

Desde el punto de vista social, la doctrina sufí concede tanta importancia al individuo, como a la vida asociativa y a las relaciones humanas. En los tres niveles se tiende a la plenitud y al sentido de la armonía.

A nivel del individuo, el hombre es considerado primeramente en su integridad cuerpo y alma. Gracias a una formación evolutiva, en particular por el dhikr, el hombre es llamado a conocerse y a conciliar las necesidades de su cuerpo con la aspiración de su alma; dicho en dos palabras: a encontrar su armonía interior.

A nivel asociativo, gracias a un trabajo en equipo - el ijtimaa (las reuniones semanales) y la educación colectiva continua - esa armonía se desarrolla y fructifica.

A nivel de las relaciones humanas, dicha armonía es llamada a ser difundida en la sociedad con naturalidad y suavemente, gracias sobre todo, a la ziara y su sentido del don y de la generosidad así como a los comportamientos positivos de los foukara.

A pesar de la riqueza del patrimonio cultural sufí, la doctrina práctica del sufismo todavía no ha despertado el interés que merece ni tan siquiera entre los filósofos contemporáneos. En cambio, el aspecto social ha sido desarrollado notablemente. Para ilustrar la riqueza y la importancia del trabajo de organización y de implantación social de la práctica del sufismo hemos decidido presentar cuatro ejemplos de los más significativos: Chadilia, Naqchabandia, Qadiria y Boutchichia.

Quinta Parte:

**Las principales hermandades
Sufís**

Tariqa Chadilia

A partir de Moulay Abdel Kader Jilali, surgieron diferentes ramas del sufismo en el mundo musulmán. Nos limitaremos a hacer un bosquejo de las tres cadenas de transmisión más significativas: la Chadilia, que debe su nombre al Imán Chadili y acaba en el tariqa Darkaouia, la Naqchabandia y la Qadiria, que parte de Moulay Abdel Kader Jilali y acaba en el tariqa Boutchichia.

La cadena de transmisión Chadilia

Nos basaremos en la cadena de Ibn Ajiba, a la que alude Jean-Louis Michon en su libro *Le soufí marocain* (páginas 123/133)

A partir de Mohamed (SS) y su familia (Ali, su primo y yerno, y luego Hassan, hijo de este último), la iniciación se transmite siguiendo dos líneas paralelas cuyos maestros residen en Oriente, la mayoría en Khorasan e Irak. La línea más conocida es la que pasa por Hassan de Basra, Maruf Karkhi, Sari al-Saqati y el discípulo de este último: Abou-Qasim al-Jounayd, muerto y enterrado en Bagdad en 298/911 de quien ya conocemos algunas enseñanzas sobre el tawhid y cuyas doctrinas, incluidas las que conciernen a la invocación del Nombre de Allah, se han perpetuado sin modificaciones esenciales en un gran número de ramas secundarias que han llegado a ser importantes órdenes.

Después de Jounayd, y la orden a la cual legó su nombre (junaydiyya), los eslabones más importantes de la cadena iniciática son:

Abdel Kader Jilali, el santo más popular del Islam, universalmente venerado... No sólo fue un hombre virtuoso,

⁴¹ Jean-Louis Michon – *Le Soufí marocain* Edición Librerie Philosophique (p 26)

fue además un sabio profesor y un ardiente propagador del Sufismo... Tras varios años de peregrinaciones, fundó una orden religiosa que aún subsiste, llena de savia y fuerza expansiva. Murió en 561/1166 en Bagdad y su mausoleo es todavía hoy, un lugar de peregrinación...

Con Sidi Abou Madiane, patrono de Tlemcen, muerto y enterrado en esta ciudad en 596/1197-8, que encontró a Abdel Kader Jilali en la Meca donde se convirtió en su discípulo preferido, las doctrinas de la Jounaydiya-Kadiriya se propagan hacia el occidente del Islam y en particular a Córdoba, Sevilla y Bugía, donde este maestro consumado de la ciencia de los corazones enseña el Sufismo durante muchos años, y donde el vigor y la originalidad de sus directrices le valen legar su nombre a la nueva rama que de él nace, la Madaniya.

Discípulos de Abou Madiane llevan el tariqa a Marruecos. En particular Abderrahman Al Attar Al Ziyat Al Madani cuya tumba formada por un círculo de piedras es todavía visible en la playa de Talghat, al sur de Tetuán, y en la que se venera sobre todo al maestro de Sidi Abdessalam Ibn Machich, uno de los santos más populares de Marruecos.

Ibn Machich, descendiente del Profeta por los Idriss y antepasado de los sherifs de Ouazzan, dejó el recuerdo de una vida ejemplar, totalmente consagrada al dhikr. Asesinado por un impostor en 625/1228, fue enterrado en la cumbre del Djebel Alam en El Rif donde su tumba sigue siendo un lugar de peregrinación muy concurrido por los adeptos de todas las hermandades místicas. Es el autor de una colección de reflexiones sobre las vidas religiosa y política y de una muy célebre letanía de elogios del Profeta (taslya) a la que Ibn Ajiba dedicó un comentario.

Abou Hassan Chadili, discípulo de Ibn Machich, nacido en 593/1196 cerca de Ceuta y muerto durante una peregrinación en la Meca en 656/1258, se impuso como un polo del sufismo en toda el África del Norte y hasta Hijaz,

pasando por Túnez y el Cairo. Peregrino infatigable, sostuvo discusiones con los doctores de la Ley en todas las ciudades donde permaneció, llegando a desarmar y a convencer con su ciencia, su elocuencia y su carisma a sus detractores más encarnizados. Sus enseñanzas se ajustan esencialmente a las de Jounayd: la unificación se alcanza por la meditación y la práctica constante de la invocación tanto en el retiro solitario (khalwa), como en la vida diaria y pública (jalwa), es decir en las ocupaciones profesionales, familiares y sociales.

Una larga sucesión de maestros continúa difundiendo la tariqa Chadilia por todo el mundo islámico. Con Ibn Ata-Allah de Alejandría (m 709/1310), el segundo sucesor de Chadili, la escuela se enriquece con obras de carácter piadoso y doctrinal, concretamente con una pequeña colección de Hikam o aforismos sobre la vía mística que, con el comentario que le consagra Ibn Abbad Arondi (m 792/1390), se convierte en un breviario para los sufís de obediencia chadilí y en una de las obras enseñadas oficialmente en las medersas marroquíes.

Con el paso de los años, el prestigio de la tariqa Chadilia no disminuye y en Maruecos surgen numerosas hermandades bajo su estandarte. Entre las más notables: la Jazoulia (siglo IX / XV) fundada por el imán Jazouli, uno de los santos patronos de Marrakech, que desempeñó un papel importante en la lucha contra los portugueses y en el advenimiento de la dinastía saadiana; la Zarouquia, de los discípulos del sheikh Ahmed Zarouk (IX / XV); la Ayssaoua (siglo X / XVI) de Sidi Mohamed Ibn Ayssa; la Youssoufia de Sidi Ahmed Ibn Youssef al-Milyani (X / XVI); la Nassiria de Sidi Mohamed Ibn Nasser (XI / XVII) y la Wazzania de My Abd Allah Charif (XI / XVII).

A finales del siglo XII / XVIII, en la época de la Revolución Francesa, el sherif My al-Arbi Darkaoui, después de haber residido en Fez junto al maestro Sidi Ali Aljamal, fundó en Babrih, en Beni Zaroual, de donde era originario, la primera

zaouia de la que llegaría a ser una nueva e importante orden sufí, la de los Darkaoua. My al-Arbi no aspiraba a ser un innovador, yendo más allá que sus predecesores. Su única ambición era restaurar el Chadilismo en su antigua pureza, recordar a sus discípulos que toda vida mística empieza por el cumplimiento de la ley religiosa y de sus prescripciones y por la lucha contra las pasiones y los hábitos del alma, y exhortarles a la práctica constante del dhikr y de todas las conveniencias (adab) que favorecen la realización del estado de “pobreza espiritual” (faqr) y la aproximación a Dios. Ibn Ajiba, que se afilió a la orden de los Darquaoua en 1208/1793, nos enseñó a conocer mejor las enseñanzas de este maestro y a verificar la eficacia de la vía espiritual transmitida por él.

Este breve recordatorio de algunos de los fundamentos doctrinales y de los antecedentes históricos del Chadilismo nos ha permitido evocar la riqueza del patrimonio del que My Darkaoui y luego Ibn Ajiba, fueron depositarios y continuadores. Para completar este inventario conviene mencionar ciertas aportaciones adyacentes, pero de una importancia considerable, relacionadas con la genealogía precitada, que el sufismo filtró y asimiló en el transcurso de su implantación en Marruecos: aportaciones de maestros orientales tales como Khuchayri y Ghazali, aportaciones de la escuela gnóstica andalusí de Ibn Massara a la que se asocia a Ibn Hazm (siglo V / XI) y a Ibn al-Arif (sigloVI / XII); aportaciones finalmente de las enseñanzas del sheikh Ibn Arabi (m 638 / 1240), cuyos escritos encontraron entre los sufís de Marruecos, una acogida especialmente calurosa.

Tarîqa Naqchabandia

Nacido en 1317 en Uzbekistán, **Baha Dine Naqchaband** está considerado como el fundador oficial de la hermandad que

lleva su nombre. Sin embargo esta vía sufi es heredera de una línea de maestros anteriores conocidos como sadikine en referencia a Abou Bakr Seddik; de otra posterior, cuyo nombre Khawajagan significa “maestros de sabiduría”; y de la aportación del maestro Abd Alkhalak al Ghajawi (1100-1179). Este último establece ocho fundamentos que serán más tarde los de la **vía Naqchabandia**. Esta vía se distingue por el papel que otorga a Abou Bakr, por la importancia que da a la “retirada a la caverna” y por su método de dhikr que combina la fórmula de la unicidad con la respiración y los latidos del corazón.

Con respecto a la “gruta”, Philippe de Vos, representante de la Naqchabandia en Francia, dice... “... el corazón del mundo, o la cueva de los siete durmientes, el Corán hace alusión a ella en la Sura XVIII titulada La caverna - En un lugar en conformidad analógica y en resonancia armónica será donde se realice la iniciación última, la transmisión de los grandes secretos del Conocimiento - Así es como el Profeta Mohamed tuvo la iluminación en la cueva de Hira^{a1}”. En virtud de la importancia que otorgan al fenómeno de la cueva, los naqchabandi consideran que Abou Bakr Seddik es el heredero de la esencia de la enseñanza del Profeta: “El Profeta transmitió la herencia universal a su lugarteniente Abou Bakr, de corazón a corazón, abriendo así una nueva cadena de oro iniciática... Huyendo de los idólatras que querían matarlo al principio de su misión, Mohamed escapó de la Meca con su fiel compañero Abou Bakr. Ambos se refugiaron entonces en una cueva del desierto. En esta cueva, indica el Corán, bajó sobre ellos la sakina (la gran paz divina), emblema del centro supremo de todas las tradiciones o espiritualidades acompañadas de fuerzas celestes. Fue mientras el Profeta

⁴² Philippe de Vos. La g nese de la sagesse - Edición Dervy Paris 1995

transmitía a Abou Bakr el gran conocimiento y los secretos de la cadena de oro... ”»

Esta cadena pasa por **Salman Farissi**, otro discípulo del Profeta; Qassim ibn Mohamed ibn Abou Bakr (m. 726), el pequeño hijo de Abou Bakr y discípulo de Salman Farissi; y **Jaâfar Sadiq** (702-765). Después la cadena se desplaza a **Persia** con Abou Yazid al-Bastami (800-875), luego a **Asia Central** alrededor de Boukhara con el sheikh Youssouf al-Hamadani. Los sucesivos maestros de la región convirtieron a los mongoles al Islam y renovaron las civilizaciones de Asia Central. La cadena se desplaza luego hacia **India** con Nour Mohamed al-Badaoui, Abdellah ad-Dalhaoui y Ahmed Farouk Sirhindi que establecieron un gran centro de irradiación del Sufismo en Delhi. La cadena volvió a **Oriente Medio**, a Damasco, con Khalid al-Baghdadi. A partir de este sheikh se desarrollaron varias ramas.

El **Cáucaso** se convirtió en uno de los centros más importantes del sufismo nacido de esta cadena. Siete grandes sheikhs se sucedieron en esta región. Desde Ismail ach-Charwani, uno de los discípulos de Khalid Baghdadi, hasta Abdellah Daghastani, diferentes maestros difundieron esta enseñanza en el Cáucaso, en Rusia y en sus repúblicas fronterizas.

El centro de esta rama volvió luego a Damasco a través del sheikh Abdellah. A su sucesor, el sheikh Nazim de Chipre, se le encomendó la misión de difundir el sufismo en Europa y establecer un gran centro en Londres.

Primero Siddikia, en referencia a Abou Bakr, Khawajia luego y Naqachbandia finalmente, esta cadena se desarrolló primero en Persia con **Bastami** (800-875), **Abou Hassan al khounkani** (m 1033) (al que se debe esta definición de sufí: «El sufí es el que de día no necesita sol y de noche no necesita luna. La esencia del sufismo es la no existencia absoluta que no necesita

⁴³ Ídem p14

existir, porque Dios solo es el Ser ») y **Abou Ali Farmidi** (m. 1084).

En el siglo XII emergen los Khawajagan (maestros de sabiduría) en Asia Central, con la figura del **sheikh Youssouf al-Hamadani** (m1140) que inició al gran sufí Abdel Qader Jilali. Vino luego Abd Khaliq al-Ghajawani (m1220) en la época de Gengis Khan. Luego, **Abd Alkhalak al Ghajawi** (1100-1179), nieto del Imán Malik. Este último está considerado como cofundador de la vía Naqchabandia (fundada en principio por Bahaa Dine Naqchabande). Estableció los ocho preceptos que deberían respetar sus discípulos y que son también los principios de la Naqchabandia:

1. Vigilar la respiración (al anfass): todo aliento exhalado inconscientemente está desconectado de la Presencia divina.
2. Vigilar los pasos (control de los sentidos y los gestos).
3. El viaje de vuelta (viajar del mundo de la creación hacia el Creador; viajar de los deseos prohibidos al deseo de la divina Presencia.
4. La soledad en la muchedumbre. Recogimiento interior con Dios, mientras nuestro exterior está con los hombres. (Baha Dine Naqchabande decía: « Nuestra vía es la del acompañamiento en el cual reside todo bien »)
5. Dhikr. Se trata de un método progresivo que comienza con la invocación “de la lengua” (la ilaha ila Allah), para a través del control de la respiración y la consciencia de la presencia divina «dejar al dhikr de la lengua convertirse en oración del corazón»
6. La vuelta a Dios. Llegar gracias a la fórmula de la Unicidad a ese estado expresado por el Profeta: «Oh mi Dios, eres mi meta y tu satisfacción es lo que busco».

⁴⁴ Ídem p20

⁴⁵ Ídem p52

7. La vigilancia (mouraqaba), esto es: «la preservación del corazón de los malos pensamientos y de las bajas inclinaciones».
8. La Conciencia del dhikr; es el estadio donde el dhikr se hace permanente, donde el practicante se acuerda de Dios en cada exhalación.

Siempre en Asia Central, la serie continúa con Arif Riwakri (m 1239), Mohamed Faghnavi (m. 1317), Ali Ramitani (m 1321), Mohamed Baba Sammase (1354), Amir Koulal Boukhari, y Baha Dine.

Baha Dine Naqchaband: fue el fundador de la hermandad Naqchabandia. Nació en 1317 en Qasr cerca de Bujara en Uzbekistán y allí murió en 1388. En su ciudad natal se construyeron un mausoleo y una escuela que fueron durante mucho tiempo centro de referencia para toda Asia. Hay que señalar que en esta región, el Cáucaso, se encuentra la mayor densidad de hermandades del mundo. El 60 % de los habitantes son en mayor o menor medida, sufís; la mayoría, naqchabandis. Se dice que cuando Baha Dine no era más que un recién nacido, su abuelo lo llevó a casa de Khawaja Mohamed Baba Sammase, el maestro de la época. Éste bendijo al niño rezando: «Que el nombre de Allah sea grabado (naqch) en el corazón de este niño» (de ahí proviene la denominación de Naqchabandi). Khawaja Mohamed dijo entonces a su discípulo Amir Koulal: «Este niño es el héroe de quien ya te he hablado; cuando sea adulto no será de este mundo, te corresponde a ti ocuparte de él ».

¿Cómo se ocupó Amir Koulal de Baha Dine?

Un día de frío glacial, el joven Baha Dine se dirigió a la casa del sheikh Amir Koulal al que encontró rodeado de sus discípulos. El maestro lo echó de la casa sin contemplaciones. El joven Baha Dine puso su cabeza sobre el umbral de la casa de su maestro y esperó toda la noche mientras nevaba

⁴⁶ Ídem p70

Baha Dine decía: «Cuando era un discípulo, me interesaba por las diferentes tradiciones y conversaba con muchos eruditos. Es sin embargo por la puerta de la humildad y la humillación por donde he entrado... me he informado sobre mí mismo mejor que sobre nadie, no soy mejor que un perro, no valgo más que un grano.»

Las enseñanzas de Baha Dine están en la línea de la vía de al-Ghanjawi. Añadió a los ocho principios, otros tres:

1. El control del tiempo. Su discípulo Alaa-Dine al-Attar aclara: “En tiempos de depresión, de contracción, multiplicad las peticiones de perdón (istighfar) y en tiempos de expansión, sed agradecidos con Dios (hamd). Tener en cuenta estos dos estados de contracción o de expansión, he aquí el sentido de este control del tiempo (waqt zaman)”.
2. El control de las numeraciones. Se trata de contar con un rosario el número de veces que se repite la fórmula la ilaha ila Allah y de comprometerse a una cantidad diaria.
3. El control del corazón. Se trata de preservar al corazón de todas las inclinaciones o impulsos diversos que puedan desviarlo de la pureza y del silencio necesarios para el establecimiento en él de la Presencia divina; y hacerlo en todo momento: cuando comemos, cuando hablamos, cuando nos desplazamos, cuando compramos o vendemos, al cumplir los ritos de la purificación, etc. No hay que estar distraído del recuerdo de Dios ni el tiempo que se tarda en guiñar un ojo.

Después de Baha Dine, y todavía en Asia Central, los siguientes maestros naqchabandis fueron **Alaa Dine al-Attar** (m.1400), **Yaqoub Charkhi** (m. 1447), **Oubayd-Allah**

⁴⁷ Ídem p69

⁴⁸ Ídem p75

Samarkandi (1404 - 1490), **Mohamed Zahid** (m.1529) y **Darwich Mohamed** (m.1561), este último, por orden de su sheikh, Zahid, permaneció siete años en una montaña. Teniendo como único alimento la hierba y como única compañía la de los animales salvajes, pasaba su tiempo repitiendo la ilaha illa Allah, hasta que su bassira (el ojo del corazón) se abrió y pudo contemplar el rostro radiante del Profeta.

A continuación, la cadena Naqchabandia pasa a la India con **Sheikh Ahmed Sirhindi** (1563 - 1625) Llamado el vivificador del segundo milenio, influyó en la conversión de los reyes mongoles de la India. Su padre era miembro de la hermandad Qadiria. Este sheikh concedía una gran importancia a la chariâa (la ley islámica), a la tradición (Sunna) y al acompañamiento. Decía que el chariâa está compuesta de ilme (conocimiento), âamal (trabajo) e ikhlas (sinceridad). El papel de la Tariqa, según Sirhindi, es permitir la adquisición del ikhlas necesario a la chariâa.

Sucesivos maestros naqchabandis en India fueron: **Mohamed Ma' sum (1599-1688)**, **Sayf Dine** (1645 - 1684), **Nour Mohamed Badawi** (1664 - 1723), **Chams-Dine Habib Allah** (1701 - 1781) y **Abdellah Dalhawi** (1745 - 1825). Este último fue educado en el seno del tariqa Qadiria. Su padre fue qadiri antes de hacerse naqchabandi. Está enterrado junto a su sheikh en el centro espiritual de Habib Allah en Delhi. Transmitió el secreto a Khalid Baghdadi:

Khalid Baghdadi (1779 - 1827) nació en el Kurdistán irakí. Después de haber sido el discípulo de un maestro qadiri, marchó a India donde encontró a Abdellah del que fue discípulo. A partir de él, la naqchabandia generó varias ramificaciones en Pakistán, India, Afganistán, China y

⁴⁹ Ídem p97

⁵⁰ Ídem p115

Oriente Medio; siendo la principal la del Cáucaso. Allí continuaron siete grandes maestros:

Ismail Chirwani (1787/1840): nacido en Kurdin en el Cáucaso. Introdujo la orden naqchabandi en el Cáucaso y llamó a la guerra santa contra la tiranía de la Rusia zarista en la región.

Mohamed Chirwani (1787-1844): nacido en la región de Chirwan, en el sur del Daguestán.

Mohamed al-Yaraghi (1777-1848): nacido Chirwan en el Cáucaso. Él y su predecesor lucharon contra la opresión rusa. Fue el maestro espiritual y el consejero del imán Chamil (1796-1871) que unificó a los musulmanes del Daguestán y de Tchechenia y guió la lucha contra los rusos durante 25 años.

Jamal-Dine al-Ghumqui (1778-1869): descendiente de Hassan y Houssayne, nació en Daguestán y fue un sabio en las ciencias del interior y del exterior. Hablaba más de 15 lenguas (árabe, persa, urdú, ruso, hindi, turco, etc.) y también el Lenguaje de las aves.

A propósito del Imán Chamil, este combatiente sufí fue finalmente detenido por los rusos en 1859, para ser posteriormente liberado a condición de dejar la lucha. Marchó en peregrinación a la Meca donde fue recibido como un héroe. Murió en Medina y fue enterrado en el cementerio al-Baqiâ al lado de los compañeros del Profeta:

Abou Ahmed Soughouri (m 1882): nació en Kikum en Daguestán. Combatió también a los rusos. Fue encarcelado en una prisión de Siberia, pero escapó y marchó a Turquía. Inició al Sultán Abdel Hamid que le permitió construir un centro espiritual (Rachidia) en los Balcanes.

Charaf-dine Daghestani (1875-1936): nació en Kikoun en Daguestán.

⁵¹ Ídem p120

⁵² Ídem p134

Abdel-Allah Daghestani (1891-1973): nacido en Daguestán, vivió en Turquía antes de ir a Egipto y luego a Siria donde se instaló definitivamente. Fue enterrado en la mezquita Abdellah, no lejos de la mezquita Ibn Arabi.

Sheikh Abdel-Allah comenzó su andadura a la edad de 15 años con un largo retiro. «Entré en ese retiro espiritual con la orden de tomar seis duchas de agua fría al día, hacer entre 7 y 15 recitaciones del Corán, repetir 140 mil veces el nombre Allah y 24 000 veces la oración del Profeta, además de los ritos acostumbrados. Estaba en una cueva de la montaña. Una persona estaba encargada de llevarme cada día 7 aceitunas y 2 pedazos de pan. Las experiencias y visiones que me fueron reveladas no pueden ser expresadas con palabras.... » Cuando el sheikh Abdel-Allah salió de su retiro, que duró 5 años, tenía veinte años y pesaba sólo 50 kg. Poco después fue llamado a cumplir el servicio militar. En la batalla de los Dardanelos recibió un balazo en el corazón y se le creyó muerto. Vio entonces al Profeta. « Oh, hijo mío, estabas destinado a morir, pero te necesitamos sobre esta tierra, con tu cuerpo espiritual y físico » le dijo Sidna Mohamed. Sobrevivió a su herida mortal.

Sheikh Nazim al-Haddani al-Qoubroussi

Nació el 23 abril de 1922 en la parte turca de la isla de Chipre. Descendiente de My Abelkader Jilali, fue educado durante su infancia por su abuelo que era un sheikh de la hermandad Qadiria. En una visión, vio a alguien decirle: «Tu sheikh verdadero - que es también el mío- es Abdellah Daghestani. Tu llave está en su mano. Ve a verlo a Damasco ».

Es el actual maestro de la vía Naqchabandia. Vive en la isla de Chipre y su actividad se centra en la propagación de esta vía en Occidente. Por orden de su maestro Abdellah, ha establecido un gran centro espiritual en Londres.

Naqchabandia y el secreto de los nueve puntos.

La Naqchabandia es una vía sufí muy importante. Difundió el Islam y el sufismo, en Persia, Asia Central, India, el Cáucaso,

etc. Impulsó la ciencia y la cultura en estas regiones y luchó contra la tiranía zarista y la dictadura bolchevique. Centra su enseñanza en el acompañamiento y el dhikr, la fórmula de la unicidad en especial. En cuanto a la formación de sus maestros, el khoulwa (el retiro) y el contacto con los maestros del ghaib (maestros invisibles) – Khadir y Abdel Qader Jilali sobre todo- desempeñan un papel importante. También hay que mencionar, como particularidad notable de la Naqchabandia, los nueve puntos secretos que estarían inscritos en el pecho de cada hombre. Philippe de Vos trae a colación al respecto, un interesante encuentro entre el sheikh Abdallah y Gurdjief, el hombre a quien se debe el libro *Fragments d'un enseignement inconnu*. El encuentro se celebró en el centro espiritual de Rachidia. “Cada día, un centenar de discípulos venían a ver al sheikh. Así es como se presentó Gurdjief, que acababa de llegar de Turquía, después de haber huido de Rusia en la época de la revolución bolchevique. El sheikh Abdallah le dijo:

- Estás interesado en el conocimiento de los nueve puntos. Podremos hablar de ello después de la oración de la mañana. Después de la oración de la mañana, el sheikh comenzó a recitar el capítulo del Corán titulado *Ya Sin*.

Al acabar, Gurdjief dijo:

- Al principio de la recitación coránica, le he visto a usted venir hacia mí, cogirme de la mano y transportarme a un magnífico jardín de rosas. Usted me dijo que era su jardín y que los rosas eran sus discípulos, cada uno con su color y su perfume. Usted me condujo a una rosa roja y me dijo: “ésta es la tuya”. Desaparecí entonces en esa rosa y luego me vi entrar en su corazón. Gracias a su poder espiritual, fui capaz de alcanzar el conocimiento del poder de los nueve puntos. Entonces, una voz me dijo “Abd-Nour, se te ha otorgado esta luz de la Presencia divina para llevar la paz a tu corazón. Sin embargo no debes utilizar el poder de este conocimiento”. La voz me hizo un saludo de paz y la visión cesó mientras usted terminaba su recitación del Corán.

El sheikh Abdellah replicó:

- El capítulo Ya Sin fue llamado por el Profeta, El corazón del Corán , y el conocimiento de los nueve puntos te ha sido abierto a través de él. La visión ha sido otorgada en particular por la bendición del versículo Paz, una Palabra del Señor Clemente (Salam, qaoulin min Rabine Rahim). Cada uno de los nueve puntos está representado por uno de los nueve santos de mayor grado en la Presencia divina. Son las llaves de los poderes indecibles que están en el hombre, pero no está permitido utilizarlos. Es un secreto”.

Parece, sin embargo que Gurdjief divulgó secretos que concernían a estos nueve puntos, desarrollando toda una enseñanza alrededor de ellos. Puso a punto un sistema al que llamó El eneagrama , simbolizado por una figura geométrica cuya forma es un círculo del que la circunferencia está dividida en nueve partes iguales. Gurdjief consideraba este eneagrama como la estructura fundamental de cualquier cosa. Estableció, gracias a él, en el dominio musical, nueve sonidos: los siete tradicionales, más otros dos. Investigadores americanos han tomado el relevo, fascinados por dicha “estructura”.

A propósito de estos nueve puntos, situados en el pecho, hay que decir que cada uno de ellos está en relación por una parte, con un estado espiritual dado y por otra, con un santo específico. He aquí las indicaciones que daba el sheikh Abdellah a sus discípulos, acerca de las condiciones de apertura de estos nueve puntos:

El primero pone en ejecución el poder de aprisionar al ego.

El segundo es el dhikr con laa ilaha illa-Allah.

El tercero consiste en testimoniar que el nombre Allah está grabado (nacqch) en el corazón.

El cuarto está vinculado al sentido de lo que está grabado en el corazón.

El quinto consiste en imprimir lo que está grabado con tu propio dikr.

En el sexto estado, el corazón se vuelve capaz de pararse o de recuperara el latido a voluntad.

El séptimo estado consiste en la consciencia del número de veces que el corazón se para y se pone a latir.

En el octavo estado está la mención de Mohamed Rassoulou Allah a cada parada cardíaca.

El noveno grado consiste en regresar a tu caverna, como Dios mencionó en el Corán.

La caverna es la Presencia divina en la cual se cumple la oración cara al Profeta «Oh Allah, Tu eres mi Meta y Tu satisfacción es lo que yo deseo».

A pesar de estas indicaciones, estos nueve puntos siguen pareciendo un misterio. Vamos a tratar de explicarlos de la manera más sencilla posible. Su carácter secreto proviene de su naturaleza que los hace inaccesibles a la razón, mientras que sólo la experiencia interior permite descubrirlos.

Los sufís naqchabandis practican el dhikr de un modo específico: repiten la fórmula laa ilaha illa Allah interiorizándola de la siguiente manera: sincronizan la recitación de la fórmula con la respiración y el ritmo, con los latidos del corazón. Este acompañamiento debe ir haciéndose cada vez más lento, para interiorizar el dhikr lo más profundamente posible. Además, graban el nombre Allah en el pecho, es decir visualizan las letras de Allah como si estuvieran dibujadas en el interior del pecho. Este proceder le permite al adepto adquirir una consciencia precisa del interior de su tórax. Descubre, con la asiduidad, la existencia en el pecho de centros que resuenan en sincronización con los diferentes sonidos que componen la fórmula de la unicidad. Cada centro preciso resuena con un sonido asociado a él. Esta fórmula que contiene 13 letras, está compuesta exáctamente, por nueve sonidos: la - i-la-ha-i-la-a-la-h. El adepto logra localizar con precision el emplazamiento de sus sonidos divinos fundamentales en su pecho.

Si uno de estos nueve sonidos se vuelve predominante, de tal modo que el conjunto del cuerpo del adepto vibra en sincronización completa con él, este sonido se convierte para este adepto, en su propio sonido. Lo que explica que cada centro esté asociado a un santo. Se trata del santo arquetipo correspondiente a tal o cual sonido.

Pero no podemos abstenernos de hacer una observación que concierne a estos nueve puntos, o más bien a estos nueve sonidos. Habiendo descubierto nueve sonidos que vibran en su pecho, el adepto se encuentra con un problema: que le falta el décimo sonido. Y más teniendo en cuenta que la fórmula de la unicidad debe unificar al ser en todos sus niveles de consciencia. El adepto debe encontrar el décimo sonido para llegar a la unidad. Esto explica que los sufís naqchabandi se entreguen a largos retiros en cuevas y en condiciones bastante penosas, como en el caso del sheikh Abdellah. Para encontrar esa plenitud tan deseada deben realizar grandes esfuerzos hasta encontrar a los maestros que a su vez, les impondrán condiciones de acompañamiento muy difíciles. Nos asombra el contraste entre la vía sufí Chadilia-Qadiria que se desarrolló en el Occidente musulmán y la Naqchabandia en cuanto al esfuerzo y los sacrificios que el adepto debe realizar. En la Chadilia-Qadiria, los retiros no sobrepasan generalmente los 40 días y se hacen simplemente en una habitación de la zaouia. En cuanto al encuentro con el maestro, comprobamos que grandes sufís magrebíes como My Arbi Darkaoui, Sidi Ben Alioua o Sidi Hamza Boutchich no sufrieron en absoluto en la búsqueda del maestro. My Arbi Darqaoui se contentaba con leer el Corán en el Mausoleo de Charif My Idriss en Fez, dedicándole sus lecturas al Profeta y rezando para encontrar a su maestro. Un día vio en sueños que le decía el Profeta “Tu maestro es Ali Jamal”. Ali Jamal también vivía en Fez y se dedicaba a la artesanía mientras esperaba la llegada de su discípulo. En cuanto a Sidi Ben Alioua, no buscó a su maestro, sino que fue su maestro quien se dirigió a él. Sidi Ben Alioua era

comerciante. Sidi Bouzidi, su futuro maestro, fue a verlo a su tienda y procuró hacerle sentir que el hombre que tenía enfrente iba a ser su maestro. En cuanto a Sidi Hamza, fue su futuro maestro, Sidi Boumadiane, quien se presentó en su propia casa.

La conclusión que podemos sacar de estas observaciones es que la diferencia entre la Naqchabandía y la Chadilia-Qadiria estriba en que la primera es jalalia (de rigor) y la segunda, jamalia (de dulzura). La primera exige la mahaba mientras que la segunda goza de la mahboubia. La diferencia entra el mouhib (el amante) y el mahboun (el amado) es que el primero es talib (el que pide) y el otro, matloub (a quien se pide). El primero ama y pide, debe entonces probar su sinceridad mediante un gran esfuerzo y sacrificios; mientras que el otro es amado y deseado por la hadra (Presencia Divina) que le abre sus puertas de dulzura. ¿Podemos preguntarnos en este punto, por qué la vía que se desarrolló al este es jalalia mientras que la que se desarrolló en el Magreb es jamalia? Creo que la razón es que la Naqchabandía se remonta a Abou Bakr Seddiq, mientras que la vía magrebí lo hace a Ali, siendo que los magrebíes profesan una gran veneración a los chorfá - ahl bayt, los descendientes del Profeta. Los miembros de la Casa del Profeta están rodeados de una rahma especial, tal como su Antepasado estaba envuelto por las nubes de la misericordia. El que entra por la puerta del ahl bayt, goza de este Rahma. En cambio, los naqchabandis deben probar su amor, a ejemplo de Abou Bakr, encerrado con Sidna Mohamed en la cueva, y amenazado por la muerte. Estaban solos en la cueva, los guerreros enemigos les pisaban los talones, decididos a matarles. El Profeta se había recostado, poniendo su cabeza sobre las rodillas de Abou Bakr. Este no temía por su vida sino por la del Profeta y estaba dispuesto a sacrificarse por él. Fue un mouhib ejemplar. Al percatarse de la existencia de un hoyo, se dijo a sí mismo: «En este hoyo puede haber una

serpiente o un escorpión... Si una criatura venenosa saliera de este hoyo, podría morder al Profeta... » Este tenía los ojos cerrados, parecía adormecido. Abou Bakr puso la planta de su pie contra el hoyo para taponarlo. Poco después un escorpión picó a Abou Bakr en el pie. El veneno comenzaba a circular por su cuerpo. Sufría pero evitaba hacer el menor movimiento para no despertar al Profeta. Aparecieron lágrimas en los ojos de Abou Bakr. El Profeta reaccionó, una lágrima acababa de caer sobre su cara. Abrió los ojos y miró a su sahib ... Le dijo con sencillez: «No estés triste, Dios está con nosotros». La Sakina, una paz celestial, descendió sobre ellos... Esta escena en la gruta, marcada por un amor más fuerte que el sufrimiento y la muerte, esta transmisión del Profeta de la esencia en el dolor, con la imagen del veneno que circula por el cuerpo, es el arquetipo de la transmisión del sirr (la esencia) para la vía Naqchabandia y es la experiencia que hay que revivir para probar ese don completo de sí mismo.

Sin embargo, no lo olvidemos, no lejos del lugar donde se desarrollaba esta escena iniciática - transmisión de la esencia en la cueva y sufrimiento - otra transmisión ya se había producido, pero esta vez en la dulzura, en la casa del Profeta y en su propia cama. La casa fue cercada por enemigos que venían a asesinar al Profeta. Éste se había escapado dejando a su sobrino en su lugar. Ali, todavía niño, estaba en la cama del Profeta, envuelto en sus mantas, en una actitud de identificación perfecta con él. Ali es “el niño de la cama”, el niño natural mientras que Abou Bakr es “el hijo adoptivo”.

Este afecto a la descendencia del Profeta, y sus diversas manifestaciones son evidentes, como se puede comprobar, en otras cadenas sufís, magrebíes en particular.

La tariqa Kadiria

Al igual que la Chadilia, la rama Kadiria tuvo varias ramificaciones. Influyó sobre la Naqchabandia en el Machrik, la Tijania en Marruecos y la Ma'alâynin en el Sahara.

Observamos por otra parte que como la Chadilia ha tenido como punto de partida a My Abdel Kader Jilali; lo que hace de este prestigioso sheikh el personaje histórico más importante del sufismo universal.

My Abdel Kader Jilali

Nacido en Jilan en 470/ 1077 y muerto en Bagdad en 561 / 1166 . Hijo de Moussa-Abou Saleh ben Abdel Allah Jili ben Yahya Zahid ben Mohamed ben Daoud ben Moussa ben Abdellah ben Moussa Aljoun.^e

Los antepasados de Jilali emigraron a Jilan, región situada en la costa del mar Caspio, en el actual Iran, a consecuencia de la persecución que los Califas Omeyas ejercieron sobre los descendientes del Profeta (SS).

Después de haber aprendido el Corán en su ciudad natal, Abdel Kader aspiraba a ir a Bagdad para continuar allí sus estudios. Su madre, a la que pidió autorización, le hizo jurar no mentir jamás. Su madre, Fátima Oum El Kheir, le proveyó de una modesta cantidad de dinero que se ocupó de coser en un discreto bolsillito de su ropa.

Abdel Kader, aún adolescente, inició el camino en el seno de una caravana que se dirigía a Irak. Llegando a Hamadan, la caravana fue atacada por unos asaltantes. Los agresores,

⁵³ El hermano de Sultán My Driss, de Yahya, Soulayman y Mohamed nafs zakia - El antepasado del chorafa saadiyine y Alaoui, los sultanes de Marruecos – Fuente: Ahmed Ghazali - Zawaya Bani-znassen - edición Balabil

después de haber despojado a la mayoría de los viajeros, registraron al joven...

- ¿No tienes dinero, muchacho? Preguntó el jefe de la banda. Y cuál fue su asombro cuando Abdel Kader le respondió afirmativamente, mostrando el escondite de su preciado bien.

- ¿ Por qué nos has enseñado el escondite, si nosotros no lo habríamos encontrado nunca?

- Prometí a mi madre no mentir jamás.

El jefe de la banda, impresionado por la actitud del joven, se arrepintió súbitamente. Él y los miembros de su banda dejaron entonces de cometer actos ilícitos.

Abdel Kader llegó a Bagdad a los 18 años de edad. Prosiguió sus estudios en la escuela del Kadi Abou Sayid Makhzoumi. Era muy estudioso, interesándose tanto por las disciplinas literarias como por las teológicas (Corán, hadith, jurisprudencia, ousoul , sufismo, etc.)

Contemporáneo de Ghazali, estudió en la misma escuela que él. Podemos decir que Ghazali preparó el terreno a Abdel Kader ya que el Imán murió cuando el sheikh tenía 35 años.

El sheikh Moafiq Dine al-Maqdissi dijo de él: «A nuestra llegada a Bagdad en 561, encontramos a un sherif, Abdel Kader, reconocido como el sabio más brillante de la ciudad. Su saber era tan vasto que no necesitaba de ningún enseñante ».

Su hijo Sidi Abderrazak decía: «Mi padre disertaba sobre 13 ciencias cada día. Sus lecciones eran seguidas por 400 personas incluidos ministros, sabios y sheikhs. También asistían a sus clases judíos y cristianos y algunos de ellos abrazaron el Islam gracias a su ciencia y su carisma ».

Su maestro del sufismo

En cuanto al sufismo, Abdel Kader aprendió con varios maestros, Sheikh Sayid Moubarak y Hamad Ben Mouslim Dabass entre otros; este último es considerado como su maestro personal. Le acompañó durante 24 años en el curso

de los cuales el maestro puso a prueba su resistencia y su sinceridad en múltiples ocasiones.

Abdel Kader Makdoussi nos dice: «Nuestro maestro Abdel Kader Jilali era de talla media, delgado y ancho de hombros. Llevaba barba larga; su tez, morena. Su voz era fuerte y era agradable contemplar su cara luminosa. En cuanto a su ciencia, era desbordante ».

El sheikh Abou Hassan Kourchi lo describe en los siguientes términos: «Su rostro era agraciado y luminoso, de carácter noble y bastante reservado, su presencia disipaba toda tristeza. En cuanto a su elocuencia, no oí nunca nada parecido».

My Abdel Kader Jilali vivió en Bagdad 73 años y murió a la edad de 91 años. Dejó una nutrida descendencia y una herencia espiritual⁵⁴.

Sus familiares más conocidos son su hija Fátima y sus hijos Aissa, Abdoullah, Ibrahim, Abdel Ouhab, Yahya, Mohamed y Abderzak.

Su descendencia se puede hallar en todo el mundo musulmán. En Marruecos, encontramos en la región de Fez, a los Kadiri de los que Mohamed, uno de sus antepasados, sería el primer descendiente de My Abdel Kader en llegar a Marruecos. Proveniente de Bagdad, viajó a través del Sahara y se instaló en Amssoun, cerca de Taza, pasando posteriormente a Fez⁵⁵.

Abdessadk Kadiri Boutchich nos habla de otra rama: la de Abderazzak, otro hijo de Jilali, que es la de la gran familia Boutchich, instalada en el Marruecos Oriental.

Uno de los descendientes de Abderrazzak pasó al Magreb y se instaló en Ayn Safra cerca del oasis de Figui, en la zona fronteriza con Argelia. Este descendiente de Jilali, de

⁵⁴ Kadiri Abdessadek - Noubough Sufi -. Edición Dar Nachr Charkiya-1998 - Oujda

⁵⁵ Idém p 46

nombre Boudkhili, fundó un zaouia que todavía lleva su nombre: zaouia Boudkhilia.

Sidi Abdessadak Kadiri ha reproducido en su libro Noubough suí el árbol genealógico en el que me he basado, y ha dado la filiación de My Abdel Kader y sus descendientes desde su hijo Abderrazak hasta la gran familia Boutchich de la que forma parte.

En esta línea de chorfa kadiri, se ha interesado especialmente por Mokhtar II.

Kadiri Mokhtar II. Este sheikh (m. en 1268, enterrado en Taghjirt, cerca de Ahfir) se distingue en primer lugar por su gran instrucción en todos los campos, incluido el religioso, contrastando en esto con su padre Mokhtar I que era un santo iletrado; en segundo lugar, por su numerosa descendencia: dejó 5 hijos; y, finalmente, por su fuerte personalidad y las relaciones que sostuvo con los personajes más influyentes de su época.

Para empezar, dio un nuevo impulso a las relaciones que unían a su familia de Béni Znassen con sus primos de Ayn Safra.

Recordemos que Boudkhili, décimo segundo descende de My Abdel Kader - por su hijo Abderrazak - se instaló en Ayn Safra, cerca del oasis de Figui, en la zona fronteriza con Argelia. Mohamed, hijo de Boudkhili, emigró de Ayn Safra a Beni Znassen (al noreste de Marruecos) a comienzos del siglo XI h., bajo el reinado de My Ismail, tras un conflicto que enfrentó a la familia Boudkhili a las autoridades turcas que controlaban la región.

Mohamed, hijo de Boudkhili, instalado en Beni Znassen, tuvo dos hijos: Ahmed, de sobrenombre benîini y Mohamed, de sobrenombre boutchicha. Es éste último quien va a instalarse en Taghjirt, cerca de Ahfir donde se encuentran

⁵⁶ Idém p 70

actualmente las tumbas de algunos de sus descendientes: Sidi Ali, su hijo, Sidi Mokhtar I, su nieto y Sidi Mokhtar II que nos interesa aquí.

En 1238 h., Mokhtar II recibió la visita del sheikh Mohidine Lakhriissi que le concedió un iden (una autorización) para inculcar la vía Kadiria.

Aunque Mokhtar II ya tenía la tariqa, por herencia de sus antepasados y el aval de la zaouia Boudkhilia de sus primos, esta autorización que provenía del sheikh Mohidine Lakhriissi tenía un valor especial. Este sheikh era un personaje notable por varios motivos: primero era un maestro reconocido de la tariqa Kadiria en la región de Aghriste en Argelia. Además, fueron sus antepasados quienes introdujeron la tariqa Kadiria en Marruecos en la época de los Mouahidine (Ver recuadro).

Más tarde, Mokhtar II será visitado por el hijo de Mohidine Laghrissi, personaje todavía más ilustre que su padre ya que se trata de Amir Abdel Kader aljazairi. Amir Abdel Kader es bien conocido como líder argelino y moujahid, habiendo combatido heroicamente contra la colonización francesa.

Esta visita será bastante problemática sin embargo, desarrollandose en circunstancias dramáticas. Amir Abdel Kader, después de haber librado una lucha encarnizada contra la penetración colonial francesa en Argelia, había sido finalmente derrotado. Amir Abdel Kader entonces se había refugiado, con los supervivientes de sus tropas en el este de Marruecos. El Sultán de Marruecos, My Abderrahman, se vio en una situación muy delicada. Las fuerzas coloniales que presionaban el sultán para que les entregara a Amir, estaban dispuestas a usar como pretexto para invadir Marruecos Oriental, la presencia de tropas rebeldes en las fronteras de Argelia,.

⁵⁷ Ídem p 73

⁵⁸ Ídem p 74

Según Si-Abdessadek, mientras Mokhtar II rezaba el Asr (después de mediodía) en compañía de su amigo Amir Abdel Kader, un emisario del gobernador de Oujda llegó con un mensaje del Sultán. En este mensaje, el Soberano exponía a Sidi Mokhtar los problemas y los riesgos que corría la región por la presencia de Amir y sus tropas en el territorio marroquí. Mokhtar II, después de haber leído el mensaje, lo transmitió a su huésped. Finalmente, ambos hombres convinieron en que la decisión más sabia era que Amir aceptara entrar en negociaciones con las autoridades francesas. Las negociaciones, que desembocarían en el fin de las hostilidades y en la rendición honorable de Amir, comenzaron al día siguiente. Después de una breve estancia en Francia y finalizados los trámites precisos, Amir Abdel Kader marchó a Siria donde permaneció hasta su muerte.

Digamos para finalizar esta presentación de Mohkhtar II, que recientemente se han descubierto en la zaouia cercana a Ahfir documentos que confirman que fue un erudito cuya fama atravesó las fronteras del Magreb. Nos referimos concretamente a un manuscrito interpretativo del Corán por él redactado y a una carta que recibió del responsable de la zaouia kadiria en Siria, sheikh Mohamed Sayid al-Mortada. Esta misiva concernía a la lucha del líder libio Omar al-Mokhtar y pedía a Mohkhtar II que apoyara materialmente a Omar al-Mokhtar en su combate contra la colonización italiana. El célebre moudjahid libio Omar al-Mokhtar era también sufí y responsable de una de las mayores zaouias del norte de África.

Mohkhtar II no se distinguió únicamente por sus cualidades personales, por sus antepasados y por las relaciones que mantuvo; se distingue sobre todo por su descendencia de la que destacamos a cuatro sheikhs que darán un impulso

⁵⁹ Ídem p 86

decisivo al sufismo del siglo XX, a saber: Sidi Mokhtar (III), Sidi Boumadiane, Sidi Abass y Sidi Hamza.

Introducción de la tariqa Kadiria en Marruecos

Abdel Qaouy, antepasado del **Sheikh Mohidine Lakhri** fundó en la época de los Mouahidine, la primera zaouia Kadiria en Tafrist en la región del Rif. Su hijo Mohamed ben Abdel Qaouy se hizo cargo más tarde de ella y luego, su hermano Ahmed, conocido por el nombre de Ben Khada.

Este último fundó otra zaouia Kadiria en la región de Aghriste, en Argelia. Es del nombre de esta región de donde procede la denominación Laghrissi que tendrán en lo sucesivo los miembros de esta gran familia sufí. A Ben Khada le sucedieron su hijo Abdel Kader y luego Ahmed Moukhtar que se instaló en la ciudad de Amskar. La sucesión volvió luego a los hijos de Mohamed, Almoujahid, que combatió la colonización española en Oran; su hijo Mustapha fue conocido por sus innumerables viajes; este último es el padre de Mohidine Laghrissi, el maestro de Mokhtar (II) Boutchich. No olvidemos que Mohidine Lakhri es el padre de **L'Amir Abdel Kader Jazairi**. Este último es conocido en general en tanto que líder y moujahid, lo que mucha gente no sabe es que también era un sufí. Después de la rendición, consagró el resto de su vida a esta disciplina espiritual y legó diferentes escritos en la materia. Era el descendiente de toda una línea de maestros y él mismo recibió la distinción de sheikh por parte del responsable de la zaouia Kadiria de Bagdad. A su muerte fue enterrado cerca de la tumba de Ibn Arabi por el que sentía gran admiración.

Fuente:

Kadiri Abdessadek - Noubough Soufi - Edición: Dar Nachr Charkiya

Tariqa Boutchichia

Por muy notables que sean las actividades del zaouïas Tijania y Darkaouia, pensar en el sufismo actual - en Marruecos en particular - se reduce cada vez más a interesarse por el tariqa Boutchichia. Siendo la más reciente de las hermandades, ha sobrepasado en 20 años a todas las demás en número de adeptos, rapidez de expansión y dinamismo. Ya hemos hablado de los orígenes de la familia Boutchich. En cuanto a la tariqa que ha tomado este nombre, ha sido fundada por los herederos de Mokhtar II, mencionados en el párrafo precedente.

Los herederos de Sidi Mokhtar II

A su muerte en las 1268 / 1844, Mokhtar II dejó cinco hijos. Nos interesan dos de sus nietos: Sidi Boumédián Ben Lamnouar y Sidi Mokhtar (III) hijo de Sidi Mohidine.

Sidi Mokhtar III heredó la responsabilidad de la zaouïa de su padre Sidi Mohidine (1250 - 1311 h), hijo de Mokhtar II. No era un sufí tan estudioso como sus hermanos, pero es considerado como un santo en toda la región. Su mausoleo en Madagh es un lugar de visita y de veneración. También es reconocido como un gran moudjahid que lideró el combate de las tribus de Beni znassen contra las fuerzas coloniales en 1907...

En 1907, el 29 de marzo, el ejército francés entró en Oujda, invadiendo así una buena parte del Marruecos oriental. La resistencia más importante va a producirse en la región

costera y montañosa del Nordeste. Sidi Mokhtar, ayudado por su primo Sidi Boumadiane organizó la resistencia de la tribu Beni-znasse. Pero las fuerzas francesas - cuyos medios eran muy superiores a los marroquíes - pudieron doblegar esta resistencia que subsistió hasta finales de diciembre. Los invasores bombardearon la casa de Sidi Mokhtar y lo capturaron. En el informe del teniente Boullé podemos leer: «El 31 de diciembre de 1907, en el transcurso de unas maniobras en la región de Beni Znassen, unidades del General Filinau han detenido al Wali Sidi Mokhtar Boutchich, uno de nuestros adversarios más coriáceos y el verdadero instigador de la lucha contra la presencia francesa ».

Después de la rendición, Sidi Mokhtar se consagró a la zaouia de sus antepasados a los que trasladó a Madagh, cerca de Berkane.

Su primo **Sidi Boumadiane** (1294 / 1877 - 1376 / 1955) se quedó en la región de Ahfir. No contentándose con la enseñanza tradicional de sus antepasados y deseando adquirir el sirr (el secreto), Sidi Boumadiane se dirigió al Sheikh Sidi Mohamed Lahlou, maestro darkaoui de Fez, al sheikh Mahdi Bel Ariane y otros maestros sufis.

De entre los 6 hijos que Sidi Mokhtar dejó, destacamos a Sidi al-Makki y **Sidi Abass**. Educados en el seno de la zaouia de su padre, aprendieron el Corán y las nociones islámicas básicas. Esta zaouia, como otras antes de la era colonial, cumplía, además de un papel religioso, funciones sociales y pedagógicas. Los sheikhs acogían en el seno de su zaouia a fouqaha (eruditos) y atendían a sus necesidades materiales. Estos últimos se encargaban entonces de la enseñanza de los niños y de los discípulos del maestro.

⁶⁰ Lieutenant Boullé - Francia y Bendicho znassen, edición Enrique Charles - París 1911

⁶¹ Ahmed Ghazali - Zawaya Bani-znassen - edición Balabil (p66).

Sidi Abass, una vez terminada su formación, asumió las responsabilidades económica y social de la zaouia. Asumió la presidencia de la asociación de los grandes explotadores agrícolas de la región, mientras que su hermano Sidi al-Makki (m. en 1936) se ocupaba del aspecto organizativo y educativo como heredero espiritual de su padre Sheikh Mokhtar. Esto no impedía a Sidi Abass tener una fuerte aspiración espiritual y unas inquietudes que sobrepasaban el marco del zaouia tradicional de su padre. Su encuentro con un santo en la ciudad de Oujda va a ser determinante. Se dirigió a él en estos términos:

- No logro domeñar mi ego. Necesito encontrar a alguien que me guíe hacia Dios.

- ¿Pero de quién eres el hijo?, preguntó el hombre.

- Soy de la familia Boutchich, respondió Sidi Abass.

- ¡Por Dios!, exclamó el santo. ¿La gente de la virtud pide más?

-¿Acaso no está loco el que, dirigido por el ego, se preocupa sólo de la vida terrenal?...

- Tienes razón hijo mío, respondió el santo. Buscas la verdad. Pero llegado el momento, el que buscas (el sheikh) irá a tu casa.

Pasado el tiempo, **Sidi Boumadiane** llega a Madagh, lugar de residencia de Sidi Abass y donde se encuentra el mausoleo de su padre Sidi Mokhtar. Sidi Boumadiane, tras una ardua búsqueda se ha convertido en un maestro completo, Sheikh Kamil. Viene a casa de su primo a causa de la defunción de una de sus hijas, y se interesa sobre todo por el hijo de este último, **Sidi Hamza**. Presiente que este joven va a ser el heredero de su Sirr, Sirr que ha obtenido con tantos esfuerzos y sacrificios.

Sidi Boumadiane se instala definitivamente en Madagh, concentrando su enseñanza en sus dos principales discípulos, Sidi Abass y Sidi Hamza. Esta experiencia sufí, iniciada con 40 días de retiro, durará hasta la muerte del

maestro - en 1955- y la toma del relevo por Sidi Abass y Sidi Hamza.

Estos dos personajes se habían comprometido absolutamente con la enseñanza de Sidi Boumadiane desde 1942. La cooperación de estos tres hombres será extraordinariamente fructífera para la renovación del sufismo en Marruecos.

El primero, **Sidi Boumadiane**, poseía el sirr. Además de su esfuerzo de reunificación de la vía sufí, la historia conserva de este hombre, su afecto a la Chariâa. Estaba basado en la ortodoxia, muy meticuloso en cuanto a la higiene y la pureza de su cuerpo y de su vestido.

Su enseñanza se resume así: **la ortodoxia al nivel de Chariâa, la austeridad al nivel de la tariqa y la no divulgación de los secretos al nivel del haqiqa.**

Muerto el 15 de abril de 1955, está enterrado a Madagh.

El segundo, **Sidi Abass** era notable por su capacidad de trabajo, sus medios materiales y su diplomacia. Estas cualidades permitieron la expansión de la tariqa en la región Oriental.

Tenía contactos con personalidades importantes del sufismo tales como el maestro de la Darqaouia, Mohamed Lahlou y su amigo Said Bachir, mokaddem de la tariqa Kadiria, ambos en Fez.

Sidi Abass obtuvo el nivel mohamediano sobre todo gracias a su generosidad, a su total entrega y a su fidelidad sin tacha a su maestro. Gastó su fortuna en la vía y le concedió la mano de su hija a su maestro después de que este hubiera perdido a su mujer que era por otra parte la hermana de Sidi Abas⁶²

El tercero, **Sidi Hamza**, es el maestro actual de la Tarika. Se trata pues de un maestro contemporáneo vivo. Dirige

⁶² Ghazali, Zawaia Beniznassen p. 84

personalmente las diferentes actividades de la vía y guía el progreso de sus discípulos. Gracias a él, la luz del sufismo marroquí ha sobrepasado las fronteras del Reino para iluminar los cuatro continentes.

Su persona, su vida y su enseñanza piden un estudio aparte. Señalemos simplemente algunas fechas importantes:

Nacido en 1922

1942. Estudios tradicionales de la rama Quaraouyine en la ciudad de Oujda. Iniciación en la enseñanza de Sidi Boumadiane.

1955. Muerte de Sidi Boumadiane.

1972. Defunción de su padre Sidi Abass. Sucesión a la cabeza de la zaouia.

Palabras finales

Esta exposición, basada esencialmente en escritos y testimonios de sufis de nuestra época, tiene por vocación presentar al sufismo del modo más claro y sencillo posible. Concluimos con unas palabras del maestro actual de la tariqa Kadiria Boutchichia, que clasifica al sufismo en:

Tassaouf aourak (sufismo de los papeles).

Tassaouf adwak (sufismo de los gustos).

Tassaouf arzak (sufismo de los dones).

Tassaouf aourak, es el de la cultura, de la historia, del pensamiento, en resumen es el de la civilización. Manifestaciones de esta civilización soufie en Marruecos Hemos hecho un bosquejo, un sobrevuelo histórico y un esbozo doctrinal.

En cuanto al **tassaouf adwak**, es el sufismo vivo, vivido en cada 'nafas', a cada instante por esta gente consagradas a Dios, el fougara, el wali, ahl-Allah.

Un solo medio para conocer su mundo(gente): encontrar a un dueño vivo y seguir su enseñanza...

Practica el dikr de Dios, (dikr-allah)

Con los hombres de Dios, (ahl-allah)

Hasta la extinción en Dios (fanna fi-allah)

Y la vida por Dios (baqa-bi-allah)

Resto **tassaouf arzak**, el sufismo como don de Dios, generosidad del cielo, la misericordia divina...

¡ De pie a las puertas de la puerta del don, mendigando la generosidad del cielo, pueda la misericordia divina envolvernos así como la humanidad entera!

ANEXO

Abou Bakr Saddik

Representa sin duda el ejemplo típico de la *souhba* en los tiempos del Profeta. Es el primer hombre que creyó en él. Gastó toda su fortuna en su vía y se refugió con él en la cueva cuando eran perseguidos por sus enemigos. Fue entonces cuando recibió la confirmación coránica de su estado de *sahib* (compañero). “Mientras estaban en la cueva, (el profeta) decía a su *sahib* (compañero): no estés triste, Dios está con nosotros...” (Corán).

Aunque ya en los primeros años de su acompañamiento había alcanzado la *seddikia*, el nivel más alto que un hombre (no profeta) puede alcanzar, Abou Bakr siguió fiel al Profeta, unido a él hasta la muerte.

Sin embargo, el ejemplo de acompañamiento, en la época del Profeta, que más nos conmueve, es el de Salman Farissi.

Salman al-Farissi (m. 654) es un conocedor de la antigua Persia y depositario de la herencia de Louqman. Hijo de un rico caballero persa, nació cerca de Ispahán y fue educado en el seno de la religión mazdeista (*majoucia*). Convertido al cristianismo, al no convencerle la enseñanza de su sacerdote cristiano, se expatrió a Oriente Medio, yendo de región en región en busca de la Verdad. Llegó a Siria, dónde encontró a un ermitaño cristiano con el que permaneció un tiempo. Después, Salman confesó al ermitaño que su enseñanza no le satisfacía.

- Es todo lo que puedo enseñarte, reconoció el eremita, si aspiras a más, deberás encontrar a otro maestro.

- ¿Conoces a algún gran maestro al que pueda orientarme?

- No conozco a ninguno, pero he oído hablar de la aparición de un nuevo Profeta.

- ¿Puedes indicarme dónde podría hallarlo y cómo podría reconocer que es un verdadero Profeta?.

El ermitaño señaló a Salman tres signos:

- Primero, ese Profeta debe ser descendiente de Ismael; segundo, no acepta la caridad sino el don (*hadilla*); y tercero, el sello de la profecía está grabado en su hombro.

Salman abandonó al ermitaño e inició la búsqueda de la persona indicada. En el transcurso de sus peregrinaciones fue capturado por unos bandoleros, luego fue vendido a un rico agricultor árabe y llevado a Hijaz, dónde fue obligado a trabajar como esclavo en un palmeral.

Un día, subido a una palmera y a punto de coger los frutos, oy” en una conversación lejana, decir a alguien: «Ha aparecido un Profeta, es descendiente de Ismael”.

Dejando involuntariamente su apoyo en el árbol, cayó a tierra. Comprobando que, milagrosamente, había escapado de la muerte en su caída, se puso en seguida a buscar al Profeta. Este lo acogió, permitiéndole verificar su autenticidad según las indicaciones del ermitaño. Hasta le mostró el sello de la profecía inscrito en su hombro, antes de aceptarlo definitivamente en el seno del Islam. Fue muy querido de sus compañeros por su virtud, su ciencia y su desapego. El Profeta dijo de él: “Salman es uno de los nuestros, forma parte de la gente de mi casa (ahl bayt)”, lo que representaba un gran honor. El imán Ali, yerno del Profeta y cuarto Califa dijo de él: “Le han sido dadas a Salman las ciencias antigua y contemporánea”. Se le comparaba a Louqman, el sabio mencionado en el Corán (Sura XXXI).

Salman representa al extranjero, al viajero inmigrado acogido en la intimidad del Profeta, adoptado por su familia. Será el gran exégeta del Islam que aclarará los acontecimientos de la vida del Profeta a la luz de hechos similares de la historia antigua, a fin de destacar su papel de arquetipo`

A pesar del alto nivel que Salman alcanzó, a la muerte del Profeta se hizo discípulo de Abou Bakr, el primer Califa (sucesor). Se convirtió a su vez en un sheikh y tuvo como principal discípulo a **Qassim ibn Md ibn Abou Bakr** (m. 726), nieto de Abou Bakr y uno de los maestros de Jaâfar Sadiq⁶³

Jaâfar Sadiq (702-765) es un descendiente de Ali. Es el hijo de Mohamed Berquir, hijo de Zine al-Abidine, hijo de Houssaine, hijo de Ali.

⁶³ P. De Vos – La genèse de la sagesse

⁶⁴ Ídem p34

Observemos aquí que esta cadena iniciática de nombre Seddikyne, se origina en Abou Bakr, continúa con Salman y luego con Qassim ibn Mohamed para, a partir de Jaâfar Sadiq, unirse a la cadena principal de la que Ali es iniciador. Jaâfar Sadiq es también el origen de varias hermandades sufís, además de ser un referente como fuente de hadiths (testigo auténtico de las palabras del Profeta). Es además para los chiitas, el sexto de los doce imames.

Por otra parte, “Jaâfar sería el maestro del gran alquimista árabe Jabir Ibn Hayane que extendió su enseñanza a esta ciencia del equilibrio que conjuga la ciencia profética con el conocimiento de las leyes de la creación”⁶⁵. También tuvo por discípulo al célebre sufí Abou Yazid Bastami.

⁶⁵ Ídem p36

Bosquejo histórico del sufismo en Marruecos

Marruecos ha conocido desde el siglo XI, a maestros ilustres de resonancia universal; es el caso de Abou Madyane Al Ghaout, Ibn Machich, Chadili, etc.

El sufismo magrebí, aunque centrado en Marruecos, se extiende hacia el Este (hasta Egipto), el Norte (Al Ándalus) y el Sur (Sáhara y los países de África occidental). A partir del siglo XIII, dos ramas importantes del sufismo universal, la Kadiria y la Chadilia, se difundieron en Marruecos. Citaremos, a modo de ejemplo, algunos de los nombres de los maestros que forman el núcleo del sufismo marroquí:

Sidi Bou Madiane Al Ghaout (m. en 594 / 1197), más conocido en Oriente Árabe que en su región de origen, el Magreb. Mantuvo relaciones con otros importantes sufís tales como Abou Yaâza (My Bouâaza), My Abdel Kader al Jilali y Aberrahman Almadani. Este último fue el maestro del gran sheikh My Abdessalam Ibn Machih, el maestro del Imán Chadili (ver recuadro).

La historia de **Chadili** (656 / 1258) es bien conocida: el encuentro con su maestro **Ibn Machich** (625/1227) en el Monte Alam, sus viajes a Túnez y a Egipto y el éxito notable que encontró en Oriente. Chadili es el fundador de la Chadilia, la célebre rama marroquí del sufismo universal. Esta rama generará en el transcurso de los siglos diversas ramificaciones. En el siglo XVI coexisten diez zaouias⁶⁶:

1 - Zaouia Jazoulia: surgida como renovación de la tariqa Chadilia por Mohamed Al Jazouli, discípulo de Mohamed Amghar. Murió en 870 h. en Jazoula y está enterrado en Marrakech. Es célebre sobre todo por su libro Dalail Al Khayrat (Guía de las Buenas Acciones).

2 - Tariqa Zaroukia: fundada por Ahmed Al Barnoussi Al fassi, conocido como Ahmed Zarouk. Contemporáneo de Jazouli, estudió en Fez y en Bejaya. Murió en Trípoli en 1445.

⁶⁶ G. Draga. Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Pyronet 1951

Abou Madiane Al Ghaout

Niño huérfano, pastoreaba las ovejas de sus hermanos en una región de Al Ándalus. De joven, atravesó el estrecho para vivir en Tánger y luego en Ceuta como pescador. Más tarde, en Marrakech se alistó en el ejército. En Fez, encontró a su maestro Sidi Ali Bnou Harazam (m. 559 h. y enterrado en Fez). Fue luego discípulo de My Bouâza (m. 572 h.). Entre sus maestros en Marruecos también figura Sidi Boughanam (m.568 h. y enterrado en Lakser al-Kabir). A My Abdel Kader al Jilali lo encontró en la Meca y fue su principal discípulo. Volvió luego a enseñar el sufismo en el Occidente musulmán, en Córdoba, Sevilla, etc. De entre sus discípulos destacan Mohamed Salah (nacido en 550 h. y m en Safi en 631 h.), Lalla Fátima Al Alandaloussia y Aberrahman Almadani. Este último fue el maestro del gran Sheikh My Abdessalam Ibn Machih, el maestro del Imán Chadili. Muerto en 594 / 1197, está enterrado a Tlemcen.

Fuente: Abdellah Talidi - Al moutrib - Edición E.I.D.N. Tetuán 1987

3 - Tariqa Ayssawiya: cuyo referente es Al-Hadi Ben Ayssa, reconocido como Sheikh Al Kamel (maestro perfecto), muerto en 1524 y enterrado en Meknes. Esta vía se originó en la Jazoulia.

4- Tariqa Youssoufia: la del Chérif Idrissi Ahmed al Malyani (de Melyana, en Argelia). Muerto en 1525. Su maestro fue Ahmed Zarouk.

5 - Tariqa Ghazia: fundada en 1526 en Darâa, por Hassan Al Ghazi, discípulo de Maliani.

6 - Zaouia Charkaouia: fundada a finales del siglo XVI, originaria de la Jazoulia y origen de la Nassiria.

7 - Zaouia Chaykhia: en referencia a su fundador Sidi Sheikh. Creada en 1615 a partir de la Malyania por Mohamed Sahili.

8 - Nassiriya en Darâa: fundada por Sidi Ahmed Bennaser Darîi, muerto en 1674 y enterrado en Tamagrout en la región de Zagoura.

9 - Tariqa Wazzania: de origen Jazouli, fundada por My Abdellah Chrif al-Wazzani (m. en 1089 h. en Wazzan).

La mayor parte de estas Tourouq desaparecieron, o mejor dicho se eclipsaron a partir del siglo XIX, ante la expansión de dos zaouias más recientes, a saber: la Tijania y la Darkaouia.

La tariqa Tijania fue fundada por Sidi Ahmed Tijani, muerto en 1230 h. y enterrado en Fez.

La Tijania se ha mantenido fiel al ritual (wadifa) del fundador y está implantada en todo el territorio marroquí. También tiene una fuerte presencia en África Occidental.

Contemporáneo de Sidi Ahmed Tijani, Moulay El-Arbi Darkaoui (m. en 1239 / 1823), fue un sufi excepcional que consiguió reunir en una sola vía las diversas ramas de la Chadilia. Después de haber vivido en Fez, dónde encontró a su maestro Sidi Ali Aljamal (m en 1194 h.), regresó a Zarhoun, su región de origen. Formó, con la ayuda de su mokaddem y brazo derecho Mohamed Al Bouzidi (m. 1229 / 1814), una pléyade de maestros, siendo los más prestigiosos Ahmed Ibn Ajiba (m 1224 / 1804) y Al-Harraq (m 1261 h). La Darkaouia dio lugar a varias ramificaciones: en el norte, la zaouia Darkaouia Sadikia (en referencia a Sidi Mohamed Ben Sadikh, nacido en 1295 h. en Ghmara, muerto en 1354 h. y enterrado en su zaouia de Tánger); en el sur, la Darkaouia Alilighia (en referencia a Sidi Ali Darkaoui Al-Ilighi); en la región de Fez, la tariqa Katania (en referencia a Sidi Mohamed ben Jaafar Katani, nacido en 1274 h., m. En 1345 y enterrado en Fez), en Marruecos Oriental, la tariqa Hebria (en referencia a Sidi Mohamed Al Habri); en Argelia, la Tariqa Darkaouia Alaouia (en referencia a Sidi Ben Alioua, llamado Mostapha Al alaoui, enterrado en Mostaghanam; etc.

Más próximo a nosotros, a principios del siglo xx, vamos a encontrar a otro sufi excepcional: Sidi Boumadiane Boutchich. Kadiri de origen y de formación, va a dejar su región natal (Ahfir,

en el nordeste de Marruecos) para recorrer las tierras marroquí y argelina en busca del Maestro Perfecto. Su búsqueda desembocará en un fenómeno excepcional ya que va a unificar en una sola vía a la Kadiria con las diferentes ramas de la Chadilia. Sidi Boumadiane es considerado – junto a sus dos primos Sidi al-Mokhtar y Sidi al-Abass - como el principal fundador de la Tariqa Boutchichia. Esta tariqa se ha expandido rápidamente. En tan solo una treintena de años, bajo la dirección de su sheikh actual, Sidi Hamza Boutchich, se ha implantado en todo el Reino, desbordándose a los cuatro continentes. También es notable por el atractivo que presenta para los jóvenes (que forman el núcleo de sus adeptos) y por algunos de sus intelectuales tales como el filósofo Taha Abderrahman, el Profesor Faouzi Skali (iniciador del Festival de Música Sagrada de Fez), el historiador Dr. Ahmed Taoufiq, la islamóloga francesa Eva de Vitray Meyerovitch y muchas otras celebridades y profesores de diversas disciplinas.

El sufismo actual en Marruecos

En Marruecos abundan las zaouias, tanto en las ciudades como en los campos, en sus zonas costeras, en las montañas y en las regiones saharianas. La mayor parte de estas zaouias no son más que vestigios del pasado. Otras están en un estado de *tabarouk*, habiendo perdido su vocación educativa. Las hermandades más activas en Marruecos son la Tijania, la Darkaouia y la Boutchichia.

Recordemos que la **Tariqa Tijania**, fundada por Sidi Ahmed Tijani (m. en 1230 h. y enterrado en Fez), ha permanecido fiel al ritual (*wadifa*) del fundador y está muy presente en todo el territorio marroquí así como en África Occidental.

En cuanto a la **Darkhaouia**, My El-Arbi Darkaoui (1239 / 1823) formó una pléyade de maestros entre los que los más conocidos son Mohamed Al Bouzidi (m. 1229 / 1814), Ahmed Ibn Ajiba (m. 1262 / 1804), Mohamed al-Harrakh (m. en Tetuán 1261 h), Ahmed al-Badaoui al-Fassi (m. en 1275 h.), Abou Yaâza al-Mahaji, Tayb al-Majouti y Ahmed Ben Abdel Mouman. La Darkaouia tiene varias ramificaciones: en el norte, la Sadikia (en referencia a Sidi Mohamed Ben Sadikh, muerto en 1354 h.); en el sur, la Darkaouia Alilighia (en referencia a Sidi Ali Darkaoui al-Ilighi); en la región de Fez, la Katania (en referencia a Sidi Mohamed ben Jaafar Katani, muerto en 1345); en Marruecos Oriental, la Hebria (en referencia a Sidi Mohamed Al Habri); en Argelia, la Darkaouia Alaouia (en referencia a Sidio Ben Alioua llamado Moustapha Al alaoui).

Algunas de estas hermandades han sobrepasado las fronteras del Magreb. La tariqa Alaouia que floreció sobre todo en Argelia, se ha introducido desde principios del siglo XX en Europa; en Inglaterra en particular, por Martín Lings, un inglés discípulo del Sheikh Ben Alioua. Poco después, otra rama de la Darkaouia se implantó en Inglaterra, sobre todo gracias a Abdel Kader Sufi, un inglés discípulo de Sidi Al-Habib Darkaoui de Meknes.

La Alaouia está presente en Marruecos en las regiones del norte y del este del País y en Casablanca. En la capital económica, Haj Mansour, el responsable de esta tariqa en Marruecos, da charlas y predica los viernes en una gran zaouia situada en el barrio “del Polo”. También está presente en Francia, dónde Sidi Khalid Ben Tounes, el nieto del Sheikh, se distingue por su estilo moderno de presentación del sufismo.

Después de este resumen del sufismo marroquí, su presente y sus raíces, se impone una pregunta: ¿Cuál es el futuro del sufismo de cara al siglo XXI?

Para responder a esta cuestión, la tarika Boutchichia organizó durante los meses de diciembre de 2000 y enero de 2001, una serie de conferencias bajo el epígrafe “Tassaouf y el tercer milenio”...

Tassaouf y el tercer milenio

Con ocasión del mes sagrado de Ramadán, la Tarika Kadiria-Boutchichia organizó el sábado 25 de diciembre de 2000, en el complejo cultural “Touria Sakate” de Casablanca, una velada sufí con el lema “ Sufismo y tercer milenio”.

En una sala abarrotada (los retrasados tuvieron que permanecer de pie), charlas, debates y samaâ (cánticos espirituales) se sucedieron en un ambiente cultural y espiritual de alto nivel.

Esta nadwa no fue un éxito únicamente por el elevado número de personas que se desplazaron al lugar de encuentro, ni por su excelente cobertura mediática (las 2 cadenas nacionales de televisión, la prensa, etc.). El momento elegido (coincidencia del Ramadán, la Victoria de Badre y la aproximación del nuevo milenio), junto al tema escogido, ilustración práctica del dicho: el sufí es hijo de su tiempo, situaron de lleno a esta disciplina milenaria en el contexto contemporáneo.

Recitación del Corán para comenzar, seguida por un momento de silencio y de una oración por el alma de SM Hassan II para remarcar el respeto a la tradición, el patriotismo y la lealtad al trono alaouita.

El Dr. Belaâguid, profesor de Derecho Musulmán y mokadam de la tariqa, rodeado de MM. Idrissi Hakim, Mastfi, Rahim y Rhayhat inició las charlas que se desarrollaron con un orden y una coherencia perfectamente establecidos. El mokadam, citando varios versículos y hadiths situó de entrada a la tariqa en el marco de la ortodoxia coránica y tradicional (souna), impidiendo así tanto las tentaciones de “desislamizar” el Tassaouf, asimilándolo a filosofías de influencia cristiana o hinduista, como las tentaciones de “deschariazar” el Tassaouf, apartándolo de los preceptos de la ley musulmana (chariâa).

Hakim Al Idrissi, profesor en la Facultad de Letras de Casablanca (sección Ciencias Musulmanas), presentó al Sufismo como Amor

de Dios. Trajo a colación versículos y hadiths y se detuvo en la lectura de poemas sufis plenos de pasión divina, en particular los de Rabia al-Adaouya.

Seguidamente, el Sr. Mastfi, también profesor en dicha facultad (enseñando Literatura Francesa) intervino en francés dando primero un panorama de las investigaciones científicas en curso y luego una proyección de su desarrollo futuro. En esta perspectiva de futuro, expuso dos escenarios posibles: uno catastrófico (conflictos y guerras) y otro radiante (la humanidad reconciliada y disfrutando de los avances técnicos). Concluyó diciendo que el tercer milenio sólo podrá darse entre estas dos posibilidades. Y, añadió que, en cualquier caso, el hombre necesitará siempre de la espiritualidad y del amor de Dios. “El siglo próximo será el siglo de la búsqueda del equilibrio y la armonía... El sufí del futuro será el hombre de todas las situaciones porque más que antes, los habitantes de la Tierra necesitarán paz, tolerancia, justicia, fraternidad, igualdad, felicidad y Amor para que su raza pueda tener el placer y el honor de comprender la Ciencia del Nour (luz) de los espacios siderales y terrestres, entregándose a la exploración de su propio ser, de su medio ambiente próximo y lejano, de lo nanoscópico y de lo macroscópico, antes de acceder al Paraíso donde conocerá la Eternidad con los Profetas, los Enviados, los Elegidos y los Creyentes.”

M Rhayhat, profesor de Educación Islámica, presentó a la tariqa Boutchichia bajo la forma de un diálogo ficticio anclado en la realidad. Analizó los reproches hechos generalmente a las hermandades sufís: problemática de la ortodoxia religiosa, tendencia al aislamiento y a la falta de compromiso político y social... Tras haber rebatido estas objeciones, continuó con el tema de los valores de “la sociedad civil”, demostrando que el sufismo ya se adelantó a estos valores hace siglos. “Si la sociedad civil, dijo, ofrece a la mujer entrar en el campo del desarrollo, el sufismo le ofreció, al igual que al hombre, entrar en la Hadra (la presencia Divina). El Corán ha reservado toda una Sura a las mujeres y el sufismo le ha consagrado poemas con nombres como

67 Mohamed MASTFI ‘ Ciencia y Espiritualidad en la sociedad del futuro ’
Coloquio del 25 décem. 2000 en Casablanca.

Leila, Maya, etc.” Las mujeres reaccionaron espontáneamente, aplaudiendo con fuerza.

El Dr. Rahim (médico dermatólogo) interviniendo en lengua francesa para hablar de “Sufismo y modernidad”. Empezó su charla planteando dos preguntas:

¿Cuál puede ser la aportación del sufismo al mundo moderno?

¿Puede ayudar al hombre del siglo XXI a vivir su modernidad en armonía?

¿Hay modernidad en el Sufismo?

Puso énfasis después en la condición contradictoria del hombre moderno: a causa de la globalización, “...el género humano dispone de un único modelo... Derivamos hacia la desnaturalización, hacia el olvido de las grandes civilizaciones y la creación de una sociedad uniforme...” Mientras que el hombre “...busca un espejismo de la verdad que no encuentra a su alrededor... nuestra aspiración más ardiente es esa paz interior, esa serenidad ... para percibir un atisbo de la Verdad hacia la cual tienden nuestro espíritu y nuestra alma”.

El Dr. Rahim luego se preguntó: “¿Pero cómo estar seguros de que el sufismo es la vía de la salvación?”. “Pues bien, mirando en primer lugar lo que ha representado a lo largo de la historia del Islam, observándolo luego en la actualidad... Y finalmente, debemos buscar a quien ha podido continuar en esta vía de la autenticidad, quien se ha esforzado toda su vida en enseñarnos a no conservar de nosotros mismos sino lo mejor, quien está investido de las cualidades más nobles, para comprender lo que realmente es un maestro sufi”.

“El sufismo es una **práctica**, una experiencia vivida a escala individual, en la más profunda intimidad de nuestro ser... Una experiencia que proporciona un sabor. Un sabor que nos incita a comprometernos y a ir más lejos en la vía. Este progreso esclarecedor, si se hace sinceramente, puede abrirnos horizontes de una riqueza extraordinaria tanto en el dominio del conocimiento como en el del bienestar, en todos los aspectos de nuestra individualidad”.

“Esta transformación milagrosa de la naturaleza humana inducida por el sufismo puede producirse aunque al principio el discípulo tenga una dimensión religiosa reducida... Así es como en nuestros

días, gracias al sufismo, algunos hombres han podido probar los frutos de la espiritualidad y luego los de una fe naciente, una fe que sabiamente irrigada por el dhikr se reforzará y producirá virtudes insospechadas”.

El Dr. Rahim citó luego los tres niveles indicados por el Hadith Prophétique de Jibril: los del Islam, Imane e Ihssan. Llamando la atención sobre ese sentimiento íntimo de proximidad dijo: “A consecuencia de estos instantes paroxismales, en el momento en el que la fe centellea, los tres niveles espirituales Islam, Imane e Ihssan se conjugan y se interpenetran para tender hacia un solo fin. Un ideal de unicidad. La unicidad con el Creador y con su creación. Como si la sombra se uniera a la luz que la crea. O quizás como luz a través de La Luz... Es este Islam del fluido poderoso y embriagador que el Profeta (SS) difundió a su alrededor... El fluido (Madad) que transmitido de generación en generación a través de los compañeros del Profeta y luego a través de los Aouliya hasta nuestros días, confiere al Islam toda su vitalidad.... Es el Islam que en los siglos y milenios venideros le permitirá al hombre vivir en armonía consigo mismo y con su universo”.

Al abordar el segundo eje de su intervención, el Dr. Rahim dijo: “Podemos ahora contestar a la segunda cuestión: ¿Contiene el sufismo un parámetro de modernidad? Aunque el hombre moderno concibe el sufismo en la mayor parte de los casos, como una corriente que dejó de existir o que debería dejar de existir, aun respetando nombres como los de El Jounnaid, Jalaleddine Rumi o Ibn Arabi... el Tassaouf está siempre ahí, muy activo, confiriendo al Islam toda su dimensión espiritual. Evoluciona y se moderniza constantemente aportando remedios específicos a los problemas de nuestra época”.

El Dr. Rahim aseguró que el sufismo actual es mucho más cómodo que el de los antiguos: “No necesitamos buscar desesperadamente un guía ni correr en pos de la vía, es la vía la que llega hasta nuestras puertas... Es la Tariqa Qadiria Boutchichia la que ha inaugurado esta era de sencillez del sufismo: en primer lugar con Sheikh Haj Abbas y luego con Sidi Hamza, nuestro guía actual. Hemos pasado del Tassaouf basado en el rigor al Tassaouf basado en la dulzura y la sutileza... Hoy en

día, el mourid puede llevar una vida familiar y una actividad profesional normales...”

“La misma enseñanza es sencilla: no exige ninguna condición previa y está basada en técnicas de invocación fácilmente aplicables que son una verdadera terapia para el alma.

Podemos pues concluir diciendo que la enseñanza sufí ha evolucionado hacia la sencillez y la modernidad, que está perfectamente adaptada a nuestra época... Es una enseñanza práctica, una experiencia individual que da origen a un sabor sutil y estimulante, una verdadera cura de bienestar que nos libera de toda atadura ficticia y que nos trasciende. Esta transformación benéfica que se opera sobre el individuo puede irradiar por contigüidad a su entorno y consecuentemente al tejido social”.

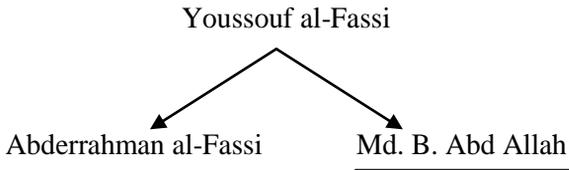
En conclusión, asistimos a la presentación de un sufismo basado en el esquema clásico: los tres makamat (niveles) del Islam: chariâa (ley), tariqa (vía) y haqiqa (la verdad, la realización) con una actualización de estos principios, “un sufismo racional y científico porque la verdadera ciencia es la de Allah para los que sabe leer con el corazón ”. La tariqa Boutchichia, muy presente en Marruecos y propagándose por los cinco continentes, ¿no está en trance de convertirse en la representante del sufismo contemporáneo?

Ali

Hassan

⁶⁸ Ídem

Hassan Bassri
 Habib Âjmi
 Daoud Tu i
 Maarfou Karkhi
 Sari Sakhti
Jounayd
 ___Abou Bakr Chabli
 Aboul-faraj Tamimi
 Aboul-faraj Tartoussi
 Ali b. Youssouf Hakari
 Sayid Moubarak
Abdel Kader Jilali
Abou Madiane
 Abde Rahman Madani Ziat
Ibn Machich
Chadili
 Aboul Abass al-Moursi
 Ibn Ata' Illah al-Iscandari
 Daoud Bakhili
 Mohamed Bahr-Safa
 Ali Wafa
 Yahya al-Kadiri
 Ahmed al-Hadrami
 Ibrahim Afham
 Ali Sanhaji ' Dawwar '
 Abderrahman al-Majdoub



Kassim al-Ikhsassi
 Ahmed Ibn Abd Allah
 Al-Arbi b. Ahmed b. Abd Allah
 Ali al-Jamal 1194/1780

<p><u>Filiación espiritual</u> <u>De My Abdel Kader</u> <u>Jilali</u></p> <p><u>Sidna Ali</u> Hassan Houssayn Sébt Houssein II Abd Allah al-Kamil Moussa espuma Aljoun Abd Allah Moussa Daoud Mohamed Yahya Zahid Abdel Allah Abou Salih <u>Abdel Kader Jilali</u></p>	<p><u>Árbol genealógico</u> <u>De la familia Boutchich</u> <u>(De Madagh)</u></p> <p><u>Abdel Kader Jilali</u> Abd Razzak Ismail Abd Razzak Lokman Ahmed Mohamed Abdel Kader Abou Dachich Ali Chouayb Hassan <u>Boudkhili</u> Mohamed <u>Mohamed Boutchicha</u> Ali Mohamed Mokhtar I Mokhtar II Lamnouar Mohidine <u>Boumadiane Mokhtar III</u></p>
---	---

Del mismo autor:

El Sufismo

Primera edición en 2001, segunda en 2003 y tercera en 2005.

El Sufismo entre el libro sagrado y la tradición profética

Edición 2002, agotada.

El superviviente de la secta infernal. (Narración). (2003)

El Azufre Rojo. (Narración). (2003)

El Corán: lectura sufí contemporánea. (2003)

El Maestro vivo Sidi Hamza. (2004)

Doce siglos de Sufismo en Marruecos. (2004)

La trilaterología universal. (2004)

ÍNDICE

- **Introducción**, pág. 9

Primera parte: Sufismo. Introducción general, pág. 13

- **Aproximaciones preliminares**, pág. 15
- **Aproximaciones orientalistas**, pág. 18
- **Ibn Sina o la aproximación filosófica**, pág. 23

Segunda parte: Aproximación histórica, pág. 27

- **A los orígenes del Sufismo**, pág. 29
- **Período de propagación del Sufismo**, pág. 45

Tercera parte: Aproximación sufí, pág. 49

- **Los sufíes toman la palabra**, pág. 51
- **El sufismo entre las virtudes, el gusto, el amor**, pág. 57

Cuarta parte: El sufismo entre la doctrina y la metodología, pág. 65

- **La Ley, la Vía y la Verdad**, pág. 67
- **La Tariqa**, pág. 71
- **El Dhikr**, pág. 73
- **Práctica de la fórmula de la unicidad**, pág. 74
- **Otras formas de Dhikr**, pág. 77
- **Las etapas**, pág. 79
- **Actividades de grupo**, pág. 83
- **El acompañamiento**, pág. 86
- **La educación sufí**, pág. 88
- **La doctrina práctica del sufismo**, pág. 92

Quinta parte: Las principales hermandades sufíes, pág. 95

- **Tariqa Chadilia**, pág. 97
- **Tariqa Naqchabandia**, pág. 100
- **Tariqa Kadiria**, pág. 115
- **Tariqa Boutchichia**, pág. 122

Palabras finales, pág. 127

Anexo, pág. 129

- **Abou Bakr Saddik**, pág. 131
- **Salman al-Farissi**, pág. 131
- **Jaâfar Sadiq**, pág. 133
- **Bosquejo histórico del Sufismo en Marruecos**, pág. 135
- **El Sufismo actual en Marruecos**, pág. 139
- **Tassaouf y el tercer milenio**, pág. 141

.....



Ben Rochd Er Rachid

El autor nació en 1948 en Fez (Marruecos). Es un escritor contemporáneo marroquí, autor de varios libros, en su mayoría en francés, que se ocupan de temas relacionados con la espiritualidad,

sufismo, el Corán y las interacciones de nuestro tiempo, entre el Islam y la modernidad.

Completó su educación primaria y secundaria en Oujda. Después de graduarse en 1968 con una licenciatura técnica, se fue a Francia para cursar estudios superiores en tecnología, en Estrasburgo . En Marruecos, en 1971, trabajó como ingeniero en las empresas privadas antes de establecer su propio negocio en 1984.

En 1990, dejó el campo industrial y, después de un largo retiro, comenzó a escribir. Creó su propia editorial "Dechra 'y se dedicó a escribir y editar. Algunas obras suyas:

- *El Corán: la lectura contemporánea de Sufi* – La primera publicada en 2003, la segunda en 2007
- *La Vida Maestro Sidi Hamza* (2004)
- *El Trilettrélogie Universal* (2004 y 2007)
- *El Simya* – Ciencia y Magia de Cartas (2007)
- *Doce siglos de Sufismo en Marruecos* (2004 y 2008)
- *Clave en el Corán* – 2008 *El Islam, la modernidad y los signos de los tiempos* – 2009

