

LOS HÁLITOS DE LA INTIMIDAD

(NAFAHÂT AL-UNS)

‘ABD AR-RAHMÂN AL-JÂMÎ

ÍNDICE

PRÓLOGO	3
CAPÍTULO I.....	18
CAPITULO II. — Del <i>Tawhîd</i> , sus diversos grados y de quienes lo poseen. Del segundo capítulo del libro primero del <i>Tarjumat al-’Awârif</i>	28
CAPÍTULO III. — De lo que se denomina <i>ma’rifah</i> , <i>’ârif</i> , <i>muta’arrif</i> y <i>jâhil</i> , y del primer capítulo del libro tercero del <i>Tarjumat al-’Awârif</i>	35
CAPÍTULO IV. — Explicación preliminar de las palabras <i>wilâyah</i> y <i>walî</i>	55
CAPÍTULO V. — De la diferencia que existe entre el milagro (<i>al-mu’jizah</i>), el carisma (<i>al-karâmah</i>) y el prodigio de perdición (<i>al-istidrâj</i>)	61
BIBLIOGRAFÍA.....	73

PRÓLOGO

El trabajo que aquí proponemos vendrá a ser, de hecho, la presentación en nuestro país de un autor sufí que, a pesar de su importancia, es poco conocido entre nosotros. Hoy en día, cuando los grandes nombres del sufismo han pasado a ser familiares para cualquiera que tenga cierto interés en lo que, para simplificar, podríamos llamar «filosofía mística», y la referencia a un Ibn 'Arabî, un Rûmî, o un 'Attâr ya no es infrecuente, el nombre de Jâmî permanece reservado todavía para los que se ocupan más particularmente del tema. Y existen buenas razones para que esto deje de ser así, y una de ellas la de que Jâmî fue, precisamente, un excelente divulgador de las enseñanzas del sufismo. Él, que invocaba siempre para sí sólo el papel de intérprete, es, en efecto, uno de los mejores expositores de todo lo relativo a aquél, y su obra es una vía de acceso particularmente útil a los autores más representativos.

Jâmî vino a ser como el colofón de toda una época del sufismo, y su obra tiene todo el valor de una síntesis. Último de los grandes poetas místicos persas, que no el menor, su obra es también un punto de confluencia de toda una variada tradición espiritual, que halló en ella una perfecta armonización.

Quizá no todos suscriban la afirmación de E. G. Browne de que Jâmî fue «uno de los más notables genios que haya dado nunca Persia, pues fue a la vez un gran poeta, un gran erudito y un gran místico¹», pero desde luego ésta era la opinión de sus contemporáneos más ilustres, opinión que ha conservado la posteridad en Oriente.

Estudiado primero en Europa como poeta lírico², la atención ha ido pasando a su faceta más directamente mística y filosófica, como dan razón de ello, en particular, recientes traducciones al inglés y al francés de algunos de sus tratados en prosa.

* * *

Mullâ Nûr ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân ibn Ahmad al-Jâmî nació en Jâm, cerca de Herât (hoy en Afganistán), el 23 *sha'bân* 817 A.H. (7-11-1414 A.D.), y murió en el propio Herât el 18 *muharram* 898 A.H. (9-11-1492 A.D.). Y aunque hizo algunos viajes, su vida y su obra se enmarcan en esa Herât del siglo XV, floreciente capital de los timúridas, a la que nos referiremos más adelante.

¹ *A History of Persian Literature under Tartar dominion (A.D. 1265-1502)*, Cambridge, 1920, p. 507.

² Por parte, sobre todo, de eruditos alemanes, como von Rosenzweig, Rückert y Wickerhauser.

Su familia procedía, no obstante, de Dasht, en la región de Isfahân, y él empezó firmando sus obras como Dashtî. Para la adopción luego de su *takhallus* de Jâmî tuvo un doble motivo, como él mismo nos cuenta: «Jâm es mi país, y lo que destila de mi pluma no es sino una gota emanada de la copa (*jâm*) de mi padre, el *shaykh al-Islâm*. Por este motivo, sin ninguna duda, entre los letrados con doble título, mi sobrenombre poético es Jâmî».

Gran literato y gran metafísico, Jâmî es esencialmente un místico, y la primera experiencia que se conecta con esta faceta se produjo cuando él tenía sólo cinco años. Fue cuando acudió, junto con su padre, a escuchar al santo hombre Khwâjah Muhammad Pârsâ, *shaykh* de la *tarîqah naqshbandiyyah*, quien se detuvo en Herât de camino para la Meca. Sesenta años después, el propio Jâmî atribuía a la influencia de aquel encuentro el rumbo espiritual que tomó su vida.

Sus biógrafos destacan su condición de alumno muy aventajado en sus años de estudiante. Sobresalía en todos los estudios, y aprendía más que cualquiera de sus condiscípulos sin hacer ningún esfuerzo. Pasado a Samarcanda, la otra gran capital de los timúridas en aquella época, arrancó de uno de sus maestros allí, Qâzî Rûm, la siguiente afirmación, hecha ante una gran concurrencia: «Nadie igual a Jâmî en agudeza intelectual ha cruzado jamás el Amu Daria y entrado en Samarcanda desde la fundación de esta ciudad».

Su interés se cifraba especialmente en las ciencias coránicas, y su formación en este campo fue muy completa. No obstante, no era la teología la que podía saciar su búsqueda de la Verdad, y fue estando todavía en Samarcanda cuando, según su biógrafo Lârî, tuvo una visión cuyo mensaje le persuadió a volver a Herât y seguir la instrucción de Sa’d ad-Dîn Muhammad al-Kâshgharî, entonces superior de los *naqshbandiyyab*, quien, efectivamente, pasaría a ser su *shaykh*, además de suegro.

Jâmî no llegó a ser *shaykh tarîqah*, función que ocupó, a la muerte de al-Kâshgharî, el *shaykh* ‘Ubayd Allâh al-Ahrâr, pero podía recibir en la *tarîqah* a los aspirantes, y así él inició, seguramente entre otros, a dos personajes que luego serían sus biógrafos, ‘Abd al-Ghafûr Lârî y ‘Alî Shîr Nawâ’î. De este último tendremos ocasión de ocuparnos con cierto detenimiento más adelante, pues fue una figura histórica y literaria muy importante.

A la muerte de Jâmî, el propio Sultán dirigió los funerales, que fueron muy concurridos³, y fue enterrado en un lugar de las afueras de Herât, junto al que fuera su maestro, Sa’d ad-Dîn. Un alfóncigo gigante, nacido de la propia tumba, sombrea hoy la sen-

³ Jâmî fue objeto ya en vida de una gran consideración, y, fuera de un incidente que nos narran sus biógrafos, no tuvo contradictores y vivió con el respeto y la estima de todos.

cilla lápida en la que se reproducen algunos de sus versos. A su lado fueron posteriormente enterrados, también, su discípulo y biógrafo Lârî y otro poeta importante, Hâtefî, sobrino de Jâmî.

* * *

Jâmî, como cualquier otro gran hombre, no fue un mero producto de su tiempo, pero no puede ser entendido adecuadamente sin una referencia a los distintos marcos en que su figura y su obra se inscribieron necesariamente, algunos de los cuales tuvieron una especial significación. El marco más inmediato, en cierto sentido, y uno ciertamente clave, venía dado por la situación de la Herât de su tiempo, que hizo que ésta fuera un auténtico foco de vida intelectual y artística.

Herât vivía, en tiempos de Jâmî, sus días más esplendorosos. Conocida de antiguo (es la Haraiva del *Avesta*), ya fue capturada por Ciro el Grande, y, posteriormente, Alejandro Magno edificó en ella una fortaleza-ciudadela, la cual constituye el asiento de la que aún hoy se levanta en el centro de la ciudad. Herât conoció con especial virulencia los efectos de los tormentosos avatares históricos que se abatieron sobre aquellas regiones del Asia Central. Devastada y destruida completamente varias veces por las hordas invasoras de turno, lo fue también, en 1383, por las de Tîmûr-i Lang (Tamerlán), el fundador de la dinastía de los timúridas. No obstante, fue ésta la que proporcionó a Herât su época más floreciente, al convertirla, junto con Samarcanda, en capital de su Imperio y beneficiaria con un largo período de paz. Reconstruida por Shâh Rukh Mirzâ, cuarto hijo de Tamerlán, conoció luego un renacimiento en todos los órdenes, especialmente bajo el sultán Husayn Bayqarâ, que hizo de ella un centro de vida cultural, y ello gracias, en gran medida, a la contribución de su visir, el ya mencionado 'Alî Shîr Nawâ'î.

En esa gran época floreció, en Herât, por ejemplo, la famosa escuela de miniaturas persas, con su gran representante, Bihzâd; y todas las ciencias y artes tradicionales experimentaron un gran auge. Y hay que señalar que esa actividad cultural fue de signo inequívocamente persa. Aunque turco-mongoles, los timúridas, ya islamizados, se dejaron absorber completamente por la cultura persa y se convirtieron, a su vez, en sus propagadores: lo que se conoce como el Imperio del Gran Mogol, penetrado profundamente de cultura persa y que impuso la impronta de ésta en el Islam indio, fue una dinastía fundada por Akbar, nieto de Bâbur⁴, último descendiente éste de Tamerlán, a quien los uzbechos obligaron a abandonar definitivamente Samarcanda.

⁴ Bâbur es conocido literariamente por su *Bâbur-nâmah*, su libro de memorias, inapreciable, en particular, por la información que facilita sobre todos los personajes destacados del mundo de los timúridas. Y

Aunque el largo reinado del sultán Abû'l-Ghâzî Husayn ibn Mansûr ibn Bayqarâ (1468-1506) corresponde sólo a los últimos años de la vida de Jâmî, fue en éstos en los que se concretó su abundante producción, lo cual se vio favorecido, precisamente, por las condiciones reinantes en aquellos años. Condiciones en las que, como decíamos, tuvo mucho que ver 'Alî Shîr Nawâ'î. Hermano de leche y compañero de estudios de Husayn Bayqarâ, el patronazgo que ejerció sobre las ciencias y las artes, así como el impulso que dio a las construcciones religiosas y civiles, hacen de él la figura clave de aquel momento. A su entorno se congregó una auténtica pléyade de artistas y literatos, entre los cuales, además, él mismo destacó. Creador de la literatura en turco *chaghatay* (la variante oriental), lenguaje que se propuso enaltecer y llevar a la misma categoría literaria que el persa, es autor de un buen número de obras. Entre éstas destaca su *Muhâkamat al-lughatayn*, en la que, precisamente, compara el turco y el persa, para terminar pronunciándose por la superioridad del primero. Entre sus obras está el *Majâlis an-nafâ'is*, dedicada a dar reseña de todos los poetas de su tiempo, así como de grandes personajes que hubieran escrito también poesía. Lo numerosos que eran los poetas en Herât viene ilustrado por esta graciosa anécdota: Estando 'Alî Shîr en una ocasión jugando al ajedrez, del que era entusiasta, estiró una pierna y fue a golpear accidentalmente al poeta Bannâ'î, a lo que exclamó: «¡La peste de Herat! Aquí no puedes estirar una pierna que no le des a un poeta». A lo que el otro repuso: «Y lo mismo si la encogéis».

Produjo cuatro *dîwâns* y seis *mathnawîs*, uno de ellos, titulado *Lisân at-Tayr*, en imitación del famoso *Mantiq at-Tayr* (el Lenguaje de los Pájaros) de 'Attâr. Otro famoso *matnawî* suyo está dedicado a tratar uno de los temas más populares del Oriente islámico, la historia de Laylâ y Majnûn, tratada por infinidad de literatos, sobre todo persas y turcos.

Escribió un tratado sobre prosodia, *Mizân al-Awzân*, y algunas otras obras sobre temas místicos⁵, y cultivó también la poesía en persa. Pero aquella de sus obras que tiene más interés para nuestros efectos aquí es la titulada *Khamsat al-Mutahayyirîn*, dedicada enteramente a Jâmî⁶. Consta de cinco partes: en la 1.^a, traza la biografía de Jâmî; en la 2.^a, trata de conversaciones entre ambos; en la 3.^a, de su correspondencia mutua; en la 4.^a, habla de las obras que Jâmî compuso bajo su sugerencia; y en la 5.^a, de las obras que

él afirmaba en esa obra que «el Khurâsân, y sobre todo Herât, estaban repletos de hombres de talento y de artistas incomparables».

⁵ Entre ellos una titulada *Nasâ'im al-Mahabbah mm Shamâ'im al-Futuwwah*, que constituye una excelente fuente para las biografías de los místicos del Khurasan.

⁶ En ella lo presenta como «el ilustre y eminente personaje, iluminador de las ciencias divinas, el sabio profundo en los misterios y los secretos eternos... este hombre cuya perfección raya con la de los Profetas».

él leyó bajo la dirección de Jâmî, así como de la muerte y funerales de éste, a los que acudieron miembros de la Familia real, nobles y notables del lugar.

El propio 'Alî Shîr murió en Herât el 12 *Jumâdâ II*, 906 AH. (3-1-1501 A.D.), donde había nacido 61 años antes.

* * *

Como místico, Jâmî estuvo vinculado, como hemos visto, a la *tarîqah naqshbandiyyah*, una de las más importantes y de máxima implantación en todo el Asia menor y central.

En la gran tradición sufí del Khurâsân, que se origina en la gran figura de al-Bastâmî, se advierte una característica que, entre otras, la distingue de la otra gran tradición, la de Bagdad, vinculada a la figura de Junayd. Se trata de la mayor importancia concedida a la iniciación transmitida de forma puramente espiritual. Es decir, si, por lo general, todo *shaykh tarîqah* se vincula en origen al Profeta a través de una cadena (*silsilah*) de maestros sucesivos, que se transmiten regularmente la influencia espiritual originada en aquél, y así es siempre posible encontrar una filiación humana directa entre todos aquellos en quienes ha recaído el maestrazgo, no siempre es de este modo en la tradición del Khurâsân. En ésta es dado invocar antepasados espirituales que no fueron hallados en vida, de los que se habría recibido la investidura de forma espiritual⁷.

Así es con los orígenes de la que luego vino a ser conocida como la *tarîqah naqshbandiyyah*, que se remontaría a esa gran figura que fue Ansârî. Éste, que no fundó directamente ninguna *tarîqah*, es considerado uno de los sufíes más eminentes de todos los tiempos. También de Herât, de la cual es patrono, su título de *shaykh al-Islâm* lo muestra como un personaje al que se tenía en una altísima consideración, como veremos en lo que dice el propio Jâmî. Ansârî, o mejor la esencia de su enseñanza, habría tenido un continuador en Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî al-Bûzanjirdî (1049-1140), quien inspiró directamente a 'Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî. Éste, propiamente, sería el iniciador de la *tarîqah* que sólo a partir de su sexto sucesor, Bahâ' ad-Dîn an-Naqshbandî (1318-1389), recibió el nombre con el que se la conoce. Antes era conocida como la *silsilat al-Khawâjagân* (la Cadena de los Maestros)⁸. Esta *tarîqah* se extendió por toda la ancha zona del Asia Central, hasta Anatolia por un lado y la India por el otro, y es de signo

⁷ Tal es el caso, en particular, del gran *shaykh* que fue Abû'l-Hasan 'Alî al-Kharaqânî, quien, sin maestro humano concreto, invocaba para sí el legado espiritual de al-Bastâmî.

⁸ La palabra *Khawâjagân* es plural de *Khwâjah*, y ésta es una antigua palabra persa que se aplicaba como título de distinción. Hoy en día todavía es usada en varios países, pero se aplica de forma muy desigual. Es frecuente verla, en Occidente, en su ortografía turca moderna: *Hoca*.

fundamentalmente persa, no habiendo llegado a cobrar arraigo en el mundo específicamente árabe.

En la *tarîqah naqshbandiyyah* tienen especial importancia las técnicas del control del soplo, y la respiración, en general, desempeña un papel destacado como soporte que es del *dhikr*. Esto, que lo podemos encontrar también en el hesicasmo y en algunas escuelas del Yoga, no tendría en otras órdenes tanta importancia como en ésta. «La base exterior de esta vía mística es el soplo», habría dicho Bahâ' ad-Dîn. Se trata, en definitiva, de la correspondencia, en el plano iniciático, de la doctrina metafísica de la creación «renovada a cada soplo», donde el *dhikr* corresponde al *Amr* (la «Orden»: el Verbo), y la respiración, como tal, al *Nafas ar-Rahmân* (el «Soplo del Compasivo»).

* * *

Hemos aludido varias veces al Khurâsân, y habrá que referirse nuevamente a él para destacar el hecho de que allí cobró realidad espléndida la aspiración espiritual. En pocas otras zonas, si alguna, se vio una floración igual de místicos de gran relieve, y así al-Hujwârî⁹ pudo decir, ya en el siglo XI: «el Khurâsân, donde está ahora la sombra del favor de Dios... El Sol del amor y la fortuna de la Vía sufí están en su ascenso en el Khurâsân». Pues en el Khurâsân se produjo la reunión de su tradición propia con la tradición de Bagdad. Así, en su suelo pasó a florecer la nueva semilla fruto de la unión de las dos grandes tradiciones. Esta unión se concretó en la figura de Abû 'Alî al-Fârmadhî, contemporáneo de al-Hujwârî, el cual ya vaticinaba que todos los sufíes reconocerían su autoridad. Su ascendencia espiritual lo ligaba, por una parte, a la tradición del Khurâsân por Abû'l-Hasan 'Alî al-Kharaqânî, y por otra, a la tradición de Bagdad por Abû'l-Qâsim al-Gurgânî, ambos auténticas sumidades espirituales de su tiempo. Y también estaba vinculado al famoso al-Qushayrî, uno de los autores sufíes más invocados por éstos. De al-Fârmadhî traen su origen muchas de las órdenes posteriores, que hacen remontarse hasta él sus «cadenas de oro» (*salâsil adh-dhahab*), pero fueron dos discípulos suyos, en especial, quienes tuvieron una mayor significación. En primer lugar, Yûsuf al-Hamadânî, el originador, como veíamos antes, de lo que vino a ser la *tarîqah naqshbandiyyah*; y en segundo lugar, Ahmad al-Ghazzâlî, hermano del famoso teó-

⁹ Famoso sufí de Ghazna (hoy en Afganistán), uno de los primeros teóricos del sufismo. Es autor de la famosa *Kashf al-Mahjûb* (la Revelación de lo oculto bajo un Velo), a la que los propios sufíes se referían constantemente. Escrita en persa, esta obra pasa por ser el primer tratado de sufismo escrito en esta lengua. Fue traducida por Reynold A. Nicholson en 1911, y publicada con el título *The Kashf al-Mahûb, the oldest Persian Treatise on Sûfism, by Alî b. Uthmân al-Jullabî al-Hujwârî*. La citamos por la reedición de Lahore, Islamic Book Foundation, 1976, pp. 173-174.

logo sufí Abû Hâmid y uno de los más grandes poetas del amor místico. Vinculado él también a la escuela de Bagdad por Abû Bakr an-Nassâj at-Tûsî, discípulo de Abû'l-Qâsim al-Gurgânî, Ahmad al-Ghazzâlî ha podido ser considerado una figura clave de aquel momento cuando se lo ha ido sacando de la sombra que su ilustre hermano venía a hacerle a los ojos de los investigadores, y actualmente su figura ha cobrado el relieve que merecía. A él se remontan las cadenas de tres grandes órdenes posteriores: la *Kubrawiyyah*, la *Suhrawardiyyah* y la *Mawlawiyyah*.

* * *

Hasta aquí nos hemos referido, de forma concisa, al aspecto específicamente místico del marco que, cuatro siglos casi antes del nacimiento de Jâmî, se iba perfilando ya en la forma definitiva que éste había de encontrar.

Ahora bien, a esto debemos añadirle el aspecto metafísico, es decir, toda esa doctrina sufí que se fue configurando poco a poco como un *corpus* de «filosofía sacra», si podemos llamarla así, y cuya aparición histórica, imprevisible para los primeros estudiosos europeos del sufismo en base a lo que éstos entendían que éste había sido antes, hizo que le atribuyeran diversos orígenes extra-islámicos.

Tanto en la forma como en los contenidos esenciales que tomó esta doctrina, es capital la obra de uno de los más célebres sufíes, el *shaykh al-akbar*, Muhyi'd-Dîn Ibn 'Arabî. No entraremos aquí en la discusión de esa obra, ni la de su doctrina central, la de la Unidad del Ser o lo Real (*Wahdat al-Wujûd*), por haber sido ya ampliamente tratadas y comentadas por diversos autores. Valga señalar, no obstante, que fue el Oriente islámico, y muy especialmente el Irán, el que se identificó más profundamente con la doctrina de Ibn 'Arabî, que ha sido objeto allí, hasta nuestros días, de comentarios y desarrollos por parte de las distintas escuelas de pensamiento. Su obra quizá más importante, *Fusûs al-Hikam*, gozó de una especial estimación y fue objeto de numerosos comentarios, entre ellos el que escribió el propio Jâmî.

Y el puente por el que esta obra, y toda la doctrina de Ibn 'Arabî se introdujo en ese receptáculo privilegiado que Irán resultó ser, es aquel a quien Jâmî llamaba «el Modelo de los sabios buscadores de la Verdad y el Modelo de los Gnósticos unitarios, Abû'l-Ma'âlî Sadru'l-Haqq wa'l-Millat wa'd-Dîn Muhammad al Qunyawî», conocido simplemente por Sadr ad-Dîn Qunyawî, yerno del propio Ibn 'Arabî y natural de Konia. Autor poco conocido en Occidente, su obra es considerada en Persia de una gran importancia, subscribiendo lo que ya Jâmî decía acerca de que para comprender bien la doctrina de Ibn 'Arabî había que remitirse a Qunyawî. Una de sus obras más importantes es,

precisamente, un comentario de los *Fusûs*, llamado *Nusûs*, que recibió también, por parte de Jâmî, un comentario.

Pero hay otro personaje de particular significación para comprender este proceso de absorción de la doctrina de Ibn 'Arabî por parte de Persia. Se trata del poeta místico conocido como 'Irâqî o 'Arâqî, nombre que es un seudónimo poético y no un gentilicio. Fakhr ad-Dîn Ibrâhîm ibn Shahriyâr, que era su verdadero nombre, nació en Hamadân en 1213, y luego de llevar una vida errante que le condujo a sitios tan distantes entre sí como son la India y Egipto, murió en Damasco en 1289, y está enterrado, precisamente, junto a Ibn 'Arabî. Vinculado durante unos años, en Multân (Pakistán), al *shaykh* de la *tariqah suhrawardiyyah* Bahâ' ad-Dîn Zakariyyâ, fue finalmente en Konia, donde siguió las lecciones de Sadr ad-Dîn Qunyawî, donde se produjo su encuentro decisivo con la doctrina de Ibn 'Arabî. De esas lecciones había de salir su obra más famosa, las *Lama'ât* o «Refulgencias», la cual motivó a Jâmî un comentario y le inspiró asimismo la que sería probablemente su obra más conocida y apreciada, los *Lawâ'ih* o «Fulgores».

La importancia de 'Irâqî estriba, en particular, en que gracias a él la doctrina de Ibn 'Arabî se introdujo en el molde de la poesía mística persa, preparando y preludiando así algunas facetas importantes de la obra de Jâmî. Y aquí habríamos de referirnos, siquiera brevemente, a toda la tradición literaria persa de inspiración sufí, la cual se cierra para muchos con el propio Jâmî. A partir del siglo XII, la prosa y sobre todo la poesía clásicas persas vinieron a ser los portavoces inspirados del ideal sufí, recogiendo de forma admirable el anhelo espiritual que éste representaba. Las obras que resultaron, surgidas de la feliz amalgama del idioma persa y el espíritu sufí, pasaron a ser clásicos de la literatura universal, influyendo además en ésta, a la que aportaron temas y simbolismos que vinieron a ser patrimonio común de toda la Humanidad. Nombres como Rûmî, Sa'dî, Hâfiz, Shabistarî, Nizâmî, 'Attâr hicieron de la literatura clásica persa un vehículo perfecto para trasladar el aliento de una tradición espiritual de marco estrictamente islámico más allá de los límites de éste, universalizando así una visión mística particular¹⁰.

* * *

¹⁰ También en esto fue Ansârî un precursor, pues él, junto con otro famoso contemporáneo suyo, Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr, fueron los creadores de esta forma de expresión que iba a conocer tan grande celebridad. El *Pîr-i Ansâr*, como se le conoce también en persa, aunque de ascendencia árabe, escribió sus poemas en persa, así como sus famosas *Munâjât* o Invocaciones, que mezclan la prosa con el verso. Existe una traducción de éstas: Sir Jogendra Singh, *The Invocations of Sheikh 'Abdullâh Ansârî*, Londres, 1932.

Hasta aquí, pues, el esbozo que hemos hecho del marco en que se sitúa la obra de Jâmî, la cual, en cierto modo, viene a recapitarlo. Vayamos ahora a hacer una breve reseña de esta obra.

Sâm Mirzâ, hijo de Shâh Ismâ'îl, el soberano *safawî*, enumera, en su *Tuhfa-i-Sâmî*, compuesta en 1550, 46 obras de Jâmî, pero otras fuentes elevan este número a 90.

En su producción, en cualquier caso bastante abundante, cabe establecer una clasificación que distinga tres grandes grupos: sus obras específicamente poéticas; sus obras mayores en prosa (algunas de las cuales incluyen también versos); y sus obras menores en prosa.

Al primer grupo pertenecen 3 *dîwâns* y 7 *mathnawîs*. Los primeros son recopilaciones de poemas líricos escritos a lo largo de su vida y repartidos, hacia el final de ésta, en tres grupos conforme a la época de su creación; de ahí sus títulos:

- *Fâtihat ash-shabâb* (Primera Juventud),
- *Wâsîtat al-'iqd* (La Mitad del Collar), y
- *Khâtimat al-hayât* (Final de la Vida).

Los segundos componen el *Haft Awrang* (los «siete Tronos», nombre que recibe en persa la Osa Mayor), llamado también *as-sab'ah* (el septeto), y son los siguientes:

— *Silsilat adh-Dhahab* (la Cadena de Oro). Esta obra, en la que se ha querido reconocer la influencia de la famosa *Hadîqat al-Haqqîqah* de Sanâ'î, está dividida en tres libros o *daftars*, el primero de los cuales termina con una *I'tiqad-nâmah* o Confesión de Fe, que nos muestra a Jâmî como un estricto sunní. Los tres libros tratan de cuestiones distintas: el primero se ocupa fundamentalmente de grandes temas religiosos y metafísicos; el segundo trata el tema del Amor y sus distintas clases; y el tercero se ocupa de los distintos tipos de poesía.

Valga añadir, a título de anécdota, que esta obra fue la que le valió aquel único incidente del que haya constancia. De vuelta de una peregrinación a la Meca, tuvo que defenderse ante los doctores de Bagdad de una supuesta hostilidad hacia la Casa de 'Alî, fruto todo ello de una tergiversación malintencionada de un paisano suyo, el cual, irritado contra él, amañó un pasaje de esta obra para atraer sobre Jâmî la inquina de los bagdadíes. Establecida la verdad, y satisfechos éstos, no por ello dejó de recordar Jâmî en un poema posterior el dolor que le produjo el trato que recibió inicialmente por parte de ellos, cuando fue obligado a explicarse públicamente, en una madrasa de la ciudad, ante los juristas de las escuelas *Hanafiyyah* y *Shâfi'iyyah* y delante de gran número de gente que le demostraba su enojo, todos ellos en presencia del propio Gobernador.

— *Salâmân wa Absâl* (Salamán y Absal). Esta obra es una alegoría mística basada en un tema del que ya existían otras versiones: una de Avicena, que es conocida por el resumen que hizo de ella el gran polígrafo y *mutakallim* shií Khwâjah Nasîr ad-Dîn at-

Tûsî, quien nos dice que los personajes de esta obra son «símbolos que designan los distintos grados del intelecto»; y otra de origen hermetista, que fue la que, según Corbin, Jâmî «orquestó en un largo poema». Editada por Forbes Falconer en 1850, cuenta con una traducción libre y resumida al inglés de Edward Fitzgerald, y otra completa al francés de A. Bricteux, publicada en 1911.

— *Tuhfat al-Ahrâr* (El Don de los Libres o los Nobles). Esta obra está dedicada al gran *shaykh naqshbandî* Nasîr ad-Dîn 'Ubayd Allâh ash-Shâshî, llamado *al-Ahrâr*, y también, popularmente, *Hadrat Ishân*, de quien derivan las tres ramas subsiguientes de la orden. Figura de inmenso relieve, con proyección incluso en el plano político, donde las facciones tímúridas rivales fiaban en su mediación, Khwâjah Ahrâr es el personaje más sobresaliente de la orden después de Bahâ' ad-Dîn. La biografía tradicional de la *tarîqah naqshbandiyyah*, *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, de Fakhr ad-Dîn 'Alî ibn Husayn al-Kâshifî, está especialmente referida a él.

En un corto prefacio en prosa, Jâmî dice haberse inspirado para esta obra en el *Makhzân al-Asrâr* (Tesoro de los Secretos) de Nizâmî y la *Matla' al-Anwâr* (Aparición de las Luces) de Amîr Khusraw al-Dihlawî. Es un poema didáctico que contiene, entre otras cosas, 20 *Maqâlât* o Discursos, cada uno de los cuales es ilustrado con una o varias anécdotas.

— *Subhat al-Abrâr*, (El Rosario de los Justos). Es también un poema didáctico, muy parecido al anterior, donde trata temas teológicos y místicos. Una de las historias que contiene, la de Abraham y el adorador del fuego, aparecía ya en el *Bûstân* de Sa'dî, pero la obra no está inspirada en ésta. Otra de sus historias, de la que podemos encontrar equivalentes en otras tradiciones, habla de un persa que, desconocedor de la lengua árabe, toma unas palabras en esta lengua por oraciones, de las que hace su *dhikr* y consigue gracias a él y a su perfecto candor «operar la alquimia que transmutó su corazón».

— *Yûsuf wa Zulaykhâ* (José y Zulaika). Es otra alegoría mística basada en la historia de José y la esposa de Putifar, historia que aparece en la Biblia primero (Gén., XXXIX, 7 ss), y posteriormente en el Corán (sura XII: *Yûsuf*), y que constituyó uno de los temas más populares de la poesía romántica persa. Ya Firdawsî lo trató, y después de él toda una larga lista de poetas persas. Editada en Europa en el año 1824 por von Rosenzweig, cuenta con una traducción al inglés de R. T. H. Griffith, de 1881, y otra al francés de A. Bricteux, de 1927.

— *Laylâ wa Majnûn* (Laila y Machnún). Otra alegoría mística sobre un tema de amor, originariamente árabe, del que existen cientos de versiones, quizá las más estimadas la de Nizâmî en persa y la de Fuzulî en turco *azerí*. El propio Jâmî se refiere en esta obra a los «dos Maestros encumbrados en el Reino de la Poesía» que trataron el tema

antes que él de forma magnífica, y que, por los indicios que da, sabemos que se refería a Nizâmî y Amîr Khusraw.

— *Khîrad-nâmah-yé-Sikandarî* (El Libro de la Sabiduría de Alejandro). Inspirada también en una obra de Nizâmî (el *Iskandar-nâmah*), es igualmente un poema didáctico, y tiene como protagonista a un personaje también muy frecuente en la literatura del Islam oriental: *Iskandar* o *Sikandar*, Alejandro Magno. Identificado con el Bicornio (*Dhû'l-Qarnayn*) de que habla el Corán (XVIII, 83.98), quien habría levantado un dique a la expansión de Gog y Magog, la figura que encontró un lugar destacado en esa literatura no corresponde al Alejandro histórico, sino a un héroe primordial un poco al estilo de lo que vino a ser la figura de Arturo entre los bretones.

Entre sus obras mayores en prosa, están las siguientes:

- *Shawâhid an-Nubuwwah* (Las Evidencias de la Profecía),
- *Lawâ'ih* (Fulgores),
- *Ashi at al-Lama'ât* (los Rayos de las «Refulgencias»),
- *Naqd an-Nusûs* (Examen del «Nusûs»),
- *Sharh Fusûs al-Hikam* (Comentario del «Fusûs»),
- *Bahâristân* (El Jardín de la Primavera) y
- *Nafahât al-Uns* (Los Hábitos de la Intimidad).

La primera de ellas constituye una clara y precisa introducción a todo lo que se refiere al Profeta, y consta de un Prefacio, siete Capítulos y una Conclusión. En el Prefacio, se discute el significado de las palabras *Nabî* (Profeta) y *Rasûl* (Mensajero), y en los distintos Capítulos se van trazando las principales etapas de la vida del Profeta y de su misión, así como de los Compañeros hasta la primera generación de sufíes.

Los *Lawâ'ih* constituyen, probablemente, su obra más famosa en prosa (que incluye también versos), de la cual se ha dicho que «podría ser considerada un compendio de la metafísica sufí»¹¹. Lo es, si más no, de la doctrina de Ibn 'Arabî, aunque tampoco se refiera a todos los temas fundamentales de ésta. En ella el autor nos presenta «los conocimientos esenciales (*ma'ârif wa ma'ânî*) que han iluminado las Tablas (*alwâh*) de los secretos (*asrâr*) y los espíritus (*arwâh*) de los gnósticos (*arbâb al-'irfân*) y los místicos (*ashâb ad-dhawq wa'l-wijdân*)», pero sólo se atribuye, al hacerlo, el papel de intérprete (*tarjumân*), papel que conviene más, dice, «a quien no tiene la experiencia mística de los secretos del Ser» (*dhawq asrâri'l-wujûd*). E insiste, en su Introducción, en que su aportación es tan sólo la literaria, y que él no cuenta para nada salvo para la forma con la que ha revestido estas verdades venidas de «alta Tradición». Esta obra contaba con una edición y traducción al inglés de E. H. Whinfield, de 1906, a la que ha venido a

¹¹ Titus Burckhardt, *Esoterismo islâmico*, Madrid, Taurus Ed., 1980, p. 75 r.

sumarse recientemente la edición y traducción al francés de Yann Richard («*Les Jaillissements de Lumière*», París, 1982). Consta de un Exordio, acompañado de invocaciones, una Introducción y 36 cortos Capítulos, que son otros tantos «destellos» o «iluminaciones» (*lâ'ihah*, pl. *lawâ'ih*), a los que se añade un Apéndice a modo de conclusión, en el que Jâmî se autoimpone el silencio, porque «es un sueño pretender expresar con palabras las verdades (*haqâ'iq*), de las cosas».

La obra *Ashi''at al-Lama'ât* fue realizada, nos dice su autor, para elucidar el texto de las *Lama'ât* de 'Irâqî. Habiendo recibido el encargo de cotejar los distintos manuscritos de esta obra y establecer un texto definitivo, Jâmî comprobó la dificultad que entrañaban muchos pasajes de la misma, lo que le movió a escribir este comentario, para el que se basó en las enseñanzas de Ibn 'Arabî y Sadr ad-Dîn Qunyawî.

La siguiente obra, *Naqd an-Nusûs*, es el comentario que Jâmî escribió a la obra de Sadr ad-Dîn Qunyawî *Nusûs*, la cual es a su vez un comentario, como decíamos antes, de los *Fusûs* de Ibn 'Arabî. Obra esta última que recibió también, por parte de Jâmî, un comentario directo, escrito en árabe, que es uno de los más apreciados entre los muchos que existen.

El *Bahâristân* es otra de sus obras más famosas. Inspirada posiblemente en el conocido *Gulistân* de Sa'dî, está dirigida con afán pedagógico a uno de sus hijos, y en ella aparecen distintas anécdotas, dichos de santos, fábulas de animales, etc. Se compone de ocho capítulos (cada uno de ellos un «Jardín» —*Rawdah*—), y contiene una buena proporción de verso. Existen varias ediciones y una traducción francesa de H. Massé, de 1925.

Y entre sus obras menores en prosa, citaremos las siguientes:

— Las *Munshâ'ât*, correspondencia reunida por el propio Jâmî, y que incluye la mantenida con algunos soberanos.

— Monografías sobre santos, como por ejemplo las dedicadas a Rûmî, Khwâjah Pârsâ y Ansârî.

— El *Nay-nâmah*, comentario a los primeros versos del famoso *Mathnawî* de Rûmî.

— Un comentario a la no menos famosa *Khamriyyah* de 'Umar Ibn al-Fârid.

— Un comentario al *Miftâh al-Ghayb* de Sadr ad-Dîn Qunyawî, una de las obras más importantes de toda la metafísica sufí.

— Comentarios a partes del Corán, como la *Sûrat al-Fâtihah*, dedicada a la primera sura del Corán.

— Comentarios a hadices.

— La *Risâlah-yé-Tahliliyyah*, un tratado sobre la primera *Shahâdab: Lâ ilâha illa' Llâh*, «No hay más dios que Dios».

— El *Manâsik-i-Hajj*, sobre los ritos del Peregrinaje a la Meca.

— La *Risâlah fî'l-Wujûd*, un tratado sobre el Ser (escrito en árabe)¹²

— *ad-Durrat al-fâkhirah* (la Joya preciosa), escrita, también en árabe, a petición del sultán otomano Muhammad II¹³.

— *Tarîq-yé-Sûfiyân* y *Tahqîq-ye'-Madhhab-yé-Sûfiyân*, dos tratados sobre las prácticas de los sufíes.

A esto habría que añadir sus tratados sobre prosodia, metro y música, acrósticos, etc., y el que escribió como comentario a la gramática árabe de Ibn al-Hâjib, el cual es conocido como *Fawâ'id ad-Diyâ'iyyah*, por el nombre de uno de sus hijos, al cual iba dirigido, Diyâ' ad-Dîn.

* * *

Y pasamos ya ahora a la obra que nos ocupa, *Nafahât al-Uns*. Se trata de un vasto tratado hagiográfico en el que se describen las vidas y sentencias de más de 600 sufíes. Para su redacción, Jâmî se basó en dos obras homónimas precedentes: las *Tabaqât as-Sûfiyyah* (las Clases de Sufíes) de Sulamî (en árabe) y de Ansârî (en un antiguo dialecto persa de Herât). La obra, como el propio Jâmî declara, germinó en su cabeza durante años sin poder llegar a llevarla a término por sus otras ocupaciones, hasta que, en 1477, y gracias a 'Alî Shîr Nawâ'î, pudo realizarla.

Esta obra pertenece a un género muy cultivado, género que ha dado títulos tan famosos como la *Tadhkirat al-Awliyâ'* de 'Attâr o las *Tabaqât al-Kubrâ* de ash-Sha'rânî, pero ella pasó a ser una de las más usadas como referencia, y es citada muy a menudo por los propios autores sufíes.

Ahora bien, aquí nos ocupamos tan sólo del Prólogo de esta obra, que constituye una especie de introducción general al sufismo, pues trata algunas de las cuestiones más características de éste. En él no se expone explícitamente la doctrina metafísica, salvo incidentalmente, ni tampoco el aspecto puramente «técnico» de la Vía, cuestiones éstas que trata en otras de sus obras, sino los grandes temas que preocupaban entonces a los propios sufíes y que eran objeto de sus obras y sus controversias. En este sentido, puede decirse que, por su tenor general, este Prólogo es «clásico», es decir, se parece mucho más, en cuanto a la presentación y al tratamiento de los temas, e incluso por la selección de éstos, a los tratados de famosos sufíes anteriores a Jâmî, que a otras obras de él mismo o de autores posteriores. Salvo la primera frase, que sirve de Introducción, y que es

¹² Editada y traducida al inglés por N. Heer: «Al-Jami's *Treatise on Existence*», *Islamic philosophical Theology*, Albany (N.Y.), 1977.

¹³ Traducida al inglés también por N. Heer, Albany, State Un. of New York Press, 1979.

estrictamente análoga a lo que es general en los *Lawâ'ih*, todo lo demás recuerda mucho más a los primeros tratados de sufismo. Aquí la referencia a Ibn 'Arabî es menor, y sus fuentes principales son el *'Awârif al-Ma'ârif* de 'Umar as-Suhrawardî, el *Kashf al-Mahjûb* de al-Hujwârî y la famosa *Risâlah* de Qushayrî, obras las tres de un amplio eco en el mundo sufí. Cita igualmente a otros autores, como por ejemplo Junayd y Tirmidhî, por nombrar dos de los más significativos, y en este sentido puede decirse que las referencias abarcan todo el espectro de la tradición sufí.

Este Prólogo de Jâmî cumple también, en parte, la función de léxico técnico de los términos sufíes. La preocupación por clarificar, de cara al marco exotérico, el sentido de los términos que usaban, llevó a los sufíes a componer unos léxicos técnicos (*Istilâhât*) en los que definían tanto sus términos exclusivos como aquellos que aun siendo comunes con la tradición exotérica adoptaban entre ellos un significado particular. Entre este tipo de obras destacan las *Istilâhât as-Sûfiyyah* de 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî y las *Ta'rifât* de 'Alî ibn Muhammad as-Sayyid al-Jurjânî, y más modernamente el *Mi'râj at-Tashawwuf ilâ haqâ'iq at-Tasawwuf* de Ahmad Ibn 'Ajîba¹⁴. Pero aquí Jâmî no se limita a definiciones, sino que, en los conceptos clave, desarrolla toda una explicación detallada.

Para nosotros, este Prólogo constituye, pues, en su brevedad, una buena síntesis inicial para el estudio del sufismo en sus grandes temas, y evita consultas más numerosas. El que lo entendamos útil, pues, como una introducción al sufismo (aunque no necesariamente ha de verse así), nos ha hecho acompañarlo con bastantes notas, en las que hemos intentado clarificar la mayoría de términos que aparecen en él a fin de facilitar la tarea a quien realmente aborde esta obra sin conocimientos previos del tema.

* * *

Para nuestra traducción nos hemos basado en la edición de este Prólogo a los *Nafahât al-Uns* que hizo Silvestre de Sacy en 1831¹⁵, y hemos seguido, asimismo, la traducción que éste hizo del mismo. No obstante, nuestra traducción difiere notablemente de la suya en su aspecto formal, pues hemos tratado de acomodarla a lo que es más habitual hoy día en trabajos de esta índole, sobre todo en la atención a los propios términos usados por el autor, que han sido puestos de relieve y comentados en la mayoría

¹⁴ Traducida al francés por Jean-Louis Michori, *Le Soafi marocain Ahmad ibn 'Ajîba et son Mi'râj*, París, Vrin, 1973.

¹⁵ Publicada en «Notices et Extraits de la Bibliothèque du Roi», tome XII, y reimpressa por Michel Allard, Éditions Orientales, París, 1977.

de los casos. Las notas tampoco se basan en las que compuso Silvestre de Sacy, salvo en algunos casos en que se trata de glosas que aparecían al margen en el manuscrito original, y que eran debidas a la pluma de 'Abd al-Ghafûr Lârî, discípulo, como sabemos, de Jâmî, quien fue invitado por un hijo de éste a poner por escrito las explicaciones que Jâmî le había dado sobre los pasajes oscuros de la obra, y en particular sobre el propio título.

Nos hemos permitido establecer una división por capítulos que no aparece en el original, así como ordenar los apartados en el interior de éstos de forma ligeramente distinta a la que presenta el original, por entender acomodarlo mejor así a lo que es más habitual para el lector occidental, cuya lógica del discurso no suele coincidir con la visión que del mismo tienen los orientales en general.

Se han excluido de la traducción todas las fórmulas eucológicas que figuran en el original. Éstas, que son de uso preceptivo para un musulmán, acompañan siempre la mención de Dios, los Profetas y los santos. Pero entendemos que, siendo propiamente «litúrgicas», pierden su efecto al verterlas a un idioma occidental, aparte de que su inclusión suele tener efectos desfavorables en cuanto a la acogida de la obra por parte del lector occidental, a quien su reiterada aparición termina por resultarle enfadosa o parecerle demasiado «mística».

La palabra «Dios» traduce tanto *al-Haqq* como *Khodâ* (en persa), que son los términos más usados, pues la palabra «Allâh» aparece poco, sin que por lo regular indiquemos expresamente de cuál de ellas es traducción, salvo en algún caso en que consideramos interesante destacar este particular.

En las citas del Corán, éste figura como Q (de *Qur'ân*).

Entre corchetes aparece lo que no figura en el texto original por darse como sobreentendido pero que hemos considerado conveniente añadir para la mejor comprensión del mismo.

Para la transcripción de los términos originales, que son prácticamente todos de origen árabe, hemos usado el sistema que refleja la pronunciación árabe de los mismos, no la persa. Así, por ejemplo, hablamos de la obra *Lawâ'ih* y no *Lavâye'h*, como sería en el otro caso. Entendemos acomodarnos mejor así, también, a lo que es más corriente en los tratados actuales sobre sufismo y en las traducciones de textos originales, bien de sufismo, bien de temas islámicos en general.

CAPÍTULO I

Alabado sea Dios, que ha hecho de los espejos (*marâ'yâ*)¹ de los corazones (*qulûb*)² de Sus amigos (*awliyâ*)³ receptáculos epifánicos (*majallî*)⁴ de la Belleza (*Jamâl*)⁵ de Su Faz generosa (*wajhuhu'l-karîm*)⁶ desde los cuales Él ha hecho que se reflejen en sus

¹ Pl. de *mir'âh*: espejo; lit. «lo que sirve para ver (*ra'â*)».

² Pl. de *qalb*, «corazón», entendido como el centro de la individualidad humana, sede del Intelecto y «lugar» de las operaciones del Espíritu. V. T. Burckhardt, *Esoterismo Islámico*, Madrid, 1980, pp. 29-30 y 136.

La imagen del «espejo del corazón» (*mir'ât al-qalb*), o del corazón asimilado a un espejo, es clásica en el sufismo, en el que se habla de un corazón cubierto de pasiones como de un espejo cubierto de orín, lo que nos lleva, por otra parte, al famoso *hadîth* del Profeta: «Existe para cada cosa un barniz que quita el orín, y el barniz del corazón es la invocación de Dios (*dhikru'LLâh*)». Cf. como ejemplo esta sentencia de Ibn 'Atâ' Allâh: «¿Cómo recibirá la iluminación el corazón cuyo espejo refleja las imágenes de las criaturas» (*Hikam*, sentencia nº 13), y esta otra de Ibn 'Arabî, más estrictamente metafísica: «Dios (*al-Haqq*) es tu espejo, en el cual tú te contemplas a ti mismo; y tú, tú eres Su espejo, es decir, el espejo en el que Él contempla Sus Nombres divinos» (*Fusûs al-Hikam*, citado por Henry Corbin en *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 208), la cual es un comentario de la famosa tradición: *al-mu'min mir'âtu'l-mu'min*, que puede traducirse igualmente «el Fiel (Nombre de Dios) es espejo del fiel», o «el fiel es espejo del Fiel».

³ Pl. de *walî*. V. Capítulo IV.

⁴ Pl. de *majlâ*, que designa a la forma en que se manifiesta, se epifaniza (*tajallâ*) un Nombre divino, al «lugar» de esa epifanía (*tajallî*). Es noción análoga a la de *mazhar* (pl. *mazâhir*), el «lugar» de la aparición visible, de la «exteriorización» (*zuhûr*) de Dios. Para toda esta ardua y capital cuestión metafísica remitimos al lector al libro *De l'Homme universel*, extractos del libro de 'Abd al-Karîm al-Jîlî *Al-Insân al-Kâmil*, traducidos y comentados por Titus Burckhardt; así como a toda la segunda parte de *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî* de Henry Corbin. E, igualmente, a la obra de Jean-Louis Michon, *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba et son Mi'râj*, pp. 93-104, de la que extraemos esta frase: «Así, cada plano de la existencia, y cada realidad o forma particular situada en ese plano, es un espejo en el que la Luz original, en sí imperceptible e invisible, se hace manifiesta. Se dirá, pues, de un plano o de un ser —el ser humano, por ejemplo— que es un «lugar teofánico», una «forma revelante» (*mazhar*), en la medida en que se lo considere bajo su aspecto esencial, es decir, como un reflejo del Absoluto». *At-tajallî*, la teofanía de las Cualidades y los Nombres de Dios, se expresa con el simbolismo del reflejo de un objeto en un espejo o una superficie brillante para poner de relieve que el «objeto» se refleja *sin entrar* en el espejo. Dios se refleja en este mundo, pero *no entra* en él, aunque desde la perspectiva de este último, Él le sea inherente.

⁵ Uno de los modos de la Divinidad, término correlativo de *Jalâl*, la Majestad.

⁶ Como señala Frithjof Schuon (*El Esoterismo como Principio y como Vía*, «El Misterio del Velo», n. 1), «en la terminología sáfica derivada del Corán, se llama «Faz» (*Wajh*, pl. *Wujûh*), a la Esencia (*Dhât*),

rostros (*safâ'ih wujûhihim*)⁷ los rayos (*lawâ'ih*)⁸ de Su Luz eterna (*nûruhu'l-qadîm*)⁹ de tal modo que no puede uno verlos sin ser llevado al recuerdo de Dios¹⁰.

lo cual puede parecer paradójico a primera vista, pero se comprende cuando se piensa en el simbolismo del velo».

La Faz, sobreentendida la «Faz de Dios» (*Wajhu'LLâh*), es la Esencia divina, metafísica, idéntica a la esencia trascendente de toda cosa, pues la Esencia es una. Así, en «toda cosa es perecedera salvo Su Faz» (*kullu shay'in hâlikun illâ wajhahu*), Q. XXVIII, 88, ese *hu* final, pronombre posesivo, puede entenderse igualmente de Dios como de la cosa misma; como en «todo lo que está sobre ella (la tierra) es extinguido, y sólo subsiste la Faz de tu Señor, dueño de la Majestad y la Generosidad» (*kullu man 'alayha fân Wa yabqâ wajhu rabbika dhû'l-jalâli wa'l-ikrâm*), Q. LV, 26-27, donde esta cuestión enlaza además con la del *Rabb*, el «Señor», que es, propiamente, ese reflejo de la Esencia de que hablábamos antes, la «personificación» de la Esencia en función de un estado individual dado, al cual rige, y a la cual éste se ordena como a su propia realidad esencial, su «Persona».

⁷ Lit. «las tablillas de sus faces». La palabra *safâhah*, pl. *safâ'ih*, cubre el mismo campo semántico que la palabra inglesa «sheet», pieza plana de algún material fino, pudiendo ir desde una hoja de papel o una sábana hasta una lámina de metal. Aquí, la idea está próxima de este último caso, lámina de metal bruñida y pulimentada que refleja los rayos de luz que se proyectan sobre ella. Aunque la palabra *wajh* por sí sola designa, como hemos visto, la cara, ésta suele designarse con la forma compuesta que encontramos aquí: *safâ'hat al-wajh*.

⁸ Pl. de *lâ'ihah*, destello, fulgor. En terminología mística, designa además las iluminaciones súbitas y pasajeras que experimenta quien avanza en la vía. Es también, como recordaremos, el título de una de las obras más importantes de Jâmî.

⁹ Por *Nûr*, luz, se entiende particularmente, en sufismo, la Luz divina increada. El Corán llama a Dios «Luz de los cielos y la tierra» (*Allâhu nûru'samâwâti wa'l-ardi*), XXIV, 35. También se aplica a las luces espirituales (en pl., *anwâr*); así, se habla de:

- *an-Nûr al-'aql*: La Luz del Intelecto;
- *an-Nûr al-hidâyah*: La Luz de la Dirección;
- *an-Nûr al-hubb*: La Luz del Amor, etc.

¹⁰ Esta frase inicial, escrita toda ella en árabe, daría razón sobradamente por sí sola de la excepcional talla de Jâmî como maestro, bajo el doble aspecto de la doctrina metafísica y del lenguaje, por lo demás estrechamente vinculados. Ella constituye una maravillosa síntesis de la doctrina súfica de la *Wahdat al-Wujûd*, la Unidad del Ser, tejida con un rico bordado de términos que entrelazan sus matices respectivos tocando sobre un registro único, que desarrolla un simbolismo concreto: el de la luz y sus reflejos, como imagen del Principio divino y de la manifestación, respectivamente, centrada ésta, en particular, en su epítome, el Hombre Universal (*al-Insân al-Kâmil*).

Este simbolismo visual puede parecer extraño en una perspectiva, como es la islámica, tan marcada por las nociones que se refieren a un simbolismo relacionado con la Palabra y la audición. No obstante, sus fundamentos coránicos son igualmente numerosos, y su uso en el sufismo, muy frecuente, y no sólo en la tradición de la que bebe Jâmî (*Lama'ât*, etc.), sino en otra distinta, como es, por ejemplo, la *tarîqah shâdhiliyyah*: cf. el comienzo, por ejemplo, del libro de Ibn 'Atâ Allâh *al-qasd al-mujarrad fî ma'rifat al-ism al-mufrad Allâh*, traducido al francés por Maurice Gloton con el título de «Traité sur le nom Allâh»: «Alabado sea Dios, que ha iluminado los corazones de Sus amigos con las luces de Su Dirección, y ha purificado sus secretos (*asrâr*) con objeto de prepararlos a la teofanía (*tajallî*) de Sus cualidades de Ma-

¡Que las bendiciones (*as-salawât*)¹¹ se derramen sobre el más excelente entre todos aquellos cuya visión espiritual (*basar basâirihim*)¹² se ha liberado de los velos (*hujub*)¹³

jestad, Belleza y Perfección inconmensurable», donde observamos, además, una notable coincidencia global en la estructuración de la frase que da comienzo a los libros respectivos.

Si analizamos un poco ahora los términos que usa *Jâmî*, vemos lo siguiente: La palabra *majlâ* (pl. *majallî*), así como *tajallî* y el verbo *tajallâ* (V. *supra*, nota 4), vienen de una raíz que significa «pulir», «brunir», lo cual las pone en relación con la palabra *safâhah* (V. *supra*, nota 7), así como con *lawâ'ih*, pues ésta (sing. *lâ'ihah*) es de la misma familia que *lawh* (pl. *alwâh*), chapa, hoja, lámina, superficie pulimentada que brilla al recibir la luz, y que sirve, en especial, para designar a la Tabla Guardada (*al-Lawh al-Mahfûz*), que es como se conoce a lo que el hinduismo llama *Prakriti*, el polo femenino originario de la manifestación, correlativo de *Purusha*, principio activo. A éste le corresponde en Metafísica islámica el Cálamo supremo (*al-Qalam al-a'lâ*), la primera Realidad no manifestada en la tendencia divina a la manifestación, hecho de Luz, que escribe, en el inicio, en la Tabla Guardada, también llamada *an-Nafs al-Kulliyah*, el Alma universal, todas las posibilidades de manifestación incluidas en la Omnisciencia divina. Asimismo, lo que hemos traducido por «ha hecho que se reflejen» se expresa en el original con el verbo *alâha*, hacer brillar, derivado de *lâh*, brillar, aparecer, ambos de la misma raíz que da *lawh* y *lawâ'ih*, todo lo cual compone ese rico mosaico de que hablábamos antes, cuyo análisis pormenorizado de las nociones que contiene, estrechamente relacionadas, podría dar lugar a un libro entero.

Refirámonos ahora un momento a la noción a que desemboca, y que es como su término natural, la frase que nos ocupa: el recuerdo de Dios. Este concepto, clave en el sufismo, como en otras tradiciones, como por ejemplo la cristiana ortodoxa, donde vemos, en el término griego *mnêmê theou*, un equivalente exacto del de *dhikru'LLâh* islámico, comprende las nociones de rememoración y mención de Dios, entendidas como dos facetas de un mismo acto. Rememoración entendida en el sentido de la *anamnesis* platónica, el recuerdo primordial de las esencias-arquetipo; y mención que actualiza en la conciencia del que la practica la identidad que guarda con la Esencia una.

La mayoría de las obras que citamos en la Bibliografía se ocupan en mayor o menor medida de esta cuestión central, y a ellas remitimos al lector para no sobrecargar en demasía estas notas con la referencia a un tema muy amplio si quiere tratarse con cierto detalle; y en particular al libro de Maurice Gloton citado anteriormente, que incluye la traducción de la Introducción de la obra de Ibn 'Atâ' Allâh *Miftâh al-falâh wa misbâh al-arwâh*, dedicada enteramente a esta cuestión.

¹¹ Pl. de *salâh*, término correlativo de *salâm*, paz, salutación. Toda esta frase constituye una *tasliyyah*, una petición de bendiciones para el Profeta, y puede ser considerada una variante de la famosa «Oración por el Profeta». Véase a este respecto: Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, pp. 112-118.

¹² *Al-Basr* es la facultad de visión, mientras que la palabra *basîrah*, pl. *basâ'ir*, designa la visión contemplativa o interior. «Es la visión del corazón (*nazar al-qalb*)...; ella ve las realidades inteligibles (*ma'ânî*)» (Ibn 'Ajîba, en Michon, *op. cit.*). Según Jurjânî, la *basîrah* es para el corazón lo que el *basar* es para el alma. «Ella es, dice, una facultad del corazón iluminado por la luz santa, facultad por la cual ve la verdad de las cosas y su interioridad.» Es el «ojo del corazón», o mejor, el corazón entendido como ojo por el que Dios se ve a Sí mismo, Es un término frecuentemente asociado con *sarîrah*. V. *infra*, nota 15.

¹³ Pl. de *hijâb*, velo, lo que cubre el rostro. Conforme a lo que ya habíamos visto antes (V. nota 6), se designará con esta palabra a lo que oculta a la Esencia, a aquello que cubre la Realidad única, o sea, *Mâyâ* en su aspecto de *avidyâ*. Véase a este respecto el capítulo citado en esa nota.

del mundo (*al-kawn*)¹⁴, y a cuyas consciencias íntimas (*sarâ'ir*)¹⁵ se ha mostrado al descubierto el misterio de la difusión de Su Ser (*wujûd*) en toda cosa, de modo que ellos no han visto en todo lo que existe sino a Él¹⁶ [que se derramen también] sobre su excelente familia (*âl*)¹⁷ y sus santos compañeros (*ashâb*)¹⁸, y sobre todos cuantos le siguieron y los que siguieron a sus inmediatos seguidores (*at-tâbi'ûn*), hasta el Día del Juicio (*yawmu'd-dîn*)¹⁹!

¹⁴ La creación, todo aquello que procede de la orden existenciadora: «¡Kun!», «¡Sé!».

¹⁵ Pl. de *sarîrah*. Esta palabra, de la misma familia que *sirr*, «secreto», designa, como ésta, a la realidad más íntima del corazón, y a éste en cuanto iluminado por los atributos divinos.

¹⁶ Aquí llegamos al corazón de la doctrina de la *Wahdat al-Wujûd*, la Unidad del Ser o lo Real. La palabra *wujûd* designa al Ser o a la existencia: «*Al-Wujûd* contiene dos grados: ella es el Ser puro, en cuanto Esencia del Creador (*al-Bârî*), o bien la existencia afecta de la nada, como esencia relativa de las criaturas» (Jilî, *op. cit.*, p. 30). «El Ser (*al-wujûd*) es, por una parte eterno, y por otra no-eterno o devenir. El Ser eterno es el Ser de Dios en Sí mismo; el ser no eterno es el Ser divino reflejándose en las «formas» del mundo inmutable, es decir, en los arquetipos» (Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, en traducción de Titus Burckhardt en *La Sagesse des Pro phètes*, pp. 176-177).

En atención a estos dos aspectos es por lo que hemos traducido *Wujûd* primero por «Ser», en cuanto referido directamente a Dios, y después por «todo lo que existe», en cuanto visto desde las criaturas. El logro del que ha realizado la Unidad consiste en tener consciencia perfecta de la identidad de estos dos aspectos, lo cual podría ser descrito diciendo que ve «al Todo en todo».

La palabra *wujûd* es el sustantivo verbal de *wajada*, hallar, encontrar, y significa tanto «el hecho de encontrar», como «el hecho de encontrarse». Esta segunda acepción es la que da razón de la noción que hemos estudiado. En cuanto a la primera, ella nos lleva a otros dos términos derivados de la misma raíz: *wajd* y *wijdân*, que designan, como el propio *wujûd*, a distintos tipos de experiencias unitivas.

¹⁷ Familia agnaticia, por contraste con *ahl*, familia cognaticia. Este último término, asociado a una realidad o una característica, designa a todos aquellos que participan de ella; así, por ejemplo, *ahl al-khusûsiyyah*, los elegidos, lit. «los que participan de la elección».

¹⁸ Pl. de *sâhib*, compañero; también, discípulo, continuador, perteneciente al círculo de... Reciben este nombre, en particular, y a menudo con el otro plural: *as-sahâbah*, los fieles compañeros y seguidores del Profeta.

En otra acepción, se traduce por «poseedor de...» o, simplemente, «el de...»y, en plural, «las gentes de...».

¹⁹ La palabra *dîn* incluye la idea de «deuda», y así, el Día del Juicio es el día de la rendición de cuentas, el día en que la creación entera pagará la deuda que tiene contraída con su Creador; es el día del término, fin y plazo a la vez, en que la deuda de la (aparente) «separatividad» de lo creado será pagada con su reabsorción en el Principio indiferenciado.

Las alusiones al Día del Juicio son muy numerosas en el Corán, que respira todo él un marcado alienato escatológico: la «Hora» está presente en él de forma preeminente, y uno de los nombres que da a Dios es el de *Mâliki yawmi'ddîn*, «Señor del Día del Juicio».

He aquí lo que dice el que está confinado en el rincón (*zâwiyyah*)²⁰ de una situación oscura e ignorada de los hombres, 'Abd ar-Rahmân ibn Ahmad al-Jâmî (¡que Dios lo afirme en el camino de la sinceridad (*sidq*)²¹ y de la justa razón (*sadâd*)²² en obras, en palabras y en creencias (*i'tiqâd*)²³!):

El *shaykh*²⁴, el *imâm*²⁵ sabio ('*âlim*)²⁶ y gnóstico ('*ârif*)²⁷, Abû 'Abd ar-Rahmân Muhammad ibn Husayn as-Sulamî an-Nîshâbûrî²⁸ compuso un libro que tituló *Tabaqât as-Sûfiyyah*, en el que contó la vida (*siyar*)²⁹ y los estados (*ahwâl*)³⁰ de los maestros de la Vía (*mashâ'ikh at-tarîqah*)³¹, que son los grandes de la Religión (*ad-dîn*)³² y las figu-

²⁰ Aquí Jâmî juega con el doble sentido de esta palabra, que significa propiamente «rincón», pero la cual adopta, en sufismo, el sentido de «eremitorio» o «convento», de lugar de reunión de los que pertenecen a una Orden sufí.

²¹ O la veracidad. Cualidad que consiste en la expresión de una entrega total a la Voluntad de Dios y una confianza absoluta en Su Palabra, cuyo epítome islámico lo encontramos en la exclamación de Abû Bakr «*sadaqa*», «ha dicho la verdad», frente a las dudas que surgían ante la realidad del «viaje nocturno» (*mi'râj*) del Profeta, lo cual le valió el título de *as-Siddîq*, el muy veraz, título que se da en muchas ocasiones a los sufíes, como veremos más adelante.

²² *As-sadâd* designa a la decisión justa, adecuada; a la rectitud de juicio.

²³ Esta palabra es de la misma raíz que da '*aqîda*, profesión de fe, y '*aqd*, compromiso solemne, que aparece en *al-'aqd al-awwal*, la Alianza primordial, término con que se designa al pacto de Dios con las almas antes del paso de éstas a la existencia, y que consiste en el reconocimiento por parte de éstas de la soberanía de Dios a su respecto.

²⁴ Lit. «anciano». Esta palabra designa, en sufismo, al maestro espiritual. Tiene dos plurales: *shuyûkh* y *mashâ'ikh*. Habitualmente, nos serviremos del plural españolizado *shaykhs*.

²⁵ Cabeza de una comunidad, guía, modelo. Se dice, en particular, del que dirige los rezos de un grupo. En el Islam sunní, se da a veces este título, de forma honorífica, a destacados ulemas. En el Islam shií, este término se aplica a quien posee la representación de la *walâyah*, la encarnación de la función iniciática.

²⁶ Lit. «el que posee la ciencia ('*ilm*)».

²⁷ Lit. «el que posee la Gnosis (*ma'rifah*)». Para la discusión de estos dos términos, véase el Capítulo III.

²⁸ Muerto en 1021. Importante autor de obras sufíes, entre las que destacan, aparte de la citada en el texto: *Haqâ'iq al-Tafsîr*, *Âdâb as-Suhbah*, *Kitâb as-Samâ'* y *Risâlat al-Malâmatiyyah*. Llamado «el transmisor de las tradiciones» (*anaqqâl*) del sufismo.

²⁹ Pl. de *sîrab*, lit. «el itinerario». Esta palabra designa a la explicación tradicional de las circunstancias de la vida del Profeta, y por extensión, de la de sus compañeros y los santos.

³⁰ Pl. de *hâl*. V. *infra*, nota 48.

³¹ La palabra *tarîqah* (pl. *turuq*) designa a la vez a la Vía espiritual y al método seguido en ella. Cf. el griego *methodos*, «camino a seguir».

³² La palabra *dîn* sirve para indicar la «religión» en sentido amplio, que, metafísicamente, puede definirse como la situación de dependencia de la manifestación respecto del Principio, dependencia que es un «islam», una sumisión total.

ras eminentes entre los que poseen la certeza (*ahl al-yaqîn*), en quienes se encuentran reunidas las ciencias exteriores (*'ulûm az-zâhir*)³³ y las ciencias interiores (*'ulûm al-bâtin*). Los dividió en cinco clases: por clase (*tabaqah*) entiende los hombres en quienes, en una misma época o en épocas muy próximas entre sí, se han manifestado las luces de la santidad (*anwâr al-wilâyah*)³⁴ y las señales de la dirección (*âthâr al-hidâyah*)³⁵, y que han servido para guiar la marcha y dirigir los pasos de los aspirantes (*murîdûn*)³⁶ que los han tomado como modelos y maestros. En cada clase se encuentran veinte figuras escogidas entre los maestros espirituales (*mashâ'ikh*), los jefes (*a'immah*)³⁷ y los sabios (*'ulamâ'*)³⁸ de esta Orden (*tâ'ifah*)³⁹.

Y él consignó, en lo que el tiempo y el espacio se lo permitieron, algunas de sus palabras santas (*kalimât qudsiyyah*) y algunas de sus bellas cualidades (*shamâ'il*), a fin todo ello de dar a conocer su método (*tarîqah*), su ciencia (*'ilm*), su estado (*hâl*) y su vida (*sîrah*).

Su dignidad, el *shaykh al-Islâm*, el refugio de los hombres (*kahf al-anâm*), el defensor de la Tradición ortodoxa (*nâsir as-sunnah*)⁴⁰, el destructor de toda novedad profana

³³ El Islam distingue explícitamente, y el sufismo se apoya en esta distinción, dos aspectos de la Revelación: el exterior (*zâhir*) y el interior (*bâtin*), el exotérico y el esotérico. Así, las *'ulûm az-zâhir* (*'ulûm*, pl. de *'ilm*) son las ciencias de los doctores de la Ley, mientras que las *'ulûm al-bâtin* son las ciencias reservadas a los sufíes, las cuales dan cuenta de las realidades profundas (*haqâ'iq*) de las cosas.

³⁴ Para todo lo referido a la *wilâyah*, véase el capítulo IV.

³⁵ La palabra *âthâr* (pl. de *athar*) designa las huellas, las trazas, las señales consideradas en cuanto efectos. Al-Jurjânî las define en sus *Ta'rifât* como «lo que resulta necesariamente de una cosa que es su causa eficiente». En sentido absoluto, designa los seres en cuanto «evidencias» del Ser único.

La palabra *hidâyah* designa la dirección espiritual. Es de la misma raíz que da *hudâ*, «la Guía divina», término frecuentemente empleado en el Corán, que identifica la Revelación con la Dirección que Dios ofrece a los hombres para volver a Él.

³⁶ La palabra *murîd* (pl. *murîdûn*) es de la misma raíz que da *irâdah*, la voluntad de hacer realidad un deseo, una aspiración, en este caso la de llegar a Dios o ser amado por Él. Se designa así al discípulo, en contraposición a *murshid*, el director espiritual.

³⁷ Pl. de *imâm*. V. *supra*, nota 25.

³⁸ Pl. de *'âlim*. V. *supra*, nota 26. Cf. la palabra castellana «ulema», que es una transposición al singular de la que nos ocupa.

³⁹ Una determinada escuela sufí, en cuanto organización, es designada habitualmente con la palabra *tarîqah*, que, propiamente, designa, como hemos visto, la Vía en cuanto tal. Así pues, la Vía en cuanto organización se distingue con la palabra *tâ'ifah* (pl. *tawâ'if*), lit. «parte», «porción», «grupo».

⁴⁰ Se conoce como *sunnah* a la manera de actuar y de vivir del Profeta, la cual pasó a ser la norma de vida del musulmán. Para todo lo referente a esta cuestión, véase Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, pp. 93 ss.

(*bid'ah*)⁴¹, Abû Isma'îl 'Abdallâh ibn Muhammad al-Ansârî al-Harâwî⁴², dictaba este libro en las reuniones (*majâlis*)⁴³ en que se congregaban aquellos que querían sacar provecho de sus consejos y exhortaciones; y él añadía algunas cosas, refiriendo bien lo que habían dicho otros *shaykhs*, no incluido en el libro, bien lo que él mismo había experimentado en sus gustaciones místicas (*adhwâq*)⁴⁴ o sus transportes extáticos (*mawâjjid*)⁴⁵. Uno de sus amigos recogió todo ello y lo puso por escrito, y este compendio constituye, en verdad, un libro encantador y precioso, que contiene los principios (*haqâ'iq wa ma'ârif*) de la doctrina de los sufíes, así como la ciencia de las almas (*daqâ'iq wa latâ'if*)⁴⁶ de esta Orden eminente.

No obstante, este libro estaba escrito en el antiguo idioma de Herât⁴⁷ que estaba en uso en tiempos del autor, y ha sido alterado por los copistas hasta un punto tal que en muchos pasajes es imposible comprenderlo. Por otra parte, al no incluir sino a algunos de los *shaykhs* antiguos, mientras otros se omiten, y no incluyendo tampoco al propio

⁴¹ Esta palabra designa la innovación, que como tal siempre es reprehensible en la perspectiva del Islam, pues dijo el Profeta: «... y guardaos de las novedades, pues toda innovación (*bid'ah*) es extravío (*dalâlah*)» [del sermón (del Peregrinaje) de despedida (*Khutbat al-wadâ'*)]. Se opone a la rectitud (*al-istiqâmah*).

⁴² Santo patrono de Herât, distinguido con el título de *shaykh al-Islâm*. Murió en 1088, y está enterrado en el *imâmzadah* de Gâzargâh, a unos tres kilómetros al norte de Herât, donde hace unos años vivía todavía una comunidad sufí. Es autor de importantes obras, entre las que destaca ésta a que se refiere Jâmî, y que lleva el mismo título que la de Sulamî, *Tabaqât as-Sûfiyyah*, «Clases de sufíes», y las *Manâzil as-Sâ'irîn*, de la que debemos una edición crítica y traducción al francés a S. Laugier de Beaurecueil: *Les Etapes des Itinérants vers Dieu*, El Cairo, 1962. En persa, se conserva el *Kitâb-é Sad Maydân*, «Los cien campos (de combate espiritual)», que es un bosquejo de la anterior.

⁴³ Pl. de *majlis*, asamblea, congregación de los discípulos de un *shaykh*, bajo la dirección de éste o de un delegado suyo, para rezar en común y practicar diversos ritos colectivos.

⁴⁴ Pl. de *dhawq*, «gustación». Se designa así a un modo de conocimiento místico que se caracteriza por su fugacidad, y en el que las luces de la Esencia eterna brillan sobre la inteligencia, anulando la visión de lo contingente y permitiendo participar del «gusto» que experimenta la Esencia por la posesión de Sus Cualidades. En sentido amplio, podría referirse este término a esta frase de Meister Eckhardt: «Quien tiene a Dios en la lengua, encuentra en todas las cosas el gusto de Dios».

⁴⁵ Pl. de *wajd*. V. *supra*. nota 16. Si *wujûd*, en cuanto experiencia espiritual, designa la total identificación con el Ser en modo existencial, *wajd* designa un grado relativo, o mejor, una experiencia fugaz de aquélla.

⁴⁶ Las *haqâ'iq* (pl. de *haqîqah*) son las realidades esenciales de las cosas, y las *ma'ârif* (pl. de *ma'rifah*) los conocimientos de las mismas por identificación con ellas. Tanto la palabra *daqâ'iq* (pl. de *daqîqah*) como la palabra *latâ'if* (pl. de *latîfah*) designan las realidades sutiles del mundo psíquico, en contraposición a *haqâ'iq*, que designan las del mundo espiritual.

⁴⁷ V. «Tabaqat of Ansari in the old language of Herat», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932, pp. 1-34; 337-382.

Shaykh al-Islâm ni a sus contemporáneos o los que vivieron después que él, había pensado a menudo ponerlo por escrito lo mejor que me fuera posible; redactar, en un estilo conforme al uso actual, todo lo que yo comprendía, omitiendo lo que me resultara ininteligible; recoger, de otros libros dignos de confianza, palabras o rasgos notables de esos mismos *shaykhs* para enriquecer éste; añadir, por fin, en relación a determinados personajes de los que en ese libro no se hace mención alguna, la descripción de sus estados (*ahwâl*) y estaciones (*maqâmât*)⁴⁸, sus conocimientos (*ma’ârif*) y sus carismas (*karâmât*)⁴⁹, con las fechas de su nacimiento y de su muerte. Pero las muchas ocupaciones, así como diversos impedimentos, me habían impedido hasta ahora llevar a cabo este proyecto.

Por último, el año 881 [1477], el emir Nizâm ad-Dîn ‘Alî Shîr (¡que Dios le conceda su auxilio para marchar con éxito por la Vía que conduce hasta Él!), amigo y partidario de los derviches, fatigado del cuidado de los asuntos [del siglo], tomó la resolución de abrazar la vía de la pobreza (*faqr*)⁵⁰, renunciando voluntariamente a la gloria del más alto rango y la mayor consideración, y decidido a caminar, con el pie de la sumisión (*taslîm*) y del contento (*ridâ’*), por el camino (*sulûk*) de la pobreza (*faqr*) y la extinción (*fanâ’*)⁵¹ y me pidió que compusiera una obra precisamente conforme a aquella cuya idea yo había concebido, y cuyo proyecto había permanecido fijo en mi pensamiento. A su petición, mi antiguo deseo se despertó con más fuerza, y me sentí más vivamente dispuesto a ponerlo en ejecución.

Espero de la generosidad y bondad de quienes leerán este libro que, reconocidos por la dicha que les procurarán las espiraciones salutarias (*anfâs tayyibah*)⁵² de los amigos

⁴⁸ Una de las cuestiones más discutidas en las obras sufíes es la de la distinción entre *hâl* (pl. *ahwâl*), «estado», y *maqâm* (pl. *maqâmât*), «estación». Por este último se entiende una adquisición permanente por parte del que avanza en la Vía, un grado al que ha accedido de forma definitiva, mientras que el primero designa un favor de Dios que quien recibe no puede retener cuando se le retira, ni tampoco producir por su esfuerzo personal.

⁴⁹ Pl. de *karâmah*. Véase para esta cuestión el capítulo V.

⁵⁰ Término que resume toda la disposición que ha de tener el aspirante en la Vía: conciencia de su vacío existencial que le haga abandonar toda voluntad propia y entregarse totalmente a Dios. Esta actitud comprende dos aspectos: *taslîm*, variante de *islâm*, que podría traducirse por aceptación total *a priori* del decreto divino a nuestro respecto; y *ridâ’*, aceptación concreta de cada aspecto de este decreto, manifestado en los sucesos de nuestro destino. Ambos términos se relacionan con *as-sidq*, la sinceridad, que supone el despojo de todo deseo propio.

⁵¹ Para la discusión de este término y su correlativo, *baqâ’*, véase el capítulo III, en particular nota 23.

⁵² La palabra *nafas* (pl. *anfâs*) viene del verbo *naffasa*, soplar, espirar y también consolar, confortar. Cf. el español «aliento», que igualmente comprende el sentido de soplo y de acción de dar ánimo. Asimismo, «animar» procede de ánima, alma, en árabe *nafs*, de la misma raíz que la palabra que nos ocupa.

de Dios (*awliyâ' Allâh*) y las emanaciones (*fayd*)⁵³ de sus espíritus (*arwâh*) santificados, no olvidarán al que se ha ocupado en la composición y redacción de este libro, el cual ha sido titulado *Nafahât al-uns min hadarât al-quds*⁵⁴ (Los hálitos de la intimidad procedentes de personajes santos) por cuanto contiene los hálitos (*nafahât*) de las espiraciones salutarías de los *shaykhs*, las cuales, procedentes de los parques (*hadâ'ir*) de la santidad (*al-quds*), son captadas por el olfato de aquellos que suspiran junto a los lugares en que se goza de la intimidad (*muhâdir al-uns*)⁵⁵.

La palabra *tayyib* es un adjetivo que significa bueno, especialmente por su aroma, su fragancia, lo cual lo pone en relación con el término *nafahah*, que comentamos en la nota 54 a propósito del título del presente libro.

⁵³ Propiamente: «la emanación», pues es un singular. Su plural es *fuyûd*. Esta palabra está en relación semántica con la anterior, y ambas designan una efusión misericordiosa del «Alma» divina, es decir, del aspecto «maternal», amoroso de Dios; y, en este caso, de los espíritus (*arwâh*, pl. de *rûh*) de los santos. Hay que entender que estas «espiraciones» o «emanaciones» se traducen en expresiones verbales, pues, al igual que el *Nafas ar-Rahmân* (el Hálito del Clemente) da origen a la Manifestación concretándose en *Kalimât* (Verbos) que son las realidades esenciales, los hálitos espirituales se concretan en sentencias inspiradas, en esas «palabras santas» (*Kalimât qudsiyyah*) de que habla Jâmî.

⁵⁴ El título de este libro mereció por parte de su comentador, 'Abd alGhafûr Lârî, la siguiente nota: «La palabra *nafahah* significa, en su acepción común, la exhalación de un buen olor, y se emplea aquí metafóricamente para indicar las palabras de las que puede sacarse instrucción. La anexión que existe aquí entre *nafahât* y *al-uns* es un tipo de relación en la que la causa sirve de antecedente y el efecto forma el complemento; el sentido es, pues: *palabras excelentes que causan placer a los que las escuchan*. En cuanto a las palabras *hadarât al-qud*, quieren decir almas cuyas cualidades son las de ser santas y purificadas de las impurezas naturales y las malas inclinaciones. El sentido del título de este libro es, pues: *Palabras excelentes que procuran placer a los que las escuchan, y que tienen como autores a almas santas*».

Conviene detenerse en la palabra *al-uns*, que designa la situación de intimidad confiada, de familiaridad, en que se encuentra alguien con respecto a otra persona de rango superior que la acoge; y asimismo el placer que aquél experimenta en esta situación de favor, que es el aspecto que ha destacado aquí el comentador. Referido a Dios y al que avanza en la Vía, este término designa el estado que experimenta este último cuando Dios manifiesta Su Gloria en su corazón con predominancia de Su aspecto de Belleza. Se opone entonces a *al-haybah*, el temor reverencial, que es el estado que experimenta aquél cuando es Su Majestad la que predomina. De todos modos, en *al-uns*, *al-haybah* no desaparece, como afirma Junayd, sino sólo *al-hishmah*, la vergüenza, la turbación, dejando paso a ese desahogo feliz en que se encuentra quien se beneficia de ella. La sintética definición de Dhu'n-Nûn es perfecta: «Ella es la gozosa expansión del que ama junto al que es el objeto de su amor» (*Huwa inbisâtu'l-muhibbu ilâ'l-mahbûb*). La palabra *inbisât*, de la misma raíz que da *bast*, comprende las ideas de dilatación, expansión, y de goce, deleite.

⁵⁵ Tanto la palabra *hadâ'ir*, que hemos traducido por «parque» siguiendo a S. de Sacy, como *muhâdir*, designan los lugares habitados, en contraposición a los lugares desiertos; pero ambas son, además, de la misma raíz que da *hadarât*, personas de gran dignidad, raíz compleja que cubre un vasto campo semántico, dominado, no obstante, por la idea de «presencia». El sufismo ha desarrollado una teoría de las «Pre-

Es preciso, en todo estado, poner la confianza en El que vela por todo (*al-Muhymin*), El Supremo (*al-Muta'âl*)⁵⁶.

sencias» (*hadarât*) divinas, que son los grados de la Realidad como estados contemplativos, lo cual ha de tenerse en cuenta para la mejor comprensión de este pasaje.

⁵⁶ Dos de los Nombres de Dios.

CAPÍTULO II

Del *Tawhid*¹, sus diversos grados y de quienes los poseen.
Del segundo capítulo del libro primero del *Tarjumat al-'Awârif*².

El *Tawhîd* tiene varios grados: el primero corresponde a la fe (*imân*), el segundo a la ciencia (*'ilm*), el tercero al estado (*hâl*) y el cuarto a Dios.

El grado de la fe consiste en creer con el corazón y confesar con la lengua que sólo hay un ser al que convenga el nombre de Dios y que merezca ser objeto de nuestro servicio de adoración, conforme a lo que indican los versículos del Corán y las tradiciones (*akhbâr*)³. Esto es una consecuencia de la confianza que se tiene en la veracidad del que habla y de la convicción de la verdad de lo que él dice. Este grado es el producto de la ciencia exterior (*'ilm az-zâhir*): estar fijado en él representa estar exento de politeísmo manifiesto (*shirk jalî*)⁴ y estar comprendido en el marco del Islam (*silk al-Islâm*). Todos cuantos aspiran al título de *mutasawwif*⁵ comparten necesariamente este grado con todos

¹ Nombre de acción (*masdar*) de *wahhada*, «hacer único», «afirmar como único», de donde «afirmación de la Unidad divina». Ésta, que constituye la razón de ser del Islam, puede adoptar tres modalidades: teológica, metafísica y mística. Según la primera, el *tawhîd* es la afirmación «monoteísta» estricta de la unidad y trascendencia de Dios; la segunda constituye la doctrina de la Unidad, íntimamente solidaria de la tercera, la «realización» de la Unidad, ambas privativas de los sufíes. Estas modalidades no afectan, sin embargo, a la propia unidad del *tawhîd*, según la clásica fórmula: *At-Tawhîdu wâhid*, «el *Tawhîd* es único»; y ello porque «Vuestro Dios es un Dios único» (*Ilâhukum ilâhun wâhidun*), Q. XVI, 22, que recuerda el «Yavé es único» (*Deut. VI, 4*).

Sobre esta cuestión, será muy ilustrativo consultar la obra de Léo Schaya *La Doctrina sufí de la Unidad*, en particular el capítulo segundo.

² Lit. «la traducción del *'Awârif*». Se refiere al libro *'Awârif al-Ma'ârif*, de Shihâb ad-Dîn Abû Hafs 'Umar as-Suhrawardî (1145-1234).

³ Pl. de *khâbar*. Éste se distingue del *hadîth* en que las palabras que se atribuyen al Profeta no son literalmente indiscutibles (por variantes de forma) o su cadena de transmisión (*isnâd*) se presta a controversia.

⁴ Desde la perspectiva del Islam, centrada, como hemos visto, en la afirmación de la Unidad divina, el pecado capital por excelencia es el hecho de asociar (*sharaka*) otras divinidades a Dios, comprometiendo así Su Unidad absoluta.

⁵ El que hace profesión de sufismo (*tasawwuf*); el que recorre la Vía a cuyo término llegará a ser un sufí. V. capítulo III.

los auténticos creyentes (*mu'minûn*)⁶ por una consecuencia de su fe, pero hay otros grados que son particulares y especiales para ellos.

El grado del *Tawhîd* que corresponde a la ciencia es el producto de la ciencia interior (*'ilm al-bâtin*), que se llama ciencia de la certeza (*'ilm al-yaqîn*)⁷. Este grado consiste en que el servidor de Dios, cuando empieza a caminar por la vía del sufismo (*tarîq at-tasawwuf*), sepa con certeza (*yaqîn*) que no hay ser verdadero (*mawjûd haqîqî*)⁸ ni causa eficiente absoluta (*mawthar mutlaq*) si no es el Señor de los mundos; que sepa que las esencias (*dhawât*)⁹, las cualidades (*sifât*)¹⁰ y las acciones (*af'âl*)¹¹ son una pura nada frente a Su Esencia, Sus Cualidades y Sus Actos; que comprenda absolutamente que toda esencia no es sino un reflejo de la luz de Su Esencia, toda cualidad un rayo de luz de Su Cualidad, de modo que por todas partes donde vea un saber (*'ilm*), un poder (*qu-*

⁶ Pl. de *mu'min*, palabra derivada de *imân*, fe.

⁷ En el primer grado, la fe (*imân*) es contemplada en su aspecto formal solamente, es decir, en cuanto adhesión de la inteligencia racional, iluminada por las ciencias «exteriores», es decir, las que le procuran una comprensión a su nivel de las verdades reveladas, a los dogmas en que éstas cristalizan. Pero la fe, en su naturaleza total, incluye un aspecto de pura intelección de esas verdades, confundándose, de hecho, con la gnosis. La certeza (*al-yaqîn*), que es una cualidad intrínseca de esta última, coincide con la dimensión propiamente intelectual de la fe, y caracteriza el paso del terreno exotérico al esotérico. Jurjânî la define así en sus *Ta'rîfât*: «Visión intuitiva (*ru'yat al-'iyân*) producida por la fuerza espiritual (*quwwah*) de la fe, no por argumentos y pruebas (*al-hujjah wa'l-burhân*)».

La certeza tiene, según la doctrina clásica del sufismo a este respecto, tres grados, que son: la ciencia de la certeza (*'ilm al-yaqîn*), la fuente de la certeza (*'ayn al-yaqîn*) y la verdad (o la realidad) de la certeza (*haqq al-yaqîn*). Esa doctrina toma su fundamento del siguiente versículo del Corán (XXVII, 7): «Moisés dijo a los de su casa: Ciertamente, sin ninguna duda, he visto un fuego. Os traeré noticias de él, u os traeré un tizón ardiente para que podáis calentaros con él». Aquí, el fuego es tomado como símbolo de la Verdad divina, y las «noticias» que recibimos de ella conforman nuestra «ciencia de la certeza», que será auténtica certeza (*'ayn* quiere decir igualmente la esencia de una cosa) cuando la contemplemos personalmente, y gnosis, es decir, participación efectiva en el arquetipo divino de la certeza, cuando nos consumamos en ella (nos «calentemos» a su lumbre). Para esta cuestión, remitimos al lector a la obra de Abû Bakr Sirâj ed-Dîn *The Book of Certainty*.

El primer grado de la certeza constituye la base de la realización espiritual, pues, aun cuando teórica todavía, ella hace conocer al hombre los límites de la inteligencia puramente mental, invitándole a trascenderla al ofrecerle las primicias de la pura intelección.

⁸ La palabra *mawjûd* es de la misma familia que *wujûd*, y puede también traducirse por «lo (o El) existente».

⁹ Pl. de *dhât*. Designa la realidad de una cosa, el «sujeto» de la misma, al que se vinculan todas sus cualidades. En sentido absoluto, designa la Esencia una, la Realidad única. V. capítulo 1, nota 6.

¹⁰ Pl. de *sifah*, cualidad, atributo. La doctrina de la Esencia, de los Atributos y de la relación de éstos con aquélla ha sido muy desarrollada en el sufismo, de lo que da testimonio, por ejemplo, la obra de Jili ya citada.

¹¹ Pl. de *fi'l*.

drah)¹², un querer (*irâdah*)¹³, una facultad de oír (*sam’*) o de ver (*basar*), sepa que no es sino una de las huellas (*âthâr*) del saber, el poder, el querer, el oído y la vista de Dios, y así con todas las cualidades y todas las acciones¹⁴. Este grado no es sino el principio de los grados de esa confesión de la Unidad que caracteriza a los privilegiados (*ahl al-khusûsiyyah*)¹⁵ y los hombres comprendidos bajo el nombre de *mutasawwifah*¹⁶ por su principio, este grado coincide con el final del grado del común de los hombres (*al-’âmmah*)¹⁷.

Existe un grado que guarda alguna semejanza con éste, y que la gente de poca comprensión llama *Tawhîd* de la ciencia, aun cuando no lo sea en absoluto: no es más que un *Tawhîd* puramente de forma (*rasm*)¹⁸ y que no es digno de ninguna consideración. Es el caso de cuando alguien, por medio de una mente sutil y llena de sagacidad, se hace en la imaginación, bien por la lectura, bien oyendo hablar a otros, una idea de lo que es el *Tawhîd*, y la imagen de esta figura que ha concebido en la imaginación se imprime en su alma. Sucede así, de vez en cuando, que, en discusiones o disputas, esas personas pronuncian palabras huecas, en las que no hay ninguna señal del estado propio al *Tawhîd*.

Aunque el *Tawhîd* de la ciencia sea un grado inferior al del estado, contiene, con todo, una mezcla de este último, de tal modo que se le puede aplicar este texto del Corán: «... mezclado con agua de Tasnim, fuente de la que beberán los invitados a la proximidad» (*wa mizâjuhu min Tasnîm; ‘aynân yashrabu bihâ’l-muqarrabûn*), LXXXIII, 27-28. De aquí viene que quien haya alcanzado este grado esté muy a menudo en un estado de placer (*dhawq*) y felicidad (*surûr*); pues, dada la mezcla del estado que experimenta, una parte de las tinieblas (*zulumât*) producidas en él por las formas exteriores (*rusûm*)¹⁹ se disipa, de modo que, en algunas ocasiones, actúa conforme a su ciencia, y ya no ve,

¹² El Poder (divino) que determina. De la misma raíz que *qadar*, predeterminación.

¹³ La Voluntad divina (normativa), en contraste con *al-Mashî’ah*, la Voluntad creadora. Está relacionada con *al-qadar*.

¹⁴ Estas seis Cualidades que enumera aquí Jâmî constituyen, junto con *al-Hayâh*, la Vida, las siete cualidades llamadas «de la Persona (divina)» (*as-sifât an-nafsiyyah*).

¹⁵ El término *khusûsiyyah* está formado sobre la palabra *al-khawâss* (pl. de *al-khâssah*), que designa la élite espiritual, y que literalmente significa «los elegidos», «los que son objeto de la elección (*al-ikhtisâs*)».

¹⁶ Pl. de *mutasawwif*.

¹⁷ Esta palabra (o su plural: *al-’awâmm*) se opone a *al-khâssah*, y designa por tanto el común de los creyentes, los profanos.

¹⁸ Lit. el «perfil», el «contorno», la «delimitación»; de ahí, el aspecto formal de una cosa, la forma como opuesta al «sentido», la realidad inteligible (*ma’nâ*).

¹⁹ Pl. de *rasm*.

entre Dios y los actos, los medios que constituyen las causas segundas (*rawâbit*)²⁰ de éstos. Muy a menudo, no obstante, por causa de lo que queda todavía en él de las tinieblas de su propia existencia, la vista de las consecuencias de su ciencia se le oculta como por un velo, y así, con este grado de *Tawhîd* se encuentra cierto politeísmo oculto (*shirk khafî*).

Pasamos ahora al *Tawhîd* del «estado». En este grado, el *Tawhîd* pasa a ser una cualidad (*wasf*) inherente e inseparable del «unitario» (*muwahhid*)²¹. Todas las tinieblas producidas por las formas de la existencia desaparecen y se evaporan, prácticamente, en la luminosidad (*ishrâq*) que desprende la luz del *Tawhid*. Esta luz se oculta y se confunde en la luz del estado del unitario, del mismo modo como la luz de las estrellas se confunde en la del sol (conforme a este verso del poeta): «Y cuando aparece la aurora, su resplandor, al mostrarse, absorbe el de la luz de los astros». En esta estación, la existencia del unitario está de tal modo sumergida por la unión (*jam'*)²² más per

²⁰ Pl. de *rabitah*, lit. «lazo», «vínculo», «trabazón».

²¹ Lit. «el que ha realizado la Unidad», «el unificado a Dios».

²² O la síntesis, la unificación. Opuesto a *farq* o *tafriqah*, separatividad, conciencia separativa. Por *jam'* se entiende la conciencia unitiva por la cual desaparece la visión de las criaturas y sólo queda la de Dios; es una conciencia sintética de la Unidad del Ser.

LOS HÁLITOS DE LA INTIMIDAD 39

fecta en la contemplación (*mushâhadah*)²³ del Ser único (*wujûd wâhid*), que sus visiones contemplativas (*shuhûd*) no ven más que la Esencia y los Atributos del Único. Esto es de tal modo así, que esta confesión que él hace de la Unidad le parece también una cualidad del Único, y no una cualidad que él se pueda atribuir como suya; y que esta misma comprensión que él tiene de ello es aun a sus ojos una cualidad de ese Ser único. De este modo, su propia existencia cae, como una gota de agua, bajo la potestad de las olas del océano del *Tawhîd*, y queda sumergido en el mar de la unión (*jam'*). En este sentido, dijo Junayd: «El *Tawhîd* es un inteligible (*ma'nâ*)²⁴ en el que se desvanecen las formas (*rusûm*) y en el que se unen y se confunden las ciencias (*al-'ulûm*), y Dios es el que era desde el origen».

El producto de este grado del *Tawhîd* es la luz de la contemplación (*mushâhadah*), y el producto del grado del *Tawhîd* de la ciencia es la luz de la vigilancia (*murâqabah*)²⁵. En este grado del *Tawhîd* del estado, la mayoría de las formas de la humanidad (*rusûm al-bashariyyah*)²⁶ desaparecen, mientras que, por el contrario, en el grado del *Tawhîd* de la ciencia sólo una pequeña parte es suprimida. La finalidad por la que permanece todavía algo de las formas en el *Tawhîd* del estado es la de que la justa dirección de las acciones y la corrección de las palabras puedan venir del unitario. De ahí viene que, en esta vida, el *Tawhîd* no alcance nunca un grado de perfección al que no le falte nada; y por eso dijo Abû 'Alî ad-Daqqâq²⁷: «El *Tawhîd* es un acreedor al que nunca se le paga todo lo que se le debe, y un extranjero al que no se le trata como debería ser tratado». Les adviene a veces a los unitarios más perfectos, ya en esta vida, que un rayo de este

²³ Esta palabra, de una raíz que expresa la idea de la visión testimonial, está emparentada con *Shahâdah*, testimonio que se da de lo que uno ha visto, y que es el nombre que recibe la confesión de la doble verdad fundamental que anuncia el Islam: No hay dios si no es Dios, y Mahoma es el Enviado de Dios. Asimismo de la misma raíz es la palabra *shuhûd*, que expresa, propiamente, la participación en la cualidad de Testigo (*shâhid*), con la que Dios se ve a Sí mismo en las cosas.

²⁴ *Al-ma'nâ* (pl. *al-ma'ânî*) designa lo inteligible, el significado esencial de una cosa, su «verdad», su «idea» en el sentido platónico del término.

²⁵ La guarda del corazón, estado preparatorio de la *mushâhadah*.

²⁶ La *bashariyyah* es la condición humana mortal. De *bashar*, hombre en cuanto obra del Creador. «Por cierto que crearé a un ser humano de barro arcilloso, de fango moldeable» (*Innî khâliqun basharân min salsâlim min hamâ'im masnûn*), Q. XV, 28. Según Ibn 'Arabî, Dios llamó al hombre «*bashar*» por la «ternura» (*mubâsharah*) que le fue prodigada por las dos Manos divinas que le dieron forma. La misma raíz incluye la idea de «alegrar», «dar buenas noticias».

²⁷ Famoso sufí, muerto en 1021. Fue maestro de Qushayri.

Tawhîd puro (*sirf*), en el que todas las huellas y todas las formas de la existencia se desvanecen de repente, brilla para ellos, como un fulgor rápido, y luego desaparece y se extingue en seguida, después de lo cual los restos de las formas reaparecen y se muestran de nuevo. En este estado de una iluminación pasajera los restos del politeísmo oculto desaparecen por completo. No existe para el hombre, en esta vida, grado más alto de *Tawhîd* a que pueda llegar.

El *Tawhîd* de Dios consiste en que Dios ha sido cualificado, por Sí mismo, y no por el reconocimiento de algún otro, en toda la eternidad sin comienzo (*al-azal*), de la cualidad (*wasf*)²⁸ de la Unidad (*al-wahdâniyyah*) y del epíteto (*na't*)²⁹ de la Singularidad (*al-fardâniyyah*)³⁰ como expresan las palabras: «Dios era y con Él no estaba cosa alguna» (*kâna Allâhu wa lam yakun ma'ahu shay'*); y en que ahora, como antes, tiene la cualificación del Único (*wâhid*) y Singular (*fard*), como expresan las palabras: «y Él es ahora tal como era» (*wa huwa al-ân kamâ kâna*); y en que, por último, durante toda la eternidad sin fin (*al-abad*), conservará esta cualificación, como se ha dicho: «Toda cosa perece salvo Su Faz» (*kullu shay'in hâlikun illâ wajhahu*) [Corán, XXVIII, 88]. Obsérvese que se dice *perece*, y no *perecerá*, a fin de que se conozca que la existencia de toda cosa, ya ahora, se pierde en la Existencia de Dios. Pero la contemplación (*mushâhadah*) propia de este estado, cuyo goce queda para el mañana, está velada en Dios; si no, ella sería, para los hombres que tienen visiones intuitivas (*basâ'ir*) y que gozan en algunos momentos de la contemplación, hombres que han escapado a las angosturas del espacio y el tiempo, sería, decimos, una promesa cumplida al contado. Éste es el *Tawhîd* de Dios, al cual nada le falta, mientras que el que proviene de las criaturas es defectuoso porque la existencia [de las mismas] le adhiere una imperfección. El *shaykh al-Islâm* terminó el libro titulado *Manâzil as-sâ'irîn* con estos tres dísticos:

*Ma wahhada'l-wâhida min wâhidi
idh kullu man wahhadahu jâhidu*

*Tawhîdu man yantiqû 'an na'tihi
'âriyatun ibtalahâ'l-wâhidu*

²⁸ Propiamente, atribución, calificativo. Pl. *awsâf*.

²⁹ Igual que *wasf*, calificativo, atributo extrínseco. Pl. *nu'ût*.

³⁰ Para una definición de estos dos términos, *wahdâniyyah* y *fardâniyyah*, véase Michon, *op. cit.*, p. 230; y para toda la cuestión relativa a este pasaje, Ibn 'Arabî, *El Tratado de la Unidad*.

*Tawhîduhu iyyâhu tawhiduhu
wa na'tu man yan'atuhu lâhidu.*

(Ninguno de los que afirman la Unidad
ha afirmado [realmente] la Unidad del Único
Pues todo aquel que afirma Su Unidad es un negador [de la misma]

La confesión de la Unidad por parte de
quien trata de expresar Su calificativo
es una frase vana [que resulta] anulada por el Único.

La confesión de Su Unidad que Él mismo se hace
es La confesión de Su Unidad,
pero la calificación de quien quiere calificarlo es
[equivalente a] una negación.)

CAPÍTULO III

De lo que se denomina *Ma'rifah*, '*ârif*, *muta'arrif* y *jâhil*,
y del primer capítulo del libro tercero del *Tarjumat al-'Awârif*.

Lo que se entiende por *ma'rifah*¹ es reconocer, bajo diversas formas de detalle, lo que se conocía ya en general. Por ejemplo, en materia de gramática, un hombre sabe cuál es la acción de cada regente, sea verbal, sea lógico; saber esto en general [en abstracto] es lo que se llama la *ciencia de la gramática* ('*ilm al-nahw*), pero reconocer cada uno de esos regentes en detalle cuando se lee algo escrito en árabe, sin precisar de determinimiento ni reflexión, y emplearlos como conviene y oportunamente, esto es lo que se llama el *conocimiento de la gramática* (*ma'rifat al-nahw*). Reconocerlos a fuerza de meditación (*fikr*)² y reflexión (*rawiyyah*) es *aplicarse en adquirir el conocimiento de la gramática* (*ta'arrafa al-nahw*). Así, el conocimiento (*ma'rifah*) de la Señoría (*ar-rubûbiyyah*)³ quiere decir reconocer la esencia (*dhât*) y los atributos (*sifât*) divinos bajo

¹ Una de las cuestiones que vemos estudiadas con más atención en los tratados clásicos de sufismo es la de la naturaleza de la *ma'rifah*, así como la de la distinción entre ésta y *al-'ilm*, término más general, que pasa a tener, no obstante, en la metafísica sufí, un ámbito más restringido.

Según ésta, *al-'ilm*, conocimiento, ciencia, término usado para designar al conocimiento de Dios, y que, a comienzos del Islam, designaba también al conocimiento que el hombre puede tener de Dios, se reduce a un conocimiento «teórico», es decir, según la razón especulativa, lo que lo asimila al griego *epistême*, de análoga fortuna histórica. *Al-ma'rifah*, por su parte, es el conocimiento supraracional, propiamente intelectual de las realidades esenciales, el cual supone una identificación entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, que se funden en el acto del conocer. Es la *Gnósis*, entendida ésta en el sentido original y no sectario de la palabra. A lo largo de esta obra, la palabra «conocimiento» traducirá *ma'rifah*, mientras que '*ilm* será vertido por «ciencia», reservando «sabiduría» (la *sophia* griega) para traducir *hikmah*, otro término correlativo a éstos.

Para una amplia discusión sobre esta cuestión, se consultará con provecho Michon, *op. cit.*, pp. 193 ss.

² Propiamente «aplicación de la facultad humana de pensar».

³ La naturaleza señorial, aspecto divino correspondiente al nombre *ar-Rabb*, el Señor; en contraste con *al-'ubûdiyyah*, la condición de servidor ('*abd*). V. a este respecto capítulo 1, nota 6. El conocimiento de la Señoría es, según se desprende de lo dicho en esa nota, el conocimiento de la Identidad esencial entre el yo individual y el Yo «personal», el cual a su vez es idéntico a la Esencia una. Así, pues, el famoso «misterio de la Señoría» (*sirr ar-rubûbiyyah*), que, según un *dictum* sufí es impiedad revelar (*ifshâ' sirr ar-rubûbiyyah kufri*), es, según Ibn 'Arabî, el que ésta depende enteramente para su existencia como

todas las formas de detalle de los estados del Ser (*ahwâl*), los sucesos (*hawâdith*)⁴ y los accidentes (*nawâzil*)⁵ después de haber sabido que Él es el Ser verdadero (*al-mawjûd al-haqîqî*) y el Agente universal y absoluto (*al-fâ'il al-mutlaq*). Mientras esta figura teórica de la Unidad divina (*sûrat at-tawhîd*) no haya pasado a ser el objeto explícito de la intuición, de forma que quien conoce en teoría la Unidad divina reconozca inmediatamente, bajo las figuras de detalle, situaciones y estados variados y opuestos de daño (*darr*) y provecho (*naf'*), de don ('*ata*') e impedimento (*man'*), de contracción (*qabd*) y expansión (*bast*)⁶, a Dios mismo como autor de estas condiciones, y todo ello sin dudar un instante y sin reflexionar sobre ello, no se llamará a ése '*ârif*. Si en un primer momento, él está distraído de este pensamiento, pero pronto entra en sí y reconoce al Agente universal y absoluto en todas las figuras de los medios intermediarios (*wasâ'it*)⁷ y las causas segundas (*rawâbit*), se le llamará *muta'arrif* [el que hace esfuerzo por conocer] pero no '*ârif*. Si él está completamente distraído de este pensamiento y atribuye las acciones, como efectos, a causas intermediarias, se le llamará inadvertido (*sâhî*), distraído

tal de la existencia del yo individual. Este punto ha sido extensamente tratado por Henry Corbin en su obra ya citada.

Aquí se aplica el famoso *hadîth*: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor» (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*), que recuerda, entre otros, al *Gnóthi seauton* delfico.

⁴ Pl. de *hâdith*, lit. «cosa contingente». De *al-hudûth*, la contingencia.

⁵ Pl. de *nâzilah*. La idea de base es la de «descender», «bajar sobre», «sobre-venir». Cf. *tanzil*, «descenso» (de la Revelación).

⁶ Estas parejas de opuestos, bien conocidos en el sufismo, sobre todo los dos últimos, corresponden a Nombres divinos y su origen es coránico. Ahora bien, su oposición es más conceptual que real, pues, en el '*ârif*, ellos se resuelven en la unidad de Aquel que es el origen de los mismos, quien se vale de ellos para conducir hasta Él al que le busca, el cual, sometido a sus alternativas, acaba por descubrir, con Ibn 'Atâ Allâh, que:

«... Si con la privación (*man'*) Él te abre la puerta de la comprensión, entonces esta privación es el auténtico don ('*aynu'l-'atâ*').»

(*Hikam*, sentencia n.º 75.)

En cuanto a *qabd* y *bast*, a los que se refieren extensamente los tratados sufíes, y acerca de los cuales se leerá con provecho, en particular, M. Lings, *¿Qué es el Sufismo?*, podemos decir que corresponden a los dos movimientos básicos de toda la manifestación: contracción y expansión, y son correlativos a otros conceptos sufíes clave. Así, *qabd* está en relación con *fanâ'* (la extinción), y *bast* con *baqâ'* (la subsistencia), que son sus términos correlativos superiores en orden de la realización espiritual, como *khawf* (el temor) y *rajâ'* (la esperanza) son sus inferiores en ese mismo orden. Corresponden, asimismo, respectivamente, a la primera y la segunda *Shahâdah*, así como a la prosternación y la sesión en la oración canónica.

⁷ Pl. de *wasîtah*.

(*lâhî*) y politeísta (*mushrik*)⁸. Por ejemplo, supongamos que uno confiesa la Unidad divina, y se muestra incluso como absorbido en el océano de la Unidad divina, y que otro rechaza todo esto y pretende que las palabras del primero no resultan de un estado (*hâl*), sino que son el producto natural de la aplicación del pensamiento (*fikr*) y la reflexión (*rawiyyah*); pues bien, este último se enfada en seguida y se deja llevar por la cólera, sin darse cuenta de que esto prueba precisamente la verdad de las palabras de su adversario, ya que si fuera de otro modo, él reconocería al Agente universal y absoluto bajo la figura de la contradicción que él experimenta de parte de ese adversario, y la cólera no se apoderaría de él.

El *conocimiento divino* (*al-ma'rifat al-ilâhiyyah*) tiene varios grados. El primero es, como ya hemos dicho, el estado de aquel que sabe que todo efecto que experimenta proviene del Agente universal y absoluto; el segundo es el estado de aquel que sabe con certeza a cuál de los atributos del Agente universal y absoluto debe referir el efecto que él experimenta; el tercero es el estado de aquel que comprende cuál es la voluntad de Dios en la manifestación de cada atributo particular; y el cuarto, por último, corresponde a aquel que reconoce el atributo de la *ciencia de Dios* (*al-'ilm al-ilâhî*) bajo la figura de su propio conocimiento⁹, y se excluye a sí mismo enteramente del círculo de la ciencia y el conocimiento, más aún, de la propia existencia. Preguntó alguien un día al *shaykh* Junayd al-Baghâdî¹⁰ qué cosa era el conocimiento: «Es, respondió, la existencia de tu ignorancia (*jahl*)¹¹ cuando aparece Su ciencia. —Explicaos más, por favor, le pidió el otro—. Él (*Huwa*), añadió, es el Conocedor (*al-'ârif*) y el Conocido (*al-ma'rûf*)». Cuanto más se avanza en los grados de la proximidad (*al-qurb*) y más manifiestas se vuelven

⁸ Lit. «asociacionista» (de otras divinidades a Dios). Esta palabra, como igualmente *shirk*, se originó de la fórmula con que el Corán acompaña a menudo la mención de Dios: *lâ sharikah lahu* (Él no tiene asociado).

En la práctica, todo creyente es un *mushrik*, pues junto a su confesión de la Unidad divina, rinde culto, de un modo u otro, a otros «dioses», empezando por su propio «yo». Y de esta hipocresía radical es de lo que el *mutasawwif* busca librarse hundiéndose en el océano del *Tawhid*.

⁹ Porque, en realidad, como dijo Junayd: *Mâ 'arafa'Llâha illâ'Llâh* (No conoce a Dios sino Dios mismo), sentencia que resume la del mismo autor que recoge el texto a continuación.

¹⁰ Abû'l-Qâsim al-Junayd, muerto en 910. Discípulo de Sarî as-Saqatî y máximo exponente clásico de la Vía «sobria», en contraste con la Vía «ebria», representada sobre todo por al-Bastâmî. Se le daban, entre otros, los siguientes títulos: *Shaykh at-Tâ'ifah* (el *shaykh* —por antonomasia— de la Orden —de los sufíes—), *Tâ'ûs al-'ulamâ'* (el «Pavo real» de los ulemas) e *Imâm al-a'immah*, y se le consideraba el organizador por excelencia del sufismo en la forma de órdenes con que se conoció a éste a partir de esa época.

¹¹ Esta palabra se usaba también, al comienzo del Islam, en el sentido de «gentilidad», es decir, la situación de los pueblos antes de recibir la Revelación.

[para el 'arif] las señales (*âthâr*) de la Grandeza divina (*al-'azamat al-ila'hiyyah*), más adquiere éste también la ciencia de la ignorancia (*'ilm al-jahl*) y más crece en el conocimiento de su propia nada (*nakirah*)¹². Su perplejidad (*hayrah*)¹³ se suma a la perplejidad, y un grito se alza desde el fondo de la naturaleza del 'arif, quien dice: «Señor mío, hazme cada vez más perplejo en Ti»¹⁴. Este estado que acabamos de señalar es la *ciencia del conocimiento* (*'ilm al-ma'rifah*) y no el *conocimiento* (*ma'rifah*), pues éste es algo que participa del éxtasis (*wijdân*)¹⁵, y no hay expresión alguna que pueda traducirlo: la ciencia no es más que un prolegómeno (*muqaddimah*). Así, el conocimiento sin la ciencia es algo imposible, y la ciencia sin el conocimiento, algo perjudicial¹⁶.

* * *

Del conocimiento propio del *sûfî*, el *mutasawwif*, el *malâmâtî*, el *faqîr* y de la diferencia que existe entre ellos.

Y del décimo capítulo del tercer libro del *Tarjumat al-'Awârif*.

¹² O «más aumenta la determinación de la indeterminación», si usamos los términos *ma'rifah* y *nakirah* en el sentido que tienen en gramática, donde se refieren, respectivamente, al nombre determinado y al nombre indeterminado.

Al descubrir el 'arif que su conocimiento no es más que el que Dios tiene de Sí mismo, comprende que la única cualidad que le pertenece a él es la ignorancia, es decir, la nada.

¹³ La estupefacción, el bloqueo ante verdades que no pueden llegarse a conciliar racionalmente; de ahí, pues, que sea una crisis de la razón que abra la puerta a la pura intelección.

Leemos en el *Kashf al-Mahjûb* de al-Hujwârî, p. 276, lo siguiente: «Muhammad ibn Wâsi' dice, describiendo al 'arif: "Pocas son sus palabras, y su perplejidad, perpetua", puesto que sólo las cosas finitas permiten ser expresadas con palabras, mientras que el Infinito no puede serlo y no deja otra posibilidad que la perplejidad perpetua».

¹⁴ O «aumenta mi maravilla ante Ti». Esta frase es del Profeta, y aquí, el término no es *hayrah*, sino *tahayyur*, estrechamente emparentado con él, como indica M. Lings en *¿Qué es el Sufismo?*, pero de matiz positivo.

Leemos también en el *Kashf al-Mahjûb*: «La segunda [la perplejidad ante la cualidad] es *ma'rifah*, porque la cualidad de Dios queda más allá del alcance de la razón. De ahí que uno dijera: "¡Oh guía de los perplejos, aumenta mi perplejidad!"». Cf. Jilî, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁵ V. capítulo I, notas 16 y 45. *Wijdân* designa un grado de experiencia unitiva superior al *wajd* pero inferior al *wujûd*. Cf. la frase de Jâmî con esta frase de Junayd: «'ilmu't-tawhîd mubâ'in li wujûdih» (La ciencia del *Tawhîd* es distinta de la experiencia unitiva del mismo). Con todo esto se termina de caracterizar a la *ma'rifah* como la consecución de un estado en el que la identidad de Ser (*wujûd*) y conocer es realizada existencialmente, y para el que el conocimiento teórico sirve de preparación sólo.

¹⁶ Porque, como leemos también en el *Kashf*, «buscando a Dios, la razón no tiene otra alternativa que la perplejidad o el politeísmo».

Sabed que los hombres, en razón de los distintos grados a que han llegado, se dividen en tres clases. La primera es la de *los llegados* [al objetivo] (*al-wâsilûn*) y *los perfectos* (*al-kâmilûn*): es la clase más alta. La segunda es la de *los que avanzan* (*as-sâlikûn*) en la Vía de la perfección (*tariqat al-kamâl*)¹⁷: es la clase intermedia. La tercera es la de *los que permanecen* (*al-muqîmûn*)¹⁸ en la tierra baja de la limitación (*naqs*)¹⁹: ésta es la clase inferior.

Los llegados son *los que gozan de la proximidad* (*al-muqarrabûn*) y *los que se han adelantado* (*as-sâbiqûn*). Los que avanzan son *los puros* (*al-abrâr*) y *los compañeros de la derecha* (*ashâbu'l-yamîn*). Y los que permanecen son *los malos* (*al-ashrâr*) y *los compañeros de la izquierda* (*ashâbu'sh-shimâl*)²⁰. Entre los que han llegado al objetivo (*ahl al-wusûl*), después de los profetas (*anbiyâ'*)²¹, se cuentan dos órdenes de personas. Están primero los *shaykhs* de los sufíes, que siguiendo perfectamente las huellas del Profeta han alcanzado el objetivo [supremo], y que, después de esto, a su vuelta, han recibido la orden y la autorización de llamar a los hombres a la vía de su ejemplo: son

¹⁷ *Al-Kamâl* es la Perfección, la Plenitud, otro de los modos de la Divinidad, que sintetiza a los otros dos: *Jamâl* y *Jalâl*. Referida a Dios debe traducirse mejor por «Infinidad», pues la perfección de Dios consiste en que Él no tiene límites, como dice Jîlî, citado por Burckhardt, *De l'Homme universel*, p. 23.

¹⁸ Pl. de *muqîm*, lit. «el que se estaciona», de la misma raíz que *maqâm*, «estación».

¹⁹ O la insuficiencia, la imperfección.

²⁰ Todos estos términos son coránicos, y aparecen, en especial, en la sura LVI, en la que se describen estas tres categorías de hombres y se da cuenta de cuál será su suerte futura.

Los primeros, de quienes el Corán dice que hubo muchos al comienzo y habrá pocos al final, son los allegados, los admitidos en la proximidad (*qurb*), que son los avanzados, los distinguidos, en quienes Dios se complace (cf. Q., IX, 100). En sentido estricto, y tal como Jâmî lo entiende aquí, el *muqarrab* es «el que ha realizado la extinción (*fanâ'*) y la subsistencia (*baqâ'*)...»; sus estados han alcanzado la perfección» (Ibn 'Ajîba, en Michon, *op. cit.*, p. 263), y 'Abd al-Ghafûr, en una nota, observa que ese grado es el mismo de la *ma'rifat ar-rabûbiyyah*. Pero, a menudo, partiendo de la interpretación más elemental a que se presta la sura en cuestión, se aplica el calificativo de *sâbiqûn* a todos los que siguen la Vía espiritual, por contraste con los fieles normales, quienes son entonces *los compañeros de la derecha*. Para Jâmî, no obstante, éstos son los que siguen la Vía, a quienes llama *al-abrâr*. Este término, sing. *barr*, también coránico, incluye la idea de piedad, rectitud, virtud. Corresponde al grado del *Tawhid* de la ciencia, del que se dice (véase capítulo II) que «está mezclado con agua de Tasnim...», lo cual corresponde a la descripción que hace el Corán (LXXXIII, 22-28) de los justos (*al-abrâr*), quienes «...estarán en delicia... (y) se les dará de beber un vino generoso y sellado... mezclado con agua de Tasnim, fuente de la que beberán los allegados», donde queda clara además la superioridad en rango de estos últimos. Por lo que se refiere a *los de la izquierda*, a quienes el Corán llama «los desventurados» (*ashâbu'l-mash'amah*), y por quienes normalmente se entiende los que se sitúan «a la izquierda» (o sea, fuera) de la Ley, Jâmî los llama *al-ashrâr*, pl. de *shirâr*, que viene de *sharr*, «maldad», y los relaciona con los que se han estancado en la imperfección, sin luchar contra ella, lo cual es reflejo de la perspectiva iniciática en la que aquí se sitúa.

²¹ Pl. de *nabî*.

los perfectos encargados de perfeccionar (*kâmilun mukammil*), hombres a quienes el favor (*fadl*) y la providencia (*'inâyah*) divinos, después que han sido absorbidos en la fuente (*'ayn*) de la concentración unitiva (*jam'*) y en el abismo de la realización de la Unidad divina, han juzgado dignos de escapar del vientre del pez de la extinción (*fanâ'*) para ser arrojados a la playa de la separación (*tafriqah*) y en la arena (*maydân*)²² de la subsistencia (*baqâ'*), para que sirvan de guías a los hombres y les muestren la vía de la salvación (*khalâs*) y de los grados [de la vida espiritual]²³. En segundo lugar, están aquellos que, una vez llegados al grado de la perfección, no han recibido el encargo de perfeccionar a los demás y de volver a los hombres, sino que permanecen sumergidos en el océano de la conciencia unitiva (*al-jam'*), y tan extinguidos y perdidos en el vientre del pez de la extinción, que ningún recuerdo, ningún rastro suyo llega a la playa de la separación y a la región de la subsistencia. Han sido admitidos en las filas de los que viven en los pabellones (*qibâb*)²⁴ del amor celoso (*al-ghayrah*) y han fijado su residen-

²² En plural, *mayâdîn*. Palabra que significa espacio abierto, recinto al aire libre; modernamente, una plaza y, en sentido figurado, área, ámbito.

²³ Todo este pasaje hace referencia a la dimensión «descendente» de la realización espiritual (V. René Guénon, *Initiation et Réalisation spirituelle*, cap. XXXII), la cual constituye la «vuelta» a las cosas con la visión de la unidad esencial de las mismas, fase de la que da razón la segunda *Shahâdah*. Después de la absorción en el Único, absorción que supone una extinción (*fanâ'*) con respecto a la existencia del mundo y del propio yo, a la vez que una visión sintética (*jam'*) del Ser (lo cual viene expresado por la primera *Shahâdah: Lâ ilâha illâ'LLâh*, que, en una perspectiva metafísica, traduciremos por «No hay más realidad que La (única) Realidad»), que es el término del viaje *hacia* Dios, viene la fase del viaje *en* Dios, en la que, subsistiendo por Él, se vuelve a la visión distintiva (*tafriqah*) de las cosas, que aparecen ahora como expresiones del Único. Así, el Hombre Universal, epítome de toda la creación, es signo del Único: *Muhammad rasûlu'LLâh*, y uno con Él: *ana ahmad bilâ mîm*, «soy Ahmad sin la “m”» (expresión del Profeta), o sea *Ahad*, el Único.

A esta fase es únicamente a la que, según dice Jâmî al principio de este capítulo, ha de llamarse *ma'rîfah*, pues al decir que ésta supone reconocer bajo las *figuras de detalle (tafsîlân)*, accidentes, etc., la esencia y los atributos de Dios, se está refiriendo a la misma, la cual es atributo particular de los *shaykhs* y, más aún, de los profetas, como puede verse en el capítulo I, donde Jâmî se refiere al Profeta como «el más excelente de aquellos que... no han visto en todo lo que existe sino a Él», lo cual se refiere obviamente a lo que nos ocupa aquí.

Las dos fases, ascendente y descendente, de la realización espiritual cuentan, pues, en el sufismo, con dos pares de términos que las caracterizan y que son objeto de amplio tratamiento en los libros dedicados al mismo. El primer par, *fanâ'* y *baqâ'*, la caracterizan en modo existencial, en orden a *Sat*, podríamos decir siguiendo la terminología vedántica, mientras que el segundo, *jam'* y *tafriqah*, lo hacen según el orden del conocimiento, *Chit*.

Fanâ' sería el equivalente del *Nirvana*, o del «santo silencio» (*hesychia*) del Cristianismo ortodoxo, mientras que *Baqâ'* correspondería a *Moksha*: ver que *Mâyâ* no es sino *Atmâ*, que todo es *Atmâ*.

²⁴ Pl. de *qubbah*.. lit. «cúpula».

cia en la región de la perplejidad (*hayrah*); después de haber llegado completamente, no son encargados de perfeccionar a los demás.

Entre *los que avanzan* (*ahl as-sulûk*), hay también dos clases de personas: los que persiguen (*at-tâlibûn*)²⁵ el objetivo más elevado (*al-maqsad al-a'lâ*) y aspiran (*al-murîdûn*) a la Faz de Dios [como se dice en el Corán, VI, 52]: «Desean Su Faz» (*yurîdûna wajhahu*), y los que persiguen el paraíso y aspiran a la vida futura (*al-âkhirah*)²⁶ como ha sido dicho: «entre vosotros hay quien desea la vida futura» (*wa minkum man yurîdu'l-âkhirah*). Los que desean a Dios se dividen todavía en dos clases: los *mutasawwifah* y los *malâmatiyyah*²⁷. Los primeros son hombres que ya han sido liberados de algunos de los atributos naturales del alma, que han adquirido algunos de los estados y cualidades propios de los sufíes, y que han llevado su mirada y dirigido sus esfuerzos hacia los estados más perfectos de estos mismos sufíes. Pero son detenidos por algunos restos de cualidades del alma a los que todavía se adhieren, y, por esta razón, han quedado atrás y no han alcanzado los grados máximos y los puestos más elevados entre los sufíes y los hombres que gozan de la proximidad [de Dios] (*ahl al-qurb*). Por lo que se refiere a los *malâmatiyyah*, éstos son hombres que consagran todos sus esfuerzos para observar en toda su regla de vida (*ri'âyah*) una perfecta pureza de intención (*ikhhlâs*)²⁸, y

²⁵ Pl. de *tâlib*. De *talaba*, lit. «pedir», «solicitar».

²⁶ Lit. «la última». Se opone habitualmente a *ad-dunyâ*, este mundo, o a *al-ûlâ* (lit. «la primera»), la vida de acá.

²⁷ Pl. de *malâmati*. La cuestión de los *malâmatiyyah* ha sido tratada extensamente en los tratados sufíes, y no siempre con igualdad de pareceres. Las opiniones a su respecto son muy variadas según los autores, y el grado que se les concede entre los espirituales puede oscilar sensiblemente. René Guénon trata de esta cuestión en su obra citada *supra*. cap. XXVIII, y podremos encontrar información amplia al respecto en Ibn 'Arabi *El Tratado de la Unidad*, que incluye un texto relativo a los mismos. El nombre viene de *malâmah*, «censura», «crítica», y designa al que se expone voluntariamente a ellas, actitud que al hacerse metódica dio origen a una orden específicamente *malâmatiyyah*, fundada, según parece, por un *shaykh* de Nîshâpûr, al-Haddad, pero cuya inspiración y formulación se deberían a al-Bastâmî.

²⁸ Aun cuando, a primera vista, el Islam aparezca, en su forma exotérica, como una religión legalista, la referencia al valor de la intención es constante en él. Un famoso *hadîth* dice que: «Ciertamente, las obras valen por las intenciones...» (*Innamâ'l-a'mâlu bi'n-niyyât...*), y en la *Risâlah* de Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî, que expone los elementos del dogma y la ley del Islam según el rito mâlikita, leemos que «hay que creer que la Fe consiste en palabras, ...y en actos de los miembros; ...que la expresión oral de la fe no es perfecta si no se acompaña de esos actos; y que ningún acto ni ninguna palabra valen si no es por la intención (*niyyah*)». También se indica que «hay que creer que la Fe consiste en intención (*ikhhlâs*) del corazón». Esta última referencia, al situar en el corazón al *ikhhlâs*, lo coloca por encima de *niyyah*, lo cual vendrá confirmado por Junayd, cuando dice que el *ikhhlâs* es *ifrâd an-niyyah li'LLâh*, la intención tendida exclusivamente hacia Dios, o por Abû Tâlib al-Makkî, quien, en su *Qût al-Qulûb*, lo define como *haqîqat an-niyyah*, eso es, la realidad esencial de la intención.

para no apartarse en nada de la regla fundamental (*qâ'idah*) de la veracidad (*sidq*); se imponen como deber riguroso el de ocultar a los ojos de los hombres sus buenas obras y no mostrar el bien que practican, sin descuidar, no obstante, ninguna acción virtuosa, e imponiéndose la ley de guardar, no sólo todos los preceptos obligatorios (*farâ'id*)²⁹, sino incluso las prácticas piadosas supererogatorias (*nawâfil*)³⁰. Su carácter propio (*lawâzim*)³¹ es el de aplicarse, en toda circunstancia, a realizar en su conducta el sentido expresado por la palabra pureza (*ikhâlâs*); y su placer se cifra en que sus actos y sus estados sólo sean vistos por Dios. Tanto como se preocupa quien desobedece a la Ley por esconder su pecado, de igual modo se aplican los *malâmatiyyah* a impedir que sus buenas acciones aparezcan al exterior, pues es esto lo que da lugar a complacerse a los ojos de los hombres³²; actúan así para que nada empañe la pureza de que se han hecho regla fundamental. Algunas personas definen a los *malâmatiyyah* diciendo que son hombres que no hacen que se refleje en el exterior nada de bueno y que no ocultan en ellos nada de malo.

Pero, por digno de estima y recomendable que sea el *estado* de los *malâmatiyyah*, es cierto que el velo de la existencia de las criaturas no ha sido descorrido del todo para ellos, y que, por esta razón, no pueden contemplar (*mushâhadah*) la belleza del *Tawhîd* y ver (*mu'âyanah*)³³ la esencia del *Tafrîd*³⁴. Pues ocultar sus acciones y sus estados a la vista de los hombres es dar a conocer y anunciar que ellos ven aún la existencia de las criaturas y la suya propia, cosa que es inconciliable con lo que significa la confesión de la Unidad (*at-Tawhîd*), ya que el alma está incluida también entre los seres que se llama *otros* [que Dios] (*aghyâr*)³⁵, y, por consiguiente, mientras sus miradas caen sobre su

Pero, al mismo tiempo, la palabra *ikhâlâs* pertenece a una raíz cuya idea básica es la de pureza y subsiguientemente la de salvación, por lo cual la traducimos por «intención pura» o, también, sólo por «pureza» cuando el contexto parece justificarlo.

²⁹ Pl. de *farâidah*. Designa las obligaciones de institución divina.

³⁰ Pl. de *nâfilah*.

³¹ Pl. de *lâzim*, lo inherente.

³² Esta paráfrasis traduce la palabra *riyâ'* (de la raíz *ra'â*, «ver», cf. catalán «fer-se veure»), la cual puede traducirse por «ostentación» en cuanto al sentido.

³³ Para la palabra *mushâhadah*, véase nota 23 del capítulo II. En cuanto al otro término, *mu'âyanah*, está relacionado con 'ayn, fuente, esencia y, también, «ojo». Designa, así, una visión en esencia, más penetrante que la que designa la palabra *mushâhadah*. Tiene un cuasi sinónimo en 'iyân, del que Ibn 'Arabî dice que es una «contemplación por el ojo de la certeza» (*mushâhadah bi 'ayni'l-yaqîn*).

³⁴ Si el *Tawhîd* se relaciona con *al-Wahdâniyyah*, el *Tafrîd* lo hace con *al-Fardâniyyah*, y es, por lo tanto, según el caso, proclamación o realización de la Singularidad de Dios.

³⁵ Pl. de *ghayr*. Aquello que, como fruto de la ignorancia, es visto bajo el signo de la «alteridad» y no de la Unidad.

propia conducta, ellos no han excluido enteramente a los *otros* de toda relación con sus acciones y sus estados. La diferencia que existe entre ellos y los sufíes es que la atracción del favor eterno (*al-'inâyah al-qadîmah*) ha desposeído totalmente a estos últimos de su ser, y ha hecho desaparecer de su visión contemplativa (*shuhûd*) el velo de las criaturas y del yo. En consecuencia, cuando practican actos de obediencia (*tâ'ât*)³⁶ y buenas acciones, ya no ven en absoluto ni a las criaturas ni a sí mismos. Así, no sienten ningún cuidado por la mirada de las criaturas, y no hacen ningún esfuerzo por ocultar sus acciones y sus estados. Si ven, por efecto de las circunstancias, que se deriva alguna utilidad de exponer sus buenas obras a la vista de la gente, lo hacen; las ocultan, por el contrario, si ven alguna utilidad en hacerlo. Así, los *malâmatiyyah* son lo que puede llamarse *mukhlisûn*, y los sufíes son lo que se llama *mukhlasûn*³⁷, siguiendo este pasaje del Corán que expresa su estado: «Los hemos hecho puros con una disposición sincera» (*innâ akhlasna'hum bi-khâlisatin*) [XXXVIII, 46].

Los que persiguen la vida futura (*at-tâlibûn al-âkhirah*) se dividen en cuatro clases, que se llaman: *zuhhâd*, *fuqarâ'*, *khuddâm* y *'ubbâd*³⁸. Los *zuhhâd* son hombres que, iluminados por la luz de la fe (*nûr al-îmân*) y de la certeza (*iqân*)³⁹, viendo la belleza de la vida futura, no ven este mundo (*dunyâ*) sino bajo forma fea, desvían sus deseos de los adornos engañosos de lo percedero y no los conciben más que por la belleza verdadera que permanece. Lo que coloca a estos hombres por debajo de los sufíes es que Dios le está velado al *zâhid* por la exigencia del alma (*hazz an-nafs*)⁴⁰, puesto que el paraíso es

³⁶ Pl. de *tâ'ah*, la obediencia.

³⁷ Este par de términos, ambos coránicos, derivan de la misma raíz que da *ikhâlâs* (y. nota 28), y aportan la idea de «extracción», separación por purificación de lo mejor de algo, y de ahí la de «elección», «exclusividad».

Mukhlas es pasivo, y haría referencia a los que Dios ha escogido purificándolos, como parece indicar la cita coránica, por lo demás intraducible, en rigor, salvo por una larga paráfrasis. También abundaría en esta idea Q. XII, 24: «En verdad, él [José] fue uno de Nuestros siervos escogidos» (*Innahu min 'ibâdinâ'l-mukhlasîn*).

Mukhlis, por su parte, es activo, y se referiría, más bien, a quienes se ocupan en purificar su intención. Así, en Q. XL, 14: «*Fa-d'û'LLâha mukhlisîna lahu'd-dîn*» se traduce por: «Invocad, pues, a Dios, rindiéndole un culto sincero» (o exclusivo: recordemos la definición de Junayd citada *supra*, n. 28, según la cual *al-ikhâlâs* era *ifrâd an-niyyah li'LLâh*, o sea, literalmente, singularización, exclusividad, de la intención hacia Dios).

El grado de los *mukhlasûn* es, pues, superior al de los *mukhlisûn* por efecto de la iniciativa divina para con los primeros.

³⁸ Plurales, respectivamente, de *zâhid*, *faqîr*, *khâdim* y *'âbid*.

³⁹ Sinónimo de *yaqîn*.

⁴⁰ *Hazz* (pl. *huzûz*) indica, como la palabra inglesa y francesa «lot», tanto la «parte» que a algo o alguien le corresponde o se le asigna, como la «suerte», el «destino» que le ha correspondido. Es el equiva-

un lugar agradable al alma, lugar en el que [como se lee en el Corán] «se encuentra lo que vuestras almas desean» (*fihâ mâ tashtahiya anfusukum*) [XLI, 31]; mientras que el sufí, por la contemplación (*mushâhadab*) de la Belleza eterna, y por el amor (*mahabbah*) del Ser (*adh-Dhât*) que nunca ha dejado de existir, está distanciado de este mundo y del venidero, como por un velo que le oculta a ambos a la vista: así como desvía sus deseos del mundo actual, así también los desvía del mundo futuro. Así, en cuanto al desapego (*zuhd*), el sufí ocupa un grado superior al del *zâhid*, puesto que la consideración de la propia satisfacción de su alma (*hazz an-nafs*) le es extraña.

Por *fuqarâ'* se entiende aquellos que no poseen nada de las cosas o dignidades de este mundo, que han renunciado a todo para obtener la gracia (*fadl*) y el agrado (*ridwân*)⁴¹ divinos. Lo que los mueve a este abandono es una de estas tres cosas: 1.^a) la esperanza (*rajâ'*) de atenuar las cuentas que han de rendir o el temor del castigo (*'iqâb*), pues el goce de las cosas permitidas conlleva la obligación de rendir cuentas, y el goce de las prohibidas conlleva el castigo; 2.^a) la espera (*tawaqqu'*) de recibir una abundante recompensa y anticiparse a los demás para entrar en el Paraíso (*jannah*), habida cuenta que los *pobres* entrarán en éste quinientos años antes que los ricos (*al-aghniyâ'*)⁴²; 3.^a) el deseo de disfrutar de la tranquilidad del alma y de la calma interior, a fin de poder multiplicar las buenas obras (*tâ'ât*) y dedicarse a ellas con el recogimiento (*hudâr*)⁴³ del corazón. Los *fuqarâ'* son inferiores a los *malâmatiyyah* y a los *mutasawwifah*, puesto

lente exacto de la $\exists \perp \Delta \forall$ griega. Así, esta expresión significa «lo que le corresponde al alma», pero lo hemos traducido así por entender que hay aquí una solicitud, una reivindicación por parte de ésta de lo que le corresponde, sin poner las miras más allá.

Por su parte, *nafs* (pl. *nufûs* y *anfus*) designa la realidad sutil, psíquica del individuo, su «yo» (V. nota 52 del capítulo 1), la cual, una vez conocida tal como debe conocerse, se ve no ser otra que su «Señor», como hemos visto (nota 3) y no distinguirse esencialmente de *ar-Rûh*, el «Espíritu». Normalmente, no obstante, y esto la noción de *hazz* viene a reforzarlo, se la considera en sufismo en su aspecto negativo de ilusión «separativa», de «ego» encerrado en sí mismo, que tiene para la mayoría de los hombres, y que, precisamente, el método espiritual busca superar. Podemos encontrar, por ejemplo, en las Cartas del *Shaykh Darqâwî* traducidas por T. Burckhardt numerosas alusiones a los dos aspectos de *an-nafs* a que nos referimos.

⁴¹ La satisfacción, la complacencia divinas. Para esta cuestión, V. sobre todo, Martin Lings, *¿Qué es el Sufismo?*

⁴² Pl. de *ghanî*, el que posee *al-ghinâ'*, la riqueza. El sentido es aquí daramente el evangélico y no el literal.

⁴³ De la raíz que ilustra la idea de «Presencia» (V. nota 55 del capítulo I), este término expresa la presencia de espíritu, en el sentido de concentración, interiorización. Se opone a *ghayrah*, «ausencia», pero, como dice al-Hujwârî, *op. cit.*, p. 248 ss., ambos términos expresan la misma realidad desde distintos puntos de vista: quien está presente en Dios, ha de haberse ausentado de sí; y quien no se ha ausentado de sí no puede estar presente en Dios.

que los *fuqarâ'* persiguen el Paraíso, y tienen presente su propia parte (*hazz an-nafs*), mientras que los otros dos grupos desean a Dios, y tienen como objetivo la proximidad (*al-qurb*) a Él. Pero, por encima de este grado, existe en la pobreza (*faqr*) una estación más elevada que la de los *malâmatiyyah* y los *mutasawwifah*, y es la que caracteriza de una manera especial a los sufíes; pues, aun cuando el grado de sufí está por encima del de *faqir*, lo que hay de esencial en la estación del *faqir* está comprendido en la estación del sufí. La razón está en que, de forma absolutamente necesaria, el sufí debe pasar por la estación de la pobreza. En consecuencia, el *faqîr* en la estación del sufí es algo completamente distinto del *faqîr* de que hablábamos antes, y debe ser definido por una calificación superior: este carácter que le distingue es el de despojarse de toda relación con las acciones y con los estados y estaciones por los que pasa, sin pretender sobre ellos ningún derecho de propiedad, de modo que no los considere en absoluto como formando parte de sí mismo; que no reconozca en todo esto nada que le pertenezca en propiedad, o mejor dicho, que él pierda toda consideración de sí mismo, hasta el punto de no tener ya ni existencia, ni substancia, ni cualidad, que sea la desaparición (*mahw*)⁴⁴ en la desaparición, la extinción (*fanâ'*) en la extinción. Ésta es la pobreza real (*haqîqat al-faqr*) cuyo mérito tanto han alabado los *shayks*, y todo lo que se denomina pobreza, fuera de esto, no es sino su imagen y figura⁴⁵. El *shaykh* Abû 'Abdallâh ibn Khafîf⁴⁶ dijo:

⁴⁴ Abolición, anulación. Contrario de *ithbât*, confirmación, afirmación, como en Q. XIII, 39: «Dios abroga o confirma lo que quiere» (*Yamhû' Llâhu ma yashâ'u wa yuthbitu.*), donde *yamhû* y *yuthbitu* son las formas verbales correspondientes a estos dos términos.

Metafísicamente, *mahw* es el anonadamiento de los mundos ante Su Esencia: «Los mundos se afirman por Su afirmación y se anonadan por la Unidad de Su Esencia» (*al-akwânu thâbitatun bi-ithbâtihi wa mamhuwwatun bi-ahadiyyati dhâtihi*) (Ibn 'Atâ' Allâh, *Hikam*, sentencia n.º 133).

Espiritualmente, es el anonadamiento del «yo» que se produce en la extinción (*fanâ'*), el «borrado» de todo atributo individual, mientras que *ithbât* constituye la afirmación de los atributos reales que se produce en el estado de subsistencia (*baqâ'*).

⁴⁵ Si, como veíamos antes (nota 50 del capítulo I), *al-faqr*, la pobreza, era la conciencia de nuestro vacío existencial, ontológico, que sólo Dios, la Toda Realidad, puede llenar y colmar; conciencia que provoca la total dejación de uno mismo, quien la posee, *al-faqîr*, ha de contarse necesariamente entre los que desean sólo a Dios, y no entre los que persiguen el Paraíso. Así, es común entre los *mutasawwifah* que se refieran a sí mismos como *al-faqîru ilâ' Llâh* (el pobre con respecto a Dios) o *al-faqîru ilâ rabbihi* (el pobre con respecto a su Señor). Pero, en rigor, y tal como indica Jâmî, la pobreza así entendida, que es la *realidad fundamental de la pobreza (haqîqat al-faqr)*, sólo es privativa del sufí, el que ha realizado plenamente el sentido de Q., XXXV, 16: «¡Oh hombres, vosotros sois los pobres con respecto a Dios, y Dios es el rico (*ghanî*), el digno de toda alabanza (*al-hamîd*)!».

Pero al lado de esto, y como ha indicado antes Jâmî, vemos además, históricamente, la existencia de un grado espiritual inferior al de los propios *mutasawwifah* que se calificó también como *faqr*. De este *faqîr* (en persa *darwîsh*, derviche), se llegó, por progresiva degeneración, al tipo al que se aplica hoy en

«La pobreza (*faqr*) es la ausencia ('*adm*)⁴⁷ de posesión y la liberación de las leyes (*ah-kâm*) de las cualidades (*sifât*)»; y ésta es una definición que reúne varias cosas, y que contiene al mismo tiempo el signo externo (*rasm*) de la pobreza y la pobreza real. Otros han dicho: «El *faqîr* es el que no posee (*lâ yamlik*) ni es poseído (*lâ yumlak*)⁴⁸». Lo que eleva la estación del sufí por encima de la estación del *faqîr* es que éste, con la voluntad (*irâdah*) de la pobreza y la voluntad de atender a su alma (*hazz an-nafs*), teje con ambas voluntades un velo que le roba la vista de Dios, mientras que el sufí no tiene ninguna voluntad propia, y, bajo una forma externa de pobreza o de riqueza, su voluntad se anula en la voluntad de Dios, o, mejor dicho, es la voluntad misma de Dios ('*aynu'l-irâdati'l-Haqq*). Así, si él adopta por decisión (*ikhtiyâr*)⁴⁹ la forma de la pobreza y sus rasgos sensibles, su voluntad y su decisión no constituyen un velo que le robe la vista [de Dios]. Abû 'Abdallâh ibn Khafîf dijo: «El sufí es aquel que Dios se ha escogido a Sí mismo para hacer de él el objeto de Su amor (*tawaddada*)⁵⁰, y el *faqîr* es el que se ha escogido a sí mismo en [la profesión que hace de] la pobreza, para llegar a gozar de la proximidad [de Dios] (*taqarraba*)⁵¹». Algunos han dicho: «El sufí es *el que se ha vuelto externo* (*al-khârij*)⁵² a los epítetos (*an-nu'ût*) y a los rasgos externos (*ar-rusûm*), y el *faqîr* es *el que ha perdido* (*al-fâqid*) las cosas». Abû'l-'Abbâs an-Nihâwandî⁵³ dijo: «La pobreza es el principio del sufismo» (*al-faqr bidâyat at-tasawwuf*).

La diferencia entre la pobreza (*al-faqr*) y el desapego (*az-zuhd*) está en que se puede ser pobre sin estar desapegado del mundo, pues puede suceder que alguien, en consecuencia de una firme resolución producida por una convicción (*yaqîn*), abandone el

día, en español, la palabra faquir, que no es más que uno que llega hasta la excentricidad en sus prácticas de austeridad y ascetismo (*zuhd*).

⁴⁶ Famoso *shaykh* de Shirâz (Persia), muerto en 981.

⁴⁷ Normalmente, '*adam* (o también, en ocasiones, vocalizado '*udum*): la no existencia, el No Ser, la Nada. Pero aquí, el texto trae una nota en la que se lee lo siguiente: «Esta palabra debe leerse con un *sukûn* sobre la *dâl* [el *sukûn* es un signo ortográfico que impide la vocalización de una consonante, en este caso la «d»]. El sentido es que la realidad fundamental de la pobreza consiste en no ver ningún atributo como propio, considerarlos todos como algo prestado, pues uno no puede ser *faqîr* en realidad si no se despoja de todo y su natural no pide otra cosa que la nada».

⁴⁸ Ambas definiciones concuerdan, como indica también una nota del texto, pues, en la primera, la primera parte expresa la ausencia de toda posesión activa, y la segunda parte, la ausencia de toda posesión pasiva.

⁴⁹ Esta palabra designa el libre albedrío, la libre elección, y, por extensión, la volición propia, la decisión propia.

⁵⁰ Forma verbal relacionada con el Nombre divino *al-Wadûd*, el Amantísimo.

⁵¹ Esta distinción recuerda la de *mukhlas* y *mukhlis* que comentamos en la nota 37.

⁵² El que está fuera, al margen. En persa moderno, «extranjero».

⁵³ Discípulo de Abû Muhammad Ja'far al-Khuldî, y éste, a su vez, de Junayd.

mundo, y que, no obstante, conserve aún el apego por él. Igualmente, el desapego del mundo puede producirse sin la pobreza, pues puede ocurrir que alguien posea riquezas sin amarlas.

La pobreza tiene rasgos sensibles y una esencia real (*haqîqah*). Los primeros consisten en la ausencia de toda propiedad; la segunda es la liberación de las leyes de las cualidades y el abandono de cualquier atribución (*ikhtisâs*) a uno mismo. Los rasgos sensibles de la pobreza son la forma (*sûrah*) del desapego, pero éste, en realidad, consiste en desviar nuestros deseos de este mundo.

Cuando Dios quiere ocultar a alguno de sus amigos (*awliyâ'*) bajo los pabellones (*qibâb*) de su Majestad (*'izzah*), cubriéndole con un velo que lo oculte a los ojos de los otros (*aghyâr*), lo reviste en el exterior con el ropaje de la riqueza (*ghinâ'*), que es la figura del amor [del mundo], a fin de que los hombres que no prestan atención más que a lo exterior crean que es uno de los que buscan el mundo; y de que la belleza de su auténtico estado quede oculto a los ojos de los profanos.

La pobreza y el desapego en su acepción real (*haqîqah*) son el carácter (*wasf*) propio e indispensable (*lâzim*) del sufí. En cuanto a los rasgos sensibles de la pobreza, algunos *shaykhs* de los sufís los escogen; su objetivo, al hacerlo, es seguir el ejemplo de los profetas de excusarse (*ta'allala*)⁵⁴ del mundo, y, por medio de la figura de la pobreza, como por una especie de lenguaje de acción, excitar los deseos de quienes buscan [a Dios] y llamarlos [a abrazar la vida espiritual]. La elección que hacen en este caso se apoya en la elección de Dios, y no en ninguna búsqueda de felicidad personal para la vida futura.

Los *khuddâm* son hombres que se consagran por elección al servicio (*khidmah*) de los *fuqarâ'* y de los que buscan a Dios, conforme a las palabras que le fueron dirigidas a Da'ûd (David): «Cuando veas a un hombre que me busca, hazte servidor suyo».

Esos hombres, después que han cumplido los deberes de obligación (*farâ'id*), consagran su tiempo [lit. «sus momentos» (*awqât*)] en librar y desembarazar a los hombres que buscan a Dios de todos los cuidados que tienen por objeto las necesidades de la vida, y a ayudarlos a preparar lo que es relativo a la otra vida. Prefieren esta ocupación a los ejercicios religiosos supererogatorios, y emplean, para procurarles todo aquello que precisan, todas las formas que la Ley (*ashsharî'ah*) no condena en absoluto: unos se ganan la vida con el trabajo, otros piden limosna, mientras que algunos esperan de Dios lo que tendrá a bien enviarles. Recibiendo o dando, sólo tienen presente a Dios; cuando reciben, no ven a los hombres más que como instrumento de la liberalidad (*'atâ'*) de

⁵⁴ O *taqallala*, como se lee en otro manuscrito, en el cual una nota de 'Abd al-Ghafûr aclara que significa «que ellos no conservan junto a sí más que unas pocas cosas de este mundo, y sólo en la medida en que la necesidad los obliga a ello».

Dios; y cuando dan, los hombres no son a sus ojos sino el intermediario (*râbitah*) que Dios emplea para aceptar sus dones. Habida cuenta de la dignidad (*'izzah*) de esta estación, hay quienes han asociado el estado del *khâdim* con el del *shaykh*. Con todo, se ha establecido una diferencia entre ambos; he aquí en qué consiste: el *khâdim* concuerda con la estación de los justos (*abrâr*); el *shaykh*, con la de los que gozan de la proximidad (*al-muqarrabûn*)⁵⁵. Porque el objetivo que se propone el *khâdim*, en el servicio a que se consagra, es el de obtener las recompensas de la otra vida, pues, de otro modo, no se consagraría a él, mientras que el objetivo del *shaykh* es Dios solo, y no tiene presente ningún interés propio.

Los *'abidûn* son una clase de hombres que se ocupan constantemente en la práctica de los ejercicios religiosos (*'ibâdât*)⁵⁶ y a todo tipo de buenas obras supererogatorias (*nawâfil*), con objeto de obtener las recompensas de la vida futura. Esta cualidad se encuentra también en el sufí, pero en éste ella está libre de esta mezcla profana de motivos y objetivos interesados, pues los sufíes sirven a Dios por Él mismo, y no en espera de las recompensas de la otra vida. Y la diferencia entre los *zuhhâd* y los *'ubbâd* está en que se puede practicar todo lo que constituye la figura exterior del estado propio del *'âbid* conservando, no obstante, el amor del mundo. La diferencia entre los *'ubbâd* y los *fugarâ*' consiste en que una persona puede ser *'âbid* estando en posesión de riquezas.

Por todo lo que antecede, vemos que la categoría de *los llegados* (*al-wasilûn*) se divide en dos clases, y la de *los que viajan* (*as-sâlikûn*) en seis. Cada una de estas ocho clases tiene dos clases que se le parecen, pero de las que sólo una es real, y la otra falsa y sólo aparente. Así, la clase que se asemeja en realidad a la de los sufíes es la de los *mutasawwifah*, que desean y aspiran llegar a la perfección de los estados de los sufíes, pero que, por lo que les queda aún de apego a las cualidades, quedan retenidos e impossibilitados de llegar al objetivo al que tienden. Y la clase que se parece, pero sólo por una falsa apariencia, a la de los sufíes es la de algunos hombres que adoptan el ropaje exterior de éstos, pero que están desprovistos totalmente de las creencias (*'aqâ'id*)⁵⁷, las acciones y los estados que constituyen las señales de los sufíes. Estos hombres se han soltado las riendas de la obediencia, y pacen sin brida ni freno por los prados de la licencia, diciendo que someterse a las ordenanzas (*ahkâm*)⁵⁸ de la Ley es cosa que no conviene sino al vulgo (*al-'awâmm*), cuya vista se detiene en las apariencias exteriores

⁵⁵ V. nota 20.

⁵⁶ Pl. de *'ibâdab*, la adoración, en todas sus formas; la práctica devocional, el acto de adoración que se inscribe en el marco del servicio a Dios (*al-'ubûdiyyah*).

⁵⁷ Pl. de *'aqîdah*, credo, profesión de fe.

⁵⁸ Pl. de *hukm*, norma, ley, ordenanza.

(*zawâhir*)⁵⁹ de las cosas, pero que los hombres que se distinguen del resto (*al-khawâss*) y penetran en la realidad (*ahl al-haqîqah*) y el fondo de las cosas, son demasiado elevados como para verse ligados a las formas (*rusûm*) que constituyen el sentido exterior (*zâhir*), y que toda su preocupación estriba más bien en mantener la presencia de espíritu (*hudûr*) sobre el interior [de los preceptos] (*bâtin*): se les llama *bâtiniyyah*⁶⁰ y *mubâhiyyah*⁶¹.

La clase que se asemeja en realidad a *los llegados* del tipo que se conoce como *atraídos* (*majdhûbûn*)⁶² son hombres que pertenecen a la categoría de los que avanzan, hombres que recorren aún las estaciones (*manâzil*)⁶³ de las cualidades de las almas y que, a causa del ardiente celo con el que buscan, experimentan en sí mismos trastornos y agitación. Antes que brillen para ellos los primeros rayos de la aurora de la manifestación (*kashf*)⁶⁴ de la Esencia (*dhât*), y antes de que estén asentados y bien radicados en la estación de la extinción (*fanâ'*), sucede que, de vez en cuando, un destello (*lâ'ihah*) proveniente de las nubes refulgentes de la manifestación brilla y luce en sus contemplaciones de Dios, y un hálito de los hálitos de la Unión (*wasl*), procedente de donde sopla el viento de la extinción, es llevado al olfato de sus corazones, de tal modo que, por los rayos de la luz de ese relámpago, las tinieblas (*az-zulumât*) de sus almas (*nufûs*) se disipan y desaparecen, y que, por el soplo de ese hálito, su interior, liberado del ardor del fuego de la búsqueda y de la agitación del deseo (*shawq*), goza de un momento de descanso y de tranquilidad⁶⁵. Pero luego, cuando ese relámpago ha pasado y ese hálito ya no se deja sentir, ellos empiezan de nuevo a ver las cualidades de las almas y a sentir el calor de la búsqueda y la agitación del deseo. El «viajero» (*sâlik*) querría ser liberado por entero y despojado del ropaje de las cualidades de la existencia, y sumergirse en el océano de la extinción, a fin de ser aliviado de la fatiga (*ta'ab*) de la existencia; pero,

⁵⁹ Pl. de *zâhir*.

⁶⁰ Nombre que se daba a los que se negaban a considerar el aspecto exterior de la Revelación, esotéricas que no se apoyaban en la *Shari'ah*, la Ley. Recibían este nombre, en particular, los ismailíes.

⁶¹ De *mubâh*, lo que es lícito, permisible. El sentido es «aquellos que todo lo consideran permisible» (al no someterse a la Ley), «libertinos». Hujwîrî los llama *Ibâhatiyyah*, de *ibâhiyyah*, libertinaje.

⁶² El *majdhûb* es el que es objeto de la «atracción» (*jadhb*) divina, y sufre la suspensión de sus facultades racionales, por lo que no puede actuar en el mundo conforme a su estado espiritual, ni expresar éste de forma inteligible.

⁶³ Pl. de *manzil* o *manzilah*, hogar, casa. Designa una morada espiritual, que al ser, para el «viajero» (*sâlik*), provisional, no es sino una «etapa» en su camino, una «estación».

⁶⁴ Lit. «desnudamiento», «retirada de un velo que cubre»; por extensión, revelación, vista al descubierto. Designa la intuición directa, el conocimiento esencial.

⁶⁵ Porque, como dice Ibn ‘Ajîba (Michon, *op. cit.*, p. 199), «el deseo cesa a la vista del Amigo o el encuentro con Él».

como este estado no ha pasado a ser todavía una estación, y su interior desea esta estación y aspira a ella con todos sus anhelos, se dice de él que se parece al *llegado atraído* (*majdhûb wâsil*).

En cuanto a la clase que sólo tiene un falso parecido con estos últimos, es la de los hombres que pretenden estar sumergidos en el océano de la extinción y sumidos en la misma fuente ('*ayn*) de la realización de la Unidad (*at-Tawhîd*); que no se atribuyen a sí mismos ni sus movimientos ni sus descansos, y que dicen: Nuestros movimientos son como los de una puerta, que no puede producirse sin un motor (*muharrîk*). Aunque este pensamiento sea cierto, él no expresa en absoluto el estado de estos hombres, pues, diciendo esto, su intención es sólo la de procurarse un pretexto para excusar sus desobediencias y sus malas acciones, atribuir las a la voluntad de Dios y quedar al abrigo de la crítica (*malâmah*): se llama a estos hombres *zanâdiqah*⁶⁶. Dijo alguien un día a Sahl ibn 'Abdallah⁶⁷: «Hay uno que dice que la relación de sus acciones con la voluntad de Dios es la misma que existe entre el movimiento de una puerta y el motor que le imprime ese movimiento». Él respondió: «Si quien habla así es alguien que observa exactamente los mandamientos fundamentales de la Ley, y está atento a conformarse a las reglas que sirven de base al servicio de Dios (*al'ubûdiyyah*), es uno de los verídicos (*as-siddîqûn*)⁶⁸; pero si es alguien que no teme en absoluto precipitarse y hundirse en la desobediencia (*mukhâlafah*) a los preceptos de la Ley, y que sólo habla así para tener un medio de achacar abiertamente sus actos a la voluntad de Dios y apartar de sí la crítica, mientras se sacude el yugo de la religión (*dîn*) y de la revelación (*millah*)⁶⁹ exteriores, se cuenta entre los *zindîqûn*».

La clase que tiene una semejanza real con los *malâmatiyyah* es la de los que no ponen ningún empeño en atraer las miradas de los hombres o en substraerse a ellas; su

⁶⁶ Pl. de *zindîq*. Este término fue aplicado primero a los maniqueos y mazdeos, y pasó luego a designar, de forma un tanto ambigua, cualquier tipo de desviación de la ortodoxia islámica. Así, el sustantivo que de él resulta, *zandaqah*, se traduce por «herejía», «ateísmo», «agnosticismo» o «librepensamiento». Pero, en los tratados sufíes, se aplica a los que pretenden seguir la Vía sin sujetarse a la Ley exterior, por lo que resulta prácticamente un sinónimo de *mubâhî* o *bâtinî*.

⁶⁷ Abû Muhammad Sahl ibn 'Abdallâh al-Tustarî (Tustar —en el Ahwâz, Persia—, 818/Basra, 896), primer maestro de al-Hallâj. Se vinculan a él dos órdenes: una, estrictamente mística, de la que él fue el creador, los Sahliyyah, y otra, los Sâlimiyyah, teológico-mística, fundada por un discípulo suyo, Ibn Sâlim.

⁶⁸ V. nota 21 del capítulo I. Se considera generalmente a éstos un grado por encima de los *muqarrabûn*.

⁶⁹ Palabra de origen arameo, que aparece usada repetidamente en el Corán como sinónimo de *dîn*. Se habla, en particular, de la *millat Ibrâhîm*, la religión de Abraham, la religión primordial con la que el Islam entiende identificarse.

principal cuidado es el de eludir los usos y prácticas acostumbrados y liberarse del yugo de las conveniencias sociales (*âdâb*)⁷⁰. Lo que constituye el punto principal de su estado es únicamente el tener el ánimo exento de cuidados y el corazón contento; no hay que esperar de ellos que imiten los rasgos externos de los *zuhhâd* y los *‘ubbâd*. No se dedican en absoluto a hacer muchas buenas obras y acciones piadosas supererogatorias, y no se imponen la ley de observar en sus actos el verdadero sentido de las prescripciones (*‘azâ’im*)⁷¹: se contentan con cumplir con exactitud con los preceptos que son de obligación rigurosa. Se dice de ellos que se dan por satisfechos con tener el corazón contento, y no buscan en absoluto estados más perfectos: se les llama *qalandariyyah*. Lo que los asimila a los *malâmatiyyah* es que están exentos del deseo de ser vistos por los hombres; y lo que los distingue es que los *malâmatiyyah* tratan de cumplir con todas las obras de supererogación y de practicar las virtudes (*fadâ’il*) hurtando todo esto a la vista de los hombres, mientras que los *qalandariyyah* no rebasan apenas los límites de las prescripciones obligatorias y no se aplican ni a mostrar ni a ocultar a los ojos de los hombres sus actos. Pero, por lo que se refiere a esta clase de hombres que se llaman hoy en día *qalandariyyah* y que se han sacado de sus cuellos el yugo del Islam, esas cualidades de que acabamos de hablar les son extranjeras; esos rasgos externos no son en ellos más que algo fingido, y se les debería llamar más bien *hashwiyyah*⁷².

⁷⁰ Pl. de *adab*, que podríamos traducir por «urbanidad», si no fuera que ésta (que viene de *urbs* —cf. el inglés «politeness» o el francés «politesse», que vienen de *polis*—) tienen su origen en un acuerdo «ciudadano» convencional, mientras que aquélla depende de la propia Revelación y forma parte de la *sunnah*. En la Vía, forma parte igualmente del método espiritual. Así, hemos de entender «conveniencia» más como «lo que conviene» o «importa» que como «lo resultante de un convenio».

⁷¹ Pl. de *‘azîmah*, lit. «resolución», en sus dos sentidos de «decreto de una autoridad» y de «determinación». Aquí es el primero el que cuenta.

⁷² La palabra *qalandar* es persa, y se aplicó de forma no específica, en Oriente, a cualquier tipo de *faqîr* errante, vagabundo, y que se caracterizaba por su extravagancia y por su indisciplina respecto de la *Sharî’ah*. De todos modos, es comprobable, históricamente, la existencia de órdenes *qalandariyyah*, una de las cuales habría sido fundada por un tal Yûsuf al-Andalusî, proviniente de España, así como de *zawâyâ* (pl. de *zawîyah*) en distintos puntos de todo el Islam oriental.

Aquí Jâmî, siguiendo a Suhrawardî, distingue un tipo *qalandarî*, comparable a los *malâmatiyyah*, no del todo censurable y encuadrado aún en el Islam, de otro, abiertamente reprobable, al que él prefiere llamar *hashwî*, y que correspondería a aquel que en lo sucesivo recibió por antonomasia el nombre de *qalandarî*.

Por su parte, él no utiliza la palabra *hashwî* aquí tampoco en un sentido estricto, sino sólo como un epíteto despectivo, pues ésta se aplicaba a unas sectas cuya doctrina era de tipo materialista y antropomorfista; que mantenían, por ejemplo, que «la Esencia divina es un *locus* de fenómenos (*mahall al-hawâdith*)», como dice Hujwârî, *op. cit.*, p. 244. La palabra *hashw* designa, en lenguaje corriente, aquello

La clase que se parece a los *mayâmatiyyah* por una falsa apariencia es la de los hombres de la categoría de los *zanâdiqah* que aspiran a una pretendida pureza de intención (*ikhlâs*), y que simulan dejar ver sus crímenes y sus libertinajes, pretendiendo que su objetivo al actuar así es el de atraerse la crítica de los hombres y alejar de sí las miradas de la gente. Según ellos, Dios no necesita en absoluto la obediencia de los hombres, y su desobediencia no le causa ningún perjuicio. Sólo conocen como pecado el causar algún perjuicio a los hombres, y como buena obra el hacerles algún bien.

La clase que tiene una semejanza real con los *zâhidûn* es la de los que aún no están exentos perfectamente del amor del mundo, pero que quieren de veras desapegarse de él: se les llama *mutazahhid*.

La clase que no guarda más que una falsa apariencia con los *zâhidûn* es la de los hombres que sólo renuncian a las vanidades del mundo y desvían su voluntad del cuidado de acaparar bienes temporales para complacer a los hombres, y que tienen como objetivo, al obrar así, el obtener entre éstos una posición honorable. Puede ocurrir que algunos se engañen sobre el auténtico estado de esos hombres, y se imaginen que han renunciado efectivamente por completo al mundo, mientras que no han abandonado las riquezas más que para adquirir una buena fama, como ha sido dicho: «Han abandonado el mundo por el mundo» (*tarakû'd-dunyâ lî'd-dunyâ*).

Es posible también que ellos mismos se ilusionen sobre su estado, y que se imaginen que si no están ocupados en absoluto en procurarse los bienes del mundo, ello sea porque han renunciado al mismo: se llama a estos hombres *hipócritas* (*murâ'iyyah*)⁷³.

La clase que tiene una semejanza real con los *fuqarâ'* es la de los hombres cuyo exterior tiene los rasgos sensibles de la pobreza, y cuyo interior desea alcanzar en efecto la pobreza real, pero que aún sienten inclinación por la riqueza y no soportan la pobreza sino con penosos esfuerzos, mientras que el auténtico *faqîr* ve la pobreza como un favor (*ni'mah*)⁷⁴ especial que recibe de la bondad de Dios, y Le ofrece por ello continuamente un tributo de acción de gracias.

La clase que no guarda sino una falsa y engañosa semejanza con los *fuqarâ'* es la de los hombres cuyo exterior tiene los rasgos de la pobreza, pero cuyo interior no aspira en absoluto a la pobreza real, y cuyo único objetivo es el de mostrar pretensiones y hacerse bien ver por los hombres: también éstos son llamados hipócritas (*murâ'iyyah*).

con lo que se rellena algo y, también, discurso prolijo e inútil (cf. el castellano «farsa», del latín *farsa*, part. pas. de *farciare*, «rellenar», «embutir»).

⁷³ De *riyâ'* (V. nota 32).

⁷⁴ Favor, gracia; también, beatitud, felicidad. Es un aspecto de la Misericordia (*ar-Rahmah*). Cf. Q. I, 7: «*sirâta'lladhîna an'amta 'alayhim*» (la Vía de aquellos que has agraciado —es decir, que has favorecido con la *ni'mah*—).

La clase que guarda una semejanza real con el *khâdim* es la de los que se ocupan continuamente en servir a los servidores de Dios, que interiormente desean que los servicios que les prestan no resulten contaminados por la mezcla de ningún deseo temporal, como obtener riquezas o consideración, y que querrían purificar su intención (*niyyah*) de todo motivo extraño de inclinación, afecto o deseo de ostentación pero que no han llegado aún al auténtico desapego (*zuhd*) del mundo. De ahí viene que tan pronto consagren sus servicios a hombres dignos de ello porque el principio de sus servicios es la predominancia de la luz de la fe y el desprecio de su alma, como que, alterados por una mezcla de afecto (*hawâ*) o de ostentación (*riyâ'*), los consagren, porque el alma predomina en ellos, a personajes que no son dignos de ello, con la esperanza de obtener así elogios y alabanzas, mientras desatienden a los que tendrían derechos reales a ellos: se llama a estos hombres *mutakhâdimûn*.

La clase que sólo se parece a los *khuddâm* de forma falsa y engañosa es la de los que, en los servicios que prestan, no se proponen ningún objetivo relativo a la vida futura, sino que sólo ven esos servicios como un medio que les sirve para procurarse provechos temporales queriendo sólo, por este medio, obtener, o bien su alimento, o bien otras ventajas, sobre el producto de los bienes afectos a las fundaciones pías (*awqâf*)⁷⁵. Si ven que sus servicios no tienen el éxito que esperaban y no les va a su gusto, dejan de prestarlos. Así, sus servicios sólo tienen un objetivo, el de adquirir riquezas y consideración, y atraer hacia sí a un gran número de seguidores y de partidarios, a fin de alabarse por ello en las asambleas y lugares de reunión; en la práctica de estos servicios, toda su atención está dirigida hacia la satisfacción de su alma (*hazz an-nafs*): se les llama *mutakhdimûn*.

La clase que tiene una semejanza real con los ‘*ubbâd* es la de los que desean que todos sus instantes (*awqât*)⁷⁶ estén absorbidos por las prácticas de piedad (‘*ibâdât*), pero

⁷⁵ Pl. de *waqf*. Fundaciones pías constituidas sobre bienes inalienables.

Su origen se ha buscado en el siguiente *hadîth*: «En una ocasión ‘Umar preguntó al Profeta cómo podía utilizar, de modo agradable a Dios, una franja de terreno que poseía en Khaybar. La respuesta fue: “Haz que la propiedad no sea transmisible (lit. «quede detenida», *waqf*), que no esté sometida a venta, don o herencia, y entrega sus rentas a los pobres”».

⁷⁶ Pl. de *waqt*. Esta noción, que designa el momento *cualitativo*, ha tenido un lugar muy importante en el sufismo, donde al sufí se le conoce como *ibnu'lwaqt*, «hijo del instante», para indicar, como dice al-Qushayrî, que «él está ocupado en lo que más conviene a su estado místico y está presente a lo que se exige de él ahora», es decir, a la situación en la que Dios lo ha colocado, sin querer cambiarla por otra, pues «no sale de la ignorancia el que quiere que en el instante presente (*al-waqt*) se produzca algo distinto de lo que Dios manifiesta en él» (Ibn ‘Atâ’ Allâh, *Hikam*, sentencia n.º 16).

Esta noción, que está relacionada con las de *hâl* y *maqâm*, traslada a la doctrina de la realización espiritual el ocasionalismo que encontramos en la doctrina sufí de la creación, para la cual ésta es «renovada a

que, sujetos aún a algunos restos de las inclinaciones de su naturaleza, y no teniendo todavía el alma perfectamente purificada, experimentan en todo momento interrupciones u obstáculos en sus buenas acciones y plegarias (*awrâd*)⁷⁷ o bien los que no encuentran placer aún en la práctica de las obras piadosas, y las llevan a cabo con trabajo: se les llama *muta'abbidûn*.

La clase que sólo guarda con los '*âbidûn* un parecido falso y engañoso es la de los que están comprendidos entre los hipócritas, que, practicando las obras piadosas sólo buscan agradar a los hombres, y no tienen en absoluto en su corazón fe en las recompensas de la otra vida. Estos hombres no perseveran nada en la práctica de las obras piadosas cuando no creen ser vistos por alguien: ¡Que Dios nos preserve de todo deseo de fama (*sum'ah*) y de toda ostentación (*riyâ'*)! Y con Dios están la preservación [del pecado] (*'ismah*)⁷⁸ y el auxilio (*tawfiq*)⁷⁹.

cada instante»; y presenta al tiempo, en su dimensión psicológica, al menos, como una sucesión de concreciones fugaces de la eternidad, en cada una de las cuales se hace «presente» Dios en su orden (*amr*).

⁷⁷ Pl. de *wird*, recitación de fórmulas concretas, dadas por un *shaykh* a sus delegados, como práctica espiritual regular.

⁷⁸ V. capítulo IV, nota 7.

⁷⁹ Esta palabra indica, en particular, la asistencia divina en cuanto absolutamente necesaria, no sólo para el progreso en la Vía, sino también para la puesta en obra de los actos de obediencia (*tâ'ât*).

CAPÍTULO IV

Explicación preliminar de las palabras *wilâyah* y *walî*

La palabra *wilâyah* deriva de *walâ*, que significa «estar cerca». Se distinguen dos tipos de *wilâyah*, una general [literalmente, «del común de las gentes»: *al-'âmmah*] y otra particular [literalmente, «de la minoría selecta»: *al-khâssah*]. La primera es común a todos los auténticos creyentes (*al-mu'minûn*), pues dice Dios [en el Corán, II, 257]: «Dios es el Amigo de los que tienen Fe; los saca de las tinieblas a la Luz» (*Allâhu waliyyu'lladhîna 'âmanû yukhrijuhum min azzulumâti ilâ'n-nûr*). La segunda es propia sólo de aquellos que han llegado (*al-wâsilûn*) entre los que avanzan por la Vía (*as-sulâk*), y se entiende por ella una extinción (*fanâ'*) del servidor (*'abd*) en Dios y una subsistencia (*baqâ'*) por Él: el *walî* es *el que se ha extinguido* (*al-fanî*) en Él y *el que subsiste* (*al-baqî*) por Él¹.

¹ La noción de *wilâyah* es crucial en el sufismo pues, en cierto modo, justifica toda su perspectiva, toda su «verdad», frente a la del Islam exotérico. Ello es más cierto, si cabe, para el shiísmo, en el que esta noción constituye el pilar básico de su existencia distintiva, si bien la expresión doctrinal que ella recibe en éste es distinta de la que encontramos en el sufismo. Ambas coinciden, no obstante, en considerar la *wilâyah* como la prolongación y la justificación concreta, aunque no necesariamente manifiesta a la vista de todos, de la misión profética en su dimensión esotérica. La *wilâyah* no es más que la realidad esencial de la *nubuwwah*, y si siempre se expresó tras el velo de ésta, ahora, después que el «Sello de la Profecía» clausuró el ciclo de la misma, se epifaniza en los receptáculos predestinados por Dios para dar cumplida expresión de la Realidad profética absoluta (*haqîqah mahammadiyah*), que no es otra que el Hombre Universal (*al-Insân al-Kâmil*), el Logos.

La condición de *walî* es solidaria, en el sufismo, de la de *'arif*, pues la *ma'rifah* y la *wilâyah* se apoyan mutuamente, y señalan el paso a una relación con Dios que es una participación en Su ciencia a la vez que una permanencia en Su intimidad. Así, «ya no os llamo siervos, porque *el siervo no sabe* lo que hace su Señor; pero os digo *amigos*, porque todo lo que oí de mi Padre *os lo he dado a conocer*» (*Jn.*, XV, 15).

La doctrina clásica de la *wilâyah*, en el sufismo, fue formulada inicialmente, según parece, por Abû 'Abdallâh Muhammad al-Hakîm at-Tirmidhî, una de las figuras más insignes de la primera época, en quien se basa aquí sin citarlo Jâmî. Su obra *Kitâb Khatm al-Awliyâ'* contiene una amplia exposición de todo lo relacionado con esta cuestión, en particular la controvertida cuestión de la superioridad del *walî* sobre el *nabî*, o la de éste sobre aquél, tema muy debatido en el sufismo, así como los signos externos que caracterizan al *walî*, el primero de los cuales es que el verles nos hace pensar en Dios (cf. el primer párrafo de este libro).

La palabra *walî* se aplica en primer lugar al propio Dios, como hemos visto en la sura citada, y se reduce por «protector», «patrono», «defensor», «amigo». De este modo, *walî*, aplicado a un hombre, desig-

Por «extinción» (*fanâ’*) se entiende el final del camino que conduce a Dios, y por «subsistencia» (*baqâ’*), el principio del camino *en* Dios; pues la marcha por la cual se tiende hacia Dios no termina hasta haber atravesado todo el desierto de la existencia (*at-wujûd*) con un pie sincero y firme, y la marcha en Dios no tiene lugar hasta que el servidor se ha extinguido enteramente [a todo lo que existe y a él mismo] y Dios le otorga una existencia y una naturaleza purificadas de todas las escorias de los accidentes temporales, a fin de que, de ese modo, se eleve y ocupe un lugar en el mundo de los que se revisten (*ittisâf*) de las Cualidades divinas (*al-awsâf al-ilâhiyyah*) y se forman (*takhalluq*) de acuerdo a los «caracteres señoriales» (*al-akhlâq ar-rabbâniyyah*)².

Abû ‘Alî Jûzjânî³ dijo: «El *walî* es el que se ha extinguido con respecto a su propio estado (*hâl*) y subsiste en la contemplación (*mushâhadah*) de Dios; y el que no puede decir nada de sí mismo y no posee morada permanente (*qarâr*)⁴ si no es en Dios».

Ibrâhîm ibn Adham⁵ dijo un día a uno: «¿Quieres llegar a ser uno de los amigos de Dios? —Sí, respondió aquel hombre. Pues bien, no desees nada de esta vida (*ad-dunyâ*) ni de la vida futura (*al-âkhirah*); vaciáte, por Dios, de toda cosa, y vuelve tu rostro hacia Él». No desees ni este mundo ni el otro, pues todo deseo de estas cosas aparta de Dios: vaciáte de todo, por amor del Señor soberano; no permitas que nada de este mundo o del

na aquel de quien Dios se ha constituido en amigo, en defensor («Quien causa daño a un *walî*, se permite declararme a Mí la guerra», dice un *hadîth*), y al que ha instalado en su cercanía, su intimidad. De ahí, la traducción habitual por «santo», que es la palabra que más da, en nuestra lengua, una idea análoga a la que nos ocupa.

Por supuesto, todo lo que antecede hace referencia a lo que Jâmî, siguiendo a Tirmidhî, llama la *walâyat al-khâssah*, es decir, la de aquellos que no sólo han dejado las tinieblas por la Luz, sino que viven en la plenitud de la Luz muhammadiana (*Nûr muhammadî*), que informa su ser.

² Estas dos operaciones son las que caracterizan la unión con Dios entendida como una integración, por parte del *walî*, en el Hombre Universal, que es la «forma» que Dios adopta respecto del hombre y para con él. *Ittisâf*, que es una forma verbal derivada de *wasf* o *sifah*, «cualidad», «atributo», indica la operación por la cual el *walî* se «asimila» de forma efectiva las Cualidades divinas, el conjunto de las cuales constituye la «Forma divina», la que Dios impuso en Adán, la cual es el auténtico Adán (*Adam haqîqî*), «el compendio de todos los conocimientos salidos de la Tabla Guardada» (Ja’far as-Sâdiq). La palabra *akhlâq* es el plural de *khulq*, carácter innato, natural, emparentada con *khalq*, la creación, y se refiere a las virtudes espirituales que el alma debe reflejar como paso previo de la asimilación por parte del intelecto de las Cualidades divinas, de la cual, por otra parte y según otra perspectiva más principal, no es sino consecuencia. *Takhalluq*, que es la forma verbal correspondiente, designa, pues, la operación por la que el alma se asimila los caracteres divinos, se «forma» con ellos, se «con-forma» a ellos.

³ Discípulo de Hakîm Tirmidhî.

⁴ Uno de los nombres del Paraíso es *dâr al-qarâr*, «la casa de la estancia permanente».

⁵ Famoso sufí de Balkh, muerto en el 777. De origen principesco, el relato de su conversión se asemeja mucho al de Gautama Buda. V. a su respecto ‘Attâr, *Le Mémorial des Saints*, pp. 112-135, y E. Der-menghem, *Vies des Saints musulmans*, pp. 13-61.

otro entre en tu corazón. Vuelve el rostro de tu corazón hacia Dios: cuando hayas llegado a poseer todas estas cualidades, serás un *walî*.

Se lee en la *Risâlah* de Qushayrî⁶: «La palabra *walî* tiene dos significados. Según uno de ellos, es un adjetivo verbal de la forma *fa'îl* en el sentido pasivo (*maf'ûl*), y significa: aquel de cuyos asuntos se ocupa Dios (*yatawallâ' Llâhu amruhu*), como dice [el Corán, VII, 196]: «Y Él se ocupa de los justos» (*wa huwa yatawallâ's-sâlihîn*). Dios no deja a un hombre así, un solo instante, abandonado a sí mismo, sino que toma sobre Sí su cuidado (*yatawallâ'l-Haqq ri'âyatah*). Según el otro sentido, es un adjetivo verbal de la forma *fa'îl* en el sentido activo (*fâ'il*) intensificado (*mubâlaghah*), y significa: aquel que se ocupa (*yatawallâ*) en el culto de Dios (*'ibâdat' Allâh*) y Su obediencia (*tâ'ah*), y que hace de este culto una ocupación cuya continuidad (*tawâlâ*) no es interrumpida por acto alguno de desobediencia (*'isyân*).

»Estas dos cualidades deben encontrarse necesariamente en el *walî*, para que tenga derecho a esta denominación: su fidelidad (*walâ'*) constante y perfecta en cumplir todos sus deberes imprescriptibles para con Dios (*huqâq Allâh*) y el cuidado perpetuo (*dawâm*) que Dios pone en tenerlo guardado (*mahfûz*) [de pecado], tanto en la adversidad (*ad-darrâ'*) como en la prosperidad (*as-sarrâ'*); pues es una condición necesaria que el *walî* esté guardado [de pecado], como lo es que el profeta (*nabî*) esté preservado (*ma'sûm*) [de las faltas incluso más leves]⁷.

»Abû Yazîd al-Bastâmî⁸ había ido a ver a un hombre que se atribuía la condición de *walî*. Llegado junto a la mezquita donde ese hombre se encontraba, se sentó a la puerta esperando a que éste saliera. Cuando el hombre salió, escupió de cara a la alquibla. Abû Yazîd al punto se marchó, sin darle siquiera el *salâm*, y dijo: “Ese hombre ni siquiera es

⁶ Abû'l-Qâsim 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin al-Qushayrî (986-1072), discípulo de Sulamî y de ad-Daqqâq. Llamado *al-ustâdh*, el «maestro» por antonomasia, es el autor de la famosa *Risâlah fî 'ilm at-Tasawwuf*, exposición completa y concisa, a la vez que muy autorizada, de toda la doctrina del sufismo.

⁷ El sufismo, y también el shiísmo, distingue entre la gracia de la impecabilidad, de la que gozan sólo los Profetas [y en el shiísmo, también los *ahl al-bayt* (la familia del Profeta) y los *Imâms*], y la gracia de la preservación del pecado, atributo de los santos. El santo puede pecar, pero, merced a este atributo, no persiste en su transgresión.

La gracia de impecabilidad se conoce como *'ismah*, de ahí *ma'sûm*, mientras que *mahfûz* es una palabra de la raíz **hfz*, que incluye la idea de guardar, proteger, custodiar (cf. *Al-Lawh al-Mahfûz*, la «Tabla Guardada», y *al-hâfizah*, la memoria).

⁸ Abû Yazîd [Bâyazîd] Tayfûr, de Bastâm, en el Tabaristân, célebre sufí muerto en 874. En contraste con la vía de la «sobriedad» representada por Junayd, al-Bastâmî representa la vía de la «embriaguez» (*sukr*), una de cuyas particularidades exteriores es la de proferir exclamaciones extáticas (*shathiyyât*). Es conocida ésta que se le atribuye: «¡Gloria a mí! (*subhânî*) ¡Qué grande es mi Majestad!».

confiable (*mâ'mûn*) en una de las normas de urbanidad (*âdâb*) de la Ley (*ash-Sharî'ah*); ¿cómo podrían habersele confiado ('*âmînâ*)⁹ los secretos de Dios (*asrâr al-Haqq*)?».

Una persona fue a ver al *shaykh* Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr¹⁰ y entró en la mezquita con el pie izquierdo primero. El *shaykh* le dijo: «¡Retírate!; quien no sabe entrar en la casa de su Amigo conformándose a las reglas de urbanidad, no merece que tengamos ningún trato (*suhbah*)¹¹ con él».

* * *

De las distintas clases de los que poseen la santidad (*arbâb al-wilâyah*).

Dios ha hecho permanente la prueba (*burhân*) profética, y ha destinado a los santos para servir de instrumento para la manifestación de esta prueba, a fin de que los signos de Dios (*âyât al-Haqq*)¹² y el título auténtico (*hujjah*)¹³ que constata la veracidad (*sidq*) de Muhammad permanecieran siempre subsistentes. Ha hecho a los santos gobernadores (*wâliyyûn*)¹⁴ del universo, ya que ellos se han consagrado exclusivamente a la observación de las tradiciones que vienen del Profeta y han renunciado por completo a seguir

⁹ Aquí hay un juego de palabras intraducible en sus variados matices, basado en la raíz *'mn, cuyo campo semántico cubre la idea de creer (*âmana*; fe: *imân*), la de confiar en y confiarse a, o contar con, de donde fidelidad, lealtad (*amâna*); y la de protección, salvaguarda concedida (*amân*), y el estado de seguridad (*amana*) y de tranquilidad de alma (*tuma'nîna*) resultante.

¹⁰ Famoso sufí de Mayhana (Persia), 967-1049. Autor, entre otras, de una obra sobre las *maqâmât*: Las 40 Estaciones (*Maqâmât-i arba'in*), traducida al inglés por Seyyed Hossein Nasr: *Living Sufism*, pp. 65 ss.

¹¹ Esta palabra, que designa normalmente una relación de compañerismo, tiene en el sufismo una acepción técnica que haría que fuera mejor traducirla por «discipulado», por cuanto indica la primera fase de adscripción a un *shaykh* por parte de un candidato, sobre todo en el sufismo oriental, donde se distingue entre el *pîr-i suhbah*, aquel que asigna y es responsable de las prácticas espirituales previas de un aspirante, y el *pîr-i khirqah*, aquel que le impone la *khirqah* como signo de iniciación y que, en adelante, asume su dirección espiritual.

¹² Reciben este nombre, por antonomasia los versículos del Corán (aleya < *al-âyah*, singular de *âyât*).

¹³ Tanto *burhân* como *hujjah* tienen habitualmente el sentido «jurídico» de argumentación, justificación, prueba decisiva en un terreno legal.

¹⁴ Pl. de *wâlî*, palabra, como vemos, íntimamente relacionada con *wâlî*. Ambas, *wâlî* y *walî*, son Nombres de Dios.

sus propias inclinaciones. Por la bendición (*barakah*)¹⁵ de sus pies cae del cielo la lluvia, y es por efecto de sus estados por lo que las plantas germinan del seno de la tierra; por su auspicio obtienen los musulmanes la victoria sobre los infieles (*kâfirûn*). Ellos son cuatro mil, todos ocultos, y no se conocen entre sí. No conocen la excelencia de su estado, y en toda circunstancia quedan ocultos para sí mismos y para los hombres, Existen tradiciones (*akhbâr*) que establecen esto, y sentencias de santos que confirman estos asertos, y yo mismo he visto, gracias a Dios, cosas que constituyen prueba de ello. Entre ellos, los que gozan del poder absoluto y que son como los oficiales generales de la corte de Dios son trescientos, a los que se denomina *akhyâr*¹⁶; otros cuarenta son llamados *abdâl*¹⁷, otros siete *abrâr*¹⁸, otros cuatro *awtâd*¹⁹, otros tres *nuqabâ*²⁰, y hay uno a quien se llama *qutb*²¹ y *ghawth*²². Todas estas personas se conocen entre sí, y para poder actuar precisan del permiso mutuo. Existen también tradiciones proféticas (*akhbâr nubuwî*) que lo aseveran, y los doctores espirituales (*ahl al-haqîqah*) están de acuerdo sobre ello. El autor del libro titulado *al-Fuiûhât al-Makkiyyah* [Ibn 'Arabî] dice, en el capítulo trigésimo primero del libro centésimo nonagésimo octavo, que existen siete figuras con el nombre de *abdâl*. Dice también, en ese mismo pasaje, que Dios ha dividido la tierra en siete regiones (*iqlîm*), que ha escogido a siete personas de entre sus servi-

¹⁵ Influencia espiritual, en particular la que el *sabaykh* le transfiere al novicio en la iniciación, que no es sino la de Muhammad. Esta palabra designa en general la influencia benéfica que se desprende de todo aquello que es o ha sido hecho conforme al *ihsân* (la virtud quintaesencial) que le es propio, en particular la que se desprende de los que han realizado plenamente en sí mismos el *ihsân*, los santos, a cuyas tumbas acuden los fieles para captar esta influencia.

¹⁶ Los «selectos», nombre que se aplica también a un grado de sufíes.

¹⁷ Lit. «los sustitutos» (pl. de *badal*). Son los pilares espirituales sin los cuales el universo se hundiría. Cuando uno muere, Dios inmediatamente lo reemplaza por otro.

¹⁸ V. nota 20 del capítulo III, donde se comenta esta palabra en cuanto aplicada a una categoría de espirituales. Literalmente, son los que poseen *al-birr*, que es, según un *hadîth* del Profeta, la «belleza del carácter» (*husnu'l-khulq*).

¹⁹ Los «puntales» o «pilares» (lit. «estacas») que sostienen los cuatro extremos del mundo.

²⁰ Pl. de *naqîb*, «capitán», «dirigente», «presidente».

²¹ El «Polo» del Universo, máxima jerarquía espiritual, que debe poseer, según Abû'l-Hasan ash-Shâdhilî, quien lo fue en su tiempo, quince signos distintivos (V. sobre este particular Michon, *op. cit.*, pp. 265 ss).

²² El término *qutb* se aplica también al que domina sobre una esfera determinada del mundo espiritual, pero sólo el que lo hace sobre todo éste, que es llamado *qutb al-aqtab*, el «Polo de los Polos», recibe el nombre de *Ghawth*. Este nombre procede de una raíz que comprende la idea de socorrer, auxiliar, y así el que lo posee es el «auxiliador» por antonomasia, aquel que intercede por la Humanidad para evitar los castigos que ésta atrae sobre sí. Él dispensa igualmente el auxilio espiritual a todas las demás categorías de santos, que le están subordinadas.

dores, a las que ha dado el nombre de *abdâl*, y que Él conserva la existencia de cada una de estas regiones por medio de uno de estos personajes. «Me he encontrado con ellos, dice, en el lugar santo de la Meca; yo los he saludado, y ellos me han devuelto el saludo. He conversado con ellos [y les he aplicado estas palabras]: En todo lo que he visto, no he visto nunca a nadie que tuviera una conducta más bella, ni que estuviera más ocupado con Dios.» Y añade: «Nunca he visto a nadie que se les pueda comparar, a no ser una persona de Konia»,

Y el *shaykh at-tarîqah*, el *shaykh* Farîd ad-Dîn ‘Attâr²³ dijo: «Existen entre los santos de Dios gentes que los *mashâ’ikh at-tarîqah* y los más grandes entre los hombres espirituales llaman *Uwaysiyyah*. Estos hombres no necesitan en el exterior ningún maestro (*pîr*)²⁴, porque el propio Profeta los instruye en el seno de su favor (*‘inâyah*), sin otro intermediario, como lo hizo para Uways²⁵. Éste es un grado inmenso y muy sublime. Es un don (*fadl*) de Dios, que concede a quien quiere. Igualmente, algunos santos de Dios, seguidores fieles del Profeta, han formado a algunos aspirantes de manera totalmente espiritual (*rûhâniyyah*), sin que éstos tuvieran exteriormente ningún maestro (*pîr*): estos hombres están también incluidos en el nombre de *Uwaysiyyah*. Muchos *mashâ’ikh at-tarîqah* fueron favorecidos, al principio de su andadura por el camino (*sulûk*), con este grado, como por ejemplo el *shaykh* eminente, Abû’l-Qâsim al-Gurgânî at-Tûsî²⁶, a quien se vincula la cadena (*silsilah*) de los *shaykhs* discípulos de Abû’l-Jannâb Najm ad-Dîn, llamado al-Kubrâ²⁷, que era contemporáneo del *shaykh* Abu Sa’îd y del *shaykh* Abu’l-Hasan al-Khurqânî²⁸. Se cuenta que, al principio, su invocación (*dhikr*) era decir continuamente: Uways, Uways».

²³ Famoso sufí de Kadakan, cerca de Nîshâpûr, en un bello mausoleo de cuyas afueras reposa. Es autor de obras muy famosas, entre las que destacan el *Mantiq at-Tayr* («La Conferencia de los Pájaros»), el *Ilâhi-Nâmah* («El Libro divino») y la *Tadhkirat al-Awliyâ* («El Memorial de los Santos»). Fue discípulo de Majd ad-Dîn al-Baghdâdî, quien lo fue del fundador de la Orden *Kubrawiyyah* (V. *infra*, nota 27), pero, según Jâmî, fue dirigido por la «luz» de al-Hallâj, que se epifanizó en su espíritu.

²⁴ Es la palabra persa equivalente a *shaykh*.

²⁵ Uways al-Qaranî, de Qaran, en el Neyed (Najd), muerto, según una tradición, el 1.º *Safar* 37 A.H. en la batalla de Siffîn, combatiendo al lado de ‘Alî. V. el relato emocionante a su respecto que hace ‘Attâr en su *Tadhkirat al-Awliyâ*. Uways y el Profeta nunca se encontraron en vida de éste, pero el primero estuvo siempre en comunión espiritual con él, quien comisionó a ‘Umar y ‘Alî para que le transmitieran su salutación y le entregaran su manto, signo de investidura espiritual.

²⁶ Según Hujwîrî, este *shaykh* fue el Polo de su tiempo. Murió en 450 o 469 AH.

²⁷ Fundador de la Orden *Kubrawiyyah*. Llamado así por alusión a la expresión *at-Tâmmat al-Kubrâ* («El gran Acontecimiento») de Q., LXXIX, 34.

²⁸ O al-Kharaqânî. Se consideraba el heredero espiritual (*rûhânî*) de la línea de al-Bastâmî. Murió en 1034. Jâmî lo llama el *Ghawth* de su tiempo.

CAPÍTULO V

De la diferencia que existe entre el milagro (*al-mu'jizah*),
el carisma (*al-karâmah*) y el prodigio de perdición (*al-istidrâj*).

Se lee en el *Tafsîr al-Kabîr* del *imâm* ilustre Fakhr ad-Dîn al-Râzî¹: «Cuando un hombre es distinguido con algún suceso extraordinario (*khariq al-'âdah*)², o bien esto está unido a alguna pretensión por su parte, o bien no lo está. En el primer caso, es decir, si hay una pretensión vinculada a este suceso extraordinario, ese hombre tiene, bien la pretensión de ser Dios, bien de ser profeta, bien de ser santo (*walî*), o bien de ser mago o hacerse obedecer por los demonios (*shayâtin*)³, lo cual forma cuatro divisiones.

»La primera es la pretensión a la naturaleza divina. Nuestros doctores (*ashâbunâ*) admiten que pueden producirse cosas extraordinarias (*khawâriq al-'âdât*) por ministerio de un hombre así, sin que sobrevenga ninguna circunstancia que se oponga a ello. Así es como se cuenta de Faraón, quien se arrogaba la divinidad, que por su ministerio se obraban cosas extraordinarias; y así ocurrirá también con el Anticristo (*ad-dajjâl*)⁴. Esto, dicen nuestros doctores, puede tener lugar para un impostor así porque la forma misma y la figura bajo las que aparece bastan para hacer ver su falsedad, y porque, por consiguiente, las cosas extraordinarias que se hacen por su ministerio no pueden inducir a nadie en error.

»La segunda división, que contiene la pretensión a la condición de profeta, se subdivide en dos ramas, pues esta pretensión puede ser conforme a la verdad o falsa. Si este

¹ Famoso teólogo y polígrafo, autor de una obra verdaderamente enciclopédica. Era de Rayy, cerca de Teherán (1149-1209). La obra a que se refiere aquí Jâmî es su voluminoso Comentario (*Tafsîr*) del Corán.

² Pl. *khawâriq al-'âdât*. Indica la rotura, el quebrantamiento de la causalidad ordinaria por una intervención directa de la *qudrah* divina en el orden cósmico. A nivel psicológico, esta expresión se refiere a la rotura de los hábitos mundanos del alma. Ambos planos están vinculados, por otra parte, como queda de manifiesto en esta sentencia de Iba 'Atâ' Allâh, donde el doble valor de la expresión es puesta de relieve: «¿Cómo se producirá para ti una rotura de la causalidad habitual, si no llegas a quebrantar los hábitos de tu alma?». Así, para quien ha muerto a sí mismo, estos hechos extraordinarios son una consecuencia normal de la Presencia divina en su alma y dan razón de su santidad.

³ Pl. de Shaytân, Satán.

⁴ Que ha de aparecer al final de los tiempos arrogándose la divinidad, y a quien Jesucristo, en su segunda Venida, dará muerte. El Profeta lo vio en sueños como un hombre «rojo, corpulento, de cabellos crespos y tuerto del ojo derecho».

hombre es realmente profeta, es necesario, como coinciden en ello todos los que admiten la verdad de la misión profética, que se operen por su ministerio cosas extraordinarias; pero, si su pretensión es falsa, es imposible que se operen por su ministerio cosas extraordinarias, o, suponiendo que sí se operen, debe existir necesariamente alguna cosa que las combata y forme una oposición a las mismas.

»En cuanto a la tercera división, es decir, por lo que se refiere a las cosas extraordinarias que están vinculadas a la pretensión de ser santo, los mismos que admiten que los santos reciben carismas (*karâmât*)⁵ están divididos sobre la cuestión de saber si estos santos personajes pueden pretender por anticipado que obrarán tal o cual prodigio (*karâmah*), de manera que la cosa se realice conforme a su pretensión.

»Por lo que respecta a la cuarta división, que es relativa al hombre que pretende ser mago y hacerse obedecer por los demonios, nuestros doctores admiten que pueden obrarse cosas extraordinarias por el ministerio de tal hombre, cosa que los *mu'taziliyyah*⁶ no admiten.

»En cuanto al segundo caso, es decir, el de cuando cosas extraordinarias se operan por el ministerio de un hombre, sin pretensión alguna por su parte, se divide en dos ramas: o bien se trata de un hombre virtuoso (*sâlihân*) acepto (*mardiyyân*) a Dios, o bien de un malvado cubierto de pecados. La primera forma parte de la cuestión relativa a los carismas de los santos, cosa que nuestros doctores admiten de común acuerdo, mientras que los *mu'taziliyyah* lo niegan, con excepción de Hasan al-Basrî⁷ y su discípulo (*sâhib*) Mahmûd al-Khawârizmî. En cuanto a la segunda, a saber, que se manifiestan cosas extraordinarias en favor de un hombre que ha renunciado a la obediencia debida a Dios, esto es lo que se llama prodigio de perdición (*istidrâj*)⁸».

⁵ La palabra *karâmah*, que se traduce habitualmente por «carisma», designa un favor que Dios concede a Sus amigos y que puede traducirse en un hecho extraordinario obrado por éstos, los cuales pueden no tener conocimiento de que se haya producido por su mediación. En cambio, con la palabra *mu'jizah* (pl. *mu'jizât*), derivada de una raíz que incluye la idea de debilidad, se conocen los milagros de los Profetas, tendentes a «debilitar» la incredulidad y, por lo tanto, necesariamente públicos y conocidos como tales por aquellos por cuyo ministerio se obran.

⁶ Escuela teológica creada por Wâsil ibn 'Atâ' con su separación, su apartamiento (*i'tizâl*) de su maestro, Hasan al-Basrî, al discrepar con éste sobre la cuestión del pecado.

⁷ Una de las figuras más importantes de los dos primeros siglos de la Hégira. A través de él, numerosas Órdenes sufíes hacen remontarse su ascendencia espiritual hasta 'Alî. Aparece como un intermediario entre la edad apostólica y la edad de la configuración de las cofradías sufíes.

⁸ Lit. «conducir paso a paso», por grados (hacia la perdición). Cf. Q., VII, 182 y LXVIII, 44. Se trata de la maquinación, de la decepción divina, que produce insensiblemente y por grados la ruina espiritual del que es objeto de la misma. El *istidrâj* es la manifestación temporal del *makr* (V. nota 22), que es eter-

* * *

De la confirmación (*ithbât*) de los carismas de los santos

Leemos lo que viene a continuación en el libro *Dalâ’il an-nubuwwah* («Pruebas de la Profecía») del *imâm* al-Mustaghfirî⁹: «Los carismas de los santos son una cosa verdadera, fundada en el libro de Dios, en las tradiciones fidedignas (*at-âthâr as-sahîhah*)¹⁰ y en el consentimiento unánime (*ijmâ’*)¹¹ de los legistas (*ahl as-sunnah*), así como de la comunidad de los musulmanes (*al-jamâ’ah*).

»Por lo que se refiere a las pruebas sacadas del Libro, está este fragmento: “Cada vez que Zacarías entraba [adonde ella estaba] en el santuario, encontraba alimento junto a ella” (*kullamâ dakhala ‘alayha Zakariyyâ’l-mihrâba wajada ‘indahâ rizqân*) [III, 37]; lo que, según los comentaristas (*ahl al-tafsîr*), significa que en verano ella encontraba junto a sí frutas de invierno, y en invierno frutas de verano: ahora bien, Maryam (María), como es de consentimiento unánime (*ijmâ’*), no era profetisa (*nabiyyah*)¹². Este versículo refuta, pues, a los que niegan los carismas de los santos.»

no en Dios. El signo de que alguien es objeto de *istidrâj* está en que él persevera en el mal mientras Dios continúa colmándolo de dones:

<i>Khaf min wujûdi ihsânihi ilayka</i>	(Cuida: Si Él te envía Sus favores
<i>Wa dawâmi isâ’atika ma’ahu</i>	mientras tú sigues obrando mal,
<i>an yakûn dhâlika istidrâjan laka.</i>	Él te conducirá por grados a tu pérdida.)
	(Ibn ‘Atâ’ Allâh, <i>Hikam</i> , sent. 60.)

⁹ Abû’l-’Abbâs Ja’far al-Mustaghfirî (350-432), de Nesef, cerca de Samarcanda. Todo lo que aquí se cita de esta obra está escrito en árabe.

¹⁰ La palabra *athar*, que hemos visto en el capítulo I, nota 35, tiene también el sentido de «tradición».

¹¹ El consenso de la comunidad de los musulmanes, o, más particularmente, el *consensum doctorum*, el acuerdo unánime de los doctores (*‘ulamâ’*) sobre problemas religiosos.

¹² Por la importancia que creemos posee, nos permitimos reproducir aquí la siguiente puntualización de Frithjof Schuon (*Forme et Substance des Religions*, «La doctrine virginal», p. 109, n. 1): «Existe entre los musulmanes una divergencia de punto de vista sobre la cuestión de saber si María —Sayyidatnâ Maryam— fue Profetisa (*nabiyyah*) o simplemente santa (*waliyyah*). La primera opinión se funda en la eminencia espiritual de la Virgen, es decir, en el rango que ocupa en la jerarquía de las eminencias espirituales, mientras que la segunda, nacida de una teología puntillosa y timorata, sólo toma en consideración que María no tuvo función legislativa, punto de vista “administrativo” que no sabe ver la naturaleza de las cosas».

Y en el libro titulado *Kashf al-Mahjûb* se lee lo que sigue: «Dios nos ha informado de un carisma concedido a Asaf, pues cuando Sulaymân (Salomón) tuvo necesidad de hacerse traer el trono de Bilqîs [la reina de Saba], antes de que ésta llegase, y Dios quiso mostrar a los hombres el grado eminente de Asaf, revelar el carisma que le era concedido y hacer ver a los hombres de aquel tiempo que los santos pueden recibir tales favores, Sulaymân dijo¹³: “¿Quién de entre vosotros me traerá el trono de Bilqîs, antes de que ella llegue? — Un ‘ifrît¹⁴ de los genios dijo: “Yo te lo traeré antes de que te levantes de tu sitio”. — “Lo quiero más rápido que eso”, dijo Sulaymân. “Yo lo traeré, dijo Asaf, en menos de un abrir y cerrar de ojos”. Sulaymân no se enfadó con él por estas palabras, que no le disgustaron en absoluto. Ahora bien, eso no podía ser un milagro (*mu’jizah*), pues Asaf no era profeta, luego había de ser un carisma (*karâmah*).

»Igualmente, en la historia de los [siete durmientes] habitantes de la caverna (*ashâb al-kahf*), los parlamentos que les hace su perro, su sueño, el movimiento por el cual, en la caverna, se vuelven del lado derecho y del izquierdo [como se lee en el Corán]: “Les dábamos vuelta a derecha e izquierda, mientras su perro estaba en el umbral con las patas delanteras extendidas” [XVIII, 18], todo ello era contrario a lo que ocurre normalmente. Es bien reconocido que esto no constituye un milagro; se trata, pues, de un carisma.

»Pasemos ahora a la confirmación (*ithbât*) que nos proporciona la *sunnah* en favor de la verdad de los carismas de los santos. Encontramos en las tradiciones proféticas fidedignas (*ahâdîth sahih*) el hecho siguiente: Un día, los compañeros (*sahâbah*) le dijeron: “Enviado de Dios, cuéntanos una aventura de las naciones que nos han precedido”. Él les dijo: “Hubo una vez antes que vosotros tres hombres que iban a algún lugar; llegada la noche, ganaron una cueva y se retiraron a ella. Pasada ya una parte de la noche, una piedra, rodando montaña abajo, obturó la entrada de la cueva. Sobrecogidos de espanto, esos hombres dijeron: No podemos esperar vernos libres de aquí más que empleando como medios de intercesión cerca de Dios aquellas de nuestras buenas acciones que hayan sido hechas sin ningún deseo por nuestra parte de ser vistos por los hombres. Entonces, uno de ellos dijo: Yo tenía padre y madre, pero no poseía nada en el mundo que pudiera ofrecerles, fuera de una cabra cuya leche les daba; por lo que a mí se refiere, yo llevaba cada día una carga de madera, y el precio que sacaba por ella proveía a mi alimento. Una noche, llegué demasiado tarde; cuando hube ordeñado la cabra y mojado

¹³ Todo el pasaje siguiente no es sino una adaptación de Q., XXVII, 38-40, donde no se menciona a Asaf expresamente, sino a «el que poseía la ciencia del Libro», con el que la tradición ha identificado a un tal Asaf ibn Barkhiyâ, compañero de Salomón.

¹⁴ Los ‘ifrît son un tipo de genios malignos.

su pan en la leche, ellos ya dormían. Me quedé de pie, con el vaso en la mano, y esperé, aun cuando no había tomado alimento alguno, a que despertasen. Cuando la aurora hubo hecho su aparición, y ellos se hubieron despertado y hubieron comido, yo me senté. Dios mío, si lo que digo es cierto, ven a socorrernos. En seguida, dijo el Profeta, la piedra empezó a apartarse, y se percibió una abertura. Otro dijo a continuación: Yo tenía una prima cuya belleza me había inspirado una pasión tal que mi corazón no conocía un momento de reposo. Por mucho que le hiciera proposiciones, ella no me daba respuesta alguna, hasta que un día yo le envié, valiéndome de un artificio, algo más de cien dinares, de modo que ella consintiera en pasar una noche conmigo. Cuando ella se me hubo acercado, el temor de Dios se apoderó de mí y no puse mi mano sobre ella. Dios mío, si lo que he dicho es verdad, envíanos socorro. Al momento, dijo el Profeta, la piedra dio un segundo movimiento y la abertura se hizo mayor, pero no lo bastante todavía para que pudieran salir. El tercero de esos hombres dijo entonces: Yo tenía gran número de obreros. Cuando la obra en que trabajaba estuvo lista, todos recibieron su paga, con excepción de uno solo que no se presentó. Con la paga que le correspondía, compré una oveja. Esperé un año, dos, tres, diez, hasta cuarenta años, sin que él apareciera, pero, no obstante, conservé la progenie de esa oveja. Un día, él vino y me dijo: —Durante cierto tiempo trabajé para vos, ¿os acordáis? Ahora necesito mi paga. —Todas estas ovejas te pertenecen, le dije. Esta respuesta le enojó y me dijo: —Vos os burláis de mí. —No, le respondí, no bromeo en absoluto, sino que digo la verdad. Le di todas esas ovejas y él se las llevó. Dios mío, si he dicho la verdad, envíanos socorro. Entonces, dijo el Profeta, la piedra se retiró de delante de la abertura de la cueva, de modo que los tres pudieron salir”. Pues bien, ésta es una cosa contraria a las leyes de la naturaleza.

»Otra tradición parecida existe a propósito de Jurayh (Gregorio), y se apoya en la autoridad de Abû Hurayrah¹⁵, según cuyo testimonio el Profeta dijo lo que sigue: “Entre los hijos de Israel (*baniyyah Isrâ'îl*) había un monje llamado Jurayh que había llegado al grado de *mujtahid*¹⁶. Su madre era una mujer virtuosa; un día ella fue con el deseo de ver a su hijo. Como éste estaba en oración, no abrió la puerta del monasterio, y su madre se volvió. Lo mismo sucedió al segundo y al tercer día. La madre, por su congoja, dijo: Dios mío, haz que mi hijo quede cubierto de vergüenza y véngame de él. Pues bien,

¹⁵ 'Abd ar-Rahmân ad-Dawsî, llamado Abû Hurayrah, literalmente «el padre del gatito», por su amor hacia estos animales. Uno de los *Ahl as-Suffah* («los de la tarima» o «del banco»), fue uno de los primeros doctores del Islam, cuya prodigiosa memoria había registrado no sólo el Corán entero, sino miles de sentencias del Profeta. Su «cuerda de nudos» se tiene por el predecesor del rosario sufi.

¹⁶ Palabra de la raíz **jhd*, que da la idea de esfuerzo. El *mujtahid* es el que practica el *ijtihâd*, autodisciplina, esfuerzo personal, relacionado con *al-mujâhadah*, el combate interior, que no es sino *al-jihâd al-akbar*, la gran Guerra Santa.

había en aquel tiempo una mujer de mala vida que dijo: Seduciré a Jurayh y lo arrastraré fuera del camino espiritual. Fue, pues, al convento, pero Jurayh no le prestó ninguna atención. De vuelta, ella se solazó con un pastor y quedó encinta. De vuelta a la ciudad, ella atribuyó su preñez a Jurayh. Cuando hubo dado a luz, fueron algunos al monasterio de Jurayh y arrastraron a éste ante el rey. Entonces Jurayh, dirigiéndose al niño, le preguntó quién era su padre. —Mi madre, dijo el niño, profirió una mentira contra ti: mi padre es un pastor”.»

Dijo también el *imâm* al-Mustaghfirî: «Los argumentos que facilitan las tradiciones (*âthâr*) contra ellos [los que niegan los carismas de los santos] son muy numerosos. Tales, por ejemplo, estas palabras de Abû Bakr as-Siddîq¹⁷ a su hijo ‘Abdallâh: “Hijo mío, si un día se produce alguna división entre los árabes, retírate a la cueva en la que me refugié junto con el Profeta, y quédate allí; recibirás en ella tu alimento mañana y tarde”. Pues bien, estas palabras: tú recibirás en ella tu alimento mañana y tarde (*yâtika rizqaka bukratan wa ‘ashiyyân*) confirman la verdad de los carismas de los santos».

Y el *imâm* al-Mustaghfirî refiere todavía esta otra tradición, que funda en el testimonio (*isnâd*)¹⁸ de Jâbir ibn ‘Abdallâh: «Dijo el emir de los creyentes (*amir al-mu’minîn*) Abû Bakr: “Cuando haya muerto, llevad mi cuerpo a la puerta (quería decir a la puerta de la casa en que estaba enterrado el Profeta) y golpead en ella. Si se abre, enterradme allí”. En consecuencia, dijo Jâbir, fuimos allí y golpeamos en la puerta, diciendo: “Aquí está Abû Bakr; él ha deseado ser enterrado aquí, junto al Profeta”. Entonces la puerta se abrió, sin que supiéramos quién la había abierto, y ella nos dijo: “Entrad y enterradlo: consiento en ello”. Pero no vimos a nada ni a nadie».

El mismo *imâm* al-Mustaghfirî refiere también, sobre la autoridad (*isnâd*) de Anas ibn Mâlik, que éste había oído decir a Nâfi’, quien lo sabía del hijo de ‘Umar, lo siguiente: «‘Umar ibn al-Khattâb¹⁹, predicando un día a los habitantes de Medina, dijo: “¡Oh Sâriyyah ibn Zunaym, cuidado con la montaña!; el que toma al lobo por el pastor comete una falta grave”. Pareció extraño que dirigiera la palabra a Sâriyyah, quien estaba por aquel entonces en el ‘Irâq, y se le hizo observar ello a ‘Alî²⁰, quien dijo a los que le manifestaban su sorpresa: “Ah desdichados, dejad hacer a ‘Umar: raro es que emprenda cosa alguna sin salirse de ello con honor”. Casi al punto, llegó un mensajero tra-

¹⁷ El primer Califa del Islam, sucesor del Profeta. Su nombre era ‘Abdallâh ibn Abû Quhâfa. Murió en 634. Era padre de ‘Â’ishah, esposa favorita del Profeta.

¹⁸ Pl. *asânid*. La cadena de personajes fidedignos por la que se ha transmitido un *hadîth* o un hecho del Profeta o sus Compañeros, la cual garantiza su autenticidad.

¹⁹ El segundo Califa (581-644), padre de Hafsa, esposa del Profeta.

²⁰ El cuarto Califa. Hijo de Abû Tâlib, tío del Profeta. Esposo de Fâtimah, hija del Profeta. Murió en 661.

yendo la nueva de que Sâriyyah se había enfrentado a los enemigos y los había puesto en fuga; de que, a continuación, había depositado el botín a los pies de la montaña, y de que el enemigo había hecho un movimiento para cortar la comunicación entre Sâriyyah y el pie de la montaña donde se encontraba el botín, oyéndose entonces una voz en el cielo que decía: ¡Oh Sâriyyah ibn Zunaym, cuidado con la montaña!; el que toma al lobo por el pastor, comete una falta grave. Ellos creyeron, dijo el que refería todo esto, que la voz que habían oído era la de ‘Umar».

He aquí todavía otro hecho que refiere el *imâm* al-Mustaghfirî, indicando las autoridades (*al-isnâd*) sobre las que este relato se apoya: «Cuando Misr (Egipto) hubo sido conquistado, sus habitantes fueron a ver a ‘Amr ibn al-’Âs y le dijeron: “Oh tú, emir, tenemos por costumbre hacer para el Nilo, que riega este país, cierta cosa sin la cual no podría fluir”. Preguntados de qué se trataba, dijeron que el duodécimo día de aquel mes tenían la costumbre de coger una joven, virgen, que viviera todavía con sus padres; obtener, mediante cierto pago, el consentimiento de éstos, y luego, ataviarla con vestidos de gran precio y arrojarla al Nilo. ‘Amr les dijo que eso era algo que no sucedería bajo gobierno musulmán, pues el Islam destruía las costumbres anteriores. Pasaron, no obstante, tres meses sin que el Nilo fluyera ni mucho ni poco, de modo que los habitantes ya pensaban en abandonar el país. ‘Amr informó de ello a ‘Umar ibn al-Khattâb, quien le respondió: “Has hecho bien actuando así, pues el Islam destruye las costumbres anteriores”. En su carta, había incluido una tarjetita, y le decía a ‘Amr: “Te envío, junto a esta carta, una tarjetita: arrójala al Nilo”. ‘Amr abrió la tarjetita y leyó: “De ‘Abdallâh ‘Umar, emir de los creyentes, al Nilo de Egipto: Si tú fluyes por voluntad propia, no fluyas más; pero si es Dios, el Único (*al-Wâhid*), el Dominador (*al-Qahhâr*) quien te hace fluir, Nós pedimos a Dios, el Único, el Dominador que haga fluir tus aguas”. ‘Amr arrojó la tarjetita al Nilo. Los habitantes ya se disponían a emigrar y abandonar Egipto, pues no podían subsistir sin las aguas del Nilo. A la mañana siguiente, por el poder de Dios, las aguas fluyeron, y alcanzaron, en una sola noche, la altura de dieciséis codos. Así puso Dios fin a tan abominable costumbre».

El mismo *imâm* al-Mustaghfirî relata también, sobre la autoridad de Nâfi’, quien lo sabía del hijo de ‘Umar, este hecho: «La noche que precedió a la mañana en que fue asesinado ‘Uthmân²¹, éste vio en sueños al Enviado de Dios, quien le dijo: “Uthmân, tú almorzarás con nosotros”».

El *imâm* al-Mustaghfirî refiere también esto, indicando las autoridades sobre las que se apoya: «Estando el emir de los creyentes, ‘Alî, en Rahbah, interrogó a un hombre sobre algo, y éste le respondió con una mentira. “Me dices una mentira, le dijo ‘Alî”.

²¹ ‘Uthmân ibn ‘Affân, el tercer Califa. Murió asesinado en 656.

Ese hombre protestó de su veracidad. “Pues bien, dijo ‘Alî, voy a rogar a Dios que te deje ciego si mientes.” “Hazlo”, dijo aquel hombre. ‘Alî dirigió esa plegaria, y antes de que saliera de Rahbah, aquel hombre quedó ciego».

Los otros compañeros del Profeta, los seguidores (*at-tâbi’ûn*) y los que les sucedieron, así como los *mashâ’ikh at-tarîqah* de distintas clases que se han sucedido, han recibido todos tantos carismas y obrado tantas cosas extraordinarias, que sería imposible referirlos por escrito o de viva voz. El *imâm* al-Qushayrî dice en su *Risâlah*: «Dado el gran número de relatos que han conservado, en una cadena ininterrumpida, el recuerdo de prodigios de todo tipo, sabemos con una ciencia cierta, y sin que quepa la menor duda, que este tipo de carismas tienen lugar efectivamente y se operan en favor de los santos. Quienquiera que haya tenido relación con estos hombres, o que conozca bien lo que se cuenta de ellos, no puede conservar ninguna duda a este respecto».

Si me he extendido tanto, y entrado en detalles tan largos, para confirmar la realidad de los carismas de los santos es para que los hombres simples de corazón, que no han visto por sí mismos los estados de estos santos personajes y no han leído sus palabras, se guarden mucho de dejarse seducir por las palabras ligeras y los relatos infieles de los hombres insensatos (*ashâbu’l-jahâlah*) y descarriadas (*arbâbu’ddalâlah*) que han aparecido en nuestro tiempo, quienes no sólo niegan los carismas de los santos, sino incluso los milagros de los Profetas, renunciando así a su religión. Sin duda, el motivo que lleva a estos hombres de que hablo a negar los carismas de los santos es que ellos se consideran a sí mismos poseedores de un grado muy elevado entre los santos y, con todo, no se ve en ellos apariencia alguna o vestigio de todo esto ni de esos estados maravillosos. Ellos niegan esto para no quedar expuestos al desprecio del común de los hombres, y se preocupan poco por quedar deshonrados ante las personas distinguidas; de todos modos, aun cuando se hicieran en su favor cien mil cosas extraordinarias de este tipo, como su conducta exterior no es conforme a los preceptos (*ahkâm*) de la Ley, y su interior no concuerda con las reglas de la Vía (*âdâb at-tarîqah*), todo esto no sería sino del tipo de las supercherías (*makr*)²² y los prodigios de perdición (*istidrâj*), sin nada en ello que perteneciera a la santidad (*wilâyah*) y al carisma (*karâmah*).

Leemos en el libro *I’lâm al-hudâ wa ‘aqidah arbâb at-taqâ* («Señales de la Dirección y profesión de fe de los piadosos»), del *shaykh*, el *imâm*, polo de la Humanidad (*qutb al-anâm*), Shihâb ad-Dîn ‘Umar ibn Muhammad as-Suhrawardî: «Creemos que

²² Noción relacionada con la de *istidrâj*. Propiamente, designa la actitud de simulación, artificio, argucia, intriga, que Dios adopta respecto de algunos hombres para oponerse y contrariar sus actos, lo cual se traduce en supercherías y falsos prodigios de éstos. («... Y Dios intrigó [también], porque Dios es el mejor de los que intrigan» —*Wa makara’Llâhu; wa’Llâhu khayru’l-makîrîn*, Q., III, 54).

los santos, de entre su pueblo [quiere decir el pueblo de Muhammad], reciben carismas y obtienen de Dios, por sus plegarias, lo que piden. Lo mismo ha sucedido en el tiempo de cada Enviado de Dios. Cada uno de ellos ha tenido seguidores que han recibido carismas y obrado cosas extraordinarias. Y los carismas de los santos son el complemento de los milagros de los Profetas. En cuanto a aquel por cuya mediación o en cuyo favor se operan cosas extraordinarias y él no se conforma a los preceptos de la Ley, lo tenemos por un *zindîq*, y creemos que las cosas extraordinarias hechas en su favor no son más que artificio (*makr*) y prodigio de perdición (*istidrâj*) ».

* * *

De los distintos tipos de carismas y cosas extraordinarias

Existen muchos tipos de cosas extraordinarias, como: producir lo que no existe, reducir a la nada lo que existe; hacer aparecer lo oculto, y ocultar lo visible; obtener el efecto de una plegaria (*du'â*); recorrer en poco tiempo una gran distancia; ver cosas que no son accesibles a los sentidos; devolver la vida a los muertos y causar la muerte a los vivos; entender el lenguaje de los animales, las plantas y los cuerpos inorgánicos, bien sean cánticos, bien otras cosas; hacer aparecer de qué comer y beber cuando se tiene necesidad de ello, sin ningún medio exterior; en fin, una multitud de otras cosas contrarias a las leyes de la naturaleza, como andar sobre el agua, navegar por el aire, someter a su voluntad a las fieras salvajes; poseer fuerzas corporales extraordinarias, como ocurría con aquel que, mientras daba vueltas en el *samâ*,²³ arrancó con el pie y desarraigó un árbol; hundir una muralla golpeando en ella con la mano; hacer a alguien con el dedo el signo de caerse, y que esa persona caiga realmente; hacer un signo como si se golpeará sobre el cuello de alguien, y que la cabeza de esa persona salte en el aire. En una palabra, cuando Dios quiere hacer de uno de sus santos el teatro en el que manifestar su perfecto poder (*qudrah kâmilah*), ese hombre puede hacerlo todo de la materia (*hayûlâ*) de la que el mundo está hecho. En realidad, es la acción y el efecto del poder divino los que se manifiestan en ese hombre, el cual no cuenta para nada. Uno de los más ilustres per-

²³ Lit. la «audición». Se aplica este nombre al concierto espiritual, y en particular a la danza que se ejecuta en él. Es famoso el *samâ*' de la orden Mawiwiyyah, fundada por Rûmî, donde los derviches giran en una danza que es a la vez una práctica espiritual y un «drama sacro» en el sentido estricto de la palabra.

sonajes de entre los gnósticos (*al-'arifûn*) ha dicho: «El principio (*asl*) en el que todo esto está comprendido es que cuando un hombre hace una acción extraordinaria renunciando a algo de lo que los hombres tienen por costumbre hacer o de lo que él mismo tenía por costumbre hacer, Dios, también, por su parte, y por una especie de compensación, cambia en su favor alguna cosa del curso ordinario de la naturaleza. Esto es lo que el común de los hombres llama carisma, pero los hombres distinguidos entienden por esta palabra el favor divino (*al-'inâyah al-ilâhiyyah*) que les ha dado el auxilio (*tawfiq*) y la fuerza (*quwwah*)²⁴ para renunciar a las cosas a que estaban acostumbrados. Esto es lo que nosotros entendemos por carisma. En cuanto a lo que el vulgo llama carisma, los hombres (*ar-rijâl*)²⁵ se guardan mucho de hacerlo objeto de su atención, pues esta ventaja la comparten con aquellos a quienes Dios concede prodigios de perdición (*istidrâj*) y así confunde. Como, por otra parte, es una compensación, ellos temen que sea la recompensa (*hazz*) de su buena acción: ahora bien, la otra vida es el lugar de las recompensas (*huzûz*), y cuando una porción de éstas nos es concedida todavía en esa vida, tememos que en eso quede todo el premio de nuestras obras. Hay tradiciones que autorizan este modo de pensar. Pero ¿cómo podría conciliarse el temor (*al-khawf*) con un carisma?²⁶ De aquí viene que nosotros no lo consideremos como tal, y lo llamemos tan sólo cosa extraordinaria. Cuando existe la seguridad de que se trata de algo que se da por añadidura y que no disminuirá en nada nuestra recompensa futura, y de que no atraerá sobre nosotros un velo (*hijâb*), se le llama entonces carisma. Y, en este caso, la propia seguridad es en realidad el carisma». El mismo personaje dijo también: «El más excelente de los carismas es encontrar delectación en las obras de obediencia (*at-tâ'ât*), tanto en los retiros (*khalawât*)²⁷ como en la vida pública (*jalawât*)²⁸, como también

²⁴ Dimensión implícita de la *Qudrah*, el poder. Una fórmula célebre en el Islam es: *Lâ hawla wa lâ quwwata illa bi'LLâh*, «No hay fuerza sino es por Dios», donde *hawl* es prácticamente un sinónimo de *quwwah*. Se da este nombre a la fuerza espiritual necesaria para combatir en la Vía.

²⁵ Pl. de *rajul*. Muchas veces, los sufíes se han designado a sí mismos con este nombre, en el sentido de «los hombres auténticos». Designa los que poseen la madurez espiritual (*ar-rijûliyyah*).

²⁶ Porque el temor se relaciona con la vía de la acción (el *karma-mârga* hindú), que, en principio, se sitúa a nivel exotérico y no permite, por lo tanto, alcanzar el grado de *walî*, necesario para la obtención de *karâmât* en su sentido específico.

²⁷ El retiro espiritual es conocido en el sufismo con el nombre de *khalwah*, de una raíz que expresa la idea de vacuidad y, por extensión, la de renuncia. Aun cuando sus formas varíen, en esencia constituye una práctica destinada a provocar en el que la lleva a cabo un estado de *qabd* («contracción») riguroso tendente a actualizar en él la noción de la absoluta trascendencia del Único.

²⁸ El término *jalwah* es complementario del anterior, más que estrictamente opuesto, y designa toda actividad o práctica donde se trate de conseguir un estado de *bast* («expansión») en que todo pase a ser visto bajo la luz de la Inmanencia divina en la creación. «La *khalwah* separa del mundo, la *jalwah* lo

guardar siempre los hálitos (*anfâs*) con Dios, y guardar la actitud conveniente (*al-adab*) en la recepción de sus visitas (*wâridât*)²⁹ en los instantes (*awqât*)³⁰. Es también tener el contento (*ridâ'*) de [lo que viene de] Dios en toda situación, y es asimismo el anuncio que hace Dios de la felicidad eterna (*as-sa'âdah al-abadiyyah*) en la morada postrera (*ad-dâr al-âkhirah*)».

* * *

De cuándo recibieron los sufíes este nombre

El *imâm* al-Qushayrî dijo: «Sabed que después de la muerte del Enviado de Dios, los más eminentes entre los musulmanes no fueron ya conocidos con otro nombre que el de Compañeros del Enviado (*sahâbah ar-rasûl*), dado que no había ninguna distinción que fuera superior a ésta: se les llamó, pues, los Compañeros (*as-sahâbah*). Cuando la segunda generación se mezcló con ellos, se llamó Seguidores (*attâbi'ûn*) a los que habían vivido en sociedad con los Compañeros, y no hubo denominación más honorable que ésta. Luego, los que vinieron tras éstos fueron llamados Seguidores de los Seguidores (*atbâ'u'ttâbi'ûn*). Más tarde, se dividieron en varias categorías; se formaron clases de hombres alejados unos de otros, y se dio el nombre de *zuhhâd* y *'ubbâd* a los que se distinguían por su celo en los ejercicios de la religión. Después aparecieron las innovaciones (*al-bid'ah*); las facciones rivalizaron entre sí, y cada una de ellas pretendió tener sus *zuhhâd*. Entonces, los hombres que hacían profesión de adhesión a la *sunnah* y guardaban sus hálitos con Dios, y que guardaban sus corazones de la inadvertencia (*al-ghaflah*)³¹ fueron distinguidos con el nombre de *tasawwuf*. Estos personajes venerables

transforma en santuario» (Frithjof Schuon, *El Esoterismo como principio y como vía*). La palabra *jalwah* es, además, de la misma raíz que las palabras *majlâ* y *tajallî*, nociones que hemos comentado en el capítulo I, nota 4.

²⁹ Pl. de *wârid*. Es el advenimiento de una intuición espiritual, que abre el alma a la contemplación y la coloca en un estado (*hâl*) determinado.

³⁰ Esta «guarda de los hálitos» corresponde a la conciencia ininterrumpida de la Presencia de Dios y es correlativa de la «guarda de los estados», en una perspectiva para la que, como hemos visto, la creación es renovada a cada sople (*nafas*) o a cada instante (*waqt*), en los que Dios se hace presente en Su Orden y por mediación de Su Misericordia exhalante.

³¹ Se designa con esta palabra el estado habitual de inconsciencia y olvido de lo Real del hombre corriente, quien vive sumergido en el océano de los fenómenos cambiantes, tanto exteriores como interiores (anímicos), y los toma por la auténtica realidad. Éste es el pecado esencial, visto desde una perspectiva de

fueron conocidos con esta denominación desde antes de finales del segundo siglo de la Hégira».

Lo que yo me propongo reunir en este libro es un gran número de los nombres de los *shaykhs* de la orden (*tâ'ifah*) de los sufíes, las fechas de su nacimiento y de su muerte, y una parte de sus vidas (*sîrah*), estados, conocimientos (*ma'ârif*) y carismas, así como las estaciones que alcanzaron en la vía espiritual, a fin de que quienes lean este libro y lo estudien, adquieran un conocimiento sólido de esta clase de hombres; que no se dejen arrastrar por las palabras frívolas de las gentes que niegan tanto los carismas como las estaciones de los mismos, y sean así preservados del peligro a que podría arrastrarles su error.

Que Dios nos guarde, así como a todos los musulmanes, de la malicia (*shurûr*)³² de nuestras almas y de todo mal en nuestras acciones.

conocimiento, y su remedio lo constituye aquello que representa el «recuerdo» por excelencia: el *dhikr*, que actualiza en el alma «ausente» de la Realidad la presencia de ésta.

³² Pl. de *sharr*, maldad.

BIBLIOGRAFIA

Ofrecemos aquí la referencia completa de las obras que citamos en las notas, así como la de otras a que igualmente hemos acudido al redactar éstas.

- Abû Bakr Sirâj ed-Dîn, *The Book of Certainty*, New York, Samuel Weiser, 1974.
- Arberry, A. J., *Le Soufisme*, trad. de Jean Gouillard, París, Éditions des Cahiers du Sud, 1952.
- 'Attar, Farid-ud-Din, *Le Mémorial des Saints*, París, Éditions du Seuil, 1976.
- Bakhtiar, Laleh, *SUFI, Expressions of the Mystic Quest*, Londres, Thames & Hudson, 1976.
- Browne, Edward G., *A History of Persian Literature under Tartar dominion (A.D. 1265-1502)*, Cambridge, 1920.
- Burckhardt, Titus, *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus Ed., 1980.
- Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, París, Flammarion, 2.^a ed., 1976.
- *Histoire de la Philosophie islamique I*, París, Gallimard, 1964.
- Dermenghem, Émile, *Vies des Saints musulmans*, Argel, Éditions Baconnier, 1942.
- Darqâwî, le Sheikh al-'Arabî ad-, *Lettres d'un maître soufi*, trad. por Titus Burckhardt, Milán, Archè, 1978.
- Davis, F. Hadland, *The Persian Mystics: Jami*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1976.
- Gaufrey-Demombynes, Maurice, *Mabomet*, París, Albin Michel, 2.^a ed., 1969.
- Guénon, René, *Initiation et Réalisation spirituelle*, París, Éditions traditionnelles, 1975.
- Huart, Cl. [H. Massé], artículo «Djâmî» en la *Encyclopédie de l'Islam*, 2.^a edición, Leiden, Brill.
- Hujwiri, Ali bin Uthman al-, *The Kashf al-Mahjub*, trad. al inglés por R. A. Nicholson, Lahore, Islamic Book Foundation, 1976.
- Ibn 'Arabî, Muhyi-d-dîn, *La Sagesse des Prophètes*, traducción por Titus Burckhardt de parte de los *Fusûs al-Hikam*, París, Éditions Albin Michel, 1974.
- *Le Traité de l'Unité*, traducción por Abdul-Hâdi de la *Risâlat al-Ahadiyyah* (de atribución incierta, pero normalmente asignada a Ibn 'Arabî), París, Éditions de l'Échelle, 1977. (En esta misma colección, n.º 29.)
- Ibn 'Atâ' Allâh, *Traité sur le Nom Allah*, traducción por Maurice Gloton, con introducción y notas, de *Al-qasd al-mu jarrad fî ma'rifat al-ism al-mufrad Allâh* y de la introducción del *miftâh al-falâh wa misbâh al-arwâh*, París, Les Deux Océans, 1981.

- Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique islamique*, París, Les Deux Océans, 1980.
- Jâmî, *Les Jaillissements de Lumière*, traducción por Yann Richard de los *Lawâ'ih*, con edición del texto original persa, introducción y notas, París, Les Deux Océans, 1982.
- Jîlî, 'Abd al-Karîm al-, *De l'Homme universel*, traducción por Titus Burckhardt de parte de la obra *al-insân al-kâmil*, París, Dervy, 1975.
- Lings, Martin, *¿Qué es el sufismo?*, Madrid, Taurus Ed., 1981.
— *Un santo sufí del siglo veinte*, Madrid, Taurus Ed., 1982.
- Michon, Jean Louis, *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba et son Mi'râj*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- Molé, Marijan, *Les mystiques musulmans*, París, Presses Universitaires de France, 1965.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, Unwin Paperbacks, 1979.
— *Living Sufism*, Londres, Unwin Paperbacks, 1980.
- Nwyia, Paul, *Ibn 'Atâ' Allâh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie sâdilite*, edición crítica y traducción al francés de los *Hikam*, Beirut, Dar El-Machreq Éditeurs, 1971.
- Schaya, Léo, *La doctrine sufí de la Unidad* (en esta misma colección, n.º 22).
- Schuon, Frithjof, *Comprendre el Islam* (en esta misma colección, n.º 31).
— *Forme et Substance dans les Religions*, París, Dervy-Livres, 1975.
— *El esoterismo como principio y como vía*, Madrid, Taurus Ed., 1982.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, New York, Oxford University Press, 1973.