

EL FRUTO DE LAS PALABRAS INSPIRADAS

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



COMENTARIO A LAS ENSEÑANZAS DE
ABŪ MADYAN
DE SEVILLA

POR

ŠAYJ AḤMAD AL-ALĀWĪ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

1 Brahim -

(marcelo orago ABRAHAM)

El fruto de las palabras inspiradas

al-Mawādd al-ḡayṭiyya al-nāṣi'a 'an al-ḥikam al-gawṭiyya

Comentario a las enseñanzas
de

Abū Madyan
de Sevilla
(m. 1198)

Por el šay Aḥmad al-'Alāwī
(m. 1934)

Introducción, traducción y notas
Juan José González



ALMUZARA



FUNDACIÓN AZZAGRA

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

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

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

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN.

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

`-b-t-t-ŷ-hj-d-d-r-z-s-š-ṣ-ḍ-ṭ-z-ʻ-g-f-q-k-l-m-n-h-w-y

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

Abreviaturas en los pies de página.

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

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

Sobre la traducción

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

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

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

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

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

INTRODUCCIÓN

El Autor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Su obra

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ V. *Mawādd*, vol. I, p. 8

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

⁴⁵ V. *Mawādd* vol. I, p. 9

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La función actualizadora del Šayj al-'Alāwī

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

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

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

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

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

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

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

⁷³ Ibid., II, p. 193-4.

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

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

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

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

divina.^[78] Prueba de ello es la irradiación espiritual que este maestro ha alcanzado en los últimos cien años; su influencia sigue patente en mundos y ambientes muy distintos,^[79] lo que autoriza a reconocerlo como verdadero sucesor de los grandes maestros *šādillies*.

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

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

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

El fruto de las palabras inspiradas

PREÁMBULO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Primer preámbulo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁰ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Ḥikam* n° 169.

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

Segundo preámbulo Señalanza del autor y sus virtudes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ciencias y que su estación espiritual era la del cuarto de los cuatro califas^[95] y el cabeza de los siete sustitutos (*'abdāl*).»^[96]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰² Tadīlī, *Taṣawwuf*, p. 147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yo mismo constaté su intercesión en cierta ocasión que tuve que ir a Tremecén para resolver un asunto importante. Le pedí permiso a mi maestro, quien me aconsejó que visitara de paso a *sīdi* Abū Madyan. Al llegar a Tremecén una lluvia y un frío intensos me impidieron visitar su tumba.¹⁰¹ Estuve una semana intentando resolver mis asuntos, sin poder encontrarles solución. El séptimo día me acordé de la visita y me dije que ya no tenía más excusas, así que fui hasta allí y pedí su bendición. Regresé luego a mi alojamiento, pasé la noche y, a la mañana siguiente, uno de nuestros hermanos vino y me dijo que tenía buenas nuevas para mí porque aquella noche había visto a *sīdi* Abū Madyan en sueños y le había dicho que me comunicase que mi problema ya estaba resuelto. Poco después me lo confirmaron, con lo que comprobé que visitar su tumba era realmente beneficioso.

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

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

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

—Para sacar provecho de tus luces —le respondió.

—¿Qué llevas bajo el brazo? —le dijo.

—Una copia del Corán —respondió.

—Ábrela y verás como encuentras lo que buscas.

¹⁰¹ La tumba se encuentra a unos tres kilómetros de la ciudad.

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

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

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

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

Se cuenta también otro prodigio suyo que ocurrió en la mezquita de al-Jidr en la medina de al-Andalus^[112] donde solía tratar de cuestiones espirituales después de la plegaria del alba. Los monjes de un monasterio, conocido como el Monasterio del Rey, que albergaba unas setenta personas, oyeron hablar de él y decidieron enviar a diez de sus más destacados miembros para ponerle a prueba. Se disfrazaron de musulmanes y entraron en la mezquita donde se sentaron de incógnito junto a los asistentes.

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

¹¹² Al-Jidr es el personaje coránico compañero de Moisés al que alude en la azora de La Caverna. Por este nombre eran conocidas muchas mezquitas en al-Andalus y el Magreb —incluso a la mezquita de Córdoba en algún momento se la denominó así. Abu Madyan vivía entonces en Bujía y es lógico que por *madīna al-Andalus* se refiriera a alguna zona de la ciudad que se llamaba así por la presencia de emigrantes procedentes de al-Andalus. Además no es de extrañar la existencia en el norte de África de comunidades cristianas bajo protección real, como parece indicarnos esta historia.

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO I

SOBRE EL TRATAMIENTO DEL ALMA

-1-

«Quien es subyugado por sus deseos acaba por caer en la indolencia (*tawānī*)»

La indolencia es de dos clases: una se refiere al descuido de las obligaciones con Dios y la otra al desinterés en la búsqueda de Dios –exaltado sea–, es decir, la falta de deseo por Él. Si a Dios ansías, de igual manera te corresponderá Dios. Como dijo el Profeta –Dios lo colme de paz y de bendición: “Quien anhela encontrar a Dios, Dios anhela encontrarle.” Otras palabras proféticas de inspiración divina (*ḥadīṭ qudsī*) dicen: “Cuando mi servidor se Me acerca un palmo, Yo me aproximo a él una braza; cuando acude a Mí andando, Yo voy hacia él corriendo...” Y otro dice: “Yo soy el Compañero de aquél que Me recuerda. Siempre que mi siervo Me busca, Me encuentra.”

¿No es esto un puro don y una auténtica gracia? Qué ignorancia la tuya, *murīd**, si buscas lo que carece en sí mismo de existencia y te desentiendes de quien es Causa necesaria de toda existencia. Si tuvieses conocimiento real de lo que hay ante ti no podrías seguir en tu error; Dios está más cerca de ti que tú mismo. *Cuando mis siervos te pregunten sobre Mí, diles que Yo estoy Próximo. Atiendo la súplica de quien Me implora cuando Me suplica* (2: 186).

Signo del abandono de Dios es descuidar Su búsqueda. El que así obra es cual rezagado que cada día repite: «Mañana me pongo en marcha», más deja pasar el tiempo. ¡Con qué atino se dijo de ellos!:

*Satisfechos de sus deseos y tentados por sus intereses,
Pretenden sumergirse en los océanos del amor sin siquiera mojarse.
Pretenden viajar sin moverse de su sitio,
Y antes de ponerse en marcha ya están cansados.
Han preferido quedar ciegos a ser guiados
Y de mi enseñanza, por envidia, se han apartado.* ^[114]

Dios –bendito y exaltado sea– desea al siervo más de lo que éste Le desea. Nuestro señor 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, dice en su coloquio íntimo (*munāyā**): «Dios –exaltado sea– me dijo: ‘Lo que más regocija al buscador (*tālib*) soy Yo y lo que más regocija al buscado (*maṭlūb*) es el hombre. Si el hombre supiese el valor que tiene ante Mí, con cada uno de sus soplos repetiría: ¿De quien es hoy el Reino?... (40: 16)’»

^[114] Ibn Al-Fāriḍ, *Diwān “Ḥuwā-l-ḥubb”*.

En efecto, sólo la pérdida de interés nos impide llegar a Él. Hay quien descuida, como hemos dicho, sus obligaciones con Dios. Cree que eso se debe a las condiciones de su destino, pero sólo es una manera de amarse a sí mismo. Cuando ve claramente que puede conseguir algún beneficio de este mundo pone en él todo su empeño con la excusa de que «los recursos de cada cual están ya escritos en su destino, pero uno debe poner los medios necesarios.»^[115] Sin embargo, en la búsqueda de Dios no los pone, ni intenta acercarse a Él con buenas obras; ni se vigila a sí mismo, como si ya estuviese a salvo. La verdad es que *no se consideran a salvo del proceder engañoso de Dios más que los condenados* (7: 99). Si le dices que tema a Dios, dirá que Él es Indulgente. De acuerdo, pero también es Proveedor de todos los bienes (*razzāq*); ¿por qué pones tanto empeño en conseguirlos y no haces lo mismo para conseguir el perdón? ¿Crees que uno puede comportarse como los condenados al Fuego y esperar el Paraíso? ¡Qué gran extravío! *Quien obra mal que no espere sino eso mismo* (6: 160). Ten misericordia de ti porque no podrás afrontar tus obras. Sobre esto dijeron:

*Tu cuerpo es delicado y ¡buscas el Fuego!
 Haz la prueba en el mundo sensible.
 Mira la picadura de la avispa
 O el veneno de la víbora, que es peor aún.
 Si te falta temor, ¡ay de ti!
 Provocas la cólera del Señor de las criaturas
 Y cada noche Le desafías con ignorancia
 Aunque te levantes como si fueras un ejemplo de piedad,
 Eres la más insolente de sus criaturas
 Por la maldad e ignorancia que hay en ti.
 Dices: mi Señor es Indulgente.
 Es verdad: Indulgente con quien desea.
 Pero es tanto Proveedor como Indulgente
 ¿Por qué no piensas igual de ambos Atributos?
 Cuentas con el perdón sin hacer nada,
 Pero pones todo tu empeño en tus ganancias,
 Cuando Él mismo ha confirmado y asignado^[116]
 El sustento de todos, pero no el Paraíso.
 ¿Por qué corres detrás de lo que tienes seguro
 Y no cumples las obligaciones que te ha impuesto?
 Tienes mala opinión de Él para unas cosas,
 Y piensas bien, si a tu pasión le conviene, en otras.*

Tal es el estado que caracteriza a quien, subyugado por sus deseos, se resigna a la ruptura y el alejamiento. Es la falta del deseo por Dios lo que le produce esto. ¡Qué asombroso resulta que uno pueda estar a gusto con la ruptura y con la

^[115] Lit. *al-rizqu maktūb wa-l-sababu maflūb*. Dicho popular que se justifica en diversos hadices.

^[116] Así lo afirman numerosos versículos coránicos. Como por ejemplo 2:36, 7:24, 16:72, 17:30, 17:70.

separación! Si conociese la posición que tiene junto a su Señor no le sería posible desentenderse de Él.

*¡Cómo se han alejado y les complace su desgracia!
A sabiendas, se fueron por el mal camino.*

¡Dios mío!, vivifica nuestros corazones y llévanos hacia Ti. No tenemos iniciativa ni deseo si no es por Ti.

-2-

«Hay tres tipos de cautivos: los del alma (*nafs), los del capricho (*šāwā**) y los de la pasión (*hawā**)»**

Los tres cautivos están enajenados por algo, pero la principal humillación de las tres es la del alma, porque es un tirano del que uno no se puede librar.^[117]

*¡Ya puede llorar quien está preso del alma!
¿De qué le sirve llorar si de ella no está a salvo?*

Quien está preso del alma padece desgracias de todo orden porque el alma abunda en desmanes sin término y jamás otorga reposo. Una de sus principales características es su deseo de ser libre y escapar a los Decretos de la Señoría. Se afana constantemente y de todas las formas posibles por alcanzar ese dominio. El Enviado de Dios –Dios lo colme de bendición y de paz– dijo: “Señor mío, no me abandones a mi alma ni durante un abrir y cerrar de ojos.”

Fíjate cómo el alma, antes de aceptar su sumisión a Dios (el Islam) y cargar con el peso del reconocimiento de ese principio, se opone a la soberanía divina y sólo la acepta si se le facilita y se la educa. Una vez que se somete y comienza a obrar bien no deja de reclamar la recompensa correspondiente. Dice: «Si obro bien merezco una recompensa». Y aún cuando, persuadida de que debe actuar con pureza de intención (*ijlās*), ceje en esa actitud y renuncie a la recompensa, no dejará de considerarse la autora de sus actos. Mas si le inquietas: «¿Qué es el *tawhīd** para ti?, ¿qué entiendes por las palabras del Altísimo: *Dios os creó a vosotros y a vuestros actos* (37: 96)», aunque reconozca que [el atribuirse los actos] es un defecto, seguirá afirmándose y reclamando su existencia; aunque de ella apenas quede un espejismo seguirá aferrándose a sí misma.^[118] El alma sólo descansa, al

¹¹⁷ El alma (*nafs*) es el origen de los deseos y de la pasión. Los preceptos religiosos tratan de controlar su influencia perjudicial, pero sólo la educación espiritual (*tarbiyya*) del *murīd** permite conocer el origen de su mal. El alma es pues, en el sentido en el que la utiliza en estos primeros capítulos, la afirmación de la individualidad, el ego. Posteriormente el Šayj desarrolla otro aspecto de la *nafs** que está relacionada con el espíritu (ver glosario).

¹¹⁸ Alude a numerosos versículos coránicos y hadices. Por ejemplo: *Ningún alma cree si no es con el permiso de Dios* (10:100). Sobre la necesidad de la recompensa que el alma necesita para someterse

fin, de la pretensión a su propia existencia cuando Dios le concede la gracia de extinguirla y se manifiesta a ella; pues no hay manifestación divina sin la previa y más perfecta extinción del alma, que queda borrada de la tabla de la existencia cuando es Dios quien la sustituye. Pero aun después de retornar no dejará de decir: «Ahora hablo a través de Dios; lo que yo digo, lo digo sin jactancia»; y lo afirmará aunque lo único que le quede sea la palabra.^[119] En conclusión, el daño del alma siempre superará todo lo descrito, a pesar de los múltiples tratados que se han escrito sobre ella –qué Dios nos guarde de su maldad.

El cautivo del capricho lo está, a diferencia del anterior, tan sólo de uno de los aspectos del alma. Sigue sus caprichos ahí donde los encuentra, porque son su objetivo, independientemente del carácter virtuoso o pecaminoso de sus obras. Sus caprichos terminan haciéndole perder la consideración ante Dios, pues Él le exige el cese de ese comportamiento y que se enfrente a sus inclinaciones. Solo un ignorante puede sentirse satisfecho de su maleficio.

*Cuando el alma te reclame un deseo
Niégate por principio.
Déjala y apártate de sus deseos,
Tu pasión es un enemigo,
Y la gloria está en enfrentarse a ella
¡Qué bajo cae aquél a quien humilla!*

El *murīd** debe renunciar a sus caprichos, especialmente si su pacto con Dios se basa en la condición de renunciar a alguno de ellos.^[120] Si no cumple con ello sufrirá las consecuencias interior y exteriormente.

Relata uno de ellos: «Había contraído interiormente con Dios el compromiso de no ceder a capricho alguno. Cierta día, en un paraje desierto, deseé cierto guiso que llaman *ṭabāhiya*.^[121] Con tal violencia me vi preso de aquel deseo, sin lograr zafarme de él, que me dirigí al pueblo más cercano para obtenerlo. Al llegar, mientras buscaba desesperado aquí y allá, una muchedumbre me apresó a gritos de “¡Ahí está!” “¡Ahí está!”. Me tomaron por un salteador de caminos que les rondaba. Cuanto más insistía en que se confundían, más palos me daban.

Me di cuenta de que todo aquello era consecuencia de faltar a mi voto y dejarme arrastrar por mis caprichos, así que me tranquilicé y esperé a ver qué sucedía.

a Dios hay un conocido hadiz que dice “Tu Señor se asombra de tener que conducir a los hombres con cadenas al paraíso.”

^[119] Estos diferentes grados de conciencia del alma, aquí descritos, corresponden a las etapas de la realización espiritual: reconocimiento teórico de la Realidad, conocimiento de los Atributos Divinos por la extinción de los actos y de las cualidades, conocimiento de la Realidad Esencial por la extinción de la existencia individual y regreso a la manifestación.

^[120] La renuncia a algunos hábitos, que representan la vida profana anterior, puede ser una condición del vínculo iniciático que se contrae en la vía espiritual, comparable de alguna manera a ciertos votos que en otras religiones implican el recibir el hábito de monje.

^[121] Pisto con carne, huevo y cebolla.

Llegó la autoridad y me condenó a cuarenta azotes: me tendieron en el suelo y comenzaron a darme de palos. Cuando todo hubo concluido llegó un hombre que me reconoció y les dijo: —¡Qué habéis hecho! ¡Por Dios!, este hombre no es un bandido sino un santo—, tras lo cual me pidieron disculpas a las que yo no podía ni responder dado el estado en el que me encontraba. Me llevaron a su casa, donde me atendió y, con toda cortesía, me preparó de comer y me sirvió un plato de ese mismo guiso. —¿No querías *tabāhiya*? —me reproché amargamente—, pues ahí lo tienes, con cuarenta palos—. Rechacé la comida y me eché a llorar viendo lo que me había pasado por faltar a mis pactos.»

Guárdate hermano de dejarte llevar por tus caprichos porque los verdaderos hombres *son aquellos hombres que han cumplido con lo pactado con Dios* (33: 23).^[122]

*El alma es como el niño, si la dejas continúa mamando,
Pero si la destetas, queda destetada para siempre.*^[123]

El cautivo de la pasión (*hawā**) lo está de otra característica, inherente del alma. En este caso su pasión lo conduce a acomodarse a cuanto exija; se amolda a los deseos de la pasión convertida en su dios y cumple con ella. *¿Has visto a quien ha tomado a su pasión como dios y Dios le ha extraviado a sabiendas?* (45: 23). Aunque Dios le escarmiente ni siquiera reparará en ello debido a la embriaguez de su pasión.

*El prisionero de la pasión se siente maravillado con su estado.
No se da cuenta de la separación y el daño que le causa.*

En ocasiones, la pasión conduce a quien domina a manipular los preceptos de la religión a su antojo y a desatender lo que realmente le incumbe; hasta que cae en un abismo del que no puede librarse, salvo que la Benevolencia divina (*lutf*) le rescate, le libre de ella y le haga comprender cuales son sus verdaderas obligaciones religiosas. En caso contrario [si no se ajusta a ellas] no puede ser

^[122] Los verdaderos hombres son los que cumplen con las características de la *raḡūliyya*, la virilidad, que significa la capacidad para hacerse cargo de los compromisos. W. Chittick señala que la *raḡūliyya* para Ibn al-‘Arabī es un tipo de perfección accidental, en contraposición a la *‘ubūdiyya*, la servidumbre, que es esencial: la primera es la perfección de la similitud, la segunda de la incomparabilidad. Lo que se sitúa entre ambos son los grados del hombre perfecto. «La perfección de la virilidad es accidental, mientras que la de la servidumbre es esencial. Entre estas dos estaciones se sitúa lo que hay entre ambas perfecciones» (SPK, p. 366). Por otro lado los *riḡāl* son considerados también los *akābir*, los grandes santos de Dios, los que han alcanzado tal perfección, sean hombres o mujeres (SPK, p. 395n16).

^[123] Extracto de la *Burda* de al-Būṣīrī. Cfr. La traducción española en Al-Busairi, *Al-Burda. El Manto*, tr. Ali Laraki, 2001, ed. Kutubia Mayurqa, p. 14.

considerado un creyente, tal como lo dijo el Enviado de Dios: "No es creyente aquel cuya pasión no se atiene a lo que yo he traído."^[124]

-3-

«No logra alcanzar la auténtica libertad aquél a quien le queda un resto de su alma (*nafs*)»

La existencia del alma (*wu'yūd al-nafs*)^[125] y la libertad son contrarios antagónicos. La afirmación del alma, por poco que sea, es algo grave: es como una mancha negra en medio de la blancura; su persistencia es un veneno mortal, una enfermedad letal. Cada vez que el hombre la descuida impone su naturaleza. La libertad, en cambio, es una característica del *'arīf*. Una vez que se ha librado de su mal es el alma la obediente y no la obedecida. Como decía el hadiz precedente: "no es creyente aquel cuya pasión...". ¡He aquí la vara con que medir la auténtica libertad frente a la esclavitud del alma!

Debes saber, además, que el alma en sí misma era libre antes de penetrar en los límites de la constitución física; pero al residir en el dominio físico (*tabī'a*) asume su propio gobierno (*tadbīr*) y se adueña de sus miembros. Es entonces cuando exige la independencia y actúa exterior e interiormente según sus propios deseos, sin tener en cuenta lo que Dios espera de ella. Por ello el ser humano, formado por cuerpo y espíritu (*rūh**), padece un estado de confrontación y de apretura: es consciente de que el alma falta al mandato de su Señor y que actúa a su capricho. En esta situación el hombre se siente comprometido, puesto que sufre el poder del alma, su fuerza y su despotismo, a y la vez afronta la orden de combatirla que le dicta el Señor de los Mundos. *Incluso por muy justa que sea no se la debe tener en cuenta* (6: 70).^[126]

El estado humano proclama:

*¿Acaso no es cierto que el alma trata de gobernarse a sí misma?
Viola la orden del Señor y rompe con sus pactos.*

El castigo de quienes combaten contra Dios y Su Enviado y propagan el desorden en la tierra es que se les mate, se les crucifique, se les corten la mano y el pie opuestos, o sean expulsados de la tierra (5: 33). El intelecto y sus ayudantes,

¹²⁴ Sin duda, el Šayj alude aquí a quienes convierten la religión en un medio para lograr sus ambiciones por medios aparentemente loables. Inevitablemente terminan por descuidar las mínimas obligaciones personales, como ocurre con los falsos guías espirituales o quienes por intereses materiales defienden un fanatismo absurdo.

¹²⁵ La existencia tiene aquí el sentido de afirmación individual, y esto supone atribuirse el ser (*wu'yūd*) que sólo corresponde a Dios. Véase en W. Chittick, "La Unidad del Ser", *Mundos Imaginales*, la polisemia del término *wu'yūd*.

¹²⁶ Este comentario está en la línea de la enseñanza *šādīlī*. Esta explicación es similar a la que da Ibn 'Aṭā' Allāh en *Sobre el abandono de sí mismo*, p. 90.

que son los comandantes de los ejércitos de la constitución física, hacen sus incursiones en la naturaleza humana, dominada por esta alma rebelde, para hacerla cumplir la orden de Dios. *Si una de las dos partes se rebela, combatid a quien se rebela, hasta que se incline ante la orden de Dios* (49: 9). ¡Dios les ha prometido la victoria a quienes se niegan a seguir a su alma!

La naturaleza humana se encuentra dividida: lo que era una sola cosa en principio, son ahora dos, diferentes y enfrentadas, cada una en dirección opuesta. Por esta razón el hombre no se hallará a salvo de su alma mientras algo de ella persista y no *retorne a su Señor satisfecha y aceptada* (89: 32).

-4-

«El examen de conciencia (*muḥāsaba*) conduce al siervo hasta la estación de la atención interior (*murāqaba*)»¹²⁷

El examen de conciencia (*muḥāsaba*) es el primer paso de los que se inician en la vía; gracias a él se alcanza la estación de los próximos. Impide que el alma quede irremediabilmente atrapada, la rescata de la transgresión y, con la consolidación de este grado, alcanza la atención interior (*murāqaba*). Mientras que el examen de conciencia coexiste con el descuido (*gafla**), la atención interior es ya una forma indirecta de contemplación de Dios, aunque sea desde detrás del velo y sin conocimiento directo.¹²⁸ Podría decirse también que la atención interior es la evocación del conocimiento divino del siervo y la toma de conciencia de que Su visión lo engloba todo.¹²⁹ El poseedor de tal estación mantiene siempre un estado de temor reverencial (*hayba*) y de cortesía (*adāb**) que no existe en el simple examen de conciencia, ya que éste se produce porque existe la falta. La atención interior, por el contrario, en virtud de la firme conciencia de que Dios está presente, impide a su actor incurrir en falta. Cuando el estado de atención es continuo llega a convertirse en contemplación (*mušāhada*). *Quien teme a Dios, Él le concede una salida* (65: 2). Es decir, quien teme a Dios desde detrás del velo y Le adora aunque permanezca oculto ante él (*bi-l-gayb*), Dios le rescatará de la prisión de la creación hacia la contemplación del Creador, porque ha demostrado su capacidad para ella.

El examen de conciencia, la atención interior y la contemplación engloban todos los grados de la religión: la sumisión a Dios (*islām*), la fe en Dios (*īmān*) y la realización perfecta (*iḥsān*). Al preguntar en cierta ocasión qué son el *islām*, el *īmān* y el *iḥsān*, contestaron: «El *islām* es que cumplas con Dios; el *īmān*, que

¹²⁷ Se trata de dos términos clásicos del sufismo.

¹²⁸ La contemplación directa (*mušāhada*) es contemplarLe tal como Él se manifiesta sin necesidad del esfuerzo de la meditación. Alude a la aleya (42:51): *No es propio de ningún mortal que Dios le hable directamente, excepto a través de una revelación, desde detrás de un velo o a través de un mensajero.*

¹²⁹ Es decir, es la toma de conciencia de que Dios conoce al siervo pues “si tú no Le ves, Él te ve”.

estés atento a Él y Le temas y el *ihsān*, que Le contemples y Le veas.» Por eso los contemplativos no pueden faltar a Dios porque están en Su Presencia.

*Sentí que eras el Testigo de mis actos,
Dejé mis actos y a contemplarTe me elevo.
¡Sí!, por la contemplación el siervo se libera,
Pero sin la atención me habría perdido.*

Ese es el objetivo final, que se logra cuando sus inicios son los correctos que consiste, como hemos dicho, en el examen de conciencia. Hay que actuar como aquél que se pedía cuentas de todas sus palabras: si eran buenas, daba gracias a Dios; si no era así, se recriminaba a sí mismo y se comprometía a no volver a incurrir en ello.

-5-

«Tu existencia es sólo un soplo: que sea a tu favor, no en tu contra»

La vida es un soplo; tus días están contados. El hombre es el resultado de sus afanes, y, ¡cuán pronto se ven los resultados!^[130] Lo que le queda de vida es lo que le queda de provecho. De ti depende reparar lo que echaste a perder y aprovechar lo que te queda. ¿Hay algo más precioso que la vida? Si fuese consciente del valor de su vida no la derrocharía. Gran parte de ella ya ha pasado; cuida, *murīd*, celosamente lo que te queda, para que sea en provecho tuyo y no en tu contra. Siempre que te vuelvas hacia Dios y tengas necesidad de encontrarle, verás que *Dios atiende al necesitado cuando Le implora* (27: 62). Ten cuidado, no malgastes tu preciosa alma: cualquiera de sus soplos vale lo que la tierra entera.^[131] Una *hikma* de Ibn 'Aṭā' Allāh dice: «Lo que has perdido de tu vida es irremplazable; cuanto obtengas, inestimable.»^[132] Si eres consciente de esto, ¿cómo puedes malgastar, hermano, tu vida en un estado de descuido y de falta? ¿Es que tienes otra vida para recuperar lo que pierdas en ésta? ¡No! ¡De ninguna manera! No tienes más que el momento presente. Ya se te ha escapado una gran parte y has renunciado a ella sin siquiera lamentarlo. Si te diesen una gran fortuna y te dijiesen: «Ésta es tu parte, no tendrás más. Cuando la disipes, se acabó», procurarías no derrocharla y la administrarías bien ¡Pues aún más con la vida! ¡Cuán breve resulta! Cada respiración te acerca más a la Otra Vida; cada aliento que dejas atrás te acerca al

^[130] Referencia a la azora Ta Ha, aleya 15, *Ciertamente, [cuando] he dispuesto mantenerla oculta, la Última Hora ha de venir; para que cada ser humano sea recompensado por lo que se afanó [en conseguir].* (10:15).

^[131] El Šayj juega aquí con dos términos de la misma raíz, *nafs* (alma) y *nafas* (soplo). Además, el soplo, para los sufíes, es la expresión del instante. En ese sentido el Šayj comenta a continuación la anécdota de al-Šaṭṭī.

^[132] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Hikam*, nº 192.

siguiente. El Día de la Resurrección todo redundará en tu favor o en tu contra; procura –Dios te bendiga– que sea en tu favor. Permanece atento a lo que haces y no olvides que todo será retribuido, que por cada instante vivido serás interrogado. Imita a aquellos hombres ejemplares de antaño que se pedían cuentas de cada hálito y sopesaban cada pensamiento.

A propósito de esto afirmaba el *imām Šafr'ī* –Dios este satisfecho de él–: «Dos de las enseñanzas de los sufíes me han sido de suma utilidad. La primera: ‘el tiempo presente (*waqt*) es, cual la espada, si no lo cortas te corta.’ La segunda: ‘ocupa tu alma con el bien o ella te ocupará con el mal.’» Aprovecha el momento presente –Dios te bendiga–, no lo derroches paso a paso. *Los derrochadores son hermanos de los demonios* (17: 27). Detente a la puerta de tu corazón para que en él se manifiesten las luces de tu Señor porque el corazón tiene una sola dirección posible.^[133]

-6-

«No pierdas de vista la precariedad de tu alma pues se envanecerá»

Quien se despreocupa de la brevedad de su vida y deja pasar el tiempo sin meditar en cuán poco le queda por respirar, termina por envanecerse hasta que Dios le castiga. Se envanece de tal modo que ni tan siquiera percibe cómo Dios se lo hace pagar y le prueba. Poco a poco, arruina, a su pesar, la Otra Vida. *Nós les llevaremos a su pérdida sin que sepan cómo* (7: 182). El Enviado de Dios –la bendición y la paz sean sobre él– dijo: “Recordad frecuentemente a quien pone fin a los deleites”, que es la muerte.

El hombre, si advierte la celeridad con que se consumen sus días y merman sus capacidades, forzosamente recapacitará en su tránsito a la Otra Vida y se afanará en lo que de veras le concierne. En ésta vida se aprovisionará de lo que le aprovecha para la Otra y mientras se encuentra en plena forma camina hacia su muerte. Quien no quiere verlo así se niega a reconocer como su vida desaparece poco a poco. ¡Es lo más precioso que tiene y ya ha dejado escapar gran parte, inconscientemente, y sin aprovisionarse para la partida! *No están ciegos los ojos, sino los corazones que están en los pechos* (22: 46).

Sobre esto se dijo:

^[133] Alusión a Corán 33:4 *Dios no ha puesto en las entrañas del hombre dos corazones*. Véase comentario sobre esto en *hikma* n° 19 y en Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el abandono* p. 119, donde comenta esa misma *hikma* de Abū Madḡan. También Mulay al-Darqāwī insiste mucho en esta idea, haciendo hincapié en la imposibilidad de ocuparse a la vez de lo exterior y lo interior, pues quien se concentra en uno pierde el otro. Un maestro sufí contemporáneo daba sobre esto una imagen muy ilustrativa: “no se pueden tener dos melones en la misma mano”.

*¡Que lamentable es vivir desprecupado
Mientras corres a través de la vida!
¡Has dejado escapar tantas noches!
Como la razón escapa con el vino.
Con tus fuerzas las monturas partieron
Sin haberte preparado para este viaje.
No temías, ni pensabas que
Algún día llegaría el escañamiento.*

-7-

**«Quien se atribuye un estado o una estación espiritual está bien lejos de las vías
del conocimiento (*turuqāt al-na'ārif*)»**

El *'ārif* no se atribuye estaciones, grados y estados, puesto que se ha extinguido a su respecto. Los que se inician en la vía son dominados por ellos; los que están en su final los dominan; al *'ārif* le basta con Dios. El *'ārif* es de quien dependen los conocimientos y no quien depende de ellos, porque están a su cargo. Su estado (*ḥāl*) surge en él sin que se lo atribuya a sí mismo: él sólo está ocupado de que su estado ante Dios sea auténtico y en no depender de nadie ni verse afectado por criatura alguna; se remite a Dios para que le reemplace en todos sus asuntos y le sostenga en cualquier estado o estación. Esto es todo lo contrario a la afirmación de uno mismo, puesto que su alma individual partió con los que ya se fueron.^[134]

*Dejé para siempre mi alma y a los míos
Y hacia la Luz de la Realidad Divina he ido.*

Todo lo que brota de la lengua del *'ārif*, sea explícito o implícito, acerca de sus estados y estaciones, viene de Dios y no de él mismo. Dios vigila su conciencia íntima y, si se atribuyese algo, perdería toda consideración ante Dios ¡Cuán lejos de ellos! El *'ārif* habla sin preocuparse de lo que dice, porque habla con la lengua de Dios y no con la suya; habla sobre la Realidad divina y no de sí mismo. Así dijo uno de ellos:

*Si digo "¡sea!", es, por la orden del Único^[135]
Mi lengua es mi vista, mi mano, el Indivisible^[136]*

^[134] La extinción siempre se ha identificado con la verdadera muerte o "muerte mayor" —de la que la muerte ordinaria es su equivalente con respecto a la vida corporal— y por eso dice "partió con los que ya se fueron", es decir con lo que ya fallecieron. Véase la *ḥikma* 134 sobre esta cuestión.

^[135] Referencia a: *Su única orden, cuando decreta la existencia de algo, es decir '¡Sea!' y es.* (36:82)

^[136] Es una referencia al hadiz *qudsī* "Quien se enfrenta a uno de mis amigos, Yo le declaro la guerra. [...] Mi servidor se aproxima hasta Mí con obras de devoción gratuitas hasta que Yo le amo. Y cuando Yo le amo, soy su oído por el que oye, su vista con la que ve..." Figura en los cuarenta hadiz de Nawāwī. Cfr. Nawāwī, *al-arba'īn al-nawāwīyya*, n° 38.

*Él es mi oído en mi corazón, mi espíritu, el Eterno.
No tengo capacidad ni fuerza sino por Él, el Absoluto.^{137]}*

Otro dijo:

*Si deseo, es que Él lo desea, si mando es que Él lo manda.
¿Qué puede hacer quien me envidia y me responde?*

Quien no sea uno de ellos es de los velados y debe aceptar sus palabras. ¡Oh tú, que no comprendes su estación, no les contradigas! *Esos son los límites impuestos por Dios* (2:187). El 'ārīf no puede atribuirse nada porque, como ya hemos dicho, está ausente de sí mismo.^{138]}

-8-

«Sé ecuánime con los demás en lo que a ti respecta y acepta el consejo de quien está por debajo de ti. ¡Así alcanzarás la más noble de las moradas!»

Quien no se muestra ecuánime con los demás a su respecto no es un sincero servidor de Dios. Las criaturas son la familia de Dios; no prestarles atención es signo de alejamiento. Quien se encuentra en Su Presencia es ecuánime en todo lo que a él respecta. Incluso prescinde de sus propios derechos, porque escucha a un ángel custodio que le dice: *Hoy sólo tú debes dar cuentas de ti mismo* (17: 14). El *murīd* debe ser ecuánime y aceptar las observaciones de cualquiera que sea con el fin de obtener la más noble de las moradas.

La expresión «quien está por debajo de él», es una forma de hablar, porque en realidad el *murīd* no debe ver a nadie inferior a él. Debe aceptar las observaciones que le haga cualquiera y ver su derecho sobre él, aunque sólo sea desde algún punto de vista, si no es posible que lo vea en todos los aspectos. Así conseguirá la más excelsa de las moradas. Esto es lo propio de quien camina hacia Dios; si es posible, que tenga sólo oídos para Dios, como aquellos que están concentrados únicamente en Él. De ese modo uno llega a aceptar cualquier observación que se le haga.

¹³⁷ Todos los sentidos se unifican al extinguirse el individuo porque vuelven a un estado original no diferenciado. Véase comentario de la *hikma* 142

¹³⁸ La aleya que cita (*tilka hu'lūd Allāh*) suele interpretarse como las normas o reglas impuestas, o las penas por delitos de sangre. El Šayj, en cambio, aquí lo usa como advertencia a quien le ponga reparos a las palabras del 'ārīf: a quien le desconcierten es porque no disfruta de su estado, y por lo tanto es mejor que se abstenga de manifestarse sobre ellas y las acepte tal cual. Remitimos a los últimos capítulos, donde el Šayj desarrolla en detalle esta cuestión.

Cierto imám entró en la mezquita en un momento en el que no deven hacerse plegarias. Un niño, que allí se encontraba, le dijo: «*Šayj*, haz la prosternación!^[139]», y él la hizo. Le preguntaron por qué había hecho eso, y respondió: «Temí que fueran ciertas [a mi respecto] Sus palabras —exaltado sea: *Cuando se les dice inclinaos no se inclinan* (77: 48)». A tales palabras sólo les presta atención quien sabe reconocer el origen de toda advertencia.

Se cuenta de otro que se encontró con unos niños en la calle que le tomaron por un judío. Uno de ellos le dijo: «¡Sométete a Dios judío!», es decir, que se hiciese musulmán^[140]. «Me someto al Señor de los Mundos», les respondió. Esto les regocijó y se pusieron a dar vueltas a su alrededor: mientras andaba, repitiéndole a cada momento: «¡Sométete a Dios!», él respondía: «Me someto a Él». Luego le dijeron: «¡Repite: no hay divinidad sino Allāh!» Él les dijo: «Atestiguo que no hay divinidad sino Allāh y que Muḥammad es el Enviado de Allāh.» Esto les alegró aún más, de modo que le montaron en un burro mientras daban vueltas a su alrededor. Hasta que llegó un conocido suyo, exclamó: «¡Qué es esto!», echó de allí a los niños. «No les riñas, por Dios, no me han molestado lo mas mínimo. Por el contrario, me han hecho mucho bien. Estaba distraído y me han hecho recordarLe; estaba cansado y me han llevado montado. Nunca ví un favor semejante.»

Se cuenta que Al-Jayr al-Nassāy —Dios este satisfecho de él— recibió tal apodo (de tejedor) porque cierto día que caminaba por un lugar desierto se encontró con unos desconocidos, que le agarraron y no dejaron de decirle: «¡Ay!, ¡siervo del mal!, ¿cómo escapas de tu señor?» Él entendió esto como algo que venía de Dios y respondió: «Vuelvo a Él, arrepentido». «¡Ah!, ¿quieres regresar con tu señor?», exclamaron. «Sí, por supuesto». «Entonces nosotros intercederemos por ti en este asunto», le dijeron. «Que Dios os lo pague», les respondió.

Todo se debía a que a un tejedor se le había escapado un esclavo y las características físicas de éste se habían manifestado en aquel santo. Así que le llevaron junto al tejedor, y le despidieron diciendo: «Vuelve con tu señor y no le desobedezcas nunca más». «Sí, regresamos. *Habíamos sido injustos* (23:107)», añadió él. Incluso intercedieron por él ante el tejedor para que no le castigase, y trabajó para él hasta que el parecido desapareció de su rostro una vez que se cumplió el plazo decretado.

Estos casos son frecuentes en muchas las historias de la gente de esta comunidad. Quien llega a este grado acepta las observaciones que le hagan, por muy inferior que sea quien las hace. En realidad nadie es inferior, puesto que el resultado final se ignora.

Dice en la *Rā'iyya* de al-Šarīšī:

¹³⁹ Para comprender la anécdota hay que saber que hay algunos momentos del día en los que no conviene realizar plegarias de devoción no obligatorias. Son tres periodos: desde que se ha hecho la oración del alba hasta que el Sol sale; en el momento justo en el que el Sol está más alto y el tiempo entre la oración de la tarde y la puesta del Sol. Sin embargo sí es tradición al entrar en una mezquita hacer una plegaria de cortesía, que el niño le señaló.

¹⁴⁰ *aslama* tiene el doble significado de entregarse y de convertirse al Islam.

Hasta desaparecer en la tumba, salvo a ti,
A nadie juzgues como creyente o incrédulo.
Desconoces cuál es el resultado final,
¿Y quién no teme caer en la trampa del Destino (*makr*)?^[141]

Quien se caracteriza por todo lo contrario a lo que describimos no presta atención a ninguna exhortación que le afecte, puesto que su alma está convencida de sus propios derechos sobre los demás. No acepta recomendaciones de quien sea de su misma condición, y mucho menos de quien considere inferior a sí mismo.

-9-

«Quien ha realizado la estación de la servidumbre (*'ubūdiyya*) ve sus actos impregnados de hipocresía, sus estados de pretensión y sus palabras de vanidad»

La servidumbre es la más noble de las estaciones. Quien la ha realizado se critica a sí mismo y sospecha de todos sus actos, sus estados y sus palabras. A su alma *por muy justa que sea, no la tiene en cuenta* (6: 70). Por eso ve sus actos impregnados de hipocresía, sus estados de pretensión y sus palabras de falsedad.

El alma, por muy recta que sea, siempre se atribuye el mérito de los buenos actos. Su pretensión y su falsedad son, a todas luces, contrarias a la servidumbre y un desafío a la potestad de Dios. Él —exaltado sea— ha dicho: *Dios os creó a vosotros y a vuestros actos* (37: 96). ¡Qué te baste con que Él te haga digno de tal asunto! Examina tu alma, arroja sus pretensiones y guárdate de confiar en sus propósitos.

La servidumbre sólo es auténtica si te desprendes de la pretensión, de la hipocresía y de la falsedad. Se trata de una noble estación cuya realización no tiene punto de comparación. En las *ḥikam* dice: «Lo que el *'arīf* pide a Dios es la autenticidad de su servidumbre y el cumplimiento de los derechos de la Señoría.»^[142]

No existe una estación más noble para ellos que la servidumbre; quien la alcanza ha conseguido el don más inmenso. Si Él te agracia con un comportamiento exterior que se corresponda con Su Mandato (*amr*) y te concede interiormente una entrega completa a lo que El te impone, te ha otorgado, en efecto, el mayor de los favores.^[143]

¹⁴¹ Sobre el concepto de *makr* véase Ibn 'Abbād, *Rasā'il al-Sugrā*, carta nº 1 donde comenta en extensión este tema de acuerdo a lo que dice el *Qūt al-Qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī.

¹⁴² Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam*, nº 74

¹⁴³ Cumplir con las obligaciones que impone la Señoría divina, son tanto el fundamento de la *ṣarī'a* como de la *ḥaqīqa* a la vez. La primera consiste en cumplir exteriormente con las obligaciones impuestas por Dios al siervo (*'abd*). La segunda es reconocerle interiormente en toda manifestación. El Ṣayy insiste a menudo en estos dos aspectos; uno como obligación de todo creyente y

Esta es la auténtica rectitud, cuyo elogio Dios –exaltado sea– expresa con estas palabras: *Son aquellos que dijeron: ‘nuestro Señor es Dios’ y, luego, se han mantenido firmes* (41:30). Es decir, son aquellos que realizaron la Unicidad (*tawhīd*) de forma manifiesta y evidente; luego se mantuvieron en el cumplimiento de las formas exteriores de la Ley revelada. Este es, para ellos, un inmenso prodigio, ya que un grano de rectitud es mejor que mil prodigios; porque los prodigios sin rectitud son una trampa engañosa (*istidrāy*)¹⁴⁴ y despreciable. Si la rectitud es una estación tan noble hay que hacer todo lo posible por conservarla.

-10-

«Quien se conoce a sí mismo (*nafs*) no se deja engañar por las alabanzas de la gente»

Quien conoce los defectos que hay en su alma no se deja engañar por los elogios, porque la certeza de como es él mismo (*nafs**) se impone a toda opinión ajena. *¡Sí!, el hombre es capaz de verse a sí mismo* (75: 14). Las *ḥikam* de ibn ‘Aṭā’ Allāh dicen: «La más ignorante de las criaturas es la que prescinde de su propia certeza por la opinión de los demás.»¹⁴⁵

Un discípulo comenzó a elogiar a su maestro y éste se echó a llorar diciendo: «Me conozco a mí mismo mejor que tú.» Así son los hombres ecuanímenes que no se dejan engañar por lo que digan de ellos. El ignorante presta atención a los elogios pero, ¡qué raro es que vea en sí mismo alguna falta que los demás no vean!

Hārīt al-Muḥāsibī comenta que quien se complace con los elogios es como quien se complace con las bromas de alguien que se burla de él diciéndole: «Lo que sale de tu vientre huele a almizcle.» Y ante tal burla se queda tan contento.

Comenta Ibn Abbād que: «sin duda, los pecados y defectos de uno mismo son más malolientes y asquerosos que la porquería que sale del vientre. Entre ambas cosas no hay diferencia alguna.» La diferencia en este caso es que quien te elogia puede que no esté al corriente de tus pecados y defectos, como sí lo está quien se burla del hedor. Sólo quien no tiene valor alguno ante Dios puede tener esa actitud, porque si Él le permitiera reflexionar lo más mínimo, no prestaría atención a semejantes falacias. Viendo su alma hundida en las arenas de la desobediencia, ¿cómo daría crédito a quien carece de todo conocimiento sobre él? Si conociesen realmente su estado ni siquiera le frecuentarían, y menos aún le harían elogios, a no ser que quisieran burlarse de él.

El conocimiento de uno mismo es el fundamento del conocimiento de Dios, al comienzo y al final de la vía. En el comienzo, consiste en conocer los defectos del

el otro como estación de ‘*arīf*. Dada la incomparabilidad de ambos aspectos, poder mantener el equilibrio de ambos, como comenta el Šayj, es el mayor prodigio.

¹⁴⁴ El *istidrāy* está en relación con el *makr* de Dios, es decir, llevar a alguien a su perdición bajo la apariencia engañosa de la elección como pueden ser los prodigios.

¹⁴⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Ḥikam*, nº136

alma y darles el trato que les corresponde, y a la vez reconocer los atributos de Perfección que son propios de la Señoría.^[146] Por eso ha dicho –la bendición y la paz sea con él– que “quien conoce su alma [o se conoce a sí mismo], conoce a su Señor” y que “aquel de vosotros que mejor se conoce a sí mismo es quien mejor conoce a su Señor.” En la medida en la que el hombre se conoce a sí mismo conoce a su Señor, porque en su propia alma se esconde todo bien y todo mal.

*Tu enfermedad está en ti aunque no la veas.
Tu remedio vendrá de ti aunque no lo sepas.
Crees que eres un pequeño cuerpo,
Pero en ti se esconde entero, el universo.*^[147]

Incluso cuando el alma se purifica de su maldad y se recubre con los atributos de perfección, el *'ārīf* no estará satisfecho con el conocimiento de sí mismo y continúa profundizando en el sentido interior de tales palabras: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.” ¡Hay ahí un secreto escondido que el *'ārīf* debe examinar constantemente buscando la proximidad de Dios, hasta descubrir que Él está más cerca de su alma que él mismo! Porque la actividad del alma es del incrédulo ante un espejismo, *que sediento cree que hay agua, hasta que llega allí y no encuentra nada, sólo encuentra a Dios junto a él y Él le da lo que esperaba* (24: 39).^[148]

Si uno se apartase de su alma y buscase algo fuera de ella se apartaría del camino recto y confundiría el día con la noche. Ellos se han detenido junto a sus almas y han buscado dentro de ellos mismos la proximidad de Dios. En el momento en el que se perdieron a sí mismos Le encontraron.

^[146] A cada atributo de imperfección humana corresponde uno de perfección divina, como lo expresa esta *ḥikma* de Ibn Ata Allāh: «Realiza tus atributos y Él te asistirá con los suyos. Reconoce tu miseria, y Él te asistirá con Su Gloria; tu impotencia, y Él te asistirá con Su Capacidad; tu debilidad, y Él te asistirá con Su Fuerza y Su Poder.» *Hikam* n° 165.

^[147] Bahāī al-‘Amalī, *al-kaškūl*, p. 212 sin citar autor.

^[148] La interpretación que hace el Šayj de esta aleya es algo elíptica. La actividad del alma, como las obras del incrédulo, es pura ilusión. Cuando uno llega al origen de esta actividad, descubre que no hay nada de lo que pretendía, y la verdad se hace evidente. Como explica M. Chodkiewicz (cfr. *An Ocean without a Shore*, pp. 40-41) Ibn al-‘Arabī interpreta esta aleya de la azora de la Luz de la siguiente manera: «La necesidad es la necesidad de Dios, y Dios se muestra a la criatura en la forma de su necesidad. El hombre que, guiado por el espejismo, corre en vano por el desierto y llega al punto en el que desaparece todo encuentra a Dios, pues ‘es cuando no encuentres nada cuando encontrarás a Dios. Dios sólo puede ser encontrado en la ausencia de las cosas de las que dependemos.’»

En su lectura usual el símil coránico se refiere al incrédulo, porque sus actos, por buenos que parezcan, resultan estériles ya que carecen de la intención espiritual necesaria para que tengan un valor; mientras que los actos nacidos de la fe, tienen la correspondiente recompensa en el Otro Mundo, que es el reflejo de su realidad interior.

Nuestro patrón al-'Arabī al-Darqāwī –Dios este satisfecho de él– le dijo a un discípulo que buscaba el conocimiento divino: «Tira tus libros y escarba en la tierra de tu alma hasta que mane agua, si no, déjane.»^[149] En ese momento alcanzó lo que buscaba.

El hombre perspicaz no pierde de vista que Dios –bendito y exaltado sea– está más cerca de él que uno mismo. Constatado esto, ¿es posible encontrar en el Trono un grado de proximidad que no exista en el hombre? ¡De ninguna manera! *Él se encuentra más próximo a él que su vena yugular* (50: 16). Esto no significa en absoluto que haya algo cerca o lejos de Él. Su proximidad es total, pues nada hay vacío de Él. Si es así, ¿por qué levantas tu cabeza hacia lo lejos, caminante? ¿No oyes lo que Él ha dicho: *Les haremos ver nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos hasta que les resulte evidente que Él es la Verdad* (41: 53)? Vuélvete a tu propia esencia y reflexiona. Ahí tienes todo lo que tratas de obtener.

Les dije, en unos versos, a los amantes de la Verdad:

*Gira en torno a tu esencia y comprende tus atributos.
Tu espíritu te llama, hay ahí un secreto maravilloso.
El vino primordial, el significado sutil,
La verdad misma se te mostrará en lo más profundo de tu ser.
En ti se esconde lo que buscas.
Es tu esencia, no hay duda alguna.
¿Qué te oculta el secreto que te envuelve?
Comprende tu significado: no hay nada que lo cubra.*^[150]

Se dice:

*¡Tú que vagas sin encontrar su secreto!
Mira bien, verás en ti la existencia entera.
Tú lo eres todo, el camino y el fin,
¡Compendio de todo el secreto divino!*

Y nadie toma conciencia de sí mismo.

*¡Buscador de la Verdad!,
Préstame atención:
En ti está el camino
Y a ti es la llegada.*

El maestro *sidī* Muḥammad al-Būzīdī –Dios santifique su espíritu– les decía a sus discípulos:

^[149] Darqāwī, M., *Lettres sur le Voie...*, Carta 91.

^[150] Šayj al-'Alāwī, *Diwān*, "yā jillī fa-stah..".

*El secreto te envuelve por cualquier lado.
 ¡Si supieras cuanto beneficio te rodea!
 En ti se guarda el tesoro de los secretos de tu Señor.
 Tu forma es un depósito lleno de belleza.
 Todo lo que hay en la existencia está en ti, el Trono y la tierra.
 En ti está lo pasado y lo futuro.
 Tu espíritu es el objetivo y en tu alma está lo que deseas.
 Las formas son el velo que encierra el secreto.*

Las alusiones de los elegidos coinciden todas en apuntar la importancia del conocimiento de sí mismo de acuerdo con lo que él –Dios le bendiga y conceda la paz– dijo: “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.” Si los defectos del alma se han multiplicado se debe al hecho de que es la depositaria de los secretos de Dios.^[151] A quien NÓS hemos colmado, le rebajamos en su condición de criatura (36: 68).

¡Oh tu que buscas la verdad! La cuestión no es que abandones tu alma ni que la combates como a un enemigo, el asunto consiste en que la acompañes y te ocupes de ella para que te haga saber lo que hay dentro de tí.^[152] Al-Ma’yūdūb, maestro de los maestros de nuestra comunidad –Dios tenga misericordia de él– dijo acerca de esto:

*Procura amaestrar tu alma
 Mañana y tarde con ella,
 Ojala caiga en tus manos
 Y te acostumbres a cazar con ella.^[153]*

¡Dios mío!, haznos conocer nuestra alma y libranos de su mal. Tú atiendes nuestra súplica.

¹⁵¹ *Hikma* n° 11 del Šayj al-‘Alāwī.

¹⁵² En los comentarios anteriores el Šayj negaba cualquier posibilidad de bien al alma. La aparente contradicción se debe a que el alma es la afirmación del yo individual por una parte y el secreto de la Presencia Divina, por otra. Así por ejemplo, cuando se afirma la necesidad de su extinción (*fanā*) es porque sus pretensiones son el más difícil velo que oculta la Señoría Divina. Sin embargo tales pretensiones se deben a su misma naturaleza y origen divino. Por lo tanto, conocer su mal, como afirmación individual, es reconocer la verdad que oculta, no de una manera teórica si no gracias a la extinción real de su ego. Este principio queda recogido en una *hikma* del Šayj al-‘Alāwī (n° 12).

¹⁵³ Ibn ‘A’yība, *Šarḥ al-ḥikam*, t. 1, 243

«Pensar mal es la perdición de las criaturas»^[154]

La mala opinión que se tiene de Dios y de sus criaturas —en especial de sus elegidos— es el motivo de la perdición y de la ruptura con Dios (*qaṭi'a*).^[155] Si hubiesen confiado en los siervos de Dios les habría proporcionado a alguien que les ayudase a salir del estado de descuido y a liberarse de las ataduras del alma.

Las falsas ideas de Dios —Dios nos proteja de ellas— expulsan inevitablemente al hombre de la puerta de su Señor. Como dice Él mismo —glorificado sea— en un hadiz *qudsī*: “Yo soy tal como mi siervo piensa de Mí; que piense pues lo que quiera.” Por lo tanto, quien no piensa bien de Él será tratado tal y como piensa de Él. *Ese mal pensamiento de vuestro Señor es lo que os ha arruinado y ha terminado por condenaros* (41: 23).

Debes pensar siempre bien, *murīd*, esa es una noble virtud. Tal como dice la tradición: «Hay dos virtudes sin parangón: pensar bien de Dios y pensar bien de sus siervos.»^[156] Como también es cierto lo contrario. Si de alguien tienes que pensar mal, piensa mal de ti mismo y sospecha de tu forma de actuar, no sobrevalores ningún acto tuyo, por bueno que sea. El mismo autor — Dios tenga misericordia de él— dice:

*No veas defectos más que en ti mismo,
Convencido de que son bien evidentes, pero Él los esconde.*^[157]

«Cada cosa tiene algo que la arruina. La ruina del sufí es seguir la pasión (*al-hawā*)»

El sufí completa la estación del conocimiento cuando su alma se libera de toda actitud reprensible (*maḍmūma*) y se reviste de las mejores virtudes. Éste es el proceder de quien esté verdaderamente relacionado con el sufismo. Sin embargo, puede que el *ʿarīf* se libere de toda actitud reprensible pero no de la pasión, sobre todo en sus comienzos. Todo mal que le acontece se debe a que aún sigue atrapado por ella. El sufí sólo está a salvo cuando ya no le queda nada de pasión o, mejor dicho, cuando su pasión es sólo complacer a Dios.

¹⁵⁴ Pensar mal o sospechar (*sū'u al-zann*) se considera una falta grave, señalada en el Corán 49: 12.

¹⁵⁵ Aquí ruptura tiene el sentido de perder el vínculo de la vía espiritual.

¹⁵⁶ Aunque Ibn 'Aṭība en su *Šarḥ al-hikam* y Aḥmad Zarūq en su *Naṣiḥa* lo dan como hadiz, el Šayj lo deja aquí como tradición sin determinar.

¹⁵⁷ Éste verso pertenece a uno de los poemas más conocidos de Abū Madyan. “*Mā laddat al-ʿayš illa suḥbat al-fuqarā*”

La pasión subsiste, aun después de haber tratado de abandonarla, porque el alma ha sobrevivido en lugares escondidos y, por lo tanto, no se extinguió completamente. Se dice que: «aquel cuya extinción (*fanā'**) es turbia, es turbio también su estado de permanencia (*baqā'**)».^[158] En tal caso no está libre de fisuras, porque la enfermedad subsiste. El *murīd* tiene que realizar bien la estación de la extinción hasta que sea completa y esforzarse todo lo posible por quedar libre de cualquier rasgo incompatible con su estado de servidumbre:

*Qué desgracia es servir a tu cuerpo
Y buscar provecho en algo ruinoso!
Esfuézate en purificar tu alma,
Gracias a ella, no al cuerpo, eres hombre.*^[159]

No hay descanso sin esfuerzo. Esfuérzate un poco, *murīd*, para conseguir el descanso. Cuando termines de educar a tu alma y te libres de su pasión estará a tu servicio y no en tu contra.

Uno de ellos dijo sobre esto:

*Qué tesoro hay en el alma,
Aunque al necio engaña.
La Verdad en la criatura se oculta
Y el alma su secreto esconde.*

No se trata de eliminar tu alma, pues es muy difícil que muera. El asunto es que te hagas con ella, que te sirva, que sea tu montura y te siga donde tu quieras, no donde ella quiera. El hombre sabio sabe educar el alma de sus discípulos y consigue que su pasión se dirija hacia lo que Él desea. Pero aquel cuya alma no ha sido educada, lejos está de poder educar el alma de los demás.^[160]

¹⁵⁸ Estos dos términos tan utilizados en el sufismo pueden ser empleados de forma más relativa de la que por lo general se entiende de ellos. En todo caso este es un ejemplo de como el *Ṣayj* tiene en cuenta una realización espiritual imperfecta.

¹⁵⁹ Citado por al-Šarnūbī, *Šarḥ al-hikam*, p. 104, pero sin informar del autor.

¹⁶⁰ La figura del alma como una montura es una figura muy utilizada ya desde Platón, de la que han hecho uso muchos maestros del sufismo. Véase T.J. Winters, *Disciplining the Soul*, p. LXI, así como el uso que le da Gazali, a la idea (Véase Winters, *Disciplining the soul*, p. 19 y p. 165). La explicación se sostiene sobre el hadiz "No es creyente aquel cuya pasión no se aviene a lo que traigo."

«Quien abandona las obligaciones religiosas (*farā'id*) se ha abandonado a sí mismo (*nafs*)»

El Islam está basado en las obligaciones religiosas. Quien las abandona se pierde a sí mismo y pierde su parte en la consideración divina.^[161] El Profeta —Dios lo colme de gracia y de paz— nos transmitió estas palabras de su Señor: “Lo que más Me complace de Mi siervo es que se acerque a Mí cumpliendo las obligaciones (*farā'id*) que Yo le he impuesto ...” Es decir que, aunque haga todo tipo de buenas obras, falta a Dios si no cambia de actitud y cumple con las obligaciones que Él le ha impuesto.

Así lo expresé en unos versos:

*Quién deja sus obligaciones, ¿qué mérito tiene?
El mérito es cumplir lo que cada momento exige.*

Dicen las *hikam* de Ibn 'Atā' Allāh: «Signo de la influencia de la pasión es insistir en los actos meritorios y descuidar los actos obligatorios.»^[162]

«El mejor camino para alcanzar la Realidad Divina (*al-Haqq*) es seguir los principios que ha traído el Enviado»

¡*Murīd!*!, no hay camino mejor que te conduzca a Dios como seguir a tu Profeta —que Dios colme de gracia y de paz. Él es la gran puerta de Dios y Su camino más recto. *Este es mi camino recto, seguidlo* (6:153).

*Quien ama sin amar al Enviado, ¿de qué le vale?
Es la puerta de Dios, sólo se entra a través de ella.*

Quien se atiene a sus principios y sigue sus indicaciones alcanza con facilidad el objetivo. Quien no le da importancia y lo descuida le resulta difícil, por no decir imposible, que evite la caída, pues se ha desviado del camino que conduce a la Presencia de la Majestad Divina.

^[161] Es decir, el beneficio que saca por su vínculo con Dios a través de su religión, como indica la propia etimología de esta palabra re-ligare.

^[162] Ibn 'Atā' Allāh, *Hikam*, nº 180

¡Presta atención! Llegar a Dios es lograr su Ciencia (*'ilm**),^[163] que se encuentra en la Ley revelada (*šarī'a*) y no fuera de ella. Lo que nos impide conocerla es nuestra falta de esfuerzo y de interés por lo que la Revelación encierra, nuestro abandono de la meditación en los significados que encierran las aleyas coránicas y las tradiciones proféticas, porque la Verdad (*haqīqa**) está guardada en el interior de la Ley (*šarī'a*).^[164]

Los tesoros están en las minas y la mantequilla en la leche. Dios –bendito y exaltado sea– nos ordenó reflexionar sobre las aleyas coránicas y actuar en consecuencia. Ha dicho –y Él es el más verídico de los que hablan: *¿Acaso no reflexionarán sobre el Corán o es que sus corazones están cerrados?* (47:24). Si no fuese por el velo que lo cubre encontraríamos todo en los misterios del Corán y la tradición profética, pero la Sabiduría divina procede por la causalidad y los medios. *¡Oh los que creéis, temed a Dios y procuraros el medio de llegar a Él!* (5:35).

Son dos condiciones imprescindibles para llegar a Dios: la primera, el medio, que es frecuentar la compañía del maestro que conoce la vía iniciática (*masālik*);^[165] la segunda condición es el temor de Dios, que es seguir al Enviado en sus palabras y en sus actos.^[166]

Ibrāhīm al-Dasūqī cuando daba el vínculo iniciático (*'ahd*) a un *faqīr* le decía: «Fulano, conságrate a la Vía de acuerdo con el Libro de Dios y la tradición de Su Profeta –Dios lo colme de bendición y de paz. Cumple la plegaria, paga el azaque, haz el ayuno de Ramadán, la peregrinación a la Casa Sagrada de Dios, sigue todas las prescripciones coránicas y las tradiciones aceptadas. Obedece a Dios de palabra, hecho y pensamiento. No prestes atención, hijo mío, a los encantos de este mundo, a sus ambiciones, a sus beneficios, a sus apariencias y a sus placeres. Sigue las enseñanzas y la forma de ser de tu Profeta Muḥammad –Dios le colme de bendición y de paz. Si no eres capaz, adaptación a lo que indique tu maestro. Si te apartas de esto te has perdido como los que ya se perdieron.»^[167]

Sīdī al-Magribī –Dios esté satisfecho de él– decía: «El fundamento del sufismo está en el Libro de Dios y en la tradición profética; en dejar a un lado todo deseo personal e innovación; en reverenciar la santidad de los maestros; en tratar de

^[163] Esta ciencia es conocer a Dios por medio de su Revelación por una parte, y su Manifestación en el universo por otra.

^[164] El sufismo considera que lo correcto es el equilibrio entre ambos aspectos. Por lo tanto, no se comparte el principio de que “el espíritu vivifica y la ley mata”, que se aplica al excesivo formalismo farisaico.

^[165] La interpretación de este aleya en este sentido, la de interpretar “medio” como la ayuda de un instructor espiritual, es habitual en la exégesis sufí. Así se puede ver en el comentario de Amir 'Abd al-Qadir de Argelia de este aleya en su *Kitāb al-Mawāqif*, *Mawqif* 197 (v. Chodkiewicz, M., *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*, pp. 49 y siguientes) y W. Chittick en su estudio *Faith and Practice of Islam*, donde Naṣīr al-Qūnawī en sus cartas hace un breve resumen de los principios del camino espiritual (v. Chittick, W., *Faith and Practice of Islam*, pp. 53 y 162).

^[166] Es decir, respetar y cumplir la Ley divina que él ha traído e imitarlo en sus estados.

^[167] Cfr. Ša'arānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, p. 180.

justificar a las criaturas; en multiplicar las invocaciones (*awrād*); en evitar las concesiones y las interpretaciones personales. Quien se aparta de esta forma de proceder se desvía de la estación de los hombres de Dios.»^[168]

Un *'ārīf* ha dicho: «Nuestra vía espiritual está basada en siete cosas: El Libro de Dios, el ejemplo del Enviado de Dios –Dios colme de bendición y de paz–, el alimento lícito,^[169] el hacer el bien a los demás, el apartarse del pecado, el arrepentimiento y en el respeto por los derechos ajenos.»

Si deseas vincularte a ellos actúa como ellos. Di: *Si amáis a Dios, seguidme; Dios os amará y perdonará vuestros pecados* (3: 31).

-15-

«Los deseos (*šahwa*) son la consecuencia del estado de distracción (*gafla*)»

Los deseos son uno de los aspectos de la distracción profana (*gafla**); y el resultado de este estado, que es estar velado de Dios, conlleva inevitablemente el pecado. Si aquél que vive en estado de descuido tuviese el mínimo grado de atención interior no caería en él, porque ésta no se lo permitiría. Así, la semilla de los deseos sólo germina en un corazón descuidado, pues la atención interior (*murāqaba*) o la contemplación (*mušāhada*) extirpan los deseos; o podría decirse también gracias a un temor constante o a un anhelo incesante, porque ambos son incompatibles con los deseos. Pero cuando el corazón está vacío, inevitablemente florecen los vicios y desaparecen los secretos y las virtudes del espíritu; y el signo de que el corazón está privado de la intimidad con Dios es, precisamente, la existencia de los deseos. Ésta es una enfermedad grave que necesita un tratamiento adecuado, pues su raíz reside en el estado de distracción. Quien está dominado por él tiene escasas garantías de salvación.

A veces la distracción (*gafla*) se apodera incluso del *'ārīf*, y poco a poco, sin que se dé cuenta, lo devuelve al estado de separación. ¡Que Dios nos preserve! Para ellos la distracción es uno de los pecados más graves, incluso su causa original.^[170] Todo aquello que engendra algo es porque tiene su misma naturaleza. Bajo esta perspectiva hay que considerar la *gafla* de los que están velados de Dios.

^[168] Véase Quṣayrī, *Risālat al-Quṣayriya*, 125

^[169] El alimento lícito –el que se obtiene, ante todo, de forma honrada– tiene una gran importancia en el camino del sufismo, al que se le han dedicado numerosos tratados. En relación con ello al-Gazali tiene un capítulo dedicado (el XI) a ello exclusivamente en su *Ihya*, recientemente traducido al inglés. Véase al-Gazali, *Manners relating to Eating*, Trans. Denys Johnson-Davies, The Islamic Texts Society, 2004.

^[170] Hay que tener presente que según el relato coránico la causa de la caída de Adán fue debida a un “olvido” del pacto contraído con Dios. Sobre su sentido metafísico y su relación con el significado de hombre (*insān*) con olvido (*nisyān*) véase Chittick, W., *PK*, p. 296 y en Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el Abandono de sí mismo*, p. 41

La *gafla** del 'ārif puede tener también otro sentido: el que se refiere a los aspectos propios de la condición humana que tienen, en cambio, su razón de ser. Cuando tal circunstancia les afecta, lo consideran *gafla*, es decir, una distracción, aunque sea también una misericordia de Dios con ellos. Si no fuese por este tipo de *gafla* el 'ārif perdería todo contacto con el mundo que le rodea debido a la fuerza de su contemplación e inundado completamente por las realidades espirituales.

Abū Ḥasan al-Šādīlī –Dios esté satisfecho de él– cuenta que en una ocasión su estado de contemplación era tan fuerte que le pidió a Dios que se lo velase. Oyó una voz que le decía: «Aunque se lo pidieras como se lo pidió Abrahám, su amigo íntimo, Moisés, su confidente, o Muḥammad, su amado, no lo haría. Pide que te de fuerzas para soportarla.» Lo pidió y Él le fortificó.^[171]

Hemos dicho que la distracción que afecta al 'ārif es un aspecto de la gracia de Dios con él, pero siempre que no se prolongue y llegue a convertirse en una forma de aturdimiento (*ḡithūl*). Esto explica porque, a menudo, el 'ārif pide la protección contra ese estado de *gafla* como la piden contra la presencia del velo. Al comienzo, ese estado puede ser conveniente y aceptable para el 'ārif, ya que se trata de contemplar la Verdad en las criaturas, que es una estación de gran importancia. Sin embargo, ese estado de aparente *gafla* que surge así al comienzo puede consolidarse de diversas formas en el corazón del 'ārif, hasta hacerse con él lentamente y terminar instalándose de forma permanente en su corazón. Desde este punto de vista la *gafla* es condenable, por muchos que sean sus aspectos beneficiosos. En este sentido comprenderás mejor las palabras proféticas: “Él abruma mi corazón hasta tener que pedir perdón a Dios cien veces al día.”^[172] ¡Hermano!, guárdate mucho de creer que ese ensombrecimiento (*gain*)^[173] se deba a alguna dureza de su corazón. ¡Ni pensarlo –Dios le colme de bendición y de paz!

*Su corazón quedó a salvo,
Siempre en la Presencia Divina.*

Lo que decimos forma parte del principio que afirma que «los buenos actos de los hombres piadosos son los defectos de los próximos a Dios.» Dios ha jerarquizado los estados de Sus profetas y santos. Por muy perfecto que sea un estado, junto a Dios hay otro estado más perfecto aún. Por eso el Profeta –la plegaria y la paz sean con él– ha dicho: “Tengo un momento en el que sólo mi Señor me basta.” Y ese momento es diferente al que hemos citado anteriormente.

^[171] Cfr. Ibn 'Atā' Allāh, *Sobre el abandono de sí mismo*, p. 130.

^[172] En árabe el sentido de perdonar (*ḡafara*) es el de cubrir, como en castellano cubrir la falta de alguien. Sobre la interpretación esotérica de la raíz véase Chodkiewicz, M., *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*, p. 155.

^[173] *Gain* es una nube que cubre, y en sentido figurado es estrechar, abrumar o ensombrecer.

En todo caso, la *gafla* no afecta a los profetas –la bendición y la paz sean con ellos– como afecta a los demás –*Ella le deseó y él la hubiese deseado, si no hubiese sido porque vio la prueba de su Señor* (12: 24)¹⁷⁴– gracias a su impecabilidad.¹⁷⁵ Esa es la diferencia con los santos, que tratan de preservarse como sea de la *gafla*, porque para ellos es similar al velo, al que consideran el más grave de los pecados. Uno de ellos lo dijo así en este poema:

*Nuestro único pecado es una mirada
Que suponga un velo entre nosotros.
Sólo se nos puede censurar un pensamiento
Que cause en el corazón un espejismo.
El Infierno, si hay contemplación, es amor
El Paraíso, si hay distracción, es castigo.*

Este estado de distracción lo denominan el acoso de la naturaleza humana (*al-ṭāʾif al-baṣarī*)¹⁷⁶ debido a que se apodera de la naturaleza espiritual o angélica. Nuestro maestro Muḥammad al-Būzīdī –Dios esté satisfecho de él– decía sobre las palabras de Dios –exaltado sea: *Cuando una sugestión satánica (ṭāʾif) les ronda se acuerdan de Dios* (7: 201),¹⁷⁷ que la sugestión es precisamente el acoso de la naturaleza humana que retira al *ʿārif* del estado de presencia hacia el de descuido y le conduce a olvidar el estado de unión (*ḡamʿ*) y contemplar la distinción creada (*farq*). Este es el sentido del olvido que se desprende de las palabras de Dios: *Cuando olvidas, recuerda a tu Señor* (18: 24).

A veces este acoso de la naturaleza humana se impone al *ʿārif* hasta hacerse con él. Si perdura se convierte en un obstáculo y en una distracción. A esto se refieren cuando hablan del velo; aunque para ellos el velo carezca de existencia, lo interpretan como el paso del estado de conciencia al de inconsciencia, de la visión al aturdimiento. Si no fuese por la benevolencia de la Gracia divina que lo impide, caerían de nuevo en los bajos deseos y en las inclinaciones propias de la naturaleza humana, hasta quedar atrapados por su mal. Esta situación es la más grave desgracia que puede acaecerle al *murīd*. Pero si se vuelve hacia Él, Él le

¹⁷⁴ Se refiere al encuentro entre Zulayka y el profeta José.

¹⁷⁵ La impecabilidad (*ʿisma*) de los profetas es un principio de fe en el Islam. Por lo tanto, en el Islam resultan inaceptables las narraciones bíblicas que acusan a los profetas de caer en pecado. Si existe un “pecado” aparente en un profeta hay que entender que es efecto de un designio divino con él. Ibn ʿAtāʾ Allāh comenta con amplitud el significado del pecado de Adán del que hace una interpretación escatológica y mística. Véase de Ibn Aṭāʾ Allāh, *Sobre el Abandono de sí mismo*, capítulo IV. Por otra parte, no se puede atribuir esta impecabilidad al santo, puesto que carece de misión universal como los profetas, y sus actos están sólo preservados (*hiḏḡ*) por el carácter reservado de su elección y relación con Dios. (Véase Nwyia, P., *Ibn ʿAta Allāh et la naissance de la confrérie sadilite*, pag. 39).

¹⁷⁶ *ṭāʾif* significa rodear y circunvalar y también aparición o sugestión satánica.

¹⁷⁷ Véase Ibn Aṭāʾ Allāh, *Sobre el abandono...*, pag.52-56 sobre la interpretación de esta misma aleya.

llevará de nuevo consigo.^[178] En resumidas cuentas la distracción es la prisión del creyente.

Comentaba con un grupo de compañeros las palabras del Profeta –la bendición y la paz sean con él: “Este mundo es la prisión del creyente, la tumba es su fortaleza y el Paraíso es su Morada pero este mundo es el Paraíso del incrédulo, la tumba es su prisión y el Fuego del Infierno su morada”. Les pregunté: «Esto corresponde a dos grupos; el de la derecha [los bienaventurados] y el de la izquierda [los condenados]. ¿Qué podéis decirme vosotros de los próximos?»^[179] Uno de ellos respondió: «Quien está próximo a Dios es el *'ārif*, su prisión es la distracción, el conocimiento su fortaleza y la contemplación su morada.» ¡Qué palabras tan acertadas! No hay peor desgracia para el *'ārif* que la distracción cuando se apodera de él.

-16-

«Comer, dormir y hablar en exceso endurecen el corazón»

Todo lo que provoca la distracción (*gafla*) forma parte de ella. Comer, dormir o hablar en exceso es censurado (*madmūma*) por la Ley revelada y, en especial, en la vía espiritual. La gente de esta vía –Dios esté satisfecho de ellos– consideran fundamental la moderación. Es la vía que ilumina el interior y reviste con las prendas de los conocimientos divinos. En cambio el corazón se endurece cuando los deseos del alma y todo lo que enturbia su estado lo cercan.

El valor del ayuno, del silencio y de la vigilia son aspectos bien conocidos por la comunidad sufi y sobre sus virtudes se han escrito numerosas obras. En contrapartida han censurado la saciedad, pues Dios no se fija en quien tiene un vientre lleno de alimento.^[180]

El Profeta –Dios colme de bendición y de paz– y sus compañeros sólo comían por necesidad, tal como lo transmite un hadiz de Anas b. Mālīk: «Fátima –Dios esté satisfecho de ella– le trajo un trozo de pan al Enviado de Dios, que le preguntó: “¿Qué traes Fátima?” “Es un bollo de pan, no me he sentido a gusto hasta traértelo.” “Esto es el primer alimento que entra en la boca de tu padre desde hace tres días”, le respondió.»

¹⁷⁸ El Šayj había empleado hasta este momento el término *'ārif*, pero aquí emplea el término *murīd*. Al *'ārif*, si es que ha realizado plenamente la estación de la contemplación, no puede acontecerle esto, pues como el Šayj ha dicho anteriormente, ésta no se lo permitiría, pero no ocurre así con el *'ārif* cuya realización es imperfecta.

¹⁷⁹ A estos tres grupos se refiere el inicio de la azora el Acontecimiento. Corán 56: 7-10.

¹⁸⁰ Muestra de ello es el libro completo que al-Gazali dedicó a esta cuestión, junto a la de los deseos sexuales. Para profundizar en ello véase la obra ya citada *Disciplining the soul*, sobre todo los capítulos de la parte *Breaking the two Desires*. (Cfr. Winters, TJ, *Disciplining the soul*, p. LXVIII, pp. 105 y siguientes) y el capítulo de la *Iḥyā* ya citado dedicado a esta cuestión en al-Gazali, *Manners relating to Eating*, Tr. Denys Johnson-Davies, The Islamic Texts Society, 2004.

Fíjate –Dios te bendiga– lo que implica este hadiz. Si saciarse fuera algo conveniente, la abstinencia no sería motivo de mérito para él –que Dios colme de bendición y de paz. Por eso han dicho:

*Si este mundo fuera recompensa de la virtud
El impío no sacaría nada de él.
Los profetas pasaron hambre
Mientras los animales se sacian.*

Otro hadiz dice: “No matéis el corazón con la comida y la bebida. Es como la semilla, muere por exceso de agua.” El imam Bujārī –Dios esté satisfecho de él– llegó a comer sólo dos o tres dátiles al día por el pudor que sentía ante Dios de verse obligado a hacer de vientre.¹⁸¹

Así se iluminaron sus corazones y fueron una fuente de conocimiento y de luces. Si hubiesen actuado en sentido contrario no se habrían convertido en guías de las demás criaturas. ¿Es qué acaso obtuvieron su conocimiento comiendo y durmiendo hasta hartarse?

*Si de comida se abusa, al corazón se mata
Como la simiente sí, en demasía, la riegas.
Incluso una inteligencia sagaz se atrofia,
Y por unos bocados, sus esfuerzos, dilapida.*

El Profeta –Dios colme de bendición y de paz– ha dicho: “El demonio circula en el hombre a través de la sangre. Frenad su circulación con el hambre.” Se dice que cuando Dios –exaltado sea– creó a los hombres puso la ciencia y la sabiduría en el hambre y la posesión diabólica y el pecado en la saciedad.

Ibrāhīm al-Dasūqī –Dios esté satisfecho de él– afirma: «la fuerza del *murīd* sincero es el hambre y su bebida las lágrimas.»¹⁸² Así es el estado de los auténticos. Decía nuestro señor al-‘Arabī al-Darqāwī –Dios esté satisfecho de él: «Los *fuqarā*’ de este tiempo comen lo que carga un camello, beben lo que cabe en un estanque y dicen aún: ‘este *šayj* no tiene nada.’ Dios maldiga a los que mienten.»

En cuanto a la superioridad de la vigilia frente al sueño es algo bien conocido. Los sufíes lo consideran parte de la tradición profética más clara y auténtica. De esa tradición son las palabras del Profeta –Dios colme de bendición y de paz: “Llegó hasta mí Gabriel y dijo: ‘¡Oh Muḥammad! Vive como quieras, tú has de morir; ama a quien quieras, has de separarte de él; actúa como

¹⁸¹ Es necesario saber, para entender este detalle, que defecar es una de las “impurezas” que hacen perder la ablución ritual. Ibn ‘Aṭā’ Allāh señala en *Sobre el abandono...* como Adán sintió la necesidad de hacer de vientre tras comer del fruto perdido. La ablución, desde este punto de vista, permite la recuperación de ese estado adámico.

¹⁸² En el sufismo el hambre representa la necesidad espiritual; las lágrimas, el efecto de sus inspiraciones y sus estados, la bebida.

quieras, tendrás la recompensa correspondiente.¹⁸³ Has de saber que la dignidad del creyente es levantarse durante la noche y su gloria no depender de la gente.”

Es bien sabido que durante la última parte de la noche se levantaba y advertía: “¡Oh gentes, recordad a Dios, recordad a Dios, llega el toque de la trompeta y todo lo que conlleva! ¡Llega la muerte finalmente! ¡Llega la muerte finalmente!” ¡Y qué vigilia! Sus pies quedaban, como se transmite, entumecidos [de estar largo tiempo en pie para la plegaria].

En los relatos hagiográficos de Abū Yazīd al-Bisṭāmī –Dios este satisfecho de él– se cuenta que cuando era pequeño, estaba en la escuela coránica y al memorizar la azora *El arrebuñado* (73), volvió a su casa y le preguntó a su padre:

–¿A quién le ordenó Dios levantarse de noche?

–A nuestro Profeta Muḥammad –Dios colme de bendición y de paz– le dijo.

–¿Por qué no haces lo mismo que tu Profeta?

–Dios le ennoblecó con ello –respondió su padre.

Cuando leyó mas adelante, y *un grupo de los que están contigo* (73: 20), insistió:

–¿Quiénes son esos, padre mío?

–Son los compañeros de Muḥammad.

–¿Por qué no haces como ellos?

–Dios les dio fuerza para levantarse de noche.

–Padre mío, alguien que no se comporta como Muḥammad ni como sus compañeros, carece de todo valor.

Su padre comenzó, desde entonces, a hacer la plegaria de la noche.

–Enséñame, padre –le dijo–, a hacer la plegaria de la noche.

Pero su padre se lo impedía alegando que aun era pequeño.

–Cuando Dios reúna a las criaturas el día de la Resurrección y ordene a los bienaventurados entrar en el Paraíso, diré que yo quería hacer la plegaria de noche y que mi padre me lo impedía.

–Levántate y reza pues, hijo mío –le respondió su padre.

Dicen que cuando murió el imam Ūnayd –Dios esté satisfecho de él–, uno de sus discípulos le vio en sueños y le preguntó: «¿Cómo se ha portado Dios contigo?»

«Las alusiones espirituales volaron, las enseñanzas, las ciencias y las descripciones simbólicas desaparecieron. Sólo nos han servido las dos pequeñas prostraciones que hacíamos antes del alba», respondió.

Si a pesar de su rango y dignidad, este imán no descuidaba levantarse de noche, e incluso dijo que sólo le habían servido esas plegarias, ¿quien puede,

¹⁸³ Estos verbos están en participio. Teniendo en cuenta que la alocución de Gabriel es al Profeta, podrían traducirse como algo ya realizado. Entonces se leería “vive como quieras porque ya has muerto...”

entonces, descuidarlas? Dios mío vivifica nuestros corazones y susténtanos con lo que otorgaste a nuestros nobles antepasados.

Du-l-Nūn al-Miṣrī –Dios esté satisfecho de él - cuenta que se encontró en las costas sirias a una mujer, a la que extrañado le preguntó:

–¿De dónde vienes?

–*De estar con una gente cuyos flancos se levantan de los lechos»* (32: 16).

–¿A dónde te diriges?

–*En busca de unos hombres a los que ni el comercio ni el trueque les distrae del recuerdo de Dios* (24: 37).

–*Describémelos.*

Entonces recitó:

*Son hombres prendados de amor por Dios
Nada más les interesa
Su objetivo es su Dueño y Señor.
¡Qué excelente objetivo el Único y Absoluto!*

Haciendo su elogio han dicho:

*Al llegar la noche se recogen
Hasta que la aurora les sorprende prosternados.
El temor les ha quitado el sueño;
Están a salvo pero no duermen.*

En cuanto al mérito de hablar sólo lo imprescindible es bien conocido. Se dice que «aunque hablar sea plata, callar es oro.» El Enviado de Dios dijo: “Quien crea en Dios y en el Día del Juicio Final, que hable para bien o se calle.”

Ellos –Dios les conceda su total satisfacción– hablan sólo sobre el recuerdo de Dios o sobre lo que les aproxima a Dios, por temor a caer en situación de riesgo. Por eso dicen que «quien habla mucho, peca mucho.»

Cuentan que en cierta ocasión una caravana viajaba por una zona desértica sin agua. Fueron hasta la ermita de un monje de aquella zona y le llamaron sin recibir respuesta. Insistieron hasta que por fin salió y les dijo: «No soy un monje, soy un perro rabioso y me he encerrado en esta ermita para no hacer daño a las criaturas de Dios con mi lengua.»

Incluso hay quien ha pactado con su Señor no expresarse más que por medio de Su Palabra [el Corán] para evitar el abuso de su lengua. En un tratado sobre las maravillas de los santos ‘Abdallāh b. Mubārak –Dios este satisfecho de él– cuenta que salió de viaje para hacer la peregrinación a la Casa Sagrada de Dios y visitar la tumba del Elegido. Estaba en ruta cuando se encontró con una silueta negra en el camino que resultó ser una anciana que llevaba un jubón y un manto de lana.

La saludó diciendo:

–La paz, la misericordia y la bendición de Dios sean contigo.

–*Paz, palabra de un Señor Misericordioso* (36: 58) –le respondió.

–Dios tenga misericordia de ti, ¿qué haces en un sitio como este?

–*A quien Dios extravía no tiene quien le valga* (7: 186) –respondió.

–¿A dónde te diriges? –le pregunté al percatarme de que se había perdido

–*Gloria a Quien trasaló, una noche, a su siervo desde la Mezquita Sagrada hasta la Mezquita más lejana* (17: 1).¹⁸⁴

Comprendí que había realizado su peregrinación y que se dirigía hacia la Santa Morada [Jerusalén]

–¿Cuánto tiempo llevas en este lugar?

–*Tres noches completas* (19: 10).¹⁸⁵

–No veo que tengas nada de comer.

–*Él me alimenta y me da de beber* (26: 79).¹⁸⁶

–¿Con qué haces entonces la ablución?

–*Si no encontraseis agua, haced vuestra ablución con tierra limpia* (5: 6).

–Tengo algo de alimento, ¿quieres comer algo?

–*Luego, cumplid el ayuno hasta la noche* (2: 187).

–No es el mes de Ramadán –le dije.

–*Quien hace, además, algún bien, Dios es Reconociente y Omnisciente* (2: 158)

–contestó.

–Nos está permitido romper el ayuno durante los viajes.

–*...aunque el ayuno es preferible para vosotros, si supierais* (2: 184)

–respondió.

–¿Por qué no me hablas como yo te hablo a ti?

–*No pronuncia (el hombre) palabra alguna sin que a su lado tenga dispuesto un escriba* (50: 18).

–¿De qué parte eres?

–*No corras tras aquello de cuyo conocimiento careces. El oído, la vista, el corazón, de todo eso será uno interrogado* (17: 36).

–He cometido una falta, pido disculpas.

–*Hoy estáis libres de reproche, Dios os ha perdonado* (12: 92).

–¿Quieres que te lleve en mi camella para poder alcanzar la caravana?

–*Lo que hagáis de bien Dios lo sabe* (2: 198) –me dijo al ayudarla, mientras añadía –*Dile a los creyentes que bajen sus miradas* (24: 30).¹⁸⁷

Bajé mi vista, pero al intentar montar, se espantó la camella y su vestido se desgarró.

¹⁸⁴ Hace referencia al viaje nocturno del Profeta desde Meca hasta Jerusalén, denominada la Santa Morada (al-Quds).

¹⁸⁵ Hace referencia a la historia que narra el Corán sobre Zacarías que quedó privado tres días de su voz, y sólo podía comunicarse por signos, como prueba de la capacidad de Dios para darle descendencia a pesar de su edad y la de su mujer.

¹⁸⁶ Hace referencia al relato coránico en el que Zacarías se sorprendió de que siempre que entraba en el lugar donde María estaba recluida, encontraba comida y bebida fresca.

¹⁸⁷ Aleya coránica que se suele interpretar en el sentido de que los hombres deben bajar la mirada ante mujeres que no son sus esposas o parientes.

–*¡Cualquier mal que os aflija se debe a lo que hacen vuestras manos!* (42: 30) –exclamó ella.

–Espera que la ate.

–*Hicimos que Salomón lo comprendiese* (21: 79). *Gloria a Quien nos ha facilitado esto. Hubiéramos sido incapaces de controlarlo y domesticarlo. Hacia nuestro Señor retornamos* (43: 13)^[188] –exclamó mientras montaba.

Cogí las riendas de la camella y apresuré la marcha dando gritos al animal.

–*Sé modesto en tu marcha y baja tu voz* (31: 19)^[189] –me respondió.

Más tranquilo me puse a entonar cantos, pero ella me sugirió: –*Recita lo que te resulte fácil del Corán* (73: 20).

–A ti se te da muy bien –le dije.

–*Sólo los dotados de conocimiento recuerdan constantemente* (3: 7) –me contestó.

Al cabo de un rato le pregunté: –¿Estás casada?

–*No preguntéis sobre aquellos asuntos que si se os mostrasen, os harían daño* (5: 101).

Me callé sin decir nada más hasta que alcancé la caravana.

–Ésta es la caravana, ¿qué quieres hacer ahora? –le dije.

–*Los bienes y los hijos son el encanto de esta vida* (18: 46).

Entendí que tenía hijos y le pregunté cómo encontrarlos.

–*Son indicadores y por la estrella se guían* (16: 16).

Pensé que eran los guías de la caravana. Me dirigí a sus tiendas y le señalé:

–Esas son las tiendas, ¿por quién pregunto?

–*Dios tomó a Ibrāhīm por amigo* (4: 125). *Dios habló con Mūsa* (4: 164). *¡Oh Yahya coge el Libro con fuerza!* (19: 12).

Entonces llamé: –¡Eh! ¡Ibrāhīm, Mūsa, Yahya! –y aparecieron unos jóvenes que parecían lunas.

Tomé asiento con ellos, y ella les dijo: –*Envíad a uno de vosotros a la ciudad, con este dinero vuestro que hay aquí. Que busque un alimento puro y os traiga algo para alimentarlos; que se comporte con dulzura y se las arregle para que nadie note nada de vosotros* (18: 19).

Uno de ellos fue a comprar algo de comer, lo trajo y me lo sirvió.

–*Comed y bebed agradablemente por los días que estuvisteis privados* (69: 24) –dijo.

–No puedo comer nada vuestro sin que me expliquéis que le ocurre –les dije.

–Es nuestra madre, y desde hace cuarenta años sólo habla a través del Corán pues teme pronunciar alguna maldad y que Dios se encohere con ella –me dijeron.

–*Esta es la gracia de Dios que se la da a quien quiere* (5: 54) –exclamé.

¹⁸⁸ Aleya coránica que se suele utilizar como invocación al subir a una montura. Hoy en día se utiliza para cualquier medio de transporte por extensión.

¹⁸⁹ Aleya de la azora Luqmán, en la que éste le aconseja a su hijo el comportamiento correcto.

«El silencio es una salvación»

Ya hemos mencionado cuáles son los perjuicios de hablar demasiado y de las faltas que así se comenten. Es evidente, entonces, que callar es una forma de ponerse a salvo y que sólo conviene *que hable aquél a quien el Misericordioso ha autorizado a hacerlo y diga lo conveniente* (78: 38).^[190] La lengua no está libre de las pasiones del alma; sólo quien tiene la autorización del Misericordioso no habla por su pasión, habla por Dios;^[191] sabe escuchar y transmitir lo que Dios quiere; sus palabras son mejor que su silencio. Pero para quien no haya alcanzado ese grado callar es preferible, porque es una forma de ponerse a salvo.

Uno de los compañeros le preguntó al Enviado de Dios –Dios lo colme de bendición y de paz: «Enséñame algo de la práctica del Islam que me permita prescindir de cualquier otro después de ti.» Respondió: “Dí: creo en Dios, y luego mantente firme.” Le siguió preguntando: “¿Y qué es lo que debo temer más?” Él me señaló la lengua con su mano.»

Se cuenta que ‘Uqba -Dios esté satisfecho de él- le preguntó al Enviado de Dios: «¿Cómo puede uno salvarse?, ¡oh Enviado de Dios!» “Sujeta tu lengua, cuida de tu casa y pide perdón por tus faltas.”»

También se dice que el Profeta –Dios colme de bendición y de paz-, dijo: “Toda palabra del hijo de Adán va en contra suya, no a su favor, salvo en tres casos: recomendar el bien, prohibir el mal y recordar a Dios –exaltado sea.” ¡Bien claro queda lo que Él –glorificado sea- ha dicho: *No hay nada bueno en la mayoría de sus confidencias si no es para expresar la verdad, recomendar el bien o reconciliar a la gente* (4: 114)!

Le preguntaron a un sabio sobre la parquedad de sus palabras y respondió: «Si Dios –exaltado sea- nos ha puesto dos oídos y una lengua es para que escuchemos el doble de lo que hablamos, no para que hablemos más de lo que escuchamos.»

Que bien están estas palabras:

*Escucha las palabras del amigo,
No hables sin haber comprendido,
¿No tienes dos oídos y una sola lengua?
Es para que oigas el doble de lo que hablas.*

En resumen, al *murīd* le conviene mucho más guardar silencio que hablar, en especial en presencia del *‘ārīf*. Debe responder sólo a lo que se le pregunta pues, ¿cómo iba a hablar ante unos hombres cuya palabra es producto de la efusión divina (*al-fayḍ al-ilāhī*)? ¿Con qué palabras va a objetar algo quien no ha alcanzado su mismo rango? Que se contente con comprenderles, que no trate de responder con

^[190] Esta aleya se comenta como una prueba de la intercesión de los profetas y los santos en el Día del Juicio, frente a la interpretación *salafī* que les niega tal papel.

^[191] Referencia a Corán 53:3.

sus turbias palabras a las luces divinas y con sus conjeturas a sus evidencias. Ante ellos no debe mostrar su saber, como el mismo autor dice:

*Guarda silencio, y sólo si te preguntan, di:
"No sé nada", protegido por la ignorancia.*^[192]

Quien está velado de Dios cae en más faltas que aciertos al discutir de temas religiosos (*kalām*) con el *'ārīf*, porque ignora la estación espiritual en la que éste se encuentra. Las palabras de la gente de Dios (*iṣṭilāḥ al-qawm*) no deben ser tema de discusión de la gente común. Así que, como regla general, el silencio es lo mejor. Es una forma de ponerse a salvo, tanto para el discípulo como para cualquier otro tipo de personas. Así lo que enseña la tradición,^[193] como dijo alguien:

*Te extrañas del silencio,
Pero otros mejores que tú callaron.
No te arrepentirás nunca de callar;
Y sí, muchas veces, de hablar.
¡Cuántas veces, si callas, te salvas!
¡Cuán a menudo el hablar te pierde!*

El imam ʿYāʿfar al-Ṣadīq –Dios esté satisfecho de él–, dijo: «Mantenerse a salvo (*salāma*) es algo muy precioso que hay que saber guardar. Si haces algo, mantenlo en silencio. Si no es así, trata de que sea algo irreprochable. ¡Feliz aquél que encuentre en sí mismo un retiro!»^[194]

¹⁹² Poema de Abū Madyan. "*Mā laddata al-'ayš...*"

¹⁹³ Esta advertencia se refiere a no entrar en polémicas de orden religioso o teológico, no tiene nada que ver con el trato ordinario. Forma parte de las reglas de cortesía (*adab*) sobre las que se insiste en todos los manuales de sufismo.

¹⁹⁴ El imām ʿYāfar, considerado por la šīʿa sexto imām, fue objeto de persecución política por este motivo, a pesar de su discreción y su intento de mantenerse al margen de las luchas de poder.

«El corazón sano es el que está libre de deseos»

El corazón tiene una enfermedad oculta cuyo síntoma es su inclinación por los deseos del alma. Cuando desaparece esa inclinación y queda libre y purificado de los impulsos naturales es señal de que ha sanado de las enfermedades del alma y de las insinuaciones satánicas. En su pureza se hace digno de contener los secretos y recibir las luces.^[195] Mientras no sea así todavía no ha curado y precisa de un médico que lo trate, sane su enfermedad y lo dirija a su Señor. Si no lo hace inevitablemente permanecerá velado.^[196]

Alguien dijo:

*Mi corazón enfermo,
Deseaba cuanto veía.
Cuando gozó del recuerdo de su Señor
De nada más se ocupó.*

«El corazón tiene una sola dirección. Cuando se ocupa de ella se aparta de cualquier otra»^[197]

El corazón es tan susceptible al cambio que, cuando mira en un sentido, deja de hacerlo en cualquier otro.^[198] Dirígelo, ¡oh *murīd*!, hacia su Señor, “pon a las gentes en el lugar que les corresponde.” La morada del corazón es para Dios, el Verdadero, y nadie más; ‘Dios pone al hombre en el lugar que éste Le ponga en sí mismo. Quien quiera conocer que grado tiene junto a su Señor que mire la posición que Él ocupa en su corazón.’”

Preserva tu corazón pues no tienes otro; si lo echas a perder, perderás tu intimidad con Dios, pues en el momento en que ocupas tu corazón con otro lo apartas de Dios. Haz --bendito seas-- que Dios sea tu dirección y persevera en mantenerte en compañía de tu Señor. Así no te afligirá otro que no sea Él, porque como dice el autor: «el castigo de quien no persevera en compañía de Dios, es ser afligido por la compañía de las criaturas.»^[199]

¹⁹⁵ Este corazón limpio de deseos hace referencia al versículo coránico: *Salvo quien llegue a Dios con un corazón sano* (26:89).

¹⁹⁶ Es decir, mientras esté enfermo no puede pretender el develamiento espiritual.

¹⁹⁷ Véase Corán 33:4: *Dios no ha puesto dos corazones en las entrañas del hombre.*

¹⁹⁸ La raíz q-l-b, de donde viene corazón tiene el sentido de voltearse. El significado de este término ha sido comentado en la *hikma* n° 3. Sobre el concepto de corazón en el sufismo ver la obra de Tirmidī *Bayān al-farq bayn al-sadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb*. (Cfr. Tirmidī, H, y Sulāmī, *Three Early Sufi Text*, ed. Heer y Honerkamp, Fons Vitae, Louisville, 2003)

¹⁹⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Hikma*, n° 9

Dios es celoso y por eso no acepta obras que llev en algo asociado, ¿cómo iba a aceptar a un corazón asociador (*muštariḳ*)? *Es cierto que Dios no perdona que se le asocie nada pero, al margen de eso, Dios perdona a quien quiere* (4: 116) y *los reyes cuando entran en una ciudad la deshacen y someten a sus habitantes* (27: 34).^[200] Hasta que el corazón se consolida en el conocimiento hay que mantenerse vigilante. Pero una vez que se ha consolidado ya no hay nada que temer, pues si bien tiene una sola dirección, encuentra a Dios en todas. *Allá hacia donde os volváis, ahí está el Rostro de Dios* (2: 115).^[201]

El único peligro del 'ārīf está en no haber consolidado el conocimiento de la Unicidad absoluta, puesto que el conocimiento real no se ocupa más que de la Realidad. *Y cada cual tiene una dirección por la que regirse. Concurrid por el bien* (2: 148). El corazón, entonces, queda vacío (*farīḡ*) de toda multiplicidad, como quedó vacío el de la madre de Moisés —*el corazón de la madre de Moisés quedó vacío, aunque a punto estuvo de divulgarlo...* (28: 10)^[202]—, sin tener en consideración nada más, porque no había otro mas que Él; y es que «cada recipiente rezuma su contenido»; *si no hubiese sido porque confortamos su corazón* (28: 10).^[203] Lo mismo ocurre con el corazón del 'ārīf. Dios lo habita y si Él no lo retuviera divulgaría sus secretos.

Sobre esto ha dicho uno de ellos:

*Mi pudor ante Ti me impide divulgar la pasión
Con Tu proximidad ya tengo bastante.
Me has mostrado lo oculto
Como si estuviese en la palma de mi mano.
Al verTe me invade la inquietud
Pero Tú me solazas con Tu intimidad y dulzura.
De amor haces morir a quien Te ama,
¡Qué asombroso es vivir y morir al mismo tiempo!*

Todo esto es debido al celoso cuidado de Dios por el 'ārīf. Si divulgase su estado le rebajaría ante las criaturas. ¡Dios es tremendamente celoso (*gayra*) con sus elegidos, como ellos lo son con Él!

²⁰⁰ El Šayj interpreta este versículo con el sentido de imponer la sumisión del corazón donde antes había rebeldía. En este caso los reyes son los representantes de Dios.

²⁰¹ *Wayh*, rostro, es también dirección y aspecto.

²⁰² Éste comentario se refiere a la historia de Moisés, a quien su madre dejó sobre las aguas para salvarlo de la matanza de los hijos de Israel por una inspiración divina (*waḥy*). Con posterioridad fue elegida para hacer de nodriza de su propio hijo que había recogido la mujer del Faraón. Este reencuentro con su hijo estuvo a punto de hacerla divulgar el secreto sobre su maternidad.

²⁰³ La confortó devolviéndole a su hijo. La raíz *rabaṭa* significa sujetar o atar, y en su forma *irtihāṭ* es vincular o “atar”. Retener el corazón quiere decir que le dio la capacidad de controlar su estado. Si no fuese por esa asistencia divina el 'ārīf divulgaría los secretos de su intimidad que no son apropiados para el entendimiento del común de las gentes.

Me dijeron: 'Tu que eres su fiel amante, hablemos de Layla'
'Si de ella os hablara ya no lo sería'.^[204]

Dijo otro:

Si me preguntasen, '¿a quién amas?', y su nombre dijera,
Dirían que estoy poseído o trastornado.

-20-

«Los que están protegidos (*mahfuz*) por Dios se clasifican en tres categorías: los protegidos de la incredulidad y de la idolatría por la Guía Divina (*al-hudà*), los protegidos de pecados graves y leves por la clarividencia (*'iyān*) y los protegidos de pensamientos y distracciones por la Custodia Divina (*ri'āya*)»^[205]

Es decir, entre estos tres grupos unos se limitan a cumplir con lo obligatorio y otros compiten en virtud. El primer grupo son la mayoría de los musulmanes, que se preservan de la incredulidad y de la asociación politeísta por medio de la Guía divina (*hudà*).^[206] Si no fuera porque Dios les ha guiado no se mantendrían en el buen camino, pues: *Si no fuese por la Gracia y la Misericordia de Dios con vosotros, habríais seguido ciertamente a Satanás, salvo unos pocos* (4: 83). El Islam es un don que Dios concede a su siervo sin que éste lo merezca. A quien Él dirige y le hace entrar en él le preserva de la incredulidad y de la idolatría que acarrearán el castigo más horrible: *Dios no perdona que se Le asocie nada. Al margen de esto, Él perdona a quien quiere* (4: 48). Esta guía es un requisito imprescindible para el perdón y es fruto de la gracia de Dios con el siervo creyente.

El segundo grupo son los elegidos entre los creyentes. «Son los que están preservados de los pecados graves y leves gracias a la clarividencia (*'iyān*)», es decir, gracias a la evidencia que resulta de su contemplación de Dios o de la contemplación de Dios a su respecto.^[207] Gracias a su estado de atención interior están a salvo del pecado porque viven por Dios, sus miradas están dirigidas hacia Él y Dios se encarga de ellos. Todo su esfuerzo es complacerle y cumplir con lo obligatorio, lo recomendado, lo deseable y lo preferible, tal como Él exige:^[208]

²⁰⁴ Ibn al-Fāriḍ, *Diwān*, *Jamriyya*.

²⁰⁵ La edición del texto ha dejado esta *ḥikma* incompleta y carente de sentido. Sin embargo el comentario sí que la recoge completa tal y como aparece en otros textos (la edición de V. Cornet y la de Damasco); por lo tanto, es esta versión completa la que se ha traducido.

²⁰⁶ *Al-hudà* es la guía divina revelada a todos los profetas, cuyo mensaje común es advertir sobre la ilusión de asociar algo a la divinidad (*širk*) y llamar a su Unicidad (*tawḥīd*).

²⁰⁷ Se refiere a los dos aspectos del *iḥsān*, que según el hadiz son: "que adores a Dios como si Le vieses, y si no Le ves, El te ve".

²⁰⁸ Estas son las diferentes categorías de los actos establecidas por la Ley religiosa.

*Si tu deseo es que muera,
Pon la muerte junto a mí.
Quien es de Dios, Dios es suyo
Y se hace cargo de quien ha recogido.*

Todo su ser está pendiente de obedecerLe y, salvo que Dios quiera, no pueden faltarle en nada, pues su estado de contemplación se lo impide, sin que les produzca cargo o pesar alguno, ya que su interior y exterior se amoldan a Él y *su piel y su corazón se han ablandado con el recuerdo de Dios* (39: 23).

La tercera categoría es la élite de los elegidos (*jāṣṣat al-jāṣṣa*) de la comunidad *muḥammadī*. Están preservados de sugerencias (*jaṭarāt**) y distracciones por medio de la Custodia divina. En este grupo están los profetas y enviados, así como la elite de los elegidos que practican la doctrina de la Unicidad. Dios –exaltado sea– ha preservado el corazón de sus amigos de las sugerencias y distracciones de modo que al corazón del *'ārīf*, salvo Dios, nada le afecta, le perturba o le distrae de Su Presencia.

Dicen:

*Desde que a Dios conocí no veo a ningún otro,
Para nosotros, pensar en otro, está prohibido.
Desde que me reuní no temo separación alguna
Henos aquí, lograda, hoy, la unión completa.*

Alguien ha dicho: «Me quedé a la puerta de mi corazón durante cuarenta años, cada vez que se me presentaba algo que no fuese Dios, lo rechazaba.» Esto no quiere decir que rechacen las cosas como algo ajeno a Dios con existencia real (*wuṣūḍ*). ¡Eso no es posible! Cuando hablan así se refieren al descuido propio de su condición humana, que es para ellos como un pecado. Así dijo uno:

*Sólo nos está prohibido una mirada
Que suponga, ante Dios, un velo.
Sólo se nos puede acusar de una idea
Si causa en el corazón ilusión y sueño.*

Los que temen a Dios, cuando una sugestión satánica les ronda, se acuerdan de Dios y heles ahí clarividentes (7: 201).^[209] Esta sugestión que procede de la naturaleza humana, no se consolida en su interior. Gracias a la Custodia de Dios pierden todo interés por la mención de cualquier otro nombre que no sea el Suyo y, si no fuese porque bajo el nombre de las criaturas hay un nombre de Dios, no las mencionarían nunca, ni siquiera a modo de recurso práctico. Al desvelárseles su Unicidad en la esencia, en los atributos y en los actos, han constatado que no hay nombre alguno junto al nombre de Dios, ni esencia junto a su Esencia, ni atributos junto a sus Atributos. Como dicen estas palabras:

²⁰⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el Abandono*, p. 52-54

*Su Esencia es Única en toda cosa manifestada.
Allí donde mires está el rostro de la Verdad.*

Han descansado de ilusiones, ocurrencias y distracciones, de todo lo que suponga sustraerse al estado de Presencia. Por eso la distracción para ellos es el pecado por excelencia. Dicen:

*Si pensara, por olvido, en otro,
En un pecado de apostasía caería.^[210]*

¡Y esto por inadvertencia! Si fuera de forma premeditada supondría la ruptura total. Pero esto es imposible para la gente de tal estación, porque no existe velo alguno en ella y nada puede, por lo tanto, grabarse en su corazón. El corazón donde queda cualquier atisbo de ilusión no puede acceder a la Presencia Divina.

-21-

«¡Alma mía, presta atención, a ti va dirigida la exhortación!»

Una de las características de las advertencias y consejos del 'ārīf es que, despojado de su alma, se dirige a ella en sus exhortaciones de igual manera que se dirige al resto de los oyentes. Si no se reprochase a sí mismo igual que a los demás no sería un modelo a seguir y sus palabras carecerían de valor.

Sus palabras vivifican los corazones y apaciguan las almas, porque en ellas se respira el perfume de la Verdad. Los vivifican porque, como surgen del corazón, producen efecto en ellos y, como están libres de pasión, apaciguan las almas. El 'ārīf no habla por la pasión de su alma, tal como Dios —exaltado sea— dice sobre el Enviado de Dios, y ésta es parte de la herencia que ha recibido.^[211]

Fíjate en cómo el 'ārīf, cuando hace una exhortación, se la dirige a sí mismo antes que a nadie; y se lo aplica de tal manera que queda completamente en evidencia, más que cualquier otro. El 'ārīf, como el Profeta para su comunidad, es un enviado tanto para sí mismo como para sus semejantes. *El Enviado cree en lo que su Señor le ha revelado* (2: 285).^[212]

El 'ārīf se dirige a su alma de la misma manera que se dirige a los demás porque para él es como una extraña. Algunos, cuando hablan de las faltas que cometen en su fuero interno, lo hacen como si fuese algo ajeno a ellos, de tal forma que desenmascaran su alma hasta extremos insoportables. Hay numerosos ejemplos.

Cuenta nuestro señor al-'Arbī al-Darqāwī —Dios esté satisfecho de él— que reunía a los *fuqarā`* y les decía: «Mi alma me ha dicho que haga esto y lo otro.»

²¹⁰ Ibn al-Farīd, *Diwān*, *Tā`īya*.

²¹¹ Se refiere a la aleya *el no habla por la pasión* (53: 3).

²¹² Es decir que al ser sus palabras de origen divino le conciernen como a uno más.

Hablaba de tal manera que si un extraño escuchase sus palabras podría imaginar que aquel hombre no tenía ningún valor. Así se relata en sus cartas. También decía: «Nosotros no servimos para atraer la bendición (*ṭabarruk*). Cuando entramos a una casa arde o la desvalijan.»

Nuestro maestro Muḥammad al-Būzīdī –Dios esté satisfecho de él– decía: «Mi alma sigue siendo como un niño. Tengo ochenta años y me insinúa el mismo tipo de pecados que me insinuaba cuando era un joven.» A veces se reprendía a sí mismo en presencia de los demás y decía cosas como: «¿Qué diferencia hay entre un perro y yo?» Sus palabras nos causaban un gran encogimiento interior (*inqibād*) por la manera en la que se menospreciaba, en especial ante los extraños y los ulemas. Nos conto en una ocasión que fue a visitar a una mujer vinculada con la *ṭarīqa* que se encontraba enferma. En cuanto se sentó, ella entregó su alma. Así era su costumbre, resaltaba todo lo que le ocurría de adverso.

Le dijeron a Sahl b. ‘Abd Allāh: «Hemos oído que andas sobre el agua». Les respondió: «Preguntadle sobre mí al muecín del barrio, que me conoce bien.»^[213] Fueron a ver al muecín pensando que éste había sido testigo de alguno de sus milagros, pero les dijo: «¿Os creéis que anda sobre el agua? Yo le vi un día caer al río, y si no lo hubiera sacado de allí, habría muerto ahogado.» Volvieron junto a Sahl, que les dijo –Dios esté satisfecho de él–: «Adorad sólo a Dios. Soy la más inepta de las criaturas. ¿Cómo es posible que tenga un estado así alguien que está fuera de Su camino?»^[214]

En cierta ocasión me preguntó uno de mis discípulos si había tenido alguna visión extraordinaria en mi camino espiritual. Le dije que sí, que había tenido algunas. Insistió en si las había puesto por escrito, y yo le contesté que me había propuesto hacerlo en varias ocasiones, pero en cada una de ellas me contestaba a mí mismo que debía escribir también las faltas junto a los méritos. Si esas visiones reflejaban mi virtud también era consciente de lo que en mi estado normal había en mí de maldad. Le propuse a mi alma: «¿Lo anotamos todo o lo dejamos todo?», a lo cual me respondió: «Déjalo todo hasta el día fijado en el que *no habrá nada, pequeño ni grande, que no se registre* (18: 49). *ese Día en que las gentes serán reunidas* (11: 103).» Espero que Dios lo oculte todo. Él es poseedor de la Gracia Inmensa.

*Oh manantial de leche pura donde mi alquitrán se disuelve
Como un grano de arena que una riada arrastra.*

²¹³ Tradicionalmente, cuando la llamada a la oración lo hacía una persona desde el alminar, contemplaba todo lo que ocurría en las casas del barrio y solía ser el más informado sobre sus habitantes, tanto para lo bueno como para lo malo.

²¹⁴ Toda esta actitud que aquí se describe es propia de la estación de los llamados *malāmātīs*, aquellos que provocan la censura. Véase al-Sulāmī, *La Lucidez implacable*, “*Risālat al-malāmātīyya*”, tr. Deladrière.

«Quien no recurre a Dios contra su alma es derribado por ella»

El alma es peor para el *murīd* que setenta demonios; es la madre de los demonios, su lugar de procedencia y su escondite. Quien intenta librarse de ella por medio de su inteligencia o del enfrentamiento, termina por derribarle, a no ser que recurra a Dios.^[215] Nadie puede llegar a eliminar todos sus defectos, pues toda ella es defecto. Es como una cebolla: al pelarla te das cuenta de que es todo cáscara.

El alma tiene tantos defectos como Dios atributos de perfección y es, por lo tanto, una sarta de defectos inagotable. Dice una *ḥikma* de Ibn 'Aṭā' Allāh: «Si para llegar a Él tuvieses que suprimir antes tus defectos y tus pretensiones nunca Le alcanzarías. Cuando Él desea que Le alcances cubre tus cualidades con sus Cualidades y tus atributos con sus Atributos; no desde ti hacia Él, sino desde Él hacia tí.»^[216] ¡Qué maravilla de *ḥikma*! Llega hasta el fondo del asunto: si la desaparición de las pretensiones del alma fuese condición necesaria para llegar a Él, nunca alcanzarías a Dios, puesto que sus pretensiones son interminables y sus defectos no tienen límite.

Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī -Dios esté satisfecho de él- dijo: «El santo (*walī*) no alcanza a Dios mientras le quede cualquier tipo de deseo o cualquier forma de decisión propia (*tadbīr*).»^[217] El *murīd* no puede acabar con sus deseos sin recurrir a Dios contra ella. Si no actúa así, ésta le vence.

El *murīd*, respecto a su alma, es como alguien que lleva noventa años viviendo en el pecado sin cumplir ninguna obligación: las plegarias, el ayuno, la peregrinación y la limosna. Si se arrepiente y se vuelve hacia Dios, ¿cómo podrá cumplir con rigor con todo lo que ha abandonado y reparar su incredulidad y todas sus faltas en lo que le queda de vida? ¡Imposible! Lo único que puede hacer es volverse hacia Dios de corazón, como un incrédulo que entra al Islam diciendo «no hay divinidad más que Dios» y remitirse por completo a Dios. Si tratase de recuperar lo que ha omitido, esto le apartaría de Dios y sería un obstáculo para él.^[218]

En otra *ḥikma* de Ibn 'Aṭā' Allāh dice: «Que ningún pecado tenga tal importancia para ti que te aparte de Dios.»^[219] En efecto, a quien cae en una falta grave no le resulta fácil arrepentirse, a pesar de que la falta termina con el arrepentimiento.

²¹⁵ Pretender hacerlo por medio de su inteligencia (*fahm*), es pensar que uno puede comprenderla y controlar su funcionamiento; o del enfrentamiento (*mujālaḥa*), que es combatirla con la renuncia a sus deseos.

²¹⁶ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam*, n° 112.

²¹⁷ Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el Abandono de sí mismo*, p. 47.

²¹⁸ El Šayj hace aquí una analogía con un caso muy discutido por el *fiqh*, que es el caso de una persona que abandona las plegarias, ayuno, azaque y demás obligaciones religiosas, y en un momento dado quiere enmendarse. ¿Tendría que recuperar todo lo que ha dejado de hacer? El Šayj dice que no es posible, sólo puede volverse a Dios con todas sus fuerzas, ya que intentar recuperar lo perdido sería impedirle cumplir con lo que queda.

²¹⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam* n° 47.

¿Qué se puede hacer, entonces, cuando descubre que su alma está llena de defectos inagotables? ¿Cómo podría controlar todos sus defectos y trampas?^[220]

Han dicho que el alma es como el carbón, negra. ¡Es imposible limpiarla! Sólo el fuego lo purifica, porque en él se calienta hasta brillar por todos los lados.

*El alma que se gobierna a sí misma,
No hace más que transformarse.*

Son aquellos a los que Dios ha transformado en virtud de sus defectos (25: 70) ¡Murīd! Deja los actos a su Artífice. Si Él quiere los confirma, si es su Voluntad los hace desaparecer. En vez de preocuparte de ti mismo ocúpate de Dios y extínguete en Él. ¿No te pide que dejes a las criaturas? Tu alma es parte de ellas. Cada vez que te ocupas de ella te distraes de tu Señor. Pero como has de ocuparte inevitablemente de ella, examínala; en ella se esconden secretos extraordinarios. Sus defectos se han multiplicado para esconder los secretos de Dios; y a quien Nos llenamos de vida le rebajamos en su condición creada (36: 68).^[221]

El *murīd* debe concentrarse en Dios y no en sus actos, sean loables o censurables. Mejor que se ocupe de Dios tal como se lo indique su guía espiritual, no por su propio criterio. Una vez que se haya vuelto hacia Dios por completo, le conducirá hacia Él como Él quiera, no como el siervo quiera, porque sus méritos no le aproximan a Dios un palmo, ni sus pecados le alejan un codo;^[222] *Dios es el Encargado de los que le temen (45: 19).*

²²⁰ El arrepentimiento (*tawba*), es un requisito para borrar el pecado. Pero aquí el Šayj juega con el sentido que también tiene de volverse hacia Dios, que es la primera etapa de la vía espiritual. Con esta comparación el Šayj muestra la diferencia de lo que se entiende por pecado desde el punto de vista de la Ley y de la Vía, y como ambos puntos de vista se complementan.

²²¹ El Šayj interpreta aquí este versículo en el sentido de que la condición humana es un velo que oculta la plenitud divina del hombre.

²²² Referencia a un conocido hadiz ya citado: “Cuando mi siervo se acerca a Mí un palmo, Yo me acerco a él un codo...”

CAPÍTULO II

SOBRE LA NECESIDAD DE EVITAR EL TRATO CON MALAS COMPAÑÍAS

-23-

«La prueba de tu confusión (*tajlīf*) es tu trato con gente confusa y la de tu vacío (*wahīḡa**) es tu trato con gente vacía»^[223]

Se dice que «a quien frecuentas, te pareces», que «cada compañía corresponde a una sintonía» y que «cada oveja con su pareja». Existe una afinidad que empareja a todos los seres. El mismo autor dice en otro lugar que «la gente sólo se encuentra a gusto con sus semejantes y por ello se emparejan unos con otros.» No hay duda, todo trato supone un vínculo, aunque sólo sea en algún aspecto lejano.

A cierto *'ārif* le dijeron que lo tenían en gran estima, y al escucharlo se echó a llorar exclamando: «¡Han sentido en mí parte de sus características!» Está claro que el trato presupone una cierta afinidad. Otro *'ārif* se encontró un cuervo y una paloma que andaban juntos: «Me asombré de ello, porque eran especies bien diferentes y los pájaros siempre se juntan en bandadas afines. Pero al acercarme para comprobarlo de cerca me di cuenta que ambos tenían un ala rota. Comprendí, pues, que la razón de ser de aquella relación era la incapacidad de ambos; sin eso, cada uno estaría con los de su especie.»

Por la misma razón decimos que el signo del vacío del *murīd* es frecuentar a los que están vacíos. Si no tuviera ese vacío, huiría de ellos como el lobo huye del león.

¡Hermano!, evita las malas compañías, puesto que causan más daño que los demonios. «No trates con aquel cuyo estado no te lleva a Dios ni sus palabras te hablan de Él.»^[224] El trato con los profanos es veneno puro. Incluso, si son parientes son alacranes.^[225] Si te familiarizas con ellos su forma de actuar hará mella en ti inevitablemente y te dominará sin que te des cuenta, porque la impronta que deja su mugre te corromperá.

No te excuses con que aunque les trates rechazas su estado. Eso no te justifica. El corazón sólo acepta lo que concuerda con él. Si gustases de la Verdad y del trato con sus seguidores evitarías cualquier otro tipo de tertulia. Cualquier otra cosa tendría para ti un olor tan repugnante, un fondo tan pesado y una apariencia tan turbia que no sentirías ningún interés por ella; ¡y menos aún podrías habituarte y compartir el trato con gente de ese tipo!

²²³ Ambos términos hacen referencia a la gente profana en general que vive ajena a la vía espiritual.

²²⁴ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Hikam* n.º 40.

²²⁵ Juego de palabras entre *uqārib* y *'uqārib*.

Si fueses sincero con Dios serías más exigente contigo mismo, te apartarías del extravío y huirías lleno de temor de las malas compañías, como el lobo del león. Escapa –Dios te bendiga– mediante tu fe, cuyo valor pretendes que está por encima de tu integridad física, y rechaza lo que Dios te ordena rechazar.

-24-

«El trato con los innovadores (*ahl al-bid'a*)^[226] destruye el corazón»

No trates con quien practica la más mínima innovación, no sea que sus malas costumbres se hagan contigo. El Profeta –la bendición y la paz sean con él– dijo: “Toda innovación es un extravío y todo extravío está condenado al Fuego.”

Quien disiente del Libro de Dios y de la Tradición profética es un innovador, ¡y éste es a quien el *murīd* debe evitar! Destruye el corazón sin que uno sea consciente. Esto se aplica también al verdadero creyente; su fe es algo precioso y debe huir de los innovadores para evitar perderla. El Profeta –Dios colme de bendición y de paz– dijo: «“Renovad vuestra fe visitando a los amigos más queridos.” ‘¿Es que la fe se deteriora, Enviado de Dios?’, preguntaron. “Igual que se deterioran los vestidos”, contestó »

Del mismo modo que el contacto con los amigos renueva la fe, el trato con los innovadores la echa a perder y eclipsa su luz, pues «todo trato es un contrato», en todos los sentidos, sea luminoso o tenebroso. ¡Quién siga la vía que evite el trato con quien atenta contra la Ley divina!, como hicieron los antiguos santos, que abandonaban a las criaturas para preservar mejor su corazón y purificar sus luces.

Se cuenta que el califa al-Mansūr se encontró con Sufyān al-Tawrī y le preguntó:

–¿Por qué no vienes a vernos Abū ‘Abdallāh?

–Es Dios –exaltado y glorificado sea– quien nos lo prohíbe al decir: *No recurráis a los tiranos pues el Fuego haría mella en vosotros* (11: 113).

En otra ocasión le mandó llamar y le dijo:

–Pídeme lo que necesites.

–¿Me lo vas a conceder? –contestó.

–Claro que sí –dijo el califa.

–Lo que necesito es que no me mandes llamar si yo no vengo y que no me des nada si no te lo pido.

Se cuenta que le escribió a cierto hombre piadoso y le dijo:

«¡Hermano! Estamos en una época de la que los Compañeros del Enviado pedían a Dios que les protegiese a pesar del conocimiento y la elección divina

²²⁶ La innovación (*bid'a*) puede definirse como una interpretación abusiva y subjetiva de los principios religiosos. Ibn ‘Abbād (Véase la 3ª epístola de las *Rasā'il al-Ṣugrā*) explica que exagerar un aspecto de la religión y descuidar lo fundamental es una de sus características.

que poseían y que nosotros hemos perdido. ¿Qué podríamos hacer con nuestro escaso conocimiento, con nuestra poca paciencia, con nuestra falta de capacidad, para obrar bien, vista la degeneración continua de los tiempos? Intenta pasar desapercibido (*jumūl*),^[227] pues en esta época no conviene tener relevancia alguna. Procura vivir en el mayor aislamiento y tener poco trato con la gente. Cuando la gente era temerosa de Dios, la compañía era provechosa; pero ese tiempo ya pasó y hoy la salvación consiste en aislarse tanto como sea posible [...] Sobre todo guárdate de los gobernantes: no les frecuentes, no trates ningún tipo de asunto con ellos. Te dirán que hay que interceder y ser compasivo o que hay que rechazar la depravación. ¡Embustes del Demonio! Sólo hablan así los hombres de religión que quieren tener vía libre para acercarse a la gente y sacar provecho de este mundo.»^[228] A menudo decía: «En esta época ocúpate en exclusiva de tu alma^[229] y abandona a la gente.»

Se cuenta que tras el fallecimiento del imam al-Gazālī encontraron estos versos debajo de su almohada:

*Era un esclavo y la pasión mi soberano.
Me hice libre y la pasión es ahora mi criado.
Al aislarme me libré
Del mal que el hombre tiene.
No hay bien en el trato con la gente,
El ignorante no es igual que el sabio.
Si, por ignorancia, criticas mi aislamiento,
La razón en mi anillo he dejado.*

En efecto, miraron su anillo y vieron escrito este versículo: *Hemos constatado que la mayoría incumple lo pactado y que una gran parte son perversos* (7: 102).

¡Hermano!, si tal era el caso en su época, ¡qué decir de la nuestra! El *murīd* ha de apartarse todo lo posible de quien sólo se fija en los detalles exteriores del Islam.^[230] El verdadero Islam [o sumisión] es abstenerse de todo lo indeseable, y esto abarca la excelencia de ambas moradas,^[231] con el fin de garantizar los intereses globales del hombre. Quien quiere hacer de la religión de Dios lo que no es, se expone a la Cólera Divina. Ten cuidado si les tratas, puede que su desgracia caiga también sobre ti sin que te des cuenta. Dios –exaltado sea– dice: *Poco a poco les arruinaremos sin que se den cuenta* (7: 182).

²²⁷ Sobre este término Véase Cap. XVIII.

²²⁸ Isfahānī, *Hilyāt al-awliyā'*, p. 1138.

²²⁹ Alusión a 5:105: *Oh creyentes, ocupaos de vosotros mismos. Los que están extraviados no os perjudicarán si estáis bien guiados.*

²³⁰ Como vemos, pues, para el Šayj, la *bid'a* no es una cuestión de formas, es una perturbación o enfermedad espiritual extendida en los medios religiosos.

²³¹ Ambas moradas no son sólo esta vida (*dunyā*) y la Otra, sino también los intereses materiales y espirituales. El Šayj en el comentario de la *hikma* 161, recoge que el objetivo de toda revelación divina es garantizar el bienestar (*maṣlaḥa*) material y espiritual.

«Preserva tu integridad religiosa (*amīn*) y cuídate de los innovadores»

El innovador no es una persona fiable (*amīn*) para tu vida religiosa. ¡Ten cuidado, *murīd*! Si eres sincero y no quieres que te cause daño no le frecuentes. El innovador sólo pretende añadir novedades a tu religión, cuando en realidad son cosas ajenas a ella. En su compañía te comprometerás con su visión de la religión y, de acuerdo con las reglas de cortesía (*adab**), tendrás que actuar como él se comporta. Te parecerá que su proceder es correcto y, finalmente, acabarás por adaptarte a él de algún modo, pues el alma se inclina a la emulación por naturaleza. Quién desee estar a salvo en su religión que no juegue con ella, pues la religión es más valiosa para él que su propia persona.

¡Hermano!, sigue la vía del consenso tradicional (*iytimā'*) y deja el camino de los innovadores. La comunidad *muḥammadiyya* ha concluido el proceso de aclaración de la tradición profética (*sunna*)^[232]. Ya lo han dejado bien claro para quien busca el camino correcto, no hay más que seguirla. Dios –exaltado sea– ha dicho: *Hoy os he completado vuestra religión, he consumado Mi gracia a vuestro respecto y Me complace que el Islam sea vuestra religión* (5: 3).^[233]

«Ten cuidado del trato con las mujeres y preserva tu corazón»^[234]

A quien le gusta el trato con las mujeres termina confundido (*murīb*). Ten cuidado con su trato porque son un tormento, un veneno y un mal incurable para el corazón. Nos ha dicho –Dios le colme de bendición y de paz: “No dejo en mi comunidad una causa de perturbación (*fitna*) peor que la de las mujeres.” Quien quiera que su corazón esté a salvo que evite a las mujeres que le sean ajenas.^[235] Por

²³² Se refiere al llamado *bāb al-iytihād*, puerta del esfuerzo de interpretación del Corán y la *Sunna*, que concluyó con el establecimiento de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas. La alusión al contexto político-religioso es evidente. El Šayj se sitúa en la posición del Islam tradicional frente a las corrientes modernistas, de inspiración *wahabbi* o *salafi*, que en aquel momento empezaban a tomar fuerza y que pretenden remitirse directamente al Corán y la *Sunna* ignorando la herencia tradicional que los interpreta.

²³³ La mayoría de los ulemas y comentaristas coránicos clásicos consideran ésta como la última aleya revelada.

²³⁴ Esta *hikma* y su comentario, que resulta tan chocante a nuestra mentalidad, hay que encuadrarlas en la perspectiva del Islam tradicional. No es una censura contra la mujer, sino contra el trato promiscuo, que causa los deseos del corazón y la perturbación del espíritu, en un sentido próximo al concepto de castidad cristiano.

²³⁵ En el fiqh *aynabiyya*, (literalmente mujer ajena) es aquella con la que uno podría legalmente contraer matrimonio y, por lo tanto, susceptible de provocar deseo.

el contrario, persistir en ello perturba el corazón. *Di a los creyentes que bajen sus miradas* (42: 30).

Si alcanza al corazón el dardo de la mirada y se instala en su pensamiento ya no encontrará reposo.^[236] El corazón, por naturaleza, tiene esa inclinación. Si esto le ocurre será incapaz de permanecer tranquilo. Se dice que si una gota de sangre de mujer quedase en el Oriente y otra de hombre en el Occidente, la una suspiraría por la otra. Por lo tanto, cuando un hombre y una mujer están juntos se sienten atraídos el uno por el otro.

Nuestro patrón al-'Arbī al-Darqāwī –Dios esté satisfecho de él– dijo: «Si vieseis a un hombre y a una mujer volando por los aires, incluso en el vuelo, separadles.» La mujer, de por sí, es objeto de deseo (*'awra*), y el hombre la busca siempre con la mirada; por lo tanto, a no ser que se trate de alguien de corazón enfermo y de poca fe, ¿qué es lo que puede sacar del trato con la mujer cuya capacidad religiosa y de juicio es, por principio, inferior a la del hombre?^[237] Si lo hace es por pura debilidad y la única solución es tratar de evitarlas.

Hermano, no pongas tu atención en ellas, no las frecuentes y no te intereses por algo que no te corresponde. Teme a Dios en este asunto y teme por ti. «Las mujeres son las redes del Demonio»,^[238] y eso lo sabe cualquiera. Quien es sincero con Dios en su fuero interno no lo pierde de vista.

Ten en cuenta que cuando quien está vinculado a la vía de Dios (*al-mansūb ilā Allāh*) se complace con algo agradable que se instala en su corazón sufre forzosamente las consecuencias del castigo divino hasta que le afecta física o espiritualmente. Dios –ensalzado sea– le da su merecido: aparta su corazón de la dulzura del conocimiento espiritual; y, en caso de que sea benevolente, le castigará exteriormente, como bien sabe quien está vinculado a Dios.

Abū Ya'qūb al-Nahrayārī –Dios tenga misericordia de él– cuenta que vio en la circunvalación ritual (de la *Ka'aba*) a un hombre con un solo ojo que decía en sus circunvalaciones: «Me refugio en Ti de Ti.» Le preguntó que quería decir aquella súplica y le respondió: «Hace cincuenta años mientras circunvalaba la *Ka'aba*, miré a alguien con deleite y, ¡eh aquí!, que recibí un golpe en uno de mis ojos, el cual se deslizó por mi mejilla. Di un grito y recibí aún otro golpe como si dijese: 'si continuas, continuaremos'.»

Muḥammad b. 'Abd Allāh cuenta: «Estaba con mi maestro Abū Bakr –Dios tenga misericordia de él– y pasó por allí un joven. Mi maestro se dio cuenta de que me había quedado mirándolo y me dijo: 'Hijo mío, pagarás las consecuencias aunque pase el tiempo.' Pasaron veinte años, y yo seguía aún recordando la falta. Cierta noche me dormí y al despertar había olvidado todo el Corán. Y una voz dijo: 'Este olvido es consecuencia de aquella mirada.'»

²³⁶ Referencia al hadiz: «Las miradas [a las mujeres] son las flechas envenenadas del demonio». *Kaṣf al-jafā* n° 2864.

²³⁷ Esta inferioridad se refiere a ciertos aspectos jurídico-religiosos de la mujer en el Islam, no a una inferioridad ontológica.

²³⁸ Dicho tradicional.

Abū Bakr al-Kitānī –Dios tenga misericordia de él– cuenta: «Vi en sueños a uno de mis compañeros y le pregunté cómo le había tratado Dios. ‘Me mostró mis faltas diciendo: ‘¿Has hecho esto?, ¿y esto otro?’ Asentí a todo hasta que me preguntó sobre una que me avergonzaba reconocer.’ ‘Y, ¿cuál era exactamente ese pecado?’, le pregunté. ‘Un joven de rostro bello que pasó junto a mí y me fijé en él. Me arrepentí ante Dios –exaltado sea– y estuve setenta años muerto de vergüenza hasta que Él me perdonó por Su Gracia.’»^[239]

También cuentan de Abū ‘Abd Allāh Al-Zarrād que le vieron en sueños y le preguntaron cómo le había tratado Dios. Dijo: «Todos los pecados que confesé me fueron perdonados, salvo uno que me avergonzaba de confesar. Me lleno de tal estado de rubor que se me caía la cara de vergüenza». «¿Qué pecado era?», le preguntaron. «Que me fijé en la belleza de alguien»

Ten cuidado, *murīd* –Dios te bendiga– no frecuentes a quien sólo con una mirada ya resulta un peligro para tu corazón.^[240]

-27-

«Guárdate de la compañía de los jóvenes (*aḥdāṭ*)»

Los jóvenes son la gente inmadura espiritualmente, los que carecen de experiencia y no han alcanzado ningún grado de realización, aunque tengan setenta años. El mismo autor –Dios esté satisfecho de él– lo comenta y dice que: «joven (*ḥadaṭ*) es el interesado por esta materia, principiante en la vía espiritual, que carece de experiencia en sus asuntos y no ha dado ningún paso efectivo en ella, aunque tenga setenta años.» Por lo tanto, esta advertencia, se refiere a no darles confianza ni intimidad. ¡Está bien claro! Se trata de un principio elemental que el autor quiere subrayar.

Hay quien entiende que por joven se refiere a todo lo que no es Dios.^[241] En este sentido la advertencia es más general y su finalidad es prevenir al *murīd* contra el apego por cualquier criatura, sea importante o insignificante, porque el apego a las criaturas sólo trae alejamiento de Dios y ningún provecho. Si el *murīd* busca compañía ésta debe ser la de su Señor, ¡nada más! Su corazón ha de acostumbrarse a la Verdad divina y no a las criaturas, pues lo creado es efímero.

²³⁹ al-Sulamī, *Ṭabaqāt*, p. 373

²⁴⁰ Es evidente que estas advertencias hay que entenderlas en un contexto arabo-islámico. Sobre el concepto de belleza en este tipo de sociedad, véase, por ejemplo, Puerta Vilchez, J. M., *Historia del pensamiento estético árabe*. Akal Madrid 1977. pp. 503 y siguientes. En todo caso la advertencia está dirigida a quien se inicia en una vía espiritual con el fin de trascender la ilusión de la apariencia creada que resulta especialmente atractiva en estos casos.

²⁴¹ Esta interpretación tiene su base en que *ḥadaṭ*, joven, significa también producción y accidente, sobre todo es muy utilizado en teología como accidental.

Mulāy al-'Arbī al-Darqāwī —Dios esté satisfecho de él— les decía a sus discípulos: «Plantad vuestro corazón ante el Señor. Al-'Arbī es efímero y todo, salvo Dios, es ilusión.»

En los *ḥikam* de Ibn 'Aṭā' Allāh se dice: «Tu verdadero Compañero es Quien conociendo tus defectos, sigue junto a ti; y ese sólo es tu Señor, El Generoso.»^[242] Gloria a Él, Dios Magnánimo, que acepta a su servidor a pesar de conocer sus faltas pasadas y futuras. ¿Acaso no es pura gracia y generosidad cuando es así que las demás criaturas dejan de tenerte en estima por cualquier obra que crean despreciable? ¡*Murīd*, qué tu compañero sea tu Señor! Si Le obedeces te lo recompensa; si Le desobedeces es indulgente; si te vuelves hacia Él, te acepta; si te acercas a Él, se acerca a ti. ¡Cuánto le has desobedecido mientras Él cubría tus faltas! ¡Cuántas veces Le dejaste de lado sin que Él te abandonara! ¡Cuánto Le has ignorado mientras Él estaba junto a ti más próximo que tú mismo! Él es más afectuoso contigo que tu padre y tu madre. Te sacó de la nada y te obsequió con el conocimiento (*'ilm*),^[243] sin dejar nunca de formarte y atenderte misericordiosamente.^[244]

Cuando Le invocas «Señor mío», Él te responde: «Servidor, acércate y ven junto a Mí», incluso aunque hayas sido arrastrado a los valles del extravío. ¡Dios mío, gloria a Ti, Magnánimo y Generoso, Compasivo y Misericordioso con tus siervos!

-28-

«Si el fogonero no te abrasa con su fuego te quemará con sus chispas»

Este profundo aforismo está sacado de las palabras proféticas: “La mala compañía es como la del herrero, si no te quemas con su fuego, te mancha con su humo.” Así son los que están privados de Dios, extraviados en los valles de la ruptura. Su trato supone un gran perjuicio, porque aunque no te llegue su fuego, que son sus pecados, te llegarán sus chispas, que es el hedor de su compañía y las consecuencias de tratarles y complacerte con su estado.

«Toda relación produce un intercambio.» Por ello se debe evitar el trato con gente extraviada. «Cada sello deja su impronta» y «el trato siempre supone un tipo de afinidad.» Cualquier persona inteligente no tiene necesidad de más explicaciones sobre el daño que puede causar el trato con esta clase de gente.

²⁴² Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikma*, nº 127

²⁴³ *'ilm* tiene aquí el sentido de conocimiento de los principios de la religión. Es decir, te sacó de la incredulidad y el paganismo a la fe y la religión.

²⁴⁴ Alusión a la azora la Mañana (Corán 93).

*Quien del perfumista viene su perfume nos trae,
Quien del herrero viene con su holla nos mancha.*

Todo el mundo comparte con alguien sus creencias. Quien frecuenta a un tipo de gente no tarda en seguir sus opiniones; quien anda alrededor de lo prohibido termina por caer en ello. Por eso se dice:

*Dime con quien anda:
Y te diré quien eres^[245]*

Quien sea juicioso evitará el trato con quien tiene el corazón muerto, como el lobo evita al león, por miedo a las consecuencias.

Se dice que «el hombre de Dios (*dākir*) que está con profanos es un profano (*gāfil**)». Diferente es el caso de quien se conoce a sí mismo y sabe, con toda evidencia, que por medio de su trato esa gente despertará de su estado. Se trata entonces de alguien consolidado en la estación del conocimiento. Sólo el *ʿārif* puede permitirse tratar con gente profana con el fin de guiarles. Incluso puede bromear con ellos para sustraerles de su estado; para sacarles y llevarles a la virtud, como cuentan los relatos de algunos santos, que llegaban a ser más condescendientes con los pecadores que con la gente de virtud.

Unos judíos visitaron en una ocasión al maestro de nuestros maestros *Mulāy al-ʿArbī al-Darqāwī* –Dios esté satisfecho de él, que les acogió con hospitalidad, con amabilidad y con deferencia, les ofreció todo tipo de presentes y él mismo se encargó de servirles. Por consideración a ellos, y para que se sintieran a gusto, habló de las tradiciones del pueblo judío y del ilustre valor de sus profetas. Fue tal la cortesía con la que les trató que se ganó sus corazones y despertó en ellos el interés por el Islam. Cayó la noche y, al quedarse a solas, comentaron entre ellos la impresión que el Islam les había causado en su corazón. Tanta fue que decidieron que debían marcharse rápidamente si querían guardar su religión. Así que partieron sin informar al *Šayj*. Cuando este volvió –Dios esté satisfecho de él– se apenó por su marcha y reprendió a los *fugawā* por haberles dejado partir sin más.

Los judíos se encontraron por el camino con un grupo de discípulos suyos que se dirigía a visitar a *Mulāy al-ʿArbī*. Los judíos les mostraron sus respetos y les dijeron: «Dad gracias a Dios por haberle encontrado, si hubiese diez hombres como él en el mundo, no quedarían judíos ni cristianos en la tierra.»

Fijate –Dios te bendiga– como es el trato de estos hombres tan nobles. ¡Cómo se esmeran y se rebajan con quien se considera un opositor! Eso se debe a su búsqueda del bien, su deseo y su amor de realizarlo. Son los guías de las criaturas, y son compasivos con ellas. Únicamente pretenden salvarles del castigo divino que perfectamente conocen, y de forma que son condescendientes con quienes se encuentran expuestos a tales sufrimientos.

²⁴⁵ El sentido del verso es prácticamente el mismo que el de nuestro refranero.

A veces son tolerantes con gente desvergonzada (*sufahā`*) por otro motivo, que es el disimulo (*mudārā*),²⁴⁶ tal y como se desprende de las palabras del Profeta –Dios colme de bendición y de paz: “Adaptaros al trato con la gente que os rodea.” Se dice también: “Adáptate mientras estés en dominio ajeno.” Dice otro hadiz: “Somos complacientes con gentes a las que nuestro corazón maldice al mismo tiempo”. Esto no significa frecuentarles ni familiarizarse con ellos.

No olvides lo que te hemos dicho y no digas que tratas con gente profana con el fin de guiarles. Tu obligación consiste en guiarte a tí mismo. Si les tratas serás incapaz de mantener el vínculo con tu Señor, ¡menos, aún, guiarles! Su naturaleza te arrastraría, pues están sólidamente arraigados en su estado. “El fuego infernal está rodeado de deseos” y ningún aviso sirve para sacudir a sus moradores de donde se encuentran, porque sus deseos les conmocionan. El Paraíso, por el contrario “está rodeado de adversidades.”

La mayor parte de las circunstancias que te rodean son para distraerte de tu dedicación a Dios. Si no fuese por la protección divina (*hifz*) no podrías mantenerte y mucho menos si te dedicas a frecuentar a esa gente. Todo juega en contra tuya: tus demonios, tu alma y tus semejantes: *Demonios entre los genios y los hombres que se alientan unos a otros* (6: 112). No podrás evitar perder tu estación y los pasos que diste en la vía espiritual. En lugar de hacia adelante los darás hacia atrás.²⁴⁷

¡Hermano!, no le restes importancia a las advertencias que te he hecho, porque es algo bien comprobado: uno cae en aquello que ha oído pero no le ha prestado suficiente atención. *Si una sugestión diabólica te tienta, busca refugio en Dios* (41: 36). *Tras ser advertido no trates más con los impíos* (6: 68).

-29-

«Quien no persevera junto a su Señor, Dios le hace padecer la compañía de sus criaturas»

El castigo inevitable que Dios impone a quien no ha perseverado en su marcha hacia Él es tener que padecer la compañía de las criaturas después de haber estado en la proximidad divina, estar pendiente de ellas tras haber estado concentrado en Él y haber comprobado que todo procede de Él. Tras vincularse a Dios es volver al estado de distracción y alejamiento en el que uno se encontraba y regresar a la visión ilusoria de las criaturas y a padecer su penosa condición; es dejar la grandeza por la miseria y el conocimiento por la ignorancia. Padecer con la dependencia de las criaturas es la consecuencia inevitable de alejarse del Único.

¿Por qué no mantiene tu concentración en la Realidad? ¡Es un gran bien para ti! ¡Él es tu mejor Protector y tu mejor Ayuda! Es tu Compañero, conoce

²⁴⁶ El sentido de este término *mudārā*, es muy preciso. Sería similar a la *taqiyya*, que permite ocultar la fe cuando no se tienen garantías suficientes. Es una forma de prudencia y discreción, no de hipocresía, que es parte del *adab* o tacto para rehuir el conflicto o la polémica estéril.

²⁴⁷ Literalmente los grados paradisiacos (*darāyāt*) se convertirán en infernales (*darakāt*).

tus vicios y te sostiene en tu debilidad, tal como dice la *ḥikma* de Ibn 'Aṭā' Allāh: «Tu Compañero es aquel que está junto a ti a pesar de conocer tus vicios. Y ese es únicamente tu Señor, el Generoso.»^[248] ¿Puede hacerte prescindir de ese Magnánimo Compañero la compañía de las criaturas?

*Es un Compañero que te colma,
Pero muy celoso de tu entrega*

Preserva su compañía, no rompas su pacto. Que no te ocurra como al pueblo de Moisés que no se conformaron con el único alimento y le pidieron: *Invoca a tu Señor que nos otorgue lo que crece en la tierra: legumbres, pepinillos, cereales, lentejas y cebollas...* (2: 61).^[249] Quien no se contenta con la Realidad y prefiere a las criaturas hace lo mismo. El rango de las criaturas es el mismo que el de las lentejas, las cebollas y los ajos con relación a la Realidad Divina.

Ese fue, ni más ni menos, el proceder de los israelitas cuando cambiaron la Grandeza divina por la miseria humana. ¡Que diferencia con la forma de actuar de los que han realizado la Unidad (*muwaḥidīn*) y sólo se apoyan en la Realidad Divina! Quien pide algo más, aparte de Dios, las realidades propias de la Presencia le increpan diciendo: *¿Cambiaréis lo más bajo por lo más excelente?*, hasta el final del versículo.^[250]

Los deseos del alma y la condición humana provocan la humillación (*dill*) y la indigencia (*maskana*). Ese es el pago de quien no permanece junto a su Señor. ¡No te apartes, hermano, de Él! *Persevera, esfuérzate y mantente firme* (3: 200), hasta que Él te coja de la mano, te saque de tu existencia y te haga pasar a su Presencia. Gozarás de verLe y gustarás Su contemplación. No tendrás ya necesidad de perseverar, ya que la perseverancia supone una carga. Por el contrario, cuando uno goza, lo que era esfuerzo se convierte en agradecimiento; es un estado de dicha más raro que el azufre rojo o el almizcle puro. ¡Qué pocos son los que lo logran! *Dios es garante de lo que decimos* (28:28).

²⁴⁸ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikma* 127.

²⁴⁹ Según el relato coránico –y bíblico– el pueblo de Moisés le rogó que pidiese a Dios porque les enviase alimentos comunes distintos de las perdices y el maná con las que su Señor los alimentaba. Véase comentario sobre este mismo aleya en el *Tanwīr*; Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el abandono...*, pp. 44 y 45.

²⁵⁰ Continúa así: *...descended a la ciudad, encontraréis lo que pedís. Les sobrevino allí la miseria y la necesidad y provocaron la cólera de Dios.* (2: 61).

CAPÍTULO III

SOBRE LA NECESIDAD DE EVITAR EL TRATO CON IMPOSTORES (*mubtadi'ūn*)^[251]

-30-

«La peor compañía es la del sabio (*'ālim*) desinteresado de Dios (*gāfil*), la del sufi ignorante o la del predicador hipócrita»

No hay peor cosa para el *murīd* que tratar con esa clase de gente. ¡Dios nos libre de su mal! El ulema desinteresado de Dios es el que está anclado en la rigidez exterior de la tradición y no le preocupa lo que hay detrás de ésta. Pretende incluso que lo que él alcanza a comprender es lo único que importa. Niega que haya gente (*al-qawm*) con el conocimiento de secretos exclusivos. Este tipo de personas son perniciosas; quien les trate, puede asimilar su enseñanza, en virtud de sus conocimientos, y llegar a la conclusión de que el Islam consiste solamente en eso que él conoce y en nada más. De este modo limita su comprensión del Libro de Dios y de la tradición profética a su interpretación exterior, sin prestar atención a lo que han comprendido de su significado oculto los Compañeros sobre como purificar sus estados y actuar de la manera más correcta.

La mayoría de la gente sigue sus enseñanzas en consideración al puesto y a la función que les merece su ciencia (*'ilm*) y su enseñanza religiosa (*ta'līm*), pero esta se convierte en obstáculo para aquellos que les prestan atención, pues hace que se despreocupen de lo que hay más allá de la letra y de la comprensión lógica.^[252]

El sultán de los enamorados —la satisfacción divina sea con él— dijo:

*Tras la letra hay una ciencia sutil
Inalcanzable a la más pura inteligencia.
En mí la encontré y de mí la aprendí.
Y, de mi don, mi alma fue colmada.*^[253]

También dijo:

²⁵¹ El término, de la misma raíz que innovación (*bida'*), se refiere a aquellos que son interiormente lo opuesto a lo que representan exteriormente.

²⁵² *al-manqūl wa-l-ma'qūl*. Lo que es transmitido por la tradición y lo que se deduce por su estudio. El Šayj advierte contra quienes rechazan la veneración y la función de los santos. Sobre todo niegan el papel del *wālī* como transmisor del conocimiento divino que surge del develamiento (que el Šayj trata en los dos últimos capítulos). Además considera que, para todo creyente, el sufismo es una referencia religiosa que se debe tener en cuenta, ya que se trata del último grado de la religión: la virtud excelente (*ihsān*).

²⁵³ Ibn al-Fāriḍ, *Diwān*. *Tā'īyya*

*Busca la auténtica certeza
Por encima del saber más profundo.*^[254]

Si los expertos en la Ley religiosa estuvieran convencidos que tras la letra hay un secreto escondido al que se accede por intuición divina, no quedarían privados de su inmenso valor. Dije:

*Es una ciencia oculta a las criaturas,
Un secreto escondido e inexpressable.
Algo precioso, guardado en el corazón de quien la detenta
La Gloria es de Dios, del Enviado y del Amigo.*^[255]

El Profeta –Dios colme de gracia y de paz– dijo: ‘ Hay una ciencia oculta como un tesoro, que sólo los sabios conocen. Si la mostrasen, los ignorantes de Dios la rechazarían.’ Se deduce de esto que la verdadera ciencia está oculta que no se obtiene de las criaturas. En consecuencia, el murīd no debe frecuentar al ‘ālim que sólo conoce el sentido literal de los textos sagrados. Si le frecuenta que lo haga sólo para aprender de él los principios fundamentales de la Ley religiosa, pero no como ejemplo a seguir por su estado y comportamiento.

El sultán de los enamorados –Dios este satisfecho de él– dice así:

*No seas de aquellos que su estudio ha perturbado
Y, su inteligencia, atrofiado*^[256]

Si el sabio actúa de acuerdo con lo que sabe,^[257] termina reconociendo lo que no sabe. Incluso buscará una ciencia mayor que la suya. Ese es el sentido de las palabras: *Por encima de todo sabio, hay un Sabio* (12: 76). La ciencia no tiene su término en la criatura, sino en el Creador; ¡el límite de la ciencia está en la Inmensidad Divina!

¿Qué abarcan nuestros sabios de esa ciencia oculta y de ese secreto divino? ¡Por Dios!, no se puede llamar verdadero conocedor de la Ley (‘ālim) a quien no frecuenta a la comunidad elegida (*al-qawm*) y bebe de su copa. Si no es así, ¡qué lejos está de la verdadera ciencia!, y ‘ālim es un simple nombre que se le atribuye.

El emir ‘Abd al-Qādir –Dios este satisfecho de él– después de beber de la copa de la comunidad elegida,^[258] escribió esto:

²⁵⁴ Ibn al-Fāriḍ, *Diwān. Abarqu badā...*

²⁵⁵ Šayj al-‘Alāwī, *Diwān “yā ayuha al-‘uṣāq”*.

²⁵⁶ Ibn al-Fāriḍ. *Diwān. Tā’iyya*.

²⁵⁷ Referencia al ḥadīz “quien actúa de acuerdo a lo que sabe, Dios le hace heredar lo que no sabe.”

²⁵⁸ Esta salvedad tiene una explicación. Fue tras su etapa de actividad política, después de su exilio, cuando el Emir tuvo su experiencia espiritual en el sufismo.

*Si los es odiosos de la Ciencia sintiesen su perfume
 No se habrían desviado de la dirección correcta.
 ¡Que lejos están de ella! ¡Con que miseria se contentan!
 Su desvío es intencionado y su conducta una gran falta.
 Es la ciencia de todas las ciencias,
 El centro en torno al que toda ciencia gira.
 No hay sabio que no sea experto en su bebida,
 Ni ignorante que no la ignore.
 No hay peor fraude y desengaño
 Que el de quien ha dejado escapar su bien.
 Ningún mal, ninguna pérdida en esta vida,
 Como la del afligido que se resigna a perder su copa.*

En cuanto al mal que causa tratar con un sufí ignorante es el más grave de todos; una verdadera calamidad para el *murīd*. El sufí ignorante es el falso *šayj* que pretende conocer la vía espiritual y la forma de llegar a Dios sin tener más conocimiento de la vía que palabras: está apartado y separa a los demás de Dios. Su pecado es más grave que cualquier otro, tal como lo ha dicho el Profeta –Dios colme de bendición y de paz: “El peor castigo el Día de la Resurrección será para aquel a quien la gente creía lleno de virtud pero carecía por completo de ella.” Lo que él llama vía son solamente las apariencias exteriores de esta comunidad; es una vana pretensión. Ese es el sentido de “ignorante” para el autor. No la de ignorar los principios de la Ley Divina (*šarī‘a*), pues no es fácil, por lo general, que alguien así engañe al *murīd*, ni tampoco suele atribuirse el nombre de sufí, que es como aquí lo califica el autor.^[259]

Es decir, es una advertencia contra aquellos que se atribuyen el conocimiento de la vía espiritual pero sólo tienen un vínculo formal con el sufismo, como llevar rosarios, turbantes y bastones. Pretenden parecerse a los auténticos cuando, de hecho, son todo lo contrario en su interior. Sobre esto han dicho:

*El sufismo no son los báculos y rosarios, ¡no!
 Ni la pobre a un signo exterior que causa tu engreimiento.
 Ni ir de aquí para allá con un manto remendado
 Bajo el cual se esconde el orgullo y la arrogancia.
 Exhibes tu renuncia al mundo,
 Sin dejar de dar vueltas a él como un perro a la carroña.
 La pobreza es un secreto que tu alma te oculta.
 Levanta tu velo y se difuminarán las formas.
 Despreocúpate de los demás y aniquila de un soplo tu alma
 Olvida tus sentidos y échate a llorar de pena.*

Sobre las excelencias de esta comunidad y sus seguidores escribí estos versos:

²⁵⁹ En el contexto del *Šayj* el sufismo no es algo que sea posible separar de la tradición religiosa propiamente dicha. En nuestro medio actual, en cambio, es diferente. Numerosos movimientos espirituales se adjudican el término “sufí” sin seguir la tradición religiosa islámica.

¡Qué maravillosa perla y cuán extraordinario es quien la busca!
¡Es un camino inaccesible a las bestias!
Sus seguidores están llenos de virtud
Y su mejor distintivo es la nobleza.
En su ignorancia la gente cree
Que su vía es llevar grandes turbantes
Y formar grupos aparte.
Que la Ley divina ha convalidado.
Porque no hay bien alguno en confianzas personales
Salvo recomendar el bien (4: 114) sin agravios.^[260]

Seguir a tales gentes es un obstáculo que aleja de la verdadera vía y su mal es mucho mayor que cualquier otro beneficio,^[261] por lo que el *murīd* debe evitar su trato. Una característica de estos falsarios es afirmar que llegar a Dios (*wusūl*) es difícil y critican a quien afirma lo contrario. Parece que nunca hubiesen escuchado lo que Él –exaltado sea– ha dicho: *cuando mis servidores te pregunten sobre Mí, díles que Yo estoy Próximo...* (2: 186). Pero sus palabras se deben únicamente a su propio estado de alejamiento, pues «toda vasija resuma su contenido.»

Si encuentras a quien a Dios te llama,
Mira que pretenda y como habla de la Estación Suprema.
No te distraigas y pon atención a sus palabras
Pregúntale sobre el Objetivo, ¿Qué sabe de la Unión?
Si te dice que es inalcanzable, es que él está lejos.
Si habla de proximidad, merece que le escuches.^[262]

En los capítulos siguientes el autor –Dios esté satisfecho de él– trata sobre los signos del verdadero maestro espiritual.

Por lo que se refiere al predicador hipócrita, puede ser provechoso para el *murīd*, si éste último es sincero con Dios en su fuero interno y en su comportamiento externo y tiene la suficiente perspicacia para darse cuenta de cómo el predicador saca interesadamente las cosas de su sitio y se contradice en sus explicaciones. Este tipo de predicador se hace más daño a sí mismo que a los demás.

De todos modos, hay que recordar que la corrupción del pueblo se debe a la hipocresía de los ulemas. Los hay que son como el cocinero que prepara sus platos en función de lo que a cada cual le gusta, cuando lo que debería hacer es lo contrario, como un médico que combina los medicamentos según la patología del enfermo. Aunque el enfermo encuentre insoportable la medicina en un primer momento, al ver como consigue sanarse, querrá seguir con el tratamiento. Ese es

²⁶⁰ Todo el poema hace alusión a versículos coránicos que advierten contra las actitudes cismáticas y las vanas pretensiones. No figura en su *Diwān*.

²⁶¹ Es decir, que en los otros dos casos citados sí que puede sacarse, como explica, algún provecho de su trato.

²⁶² Šayj al-‘Alāwī, *Diwān*, “*A yā ayyuhā al-‘uṣṣāq.*”

el modo de actuar de quien transmite la Verdad y sólo busca el máximo provecho para los demás.

Las palabras del predicador hipócrita no penetran en la gente, porque están recubiertas de la falsedad de su estado de culpa. Esa hipocresía es la que hace que sus palabras no resulten beneficiosas. *Igual que la espuma desaparece y no queda en el fondo mas que lo que resulta útil a los hombres* (13: 17). En cambio, toda palabra que sale del corazón brota con la envoltura que cubre ese corazón. Si las palabras brotan del fondo del corazón producen efecto en él; cuando sólo salen de la lengua tienen el efecto contrario.

En definitiva, el trato con impostores es nocivo para el *murīd* si uno se atiene al principio de que «no sirve para nada la compañía de quien no te eleva con su estado ni te hace conocer a Dios con sus palabras.»

*Toma por compañero la virtud
Pues cada sello deja su marca.*

-31-

«Con la corrupción del pueblo aparece la tiranía de los gobernantes. Con la de la élite surgen los falsos guías que encisman la religión»

El pueblo se corrompe con el pecado, con su rebeldía ante Dios y con todo lo que lo acompaña. Esto da lugar a que sus gobernantes sean injustos, tal como ha dicho el Enviado de Dios —la bendición y la paz sean con él: “Vuestros gobernantes son [el resultado] de vuestros actos (*a'mālukum 'ummālukum*).”

Esta situación no perjudica, en el fondo, a la élite espiritual porque los gobernantes no pueden disponer de su estado interior; la élite posee una certeza absoluta, tal como Él —glorificado sea— ha dicho: *Dios no consiente que los incrédulos se impongan a los creyentes* (4: 141), es decir, en su dominio interior.^[263] En cuanto a las condiciones externas, es algo posible, tanto en otras épocas como hoy día. El poder de decisión del tirano es, a veces, para el santo, expresión de la mismísima decisión y voluntad de Dios. *Cuantos profetas y seguidores suyos fueron asesinados sin que por esas calamidades se debilitasen* (3: 146).

La corrupción de la élite espiritual, es decir, la de aquellos que debieran ser los guías, es la que lleva a la aparición de los impostores religiosos. Éstos son los peores impostores, porque engañan a la gente en el dominio religioso y les manejan a su antojo aprovechando su debilidad, *creen que tienen una forma de actuar perfecta* (18: 104). ¡Esos son los impostores!, los que devoran este mundo por medio de la religión. Remiendan su vida material utilizando su religión, hasta que no queda religión ni vida material; llevan el hábito de la gente piadosa, pero

²⁶³ El Evangelio cita en un sentido parecido: “No temáis a quienes pueden matar vuestros cuerpos, sino más bien a quienes matan vuestros espíritus”. Lucas 12:4-5

su interior está podrido. Viven privados (de Dios), pero pretenden estar unidos. En estos versos hablo de ellos.^[264]

*Recita con la lengua lo que el corazón no siente^[265]
Cómo si Su ciencia con palabras abarcase.
Ante la gente común pasa por ser lo que aparenta,
Aunque para la élite no sea nadie.
Si Dios no hace que su estado se descubra
Nosotros, por rectitud, le respeto nos.^[266]*

Dicen sobre esto:

*Las tiendas, son como sus tiendas
Pero las mujeres no son sus mujeres.*

Ša'arānī –Dios este satisfecho de él– dice por este mismo motivo en su libro *Las luces santas (Kitāb al-anwār al-quḍsiyya)*: «¡Ten cuidado! En esta época, no te limites a seguir la enseñanza de un solo guía (šayj). Puede que sea una carga para ti que no te aproveche. Hay quienes provocan el alejamiento de los que buscan un modelo a seguir, ensombrecen sus estados y acaban simplemente repitiendo lo que dicen unos y otros. Extravían a sus contemporáneos, ya que ignoran el significado de lo que es la vía espiritual y su realización; de la vía sólo toman el nombre y de la realización sólo la teoría. Constarás que algunos sólo hablan con la lengua pero sin corazón, aprenden las verdades espirituales (ḥaqā'iq) de los libros y se lisonjean con buenas palabras, sin darse cuenta de que el sufismo es ante todo una forma de ser noble (ajlāq).»^[267]

El imām Gazālī –Dios este satisfecho de él– dice algo parecido: «El pretendido sufismo de nuestro tiempo, salvo quien Dios quiera poner a salvo, es pura ilusión. Se engañan a ellos mismos con los vestidos, los discursos, la forma de cantar, de danzar y de sentarse en los tapices cabizbajos en actitud de meditación, suspirando profundamente, hablando en voz baja y otras cosas por el estilo. Piensan que así ya forman parte de él. No se esfuerzan nada en combatir contra su alma, en disciplinarse, en vigilar el corazón, en purificarse exterior e interiormente de las faltas recónditas y evidentes...» Si eran ya así esa gente en tiempos de Gazālī y de Ša'arānī, ¿qué puede decirse de nuestra época!

²⁶⁴ Šayj al-'Alāwī, *Diwān*, "A yā ayyuhā al-'uṣṣāq"

²⁶⁵ Referencia al hadiz "Llegará un tiempo en el que habrá gente cuya recitación del Corán no pasará de sus gargantas."

²⁶⁶ La buena opinión sobre los demás (ḥusn al-zann) es un principio de ética islámica. Es interesante ver como se aplica aquí este principio; no está permitido el criterio propio, por razonable que sea, por encima de lo que el decreto divino esconde.

²⁶⁷ El término šayj hace referencia aquí a guías de orden formal simplemente. En otros pasajes el mismo Ša'arānī habla de la necesidad de un vínculo exclusivo con el šayj. Véase Ša'arānī, *Kitāb al-anwār al-quḍsiyya*, Maktaba l-ma'ārif, Beyrouth, 1988, p. 62

¡Así están las cosas! Gran parte de los que hoy se vinculan con el sufismo están siempre contando historias: «Fulano hacía esto y Mengano aquello otro. Los santos de antes tenían tales características...» Les interesan sólo las historias de los grandes santos, pero está claro que su actitud es la de los falsos guías de la vía. Así se acentúan las divisiones y se oscurece el verdadero objetivo. De la vía espiritual sólo va quedando el nombre y el congregarse sin un motivo claro. Eso provoca la falta de resultados y que se pierda su sustancia. ¿Qué peor embaucador puede encontrar el buscador de la verdad que esta gente, con la que uno desperdicia su tiempo?

Claro, que esto le ocurre a quien se le escapa el favor de su Señor y se ocupa de lo que no le concierne,^[268] pues pretende conseguir la estación de la realización espiritual sólo con palabras: "Si hubiese actuado de acuerdo con lo que sabía, Dios le hubiese concedido el conocimiento de lo que no sabía."

En un poema escribí acerca de esto:

*¿Por qué no se preocupa de lo que le concierne
Y habla de lo que comprende?
Quien actúa según lo que sabe, heredará lo que no sabe.
Es la palabra del señor de los Profetas enviados.*

¡Concédenos, Dios mío el bien de las dos moradas y líbranos de las pruebas de ambas, las materiales y las espirituales! ¡No hay decisión ni fuerza sino en Dios, el Altísimo!

-32-

**«Guárdate del que pretende poseer un estado excepcional junto a Dios
sin aportar prueba alguna»**

Es decir, guárdate de quien pretende una condición privilegiada ante Dios sin ninguna prueba manifiesta de ello. El trato causa afinidad y el mal que una persona así padece puede que se te contagie. ¿Cómo puede pretender alguien tener algo excepcional con Dios sin que se refleje en ningún signo en su exterior? Se dice que el exterior es la rúbrica del interior; lo que hay dentro de ti se refleja en ti; las vasijas rezuman su contenido. Por ese motivo dicen que no hay que tener en cuenta las palabras del *faqīr*, sino su estado.

El *faqīr* puede embellecerse al hablar de los sufíes y utilizar sus expresiones, pero si comparas su comportamiento y sus palabras, se pone en evidencia su estado. ¡Ten cuidado!, la gente del conocimiento divino tienen unas características exteriores que revelan lo que hay en su interior.

²⁶⁸ Este hadiz ha sido con frecuencia comentado en el sufismo. En este caso el Šayj lo aplica a aquellos que se dejan llevar por la "curiosidad espiritual" y no son exigentes con ellos mismos. *Sunan* de Tirmidī, n° 2418.

Dios –el Altísimo– dice: *Un testigo, procedente de Él, le anuncia* (11: 17). Los miembros del auténtico 'ārīf dan testimonio de la sinceridad de su estado de servidumbre. Le reconocen y le ratifican con la lengua del estado (*lisān al-ḥāl*), de la misma manera que el día de la Resurrección hablarán y le ratificarán con la palabra. *El día en que sus propias lenguas, sus manos y sus pies den testimonio de lo que ellos hicieron* (24: 24).

El 'ārīf, todo él, es acto sin palabras, a no ser que se vea forzado a ejercer la función de hablar. Puede decirse también que es un corazón sin lengua y, en todo caso, corazón y lengua a la vez. La prueba de su contemplación de la Verdad es su respeto de las prescripciones religiosas; la prueba de su develamiento es su forma de guardar el comportamiento oportuno (*al-qiyām bi-l-ādāb**).

Aquel cuyo exterior no se corresponde con lo que afirma que hay en su interior, su compañía no aporta beneficio alguno.

Han dicho:

*Mis amigos me acusan de pretensión,
Dije ante el juez del amor:
Pero aquí están los testigos de mi pasión
Que mis palabras confirmian:
Mi insomnio, mi aflicción, mi congoja, mi deseo,
Mi añoranza, mi enfermedad, mi delgadez y mi llanto.*^[269]

Toda verdad tiene su realidad y quien habla en nombre de la realidad tiene sus evidencias. Si alguien pretende interiormente algo que no concuerda con lo que muestra su exterior es un iluso y un mal presagio para sus seguidores. En la vía existe gente con este comportamiento: hablan como si sus palabras fuesen a abrir los cielos y a allanar las montañas, pero su parecido con la gente de la vía no va más allá de las meras palabras. Sus pretensiones son las de al-Ḥallāy y sus actos los de al-Ḥayyāy.^[270] *Que odioso es ante Dios que digáis lo que no hacéis* (61: 3).

El šayḥ de esta comunidad, al-'Arbī al-Darqawī, Dios este satisfecho de él– dijo: «Nuestra vía (*tarīqa*) es la vía de los leones, pero también hay en ella cerdos y simios.»

Toda precaución es poca contra quien se expresa como la gente elegida, pero su estado es el de los condenados. ¡Qué Dios nos preserve a nosotros y a esta comunidad de la degeneración y el extravío!

²⁶⁹ Abū Madyan, *Diwān, Tamallaktumū 'aqlī...*

²⁷⁰ Al-Ḥallāy es el conocido sufí ejecutado por sus atrevidas afirmaciones sobre la unicidad divina. Al-Ḥayyāy, en cambio, es el criminal gobernador Omeya que atacó la Meca y Medina, llegando a destruir la Ka'aba, cuyo ejemplo ha sobrevivido como malvado por excelencia.

«Quien utiliza la ciencia divina (*'ilm*)^[271] de palabra, sin realizar lo que le corresponde (*ḥaqīqat*), acaba en la impiedad (*ẓindīq*) y la ruptura»

Quien utiliza el discurso de los elegidos pero no se reviste de la grandeza de sus estados cae en la impiedad. Porque su ciencia, si uno se atiene al sentido de sus expresiones, se basa en la anulación de la responsabilidad individual (*isqāt al-taklīf*);^[272] pero hablar de ello sin realizarlo plenamente es caer en la impiedad. Por este motivo han dicho que quien se ocupa sólo de la Verdad (*ḥaqīqa**) sin sujetarse a la Ley (*ṣarī'a*) es un impío.^[273]

La realización efectiva es la que se impregna de la naturaleza del Enviado de Dios —la bendición y la paz sean con él. Si no es así, sólo se trata de palabras. Las palabras (*kalām*), sin su estación correspondiente (*maqām*), están prohibidas (*ḥarām*). ¡El objetivo de tales palabras es que las realices! Y esto sólo lo ignora el extraviado.

El auténtico creyente reconoce la grandeza de los estados de los elegidos: sus expresiones se refieren a realidades espirituales que proceden del manantial de sus estados y que se acompañan de signos que dan prueba de su autenticidad.

Uno de ellos dijo:

*¿No hay signos que ratifican
Lo que está oculto en las entrañas?
Todo 'ārif tiene signos
Y enigmas que a sus enemigos desarman.*

La ciencia (*'ilm*) de los elegidos procede de un develamiento intuitivo que proviene de su realización. En eso consiste la elección divina (*walāya*);^[274] del mismo modo que la especulación (*kalām*), sin realización, es la impiedad misma.

Le dijeron a Ŷunayd que ciertas personas pretendían que una vez alcanzado el objetivo las obligaciones personales carecían de sentido para ellos. Ŷunayd —Dios este satisfecho de él— respondió: «Sí, han llegado, ¡pero el Fuego infernal!»

La Realidad (*ḥaqīqa**) va forzosamente unida a la Ley religiosa (*ṣarī'a*), ambas son inseparables. Por eso se dice que la Verdad es una realidad esencial (*'ayn*) y

²⁷¹ Aunque el *'ilm** es por lo general la ciencia religiosa que tiene su fundamento en la revelación, aquí el Šayy lo entiende en un sentido más restringido y próximo al de *ma'arifa*.*

²⁷² A este tema está dedicado el *ʿamwū* de Ibn 'Aṭā' Allāh. Véase Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sobre el Abandono de sí mismo*.

²⁷³ Este dicho se atribuye a uno de los cuatro fundadores de las escuelas jurídicas del Islam, el Imam Malik.

²⁷⁴ Sobre este término y el concepto de santidad en el sufismo véase M. Chodkiewicz, *Le sceau des Saints/ The Seal of Saints*.

la Ley religiosa su aplicación (*amru-hā*). Si se rechaza la aplicación, se rechaza su realidad esencial.^[275]

Nuestro maestro Muḥammad al-Buzīdī –Dios este satisfecho de él– decía: «La Verdad (*ḥaqīqa*) es un cuerpo y la Ley religiosa (*ṣarī'a*) sus órganos, ¿puede un cuerpo existir sin órganos?» Luego recitaba estos versículos: *Di: Si amáis a Dios, seguidme. Dios os amará* (3: 31).^[276]

El sufismo consiste en estados (*aḥwāl*); quien sólo tiene palabras, sin sus estados y actos correspondientes, es un impostor. *¡Qué odioso es para Dios que digáis lo que no hacéis!* (61: 3). Es una verdadera lástima que el sufismo, algo tan sublime, esté ahora al alcance de pretenciosos. Era, todo él, realidad en acto; poco a poco ha degenerado hasta convertirse en lo que es en nuestra época: sólo palabras.^[277] Hay gente que discute sobre su terminología y es capaz de utilizar toda la información de sus fuentes. Incluso han llegado a hacer una disciplina aparte que se enseña como cualquier otra. Pero lo asombroso es que lo acreditan de tal modo que uno duda de si lo han gustado realmente dado que utilizan todo tipo de formas y actitudes apropiadas.^[278] De tal manera lo auténtico queda oculto por lo falso que el asunto (*amr*) se desvanece. El *imām* al-Maqdīsī tiene estos versos al respecto:

*Aquellos hombres han desaparecido,
Y en su lugar sólo queda gentuza.
Dicen que siguen sus pasos,
Pero caminan como impostores,
Visten mantos remendados
Como los héroes y los sustitutos ('abdāl),
Pero cortan el paso de los caminantes*

²⁷⁵ Véase Quṣayrī en su *Risāla*, p.159. Al contrario de lo que suele interpretarse en algunos medios occidentales, el sufismo no es un esoterismo antagónico a la Ley del Islam, un “espíritu” que se opone a una “letra”. Para la mayoría de los sufíes –quitando algunas desviaciones, a las que ya ha aludido el Šayj–, incluido Ibn al-‘Arabī, la *ṣarī'a* y la *ḥaqīqa* están indisolublemente unidas, no hay la una sin la otra y no hay ninguna verdad fuera de la Revelación. Es evidente que en este punto de vista el concepto de *ṣarī'a* supera con creces a la visión actual que lo pretende limitar a un modo de código civil o penal o un sistema político. Sobre el importante papel de la *ṣarī'a* en Ibn al-‘Arabī y el sufismo remitimos al libro de M. Chodkiewicz, *Un ocean sans rive / An Ocean Without a Shore*, que ha dedicado a esta cuestión.

²⁷⁶ Para comprender esta alusión hay que comprender que Dios es la Realidad Absoluta (*al-Ḥaqq*) y la Ley Divina que trae el Enviado es la aplicación de este principio (*amr*). Es decir, que para que el cuerpo de la Existencia Real se manifieste y sea operativo requiere órganos que lo “expresen”. Por lo tanto amar a Dios, que es buscar la Verdad, exige entenderle, que es seguir a Su Enviado.

²⁷⁷ El Šayj repite esta idea varias veces haciéndose eco de un conocido dicho de Abū Ḥafs: “El sufismo era antes una realidad sin nombre; hoy es un nombre sin realidad.”

²⁷⁸ Puede referirse a la incorporación a las universidades islámicas de su tiempo –que se estaban transformando en universidades al estilo occidental– de asignaturas que estudiaban el *taṣawwuf* bajo diversas denominaciones desde un punto de vista académico. Muchas de estas nuevas formas de aproximarse al sufismo estaban fuertemente influenciadas por tendencias renovadoras y por el orientalismo de finales del siglo XIX.

*Y ensombrecen la Verdad con su ignorancia y extravío
Su exterior viste los ropajes de la piedad
Mientras su interior esconde la mentira.*

En conclusión, el sufismo es acto puro. Imprégnete de su carácter y no te contentes con utilizar sus palabras, porque las palabras, ante Dios, no te sirven para nada.^[279]

-34-

«No imitéis lo que se aprende de oídas (*muḥākā*) sin profundizar y consolidar los estados porque se volverá contra vosotros»

Evitad –vosotros que dirigís vuestros pasos hacia la Realidad– hablar sobre la vía, imitar lo que habéis oído y dejaros llevar por el gusto de la conversación espiritual (*mudākara**) sin realizar previamente la estación correspondiente y consolidar los estados espirituales, porque en ello hay un obstáculo para la realización auténtica. Quien aprende la *mudākara* y se desinteresa por alcanzar el estado (*wuṣūl*) es un iluso. La vía de la comunidad elegida está basada en la estación (*maqām*) y no en la especulación (*kalām*).

Antes de mi consolidación en la estación del conocimiento le pregunté a uno de nuestros hermanos –que Dios le recompense– sobre una enseñanza espiritual (*mudākara*) de la que había oído hablar y quería saber más. Me contestó: «Ocúpate del recuerdo de Dios y sabrás de que se trata, pues nuestra vía no es cuestión de palabras.»

En cierta ocasión nuestro maestro Muḥammad al-Buzīdī me contó que su hermano espiritual Muḥammad al-Ḥibrī^[280] –Dios esté satisfecho de ambos– le preguntó, mientras estaba inmerso en el recuerdo (*ḍirk*) del Nombre Supremo, sobre la estación de la singularidad (*fardāniyya*)^[281]. Él le contestó: «La singularidad la conocerás en el momento que te sobrevenga.»

Es un buen consejo (*naṣīḥa*) no exponer al principiante cuestiones que pertenecen a las etapas finales cuando aún le están veladas, para que la adquisición de ese conocimiento teórico no le haga prescindir del gusto por la experiencia propia y se convierta en un obstáculo para seguir adelante. Esto es común hoy en día, donde la vía de la gente de Dios se aprende en los libros.

²⁷⁹ Referencia a Corán 53:27.

²⁸⁰ Ambos pertenecían a la *ṭarīqa Darqawiyya*. El segundo dio lugar a una rama bastante extendida en Argelia.

²⁸¹ Se trata de la estación de los solitarios (*afrād*) que están en lo más alto de la jerarquía iniciática del sufismo. Véase Guenon, R. *Iniciación y realización espiritual*, apéndice I, Goldziher, I., *EI2*, I, p. 94b y M. Chodkiewicz, *Les sceaux des saints / The Seal of the Saints*, especialmente p. 104 y siguientes.

Un amigo nuestro me contó que le había pedido a un *šayj* que le guiase en la vía y le explicase lo que significaba la extinción y la permanencia (*al-fanā wa-l-baqā*), para la gente de la vía. «Le diré a fulano que te dedique algo de tiempo y te explique de qué se trata», le contestó. Este *murīd* se contentó con lo que el *šayj* le dijo. Al contármelo le comenté: «¡Hermano!, el *fanā* y el *baqā* han de producirse en ti, no escucharlos con tus oídos.» Esto es lo que ocurre cuando uno aprende las enseñanzas espirituales sin tratar de realizarlas.

Así lo expresé en unos versos:

*¿De qué sirven el parloteo y los elogios,
De qué la afectación, para lograr la grandeza?
¿De qué sirve al enfermo lo que no le cura
Y al exiliado lo que no sea ver a los suyos?
De las palabras sólo sacarás palabras,
El panal de avispas no produce miel alguna.
¡Qué lástima de esfuerzo e i balde
Llevar encima ese desverío!
¡Qué estupidez desaprovechar la vida
Tratando de atrapar las estrellas con la mano!
¿Por qué no te preocupas de lo tuyo
Y hablas de lo que ya conoces?
Si actúas según lo que sabes, heredarás lo que no sabes,
Como dice el señor de los Profetas Enviados.
“Entra a las casas de Dios por sus puertas”
Y no desmientas lo que te resulta inalcanzable.^[282]*

Quien aprende la ciencia de los elegidos por medio de los libros es como quien quiere hacer la Peregrinación a la Casa de Dios y le dicen que con leerse lo que dice fulano sobre los ritos de peregrinación le basta.^[283] ¿Acaso las palabras pueden sustituir a los actos? Cuidado, ¡oh *murīd*!, no sustituyas la palabra por el estado sin antes haberlo alcanzado, porque se te escapará debido a ese conocimiento que tienes para expresarlo.

²⁸² *Šayj al-‘Alāwī, Diwān, A yā ayyuhā al-‘uṣāq.*

²⁸³ Curiosamente, hoy día, al peregrino se le ofrecen multitud de manuales sobre los ritos de peregrinación que terminan por convertirse en un motivo de distracción que le impide concentrarse en la realización efectiva de la misma. El sistema tradicional consistía en seguir a un responsable experimentado que servía de guía al peregrino.

«Si te encuentras con alguien que realiza prodigios espirituales (*karāmāt*)^[284] y posee poderes extraordinarios (*tanjariq al-'adāt*) no sigas sus pasos. Observa, antes, como cumple sus obligaciones religiosas»^[285]

Es decir, si hay la rectitud, el asunto está claro. Pero si existen contradicciones el criterio de la Ley religiosa prevalece: los carismas sólo son válidos si se acompañan de rectitud. En caso contrario son una tentación consentida por Dios (*istidrāy*). Por eso ha dicho –Dios le colme de bendición y de paz: “Si veis a unos hombres a los que Dios les concede lo que desean, pero se dejan llevar por el pecado, sabed que se trata de una tentación que Él les ha preparado.” Luego recitó: *Cuando olvidaron lo que se les había recordado, les abrimos las puertas de todas las cosas* (6.44).

Abū Hasan al-Šadīlī –Dios este satisfecho de él– dice que sólo hay dos auténticos prodigios que abarcan a todos los demás: «Uno, es el prodigio de la Fe, que se intensifica con la certeza y la contemplación directa; el otro es el cumplimiento conforme a la enseñanza revelada y el rechazo de toda actitud de afirmación personal y de ilusión engañosa. Quien haya recibido ambos prodigios y todavía sienta el deseo de algo más, es un débil o un impostor, carece de conocimiento religioso y de rectitud. Es como alguien a quien se le hubiese honrado con la compañía del rey pero achase de menos limpiar las cuerdas, hasta el punto de olvidar la consideración con la que se le ha agraciado. Todo prodigio que no va acompañado de la satisfacción con Dios y de Dios, es una ilusión seductora que finalmente lleva a la pérdida o a la destrucción.»^[286]

Hay que tener en cuenta que, aunque los prodigios son algo propio de la vía de los elegidos y se debe creer en ellos, la santidad (*walāya*) no consiste en tales acontecimientos. Consiste en el develamiento divino respecto a la Esencia de Dios y Sus Atributos, todo ello sin abandonar la condición de criatura y el cumplimiento de los límites de la Ley religiosa. Los prodigios son una gracia añadida de Dios cuya creación y atribución Le pertenecen. Él los manifiesta cuando desea en sus amigos, siendo la criatura incapaz de preverlos ni elegirlos. Por lo general quien los busca no los obtiene y quien renuncia a ellos se los encuentra.

Alguien dijo: «Es posible que no aparezcan –los prodigios– en quien se encuentra al final de su realización, y que aparezcan en quien está en los inicios.» La razón de esto es que los prodigios son para aquél a quien se le presentan o

²⁸⁴ Los fenómenos prodigiosos (*karamāt*) que se manifiestan a veces como poderes extraordinarios (*tanjariq al-'adāt*, lit. ruptura de la causalidad habitual) son propios de la santidad, pero no criterio único, pues también pueden tener otro origen –como ocurre en la historia de Moisés con los magos egipcios–. El milagro (*mu'yīza*) es, en contrapartida, para la tradición islámica, siempre auténtico y exclusivo de los profetas. Véase Ibn 'Atā' Allāh, *Latā'if al-minān*, pag. 68.

²⁸⁵ Este criterio de santidad es una de las características de la *ṭarīqa šadīlī*.

²⁸⁶ Véase Ibn 'Atā' Allāh, *Sobre el abandono de sí mismo*, pag. 46 y Michon, J. L., *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*, p.118

para los demás. Si están dirigidos a quien se le presentan es con el propósito de aumentar su certeza. Pero el 'ārīf consolidado no tiene esa necesidad, porque está bien arraigado en lo Inmutable (*al-qidam*) y la Realidad le resulta evidente. «La montaña no tiene necesidad de ser fijada al suelo.»

En cierta ocasión hablaban de los prodigios ante Sahl b. 'Abdallāh –Dios este satisfecho de él– y éste exclamó: «¿Qué son los prodigios y los signos? Son algo que se limita a un cierto momento. El mayor prodigio es que algún defecto de tu alma se transforme en virtud.»

Los prodigios, si son fruto de la rectitud del *murīd*, serán provechosos; si lo son de su falta de rectitud, le perjudicarán. No conviene que se deje ilusionar por ellos, pues la magia también escapa a la lógica casual.

A Abū Yazīd al-Bistāmī le contaron que cierta persona andaba sobre las aguas y contestó: «Más asombroso que eso es que los peces nadan en el mar y las aves vuelen por los cielos.» Abū l-'Abbas al-Mursī ha dicho: «Lo importante no es que la tierra se pliegue (*tawā al-arḍ*) ante ti,^[287] sino que se replieguen los atributos de tu alma y te mantengas junto a tu Señor.» El mayor prodigio de Dios con su siervo es que le introduzca en Su Presencia y le mantenga en Su obediencia. *De eso debéis alegraros. Es mejor que cuanto amasáis* (10: 58).

-36-

**«La pretensión (*da'wā*) es producto de la necesidad del alma (*ru'ūnat al-nafs*).
Quien se afirma a sí mismo entra en conflicto con la Señoría Divina».**

La pretensión individual es parte de la necesidad del alma y de su afirmación. El ser humano, debido a esto, entra en conflicto con la Señoría al enfrentarse a ella por la afirmación de su existencia como individuo. Para esta comunidad se trata de un grave pecado puesto que, como dice el autor, es el origen del conflicto.^[288]

Se dice que Rabī'a al-'Adawiya –Dios tenga misericordia de ella– se encontró con un hombre virtuoso al que preguntó en que estado se encontraba. Éste le dijo: «Por la senda de la virtud, que es no desobedecer a Quien te ha creado.» Ella le respondió: «¡Ay de ti, hijo mío! Tu existencia es un pecado que no puede compararse a ningún otro.»

*Él dijo: 'no he pecado', y ella respondió:
'Tu existencia es un pecado sin comparación posible'.*

De tal pecado sólo se percata el 'ārīf, que ha constatado la gravedad de sus consecuencias. ¡Que peor castigo puede haber que la expulsión de la Presencia divina! En tanto persista está excluido de Ella, hasta que se libere de su existencia y no retorne más a ella. Quien no entrega su alma y se libera de ella no vale nada;

²⁸⁷ Este prodigio consiste en franquear el espacio fuera del tiempo.

²⁸⁸ El Šayj ya ha hecho una amplia referencia a esto en el primer capítulo de este libro.

permanece enfrentado a la Señoría Divina perpetuamente, porque se quedó en el reino de la alteridad, en la oscuridad y el alejamiento. *¿Cuánto tiempo ha pasado por el hombre sin ser algo memorable?* (76: 1).

Deja tu existencia, hermano, prescinde de tu propio testimonio (*šuhūdu-ka*), abandona todo a Dios y sé junto a Él como si no existieras. El *šayj* al-Buzīdī –Dios este satisfecho de él– dijo

*Pon ¡in a tí mismo y subsiste en Su Existencia,
Si apartas tu alma encontrarás a Dios.* ^[289]

Se dice que Moisés –la bendición y la paz sean con él– en su oración íntima (*munāyā*)* preguntó a Dios: «¿Cómo se llega hasta ti?» «Deja tu alma y ven», le contestó.

Si te pusieras en Sus Manos, hermano, Le entregases tu existencia y fueses con él sin ser ‘tú’, entonces insuflaría su Espíritu en tí y te convertiría en Su representante ante las criaturas. Tu misión se convertiría en Su misión y tu propósito en Su propósito. Es más, serías por completo de Él y para Él, sin ningún tipo de participación junto a Él en la existencia. ¿Cómo has llegado a la existencia y de qué mundo procedes como para poder disputarle la existencia? No trajiste ningún conocimiento ni ninguna información; te has encontrado con tu alma como te encuentras con tus actos en este mundo –la lengua habla, el ojo ve, la mano agarra, el pie anda...– como ocurre con el resto de atributos y miembros. Hasta ahora no te has dado cuenta de quién es el Motor de todo, porque cuando actúas percibes que actúas por tu deseo. Pero ¿sabes acaso de que se trata realmente? ¿tienes algún poder sobre ello? ¿Quién es el Motor y el Móvil? Si fueses justo contigo mismo no te dejarías engañar y dirías: *Él es Quien hace reír y llorar; quien da la muerte y da la vida* (53: 43).

¡Cómo te has olvidado por completo de los signos (*ayāt*) de Dios! Si prestases atención como debes te sentirías inquieto y aturdido. ¡Con razón deberías estarlo! De tal inquietud sacarías más provecho del que hay en las buenas obras de hombres y genios,^[290] como dice el mismo autor a continuación.

²⁸⁹ Šayj al-‘Alāwī, *Diwān*, en la sección de poemas de šayj al-Buzīdī. “*A yā murīd Allāh...*”

²⁹⁰ Literalmente son, según la expresión coránica, ‘los dos que pesan’ (*al-ṭaqalayn*).

«La turbación del corazón sobresaltado por la toma de conciencia es más importante que las obras de los dos seres que pesan»^[291]

La turbación (*inzi'āy*) del corazón que se siente apresado en su estado de olvido y su deseo por alcanzar el despertar (*intibāh*) es, ante Dios, superior a las obras, porque el valor de ese deseo se corresponde con el de su objetivo. La aspiración de quien se encuentra en ese estado es Dios, es llegar a Él; la inquietud de corazón que le produce la contemplación de las criaturas, así como la estrechez de la situación en la que se encuentra, le será más provechoso que las buenas obras, pues ese deseo que siente por la Presencia le hace avanzar hacia Ella. "Quien desea encontrar a Dios, Dios desea encontrarle. Quien se acerca a Él un palmo, Él se le acerca un codo; quien va hacia Él andando, Él se le acerca corriendo."

La inquietud de su turbación es un medio para lograr la Proximidad y es, por lo tanto, como hemos dicho, más beneficiosa que los actos de los hombres y genios.^[292] Dijo alguien:

*¡Vida mía, por Su pasión desvanécete,
Y que todo tu pensamiento sea Él!*

"Este mundo es la prisión del creyente", quien no se siente incómodo en él es porque su corazón está muerto o ignora lo que hay más allá. Quien contempla las moradas celestes no se contenta con los despojos terrenales.

«Pretencioso es quien está pendiente de sí mismo»

Quien se tiene en estima y muestra la más mínima consideración por su alma, está alejado de su Señor y se atribuye lo que no es suyo. Si fuese un *'ārif* estaría pendiente de Dios en cualquier circunstancia debido a la grandeza y majestad que le sobrecoge. Dice Ibn 'Aṭā' Allāh: «La alabanza a Dios le hace olvidar al creyente cualquier mérito propio y los derechos de Dios le impiden recordar sus propios intereses.»^[293]

El que ha constatado la Inmensidad Divina no encuentra sitio para su alma. Dije sobre esto:

²⁹¹ Aunque no aparece como una *ḥikma* aparte en la edición del *Mawādd*, figura entre las *ḥikam* de Abū Madyan. El comentario posterior, que se centra en ella, parece indicar que ha sido un error de edición.

²⁹² Paráfrasis de un hadiz citado en Bujārī, *Saḥīḥ*, Tawḥīd, n° 6970.

²⁹³ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ḥikam*, n° 222.

*Viré hacia mi alma, y no la encontré
 ¿A quién mira y quién mira?, exclamé.
 ¿No es acaso Dios quien se mira a Sí mismo?
 Me inundó el silencio y el estado asintió.*

-38-

«Prescindir de la enseñanza del guía (*dalīl*) y seguir los pasos de la pasión (*hawā) es lo que les ha privado de llegar a Dios»**

Abandonar la enseñanza de los hombres de realización espiritual y el trato con los *ʿārifīn* les ha privado de llegar al Objetivo, puesto que *no entraron a las casas por sus puertas* (2: 189)²⁹⁴ y siguieron los pasos de sus propias pasiones. Sobre esto dije:

*Del buen camino les alejó su pasión
 Y esto les ha privado de la Unión.
 Si con Dios hubieran sido sinceros
 No habrían encontrado esa prueba en su camino.
 Pues Él está más cerca de ellos que ellos mismos
 Es Único y nada hay fuera de Él.*

Todo creyente quiere llegar a Él, pero según su deseo y pasión, no como su Señor desea. ¡Pobre de ti! ¡Cuidado, no te apartes del camino! Escucha la alusión que te hace quien conoce la realización:

*Tu situación es comprometida,
 Con ese error no podrás dar un paso.
 Anhelas algo sin contar con Él,
 Y quien se enfrenta a Él nada consigue.
 Entraste a las casas por su parte trasera,
 Porque sus puertas se cerraban a gente como tú.
 A tu antojo avanzas con vanidad,
 Anhelas una gloria cuyo alcance te rebasa.
 Lienes con tu blanco y orgulloso rostro,
 Y reclamas lo que en ambos mundos es Mío.
 Si hubieses empezado en mi nombre, por el punto de la *bā*²⁹⁵
 Te habrías elevado hasta dónde ni tu astucia sospecha.*

²⁹⁴ Expresión coránica que en el *fiqh* se usa para afirmar la necesidad de cumplir con los requisitos fundamentales para la validez de un acto jurídico-religioso.

²⁹⁵ El punto de la letra *bā* (ب) está situado bajo su grafía y es también la letra por la que comienza la Revelación, pues el Corán comienza con la *basmallāh*. Martín Lings ha traducido (*Un santo sufi...*, p. 143) parte de una obra que al Šayj ha dedicado a explicar el simbolismo y significados de este punto de la *bā*, (ver introd. p. 16).

Si hubieran seguido el camino y buscado un guía tal como él –Dios colme de bendición y de paz– nos ha recomendado: “Busca el acompañante antes de emprender el camino”, habrían encontrado la Verdad más cerca de ellos de lo que se imaginan. Pero en el momento en el que se consideraron autosuficientes y siguieron su pasión, Dios les extravió a sabiendas y les abandonó a sí mismos. Miran hacia sí mismos y *toman a su pasión como Dios*, contentos con su estado de ruptura y privación. Constatarás que hablan de sí mismos como si fuesen gente de conocimiento y de estaciones espirituales, cuando en realidad sólo *están vacilantes en su propia duda*.^[296]

Que Dios nos infunda a nosotros y a todos los musulmanes el bien que nos conviene en ambas moradas. Amen.

²⁹⁶ La argumentación está construida a partir de alusiones coránicas reconocibles.

CAPÍTULO IV

SOBRE LOS SIGNOS CARACTERÍSTICOS DEL GUÍA ESPIRITUAL (*šayj al-tarbiyya*)^[297] Y ALGUNAS DE LAS CUALIDADES DEL DISCÍPULO (*murīd*)

-39-

«Quien no ha sido educado (*adab*)* por los que fueron educados extravía a quien le sigue»

El *murīd* tiene necesidad de un *šayj* en la Vía espiritual. Es el encargado de conducirlo, de enseñarle como llegar hasta Dios y de cómo prescindir de todo lo que no sea Él, a la vez que le muestra la necesidad y la ceguera de su alma. Por ello, quien no ha tenido un *šayj* es de temer que no llegue a ninguna parte.

Abū 'Alī al-Taqaṭī –Dios este satisfecho de él– afirma que «aunque alguien haya reunido todas las ciencias y frecuentado todo tipo de gente, no alcanzará la madurez auténtica sin la disciplina de un *šayj* o de un imam que le eduque.»

Quien no ha sido formado por alguien que tenga autoridad sobre él en todos los aspectos, que le muestre los defectos de su alma y la necesidad de sus actos, no puede ser tenido en cuenta. Quien ha basado la vía sólo en su criterio y su razón, y pretende que ha conseguido algo sin un guía, ha sucumbido a su alma y es un peligro para los demás. Esto es lo que quiere decir que «extravía a quien le sigue.» El que no ha tenido un maestro en la Vía espiritual es un don nadie (*laqīl*).^[298]

La mayoría de las personas se tienen en gran consideración a sí mismos y no les agrada someterse a un guía porque creen que su caso es especial, que son la excepción que confirma la regla. Unos dirán que su iniciación depende de al-Ḥidr^[299] – la paz sea con él. Otros, que es el Enviado de Dios –que Él colme de gracia y de paz– quien les hace progresar. ¿No saben que él mismo ordenó que se utilizase para cada cosa los medios apropiados? Es el orgullo lo que les aparta de Dios y de los que están vinculados a Él; aquellos que, gracias a la educación

²⁹⁷ Es el guía que educa (*tarbiyya*) y forma el alma del discípulo. En las cartas de Ibn 'Abbād, se explica la diferencia entre este tipo de guía y el guía que se limita a transmitir unas enseñanzas (*šayj ta'lim*). Véase Ibn 'Abbād, *Rasā'il*, carta XVI.

²⁹⁸ Esta expresión tiene el sentido de que nada puede transmitir, ya que carece de la identidad o genealogía espiritual que garantiza su autenticidad.

²⁹⁹ Es a este personaje (a quien se le ha identificado con el profeta Elías) a quien la tradición islámica reconoce como el compañero de Moisés en el relato de la azora de la Caverna (Cor. 18: 65 y siguientes). Suele aparecer en el sufismo como iniciador excepcional de ciertos sufíes, y como jefe de los *afrād*. Sobre este tipo de iniciaciones véase el capítulo sobre la transmisión *uwaysī* y *ruḥaniyya* en la en las siguientes referencias: Wensinck, J., s.v. "al-Khaḍir" *EI2*, IV, 902b, donde también se menciona como este tipo de transmisión ha influido notablemente en algún *turūq* orientales. También Jāmī, 'Abd al-Rahmān, *Los hábitos de la intimidad*, p. 73.

espiritual, se liberaron de sus almas en manos de los maestros que conocían la condición y necesidad de cada discípulo.

¿Qué tiene ese pretencioso para que el Enviado de Dios –Dios magnifique su rango– tenga que ocuparse de su educación espiritual directamente? Debe saber que la tradición divina con respecto a las criaturas se desarrolla por medios naturales y sin romper el curso habitual de los acontecimientos. «Si no fuese por el mediador desaparecería lo que depende de él.»^[300]

Supongamos que el asunto fuera, contra toda evidencia, como pretenden, ¿por qué entonces los Compañeros se citan unos a otros cuando se trata de la transmisión del recuerdo de Dios (*dīkr*)? Este proceder es bien conocido entre ellos, entre los justos que les siguieron y por la cadena de transmisión de la vía espiritual que da testimonio de ello.

La pretensión –de la que no les resulta posible arrepentirse– es la que les impide acceder a la raíz de la educación espiritual. Se dice que «la puerta del arrepentimiento siempre está abierta, salvo para el pretencioso que se la cierra a sí mismo.» Esta gente no es capaz de dejar su pretensión y entregar su alma.^[301] No pienses que esta educación (*adab**) a la que se refiere el autor es una cuestión de aprender del comportamiento exterior de la gente de la vía espiritual. ¡No!, es una forma de expresar metafóricamente algo que alude al *adab** de los aspectos más escondidos del ser (*sarā'ir*). Es decir, al *adab** del universo entero con su Señor, en tanto que es la manifestación de la Realidad Divina (*zuhūr al-ḥaqq*). Este *adab* sólo lo comprende quien ha sido conducido por Dios y se lo ha inspirado en su mismo Origen. El *adab* del *murād* ante Dios consiste en que, a pesar de haber sido borrado de la tabla de la existencia, sigue manteniendo los límites que se impone la Ley divina. Tal *adab* no se aprende en los libros, ¡no! Depende de la experiencia gustativa (*adwāq*), donde hay tesoros de conocimiento que implican una forma de ser correspondiente. Él –exaltado sea– ha dicho: *Entrad en las casas por sus puertas* (2:189).

Quienquiera que se vincule a Dios debe preguntarse si posee algo de esta ciencia espiritual o no. Si es así, que procure conservarla. Pero si no la tiene, que no se engañe, porque el día de hoy no es el de mañana, en el que se constatarán las realidades y se mostrará al falsario y al verídico: *Ese Día el hombre dirá: ¿dónde huir? ¡No! ¡No hay refugio! ...*^[302] ¿De qué servirá la pretensión ese Día que será una calamidad para el hombre?

Un *'ārif* le dijo al califa 'Umar b. 'Abd l-Azīz –Dios este satisfecho de él– : «Teme, como debes, a Dios; ten cuidado con lo que Dios te advierte, actúa de acuerdo con tus intereses en el Otro Mundo. En el momento de la muerte te llegará

³⁰⁰ Estas palabras forman parte de la plegaria sobre el Profeta de Ibn Maṣ'ūd.

³⁰¹ Es interesante señalar que el problema de “encontrar un *ṣayf*”, como aquí explica, no es una cuestión de más o menos fortuna al buscarlo. El obstáculo real es la pretensión y orgullo del alma, más fuerte que su necesidad de ser educada. Véase Ibn 'Abbād. *Rasā'il al-Ṣuḡrā*. carta XVI.

³⁰² ...Hacia tu Señor será, ese día, la llegada. Ese día, el hombre será informado de lo que ponía delante y detrás de él. El hombre es consciente de sí mismo aunque ponga sus excusas. (75:11).

la “Noticia Evidente” [...] “La Gran Prueba” y sus momentos críticos están ante ti, no lo puedes eludir: te salvas o pereces.

Debes saber que quien le pide cuentas a su alma saca un gran provecho, y quien la descuida está perdido. Quien presta atención a las consecuencias se salva, pero quien obedece a su pasión se extravía. Quien es paciente verá los beneficios; quien teme a Dios, cree en Él; quien cree en Él reflexiona; quien reflexiona, constata; quien constata, comprende; quien comprende, conoce. Si resbalas, rectificas; si te arrepientes, fortalécete; si ignoras, pregunta; y si te encolerizas, contente.»^[303]

Retén, hermano, estas advertencias y cuídate de lo contrario, pues Quién todo lo espía todo lo ve. *Aunque fuese un grano de mostaza lo haremos venir, y nos basta para pedir cuentas* (21: 47).

-40-

«Quien pierde la consideración por su šayj no puede beneficiarse de él»

Quien pierde la consideración por su šayj, con o sin fundamento, no puede beneficiarse de él. Tal y como lo explica en la *hikma* siguiente el autor: «Šayj es aquel que antepones a ti mismo y por quien, en lo más profundo de tu ser, sientes la mayor consideración.» Quien no sienta esa preferencia por su šayj y no lo venera hasta el punto de constatar que es el guía de Dios, que sólo se entra a la Presencia a través de su puerta y que conoce mejor que el discípulo lo más conveniente para éste, no se beneficiará de él, como ha dicho Ibn al-‘Arabī al-Ḥātīmī –Dios este satisfecho de él– en sus *Futūḥāt*:

*Venerar al šayj es venerar a Dios.
Respétale por Dios y en Dios.
Son los guías y los más próximos.
Seguirles es seguir a Dios.
Son los herederos de todos los Enviados
Pues sólo transmiten lo que viene de Dios.
Igual que a los profetas, les verás en su combate,
Pedir a Dios sólo lo que es Dios.*^[304]

El *murīd* debe ver en su šayj únicamente excelencias sin rechazar nada de él, si no quiere verse privado de sus beneficios. ¡Que excelente es lo que dijo Al-Ŷīlī! –Dios este satisfecho de él– en su *‘Ayniyya*:

³⁰³ Al-Sarrāj, *Kitab al-luma fi’l Taṣawwuf*, ed R. Nicholson, p. 65.

³⁰⁴ Ibn al-‘Arabī, *Futuhāt*, cap. 181, “Sobre el conocimiento del ma’am de la santidad del šayj”, p. 1516.

*Si el Destino te favorece
 Y el Decreto a un auténtico šayj te lleva,
 Complácele, sigue su voluntad.
 Y toda tu iniciativa abandona,
 Sé con él como el cadáver en manos del lavador,
 Que a su antojo, inerte ante él, lo mueve.
 No te resistas, pues ignoras lo que él quiere;
 Y cualquier resistencia es oposición.
 Acepta todo lo que veas de él.
 Aunque parezca contrario a la Ley,
 ¡Cuidado!, mira la historia del noble Jidr
 Cuando mató al muchacho y Moisés le reprendió.
 El misterio de la noche se ilumina al amanecer
 Y como un sable corta toda sospecha.
 Por eso Moisés presentó sus excusas
 Aunque también tuviese, de Su ciencia, maravillas.^[305]*

Si el *murīd* no es capaz de someterse al *šayj* en todo es mejor que se aleje de él. Se cuenta que un discípulo le preguntó algo a Yūnūs y, cuando éste le respondió, no se mostró de acuerdo. Entonces le dijo: *Si no creéis en mí, apartaos* (44: 21).

Dicen que quien responde ‘¿por qué?’ a su *šayj* nunca obtendrá nada. Es decir, en caso de insistencia y de resistencia, porque si se trata de preguntar para aumentar su tranquilidad debe hacerse, como ya lo hizo Moisés con su Señor: *¡Señor! Permíteme que Te contemple* (7: 143).

En resumen, *šayj* es aquel cuya alusión (*išāra*) penetra en ti y cuya expresión (*‘ibāra*) te convence;^[306] quien se hace con tu interior y tu exterior, hasta que junto a él, de tí, no queda más que el nombre; si te llama le sigues, si te aparta le esperas; si te dice que avances, no te retrasas. Te pondrá sobre ascuas, pero no elijas más que lo que él elija y prefiera para tí, según te lo ordene. Así dijo uno de los que aman de verdad:

*Si desease pisar mi mejilla
 En el suelo, sin reparo, la pondría.^[307]*

Sus actos y palabras deben ser para ti más dulces que la miel. Sólo así podrás sacar provecho de él. Si el *murīd* pierde la consideración por su *šayj* ha de sanar esa enfermedad con contrición y pesar. Que se lo muestre al *šayj*, que se humille y diga como aquel:

³⁰⁵ Véase Nicholson, R., *Studies in Islamic Mysticism*, p. 141

³⁰⁶ La *išāra* es el recurso de expresión simbólica y la *‘ibāra* es el medio de expresión discursivo. Sobre estos dos términos véase P. Nwiya, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et...* la *hikma* n° 72 y su comentario de p. 259.

³⁰⁷ Figura en el repertorio de al-Bihā’i, *Al-kaškul*, p. 417

*Me avergué con cautela, pero me reconocieron.
 Híeme aquí, arrepentido, ¿me aceptarán?
 A su puerta dejó pasar el tiempo
 Y por mucho que insisto, de su unión me apartan,
 Me apartan y a otros, en mi lugar, aceptan,
 Muero una y otra vez sin cesar.
 No fui digno de la unión,
 Pero me hicisteis sentir su anhelo.
 Al llegar me disteis la bienvenida.
 Y hoy la puerta cerráis ante mí.
 Curad el pesar de quien viene a vosotros culpable
 Y en vuestra indulgencia y misericordia confía.
 En el océano de la pasión me ahogo de pesar.
 Cómo les deseo y como me rechazan!
 ¡Alma mía!, pide auxilio y grita:
 ¡Ay de mi corazón! Mis amigos me han abandonado.*

Quien regresa de la forma adecuada, su regreso será aceptado. El *šayj* le cogerá de la mano y le restablecerá de su enfermedad; si es que ese *šayj* es un médico realmente cualificado, pues entonces a *murīd* librará de su aflicción. Si no es así que parta en paz, porque no sacará ningún provecho, ya que la compañía de ese *šayj* sólo aumentará su estado de alejamiento. ¡Rogamos a Dios que parta en paz (*salāma*)! El *murīd* sabe mejor nadie lo que esto significa.^[308]

Lo que hemos dicho se refiere a un *šayj* en quien el *murīd* reconozca las maravillas de sus inspiraciones espirituales (*futūhāt*) y los resultados de sus conocimientos (*ma'ārif*). Pero si sólo conoce de la vía espiritual la forma y de la Verdad sus palabras, entonces que se separe lo antes posible, si es que el *murīd* busca realmente llegar a la unión.

El servicio (*jidma*) que se hace a los maestros no es una cuestión solamente de prestar servicio piadoso (*ta'abbud*). La servidumbre sólo puede ser con Dios y en este caso significa algo distinto. Su fin es servir para clarificar el camino y la vía que lleva hacia Dios^[309] —ensalzado y glorificado sea— hasta que el *šayj* pueda decir al *murīd*: ¡Hete ahí con tu Señor! Por este motivo es necesaria su compañía y conviene servirle y relajarse ante el. Si no fuese así no tendría sentido ese servicio.

Si lo que busca es obtener la bendición espiritual (*tabarruk*) hay muchos tratados y libros sobre los actos de virtud y del buen obrar, donde el *murīd* puede aprender cuanto desee. Pero si realmente busca algo más, debe tratarles como hemos dicho antes.

En cuanto al común de los creyentes musulmanes también se benefician de tratarles con respeto, aunque sólo sea por lo que pueden aprender de ellos en

³⁰⁸ Parece aludir a que esa ruptura no cause males mayores al *murīd* ya que igual que la proximidad con el *šayj* atrae la bendición divina alejarse puede ser motivo de maldición y ruptura con Dios.

³⁰⁹ El *šayj* diferencia entre el servicio a un maestro con el fin de ser educado espiritualmente y la simple actitud servicial que corresponde al respeto jerárquico.

lo tocante a los principios de la fe y del buen comportamiento con los demás musulmanes, no como se comprueba hoy en día.^[10]

El *murīd*, antes de vincularse a un grupo en concreto dentro del sufismo, ha de amarlos a todos por igual, para que vincularse a un grupo en particular no signifique perder la consideración por los demás; eso sería apartarse de lo que Dios ha dicho: *Los creyentes son hermanos* (49: 10).^[11]

-41-

«Šayj es aquel que antepones a ti mismo (*taqdīm*) y por quien, en lo más profundo de tu ser (*sirru-ka*), sientes la mayor consideración (*ta'zīm*)»

Es decir, *šayj* es aquél de quien te beneficias, aquél a quien antepones en toda cosa y por quien sientes una veneración incomparable. Si no eres capaz de verle de este modo no lograrás su asistencia. Al-Šarīšī –Dios esté satisfecho de él– afirma:

*No le trates sin estar convencido
De que es un verdadero maestro, único en su tiempo.
Quien está pendiente de otro
Es como si al amado despreciara.
No te apartes nunca de él,
Ya que es el encargado de conducir tú marcha.
Quien se aparta queda sin referencias
Y verá el defecto en la misma perfección sin darse cuenta.
Quien no está en armonía con su šayj,
Su crítica le dejará sobre ascuas.
Pero si le comprende estará satisfecho.
Y si de la Verdad se aleja, como la noche del alba,
Tú, en su presencia, ignóralo todo.
¡No se te ocurra sospechar de él!*

Quien siente alguna falta de consideración por su *šayj* no saca ningún provecho, porque el *šayj* es un embajador de Dios para el *murīd*. Es la única puerta de acceso para el *murīd* a Él. ¡Procura, *murīd* sincero, guardar el trato y la veneración que le debes! Tu veneración por él es una forma de veneración por Dios, como lo afirman las palabras del Enviado –Dios colmé de bendición y de paz: “Honrad a

^[10] Sin duda es una referencia a la actitud cismática de los grupos *salafíes* que tienen una actitud crítica y orgullosa con los demás creyentes. Véase, del mismo autor, *Épître a celui qui critique le soufisme...*, donde el *šayj* saca a colación este tema en varias ocasiones.

^[11] Después de defender la función del *‘arīf* en su medio tradicional como vehículo de bendición para el común de los creyentes, el *Šayj* advierte contra una tendencia común entre algunos grupos del sufismo, el sectarismo de escuela y el ataque al resto de *šayjs* y escuelas. Sobre los perjuicios de la adscripción sectaria a una escuela (con amplias referencias también al sufismo) véase el texto y el comentario a pie de página de T. J. Winters en al-Gazālī, *Breaking the two Desires*, p. 85.

los guías (*mašā'ij*), porque honrarles es una forma de reconocer la Majestad Divina.”

Ibn ‘Aṭā’ Allāh en sus *Laṭā’if al-minān* dice: «Sigue la dirección de un santo que te lleve hacia Dios y te haga descubrir las particularidades de la elección divina que ha recibido. No te fijas en sus rasgos humanos (*bašariyya*) y concéntrate en los atributos propios de su elección (*juṣuṣiyya*). Ponte bajo su mando para que él te dirija en la Vía y te haga conocer las necesidades más ocultas y sutiles de tu alma, te dirija a la unión con Dios y te enseñe a huir de todo lo que no es Él. Te acompañará en el camino espiritual hasta llegar a Dios, te hará ver el mal de tu alma y la excelencia con la que Dios te trata. Te mostrará como debes estar ante Él, como debes mantener tu estado de agradecimiento y permanecer constantemente ante Él.

Si objetas: ‘¿Dónde encontraré a alguien así? Lo que me describes es más raro que el ave Fénix’, te diré: fíjate bien, no son guías así lo que te faltará; lo que echarás en falta es la verdadera sinceridad en encontrarles. Si tuvieras una necesidad auténtica lo encontrarías, como queda constatado en algunas de las aleyas del Libro de Dios: *Si mis servidores te preguntan por Mí, Yo estoy Próximo* (2: 186). *¿Quién responde al necesitado cuando Le invoca?* (27: 62). *Si hubiesen sido sinceros con Dios hubiese sido mejor para ellos* (47: 21).

Si tuvieses la necesidad auténtica de alguien que te acerque a Dios, de la misma manera que una madre echa de menos a su hijo cuando lo ha perdido, descubrirías a Dios bien cerca de ti, complaciente y atento contigo. Verías como llegar a Él no resulta tan difícil, porque Él mismo te lo facilitaría.»^[312]

El *adab* del *murīd* con el *šayj*, y del *šayj* con el *murīd*, tiene numerosos aspectos sobre los que mucho se ha escrito. Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī –Dios este satisfecho de él– dijo: «La condición del *murīd* es no dar un solo soplo sin el consentimiento de su *šayj*. Quien se opone a su *šayj* en un solo soplo, abierta o secretamente, pronto verá en él algo que le desagrada.»

Dijo Abū-l-‘Abbās: «Guárdate mucho de quitarle importancia a cualquier cosa que te ocurra y no exponérsela al *šayj*, sea bueno o malo. Si mil veces se te ocurriese algo en una hora y tú se lo remitieses a él mil veces, él te mostraría el remedio contra lo que te perturba o, por la fuerza de su aspiración (*himma*), te descargaría de ello.» Y añade: «Yo mismo vi lo siguiente de un discípulo de los compañeros de nuestro *šayj* el *imām*, corona de los ‘*ārifīn*, Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Bakr al-Ḥuraṣī al-Mahdawī –Dios tenga misericordia de él. Me encontraba junto a él y vino a verle un *faqīr* que llevaba un haba en su mano y le preguntó: –Señor, he encontrado este haba, ¿qué hago con ella? –Déjala hasta que llegue la hora de romper el ayuno –respondió el *šayj*. –¿Hasta de un haba ha de

³¹² Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if*, p. 75. La cita del *Šayj* no corresponde exactamente con el texto árabe y la traducción francesa consultadas. Seguramente el manuscrito utilizado por el *Šayj* es una versión distinta.

hablarte? –le dije. –Hijo mío –dijo el *šayj*–, si me contrariase un sólo instante en cualquier cosa no conseguiría nada de mí.»

El *murīd* precisa un *adab* y una nobleza de carácter (*ajlāq*) fuera de lo común. Y ésta es una cualidad que no se encuentra en el común de la gente; Dios le ha agraciado para que sepa guardar el *adab* no sólo con el *šayj*, sino con todas las cosas, a las que trata con todo el derecho que merecen, como el autor nos indica en otros *ḥikam*.

-42-

«*Šayj* es quien te transforma con la nobleza de su carácter (*ajlāq*), te educa con su silencio (*iṭrāq*)^[313] e ilumina tu interior con su irradiación (*išrāq*) »

Esta es la primera descripción del autor sobre las características del *šayj* en el que se fundamenta la vía espiritual de esta comunidad (*ṭāwma*); nos indica que es con la nobleza de su carácter y su forma de actuar como conduce al *murīd* de un estado a otro más noble sin abrumarle con sus palabras. Su estado cambia el estado y su forma de ser hace madurar al *murīd*.

El silencio, la compañía, el sueño, la vigilia, etcétera, cada uno los estados que compartía el Enviado de Dios con sus compañeros, eran una enseñanza para ellos. Del mismo modo, los estados de quien ha seguido sus pasos producen efecto en sus discípulos. El autor dice que el *šayj* beneficioso es el que te hace madurar con la nobleza de su forma de ser –no con sus palabras–, te educa con su silencio e ilumina tu interior con su irradiación. Es decir, te toma con su estado, deja sus secretos en ti y te hace conocer lo que hay en él. Su conocimiento llega a beneficiarte de tal modo que te conviertes en una copia (*nuṣṣa*)^[314] suya y lo que había en él aparece en ti.

Un sufí fue a ver a Ŷunayd –la misericordia de Dios sea con él– y al notar en sus discípulos una perfecta educación, le dijo: «¡Qué bien has educado a tus discípulos!» «¡Por Dios! –respondió–, no es que yo les haya educado, más bien lo que había en su interior se ha manifestado.»

Alguien dijo que si la tortuga cría a sus pequeños con la mirada, ¿cómo no ha de hacerlo el auténtico *šayj* con sus hijos? Esa es una de sus cualidades. Dijo Abū l-Abbās al-Mursī –Dios este satisfecho de él: «Entre mi *murīd* y yo sólo hay una mirada. Cuando le miro le enriquezco.» Y el *šayj* Abū l-Hasān al-Šādilī decía: «¿Cuál es mi relación con los iletrados (*al-unmiyyīn*)?^[315] Por Dios, hemos

³¹³ Este término puede entenderse en diferentes sentidos. En este caso se refiere a un silencio cargado de significado.

³¹⁴ En árabe se entiende *nuṣṣa* como una copia escrita que sustituye a otra. También, en términos de jurisprudencia, es el versículo que abroga a otro (*nāsij*). Por lo tanto, el sentido de copia, no es el de reproducción exacta sino el de actualización.

³¹⁵ *Ummī*, iletrado, que es uno de los calificativos del profeta Muḥammad, se refiere a alguien que carece de una instrucción adquirida por un estudio formal. Los casos de este tipo de maestros han

frecuentado a unos hombres que si miraban un árbol seco, desde ese momento daba frutos.»

Lo que describe el *ṣayj* lo hemos comprobado nosotros mismos: cuando nuestro maestro Muḥammad al-Buzīdī –Dios este satisfecho de él– entraba en relación con un discípulo, lo colmaba. Tanto era así que, aunque no teníamos antes de entrar en la vía más que un amor sincero, en muy poco tiempo, estábamos en un estado indescriptible que nos desbordaba. Le dije en una ocasión: «Dios te recompense, señor, por lo que nos has dado sin merecerlo.» Él me respondió: «Que Dios te recompense a ti por haberte acercado a nosotros. Te juro, por Dios, que si hubiésemos encontrado a alguien que no supiera ni pronunciar el testimonio de fe (*ṣahāda*), le hubiésemos enseñado lo que te hemos enseñado sin proponérselo.»

Se cuenta que un ladrón entró cierta noche en casa de Rābi'a al-'Adawiyya y estuvo buscando por toda la casa sin encontrar más que un vulgar jarrón. Cuando iba a salir, ella le dijo:

–¡Eh tú!, si eres un verdadero ladrón, no te vayas con las manos vacías.

–¿Qué quieres que me lleve, si aquí no hay nada?

–Coge ese jarrón, haz la ablución y prostérnate en oración, le contestó.

El ladrón hizo lo que ella le ordenó y, mientras hacía la plegaria, Rābi'a al-'Adawiyya levantó su mirada al cielo y exclamó:

–¡Mi Señor y Protector, éste es tu servidor, ha venido hasta mí y no ha encontrado nada! ¡Hele ahí, ante Tu Puerta, no le prives de tu Favor y de tu Remuneración!

Cuando terminó de hacer las dos postraciones, el ladrón sintió la dulzura de la virtud y continuó su plegaria hasta el final de la noche. Al llegar el alba, Rābi'a se acercó a él y le encontró prosternado y haciéndose a sí mismo estos reproches:

*Cuando mi Señor me diga:
"¿No te avergüenzas de haberme faltado,
Ocultarme tus pecados
Y acercarte a Mí sin temor?"
¿Qué Le responderé?*

Ella le preguntó:

–¿Cómo has pasado la noche, amigo mío?

–Muy bien, entre las manos de mi Señor, con humildad e indigencia. Él me curó, aceptó mis excusas, perdonó mis pecados y escuchó mis ruegos.

Salió de su casa lleno de deseo por Dios; entonces Rābi'a, miró al cielo y exclamó:

–¡Señor y Protector mío! Este hombre se ha puesto a tu Puerta una hora y le has aceptado; desde que Te conozco estoy ante Ti esperando, ¿no piensas aceptarme? –desde su interior escuchó una voz que decía: ‘¡Oh Rābi'a! Por ti le hemos aceptado y le hemos acercado.’

sido frecuentes en la historia del sufismo, como el propio maestro de Abu Madyan, Abū Yāzā.

Hay numerosas historias que ejemplifican la fuerza de la resolución del *šayj* y la enorme influencia que ejerce sobre el *murīd* para poder transformarle. Pero esto es sólo así si el *murīd* tiene una verdadera necesidad y cumple con lo que él le ordena. Si no es así de *šayj* no tiene más que el nombre.

-43-

«Šayj es quien te une cuando está presente y te protege en su ausencia»

Te une a Dios con su sola presencia, por medio del vínculo que tienes con él. Te une a Dios y con nadie más, porque ése es su único propósito. Quien no te une a Dios con el lazo de la contemplación, no es un *šayj*, contando con que aceptes su dirección y tengas realmente esa necesidad. Sólo así provocará en ti el estado de unión de forma inmediata, sin que le suponga esfuerzo, ya que en sus manos está la llave de la Presencia divina. Puede decirse, incluso, que es una de las puertas de la Presencia. Si no tiene esa particularidad es porque no es de los guías que conducen a Dios.

Cuando el autor afirma que «en su ausencia te protege» se refiere a que gracias a su aspiración (*himma*) te preserva de gran parte de los avatares de la vía espiritual, pues te acompaña a lo largo de tu camino hasta decirte: *¡Hete aquí, con tu Señor!* Claro está, *murīd*, que para esto es imprescindible que te mantengas en comunicación estrecha con él y no sólo que te vincules a él (*intisāb*). El *šayj* sólo saca al *murīd* de sí mismo y lo lleva ante Dios si existe ese contacto entre ambos. Esta es la norma habitual, puesto que de lo excepcional no hay reglas. La norma es que «el contacto es el contrato (*al-mulāqā musāqā*).»^[316]

Por otro lado, visitar a los maestros espirituales es sumamente provechoso y valioso, porque su trato es el medio de llegar a Dios. Siempre que nos refiramos a los verdaderos maestros, como los descritos por el autor, ¡claro está! Si no es así visitarles es tan beneficioso como visitar al común de los creyentes; pero ten en cuenta que la mayor parte de ellos están, más bien, necesitados de alguien que les guíe. *Si hubiesen sido sinceros con Dios habría sido mejor para ellos* (47: 21).

El [auténtico] *šayj* presenta unos signos que no quedan ocultos al hombre perspicaz. Ibn ‘Aṭā’ Allāh —Dios esté satisfecho de él— dice así en su *Latā‘if al-minān*: «No es tu *šayj* aquél a quien escuchas, sino de quien aprendes directamente. No es de quien obtienes explicaciones, sino quien deja en ti la huella de sus alusiones. No es quien te convoca a su puerta, es quien levanta el velo entre ambos. No es tu *šayj* quien te habla, sino quien provoca en ti su estado. Tu *šayj* es quien te saca de la prisión de la pasión y te lleva junto a tu Señor; es quien no cesa de pulir el espejo de tu corazón hasta que brillan en él las luces de tu Señor; quien te empuja hacia Dios; quien te acompaña hasta llegar a Él y no deja de estar junto

³¹⁶ El término *musāqā* alude al contrato de aparcería en el que el propietario y el productor se reparten los beneficios, pero también a la de idea de dar de beber, que en el sufismo se asocia a la transmisión espiritual.

a ti hasta que te pone entre Sus Manos, te arroja ante las luces de la Presencia Divina y te dice: ¡Hete ahí con tu Señor!»^[317]

Šayj es quien te ha tomado por completo y te ha colocado junto a la Realidad de modo que, cuando levantas tu vista, no encuentras más que la Existencia Divina. No deja de acompañarte hasta hacer nacer una buena planta *y en las buenas tierras brotan las plantas con el permiso de su Señor* (7: 58). Šayj es aquél que te arroja en el fondo de la extinción, hasta que eres como si no hubieses sido nunca. Luego te eleva a lo más alto de la existencia, como si no hubieras dejado nunca de existir. Šayj es aquel que te toma como criatura (*jalq*) y te transforma en Realidad (*haqq*). Šayj no es quien te llama, es quien te une fuertemente a Él. El šayj es como el padre, y padre sólo es quien lleva a su hijo de la no existencia a la existencia. Así es el šayj: saca al *murīd* de la condición creada y le introduce en el dominio de lo Real; ¡ese es el šayj! Si no es así, no tiene ningún derecho sobre el *murīd*. Padre solamente es quien te ha engendrado, como tu šayj es únicamente quien te hace conocerte a ti mismo, te libera de las limitaciones de la existencia condicionada, te conduce a la plenitud de la contemplación y te hace volver a nacer convirtiéndote en un hombre como él.

Es entonces cuando se desentiende de ti, te emancipas de él y de cualquier otro. Aunque te queda siempre el respeto por él, a pesar de que ya has logrado sostenerte por tí mismo. Dirás entonces como alguien dijo:

*Desde que encontré mi manantial
Bebo de mi propio ser.*

Gracias a su encuentro podrás prescindir de toda la existencia y tu única obligación con él será el mayor de los respetos en todo lo relacionado con él. Éste es tu šayj. Si no es así, no hay ninguna razón para que tenga un derecho como tal sobre tí y la única cortesía (*adab*) que le debes es la que corresponde a los principios de la caballerosidad (*murū'a*).^[318]

³¹⁷ Este párrafo de los *Laṭā'if* es citado por Asín Palacios, *šādillies y alumbrados*, p.92.

³¹⁸ La *murū'a* es la grandeza de corazón en el trato, propia de la caballería espiritual (*futuwa*). Véase Sulāmī, *al-Futuwāh*.

«La luz del *murīd* se refleja en su familiaridad (*uns*)* y su afabilidad (*inbisāt*) con los *fuqarā*»

Esta característica no es exclusiva del *murīd*, pues pertenece también al resto de los creyentes. Su trato con todas las cosas debe ser entrañable, afable y sin brutalidad. El *murīd*, además, dado que busca algo muy precioso, necesita emplear toda la bondad posible con las criaturas de Dios, porque está dicho: “Quien mejor obra ante Dios es quien obra mejor con sus criaturas”, y en especial con los necesitados (*fuqarā**), porque son los que están directamente bajo la tutela de Dios (*'ayāl Allāh*).

El *murīd* ha de tratarles con familiaridad y solicitud, procurar que se sientan complacidos con él –para que Dios se sienta complacido con él al mismo tiempo– tal como se relata en los diálogos íntimos de Moisés –la paz sea con él– con su Señor: «¿Señor, cual es Tu alimento? ¡Oh Moisés!, quien alimenta a un pobre Me alimenta, ...»^[319].

En un hadiz Dios dice: “Estoy con quien tiene el corazón abatido.” Fíjate en lo que ha dicho al más ilustre de los enviados: *Mantente junto a los que invocan a su Señor mañana y tarde con el deseo de contemplar Su Rostro* (18: 28), porque Él –glorificado sea– está con ellos.

El Enviado de Dios –la bendición y la paz sea con él– se esmeraba con los necesitados (*fuqarā*), les servía, comía y confraternizaba con ellos. Les frecuentaba y se mostraba solícito con todas sus necesidades. Solía decir: “Dios mío hazme vivir y morir pobre; reúname el Día de la Resurrección con los pobres”, porque son los amados y ayudantes de Dios. Jesús –la paz sea con él– preguntó a su pueblo: *¿Quiénes serán mis ayudantes por Dios? Nosotros somos los ayudantes de Dios, respondieron los apóstoles* (61: 14). Ellos fueron *fuqarā* que se consagraron a Dios por completo (*mutaʿarrifūn*).

Todos los profetas y enviados, igual que los elegidos de Dios, han contado con la ayuda de los necesitados. Los profetas encontraron entre ellos a quienes supieron reconocerles; ¡son los amados de Dios! ¿Cómo no iban a reconocer al Enviado de su Bien Amado? En definitiva, los necesitados (*fuqarā*) tienen una posición privilegiada ante Dios, por mucho que la gente les desprecie. *A quien hemos agraciado le rebajamos como criatura* (36: 68).

Por el contrario, los ricos, en toda época, fueron adversarios de los Enviados divinos, *éste es el decreto del Soberano, el Sabio* (41: 12). Miran con desprecio a los pobres y menosprecian su condición, a pesar de son las más nobles criaturas ante Dios. Así le dijeron a Noé: *Como vamos a creer en ti, si sólo te siguen los más despreciables* (26: 111) o *Vemos que te siguen los que son, a todas luces, los más despreciables de nosotros* (11: 27).

³¹⁹ Semejante al pasaje evangélico: “tuve hambre y me disteis de comer...” que corresponde también con un hadiz en el que Dios dice “...¡Oh hijo de Adán! Te he pedido de comer y no has querido alimentar...” Ibn al-ʿArabī, *Miškāt al-anwār*, nº 98.

Para ellos son los más despreciables, pero para Dios son los mejores, y como lo hará patente *el Día en que ni su riqueza ni su progenie les sirvan de nada, salvo quien llega a Dios con un corazón limpio de todo* (26: 89).^[320] Por tal razón dijo el Enviado de Dios –la bendición y la paz sea con él: “Frecuentad a los pobres, porque tendrán una posición privilegiada el Día de la Resurrección.”

¡Dios mío, hazles sentir amor por nosotros y a nosotros amor por ellos y no provoques la ruptura entre nosotros! ¡Hermano!, no desprecies a ningún pobre (*faqīr*) débil de estado, porque ante Dios tiene una gran importancia. Trátale –que Dios te bendiga– de la mejor forma que te sea posible; esmérate todo lo que puedas, procura ser familiar y solícito con todos ellos y regocíjales como mejor sepas hacerlo.

Uno de nuestros hermanos solía visitarnos –Dios tenga Misericordia de él– y para recibirle se reunían *fuqarā`* y gente humilde (*du`afā`*).^[321] Él les trataba con mucha familiaridad, les prestaba toda su atención y confraternizaba solícitamente con ellos. Entre otras cosas, preparaba diversos platos que no preparaba para nadie más. En cierta ocasión le sugerí que hiciese un único plato, abundante y con carne, para que resultase más cómodo. Pero él me respondió: «¡Hermano!, esta gente es humilde, si no come con nosotros este tipo de platos, ¿dónde podrán probarlos? Quiero que coman aquí lo que no comen en ningún otro sitio.» Me quedé maravillado de lo excelente que era su comportamiento y su esfuerzo por complacerles.

En una ocasión en que celebrábamos una reunión con los *fuqarā`* había por allí un pobre hombre que estaba al margen de los demás, porque su estado no se adaptaba al grupo. Al terminar las recitaciones (*dikr*), le llamó. El hombre se acercó y él le invitó a hablar. Había compuesto una serie de poesías carentes de significado y de interés alguno, pero habló hasta que no le quedó nada más que decir, mientras mi amigo le prestaba toda su atención. Le pregunté el por qué de aquello y me contestó: «Si no le hubiésemos tratado de ese modo habría pasado la noche acongojado y he tratado de que estuviese a gusto como el resto de los *fuqarā`*.» Reconocí la gran obra que había realizado y *Dios ama a los que hacen el bien* (3: 134). Así, ¡por Dios!, debe ser el creyente.

³²⁰ Es un corazón limpio porque en él no hay nada más que Dios. El término pobre o necesitado *faqīr** tiene un significado ambivalente, referido tanto al sentido exterior, que es la carencia de recursos materiales, como al interior, que es estar necesitado de Dios, de forma que la condición exterior es una expresión del estado interior.

³²¹ En las sociedades tradicionales lo espiritual y lo material no son mundos diferentes, y a menudo la actividad de una organización sufi (*ṭarīqa*) cubre algunas necesidades sociales, como la de asistir a los pobres.

«A los sufíes trátalos con respeto (*adab**) y compenetración (*irtibāṭ*)»^[322]

Los sufíes –Dios esté satisfecho de ellos– tienen estados y atribuciones exclusivas. Son los encargados de guiar a la comunidad *muḥammadí* y sólo los trata como es debido quien sabe compenetrarse con sus estados, está atento a sus indicaciones y guarda con ellos el *adab* en toda situación. Dicen –Dios esté satisfecho de ellos– que «el sufismo es, todo él, una cuestión de *adab*. Cada instante tiene un *adab*, cada estado y cada estación tienen un *adab*, y quien pierde el *adab* pierde la dirección correcta.»^[323] Al-Tawrī –Dios este satisfecho de él– ha dicho: «Quien no sabe mantener el *adab* que conviene a la condición del momento (*waqt*), su momento resulta aborrecible.»^[324]

Ibn al-Mubārak –Dios este satisfecho de él– ha dicho: «Tenemos más necesidad de un poco de *adab* que de mucha ciencia religiosa.»^[325]

A uno de ellos le dijeron que había hecho algo con falta de *adab*. Él dijo: «Yo no falté al *adab*.» «Entonces, ¿de quien has aprendido ese *adab*?» «De los sufíes», respondió.^[326]

Es evidente que los estados de los sufíes son siempre una cuestión de *adab*, y que sólo los trata como es debido quien sabe mantenerlo. El *murīd* ha de esmerarse mucho en su *adab*. Se ha dicho: «Haz de tus actos sal y del *adab* harina.»^[327] También dicen: «Quien te ha sobrepasado en *adab* también lo ha hecho en sufismo.» Un sufí contemporáneo dijo: «Lo mejor que hemos sacado de los sufíes en nuestro tiempo ha sido gracias al *adab*. Quien ha cumplido con su *adab*, ha seguido correctamente su camino.»

El Profeta –la plegaria y la paz sean con él– ha dicho: “Mi Señor me educó y mi educación (*adab*) fue perfecta. Luego me ordenó la grandeza de alma.” Y Dios –exaltado sea– ha dicho: *Acepta la excusa, recomienda el bien y deja a los ignorantes* (7: 199). Por eso dice una tradición que toda grandeza de alma (*makārim al-ajlāq*) tiene su origen en el *adab*.

Le preguntaron a al-Daqqāq: «¿De qué modo se puede corregir la maldad del alma?» «Por medio de la educación con un guía, pues quien no se educa con un guía no deja de ser estéril (*biṭāla*)», respondió.

³²² Aunque el sentido original es el de estar ligado o dependiente, el término sugiere también la idea de tratar de seguir y comprender sus estados.

³²³ Dicho de Abū Ḥafs al-Niṣaburī, según lo recoge Ḥuṣwīrī (Véase Ḥuṣwīrī, *Kaṣḥf al-Mahjub*, p. 41-42).

³²⁴ Es decir, al no comprender esa condición del momento, no sabe comportarse y su estado aborrece ese “momento”. Quṣayrī, *Risāla*, p. 437.

³²⁵ En realidad, el conocimiento (*ilm*) de la religión sería la ciencia del *adab* con Dios y las criaturas. Quṣayrī, *Risāla*, p. 436 (de Bayhaqī, *ṣu‘ub al-imān*, 7668).

³²⁶ Quṣayrī, *Risālat*, p. 436.

³²⁷ Es decir, con ambas cosas se logra el pan de tu alimento.

Cuenta al-Sarī –Dios esté satisfecho de él– que una noche, después de hacer la plegaria, se quedó haciendo sus recitaciones (*wird*) y estiró los pies ante el *mihrāb*. Oyó una voz interior que le exhortó: «¡Oh Sarī!, ¿es esa la forma de sentarse junto a los reyes?» Recogí mis piernas y exclamé: «Por Tu Gloria y Tu Majestad, no volveré a estirar nunca mis piernas». Ŷunayd corroboró que se abstuvo durante sesenta años de extender sus piernas, ni de día ni de noche.

Aunque su *adab* sea inalcanzable para nosotros, quien quiera seguir su ejemplo, que trate de poner algo de *adab* en todo. Quien sabe guardar el *adab* junto a ellos toma por completo su corazón. Así toman la medida al *murīd*: si sabe cumplir con el *adab* es que está cualificado para acceder a la Presencia; y todo aquel que pierde su rango espiritual es por una falta de *adab* junto a Dios –exaltado sea.

Un hombre le dijo a Abū Muḥammad al-Ŷurayrī –Dios esté satisfecho de él– «Estaba en el tapiz de la familiaridad (*uns**) y Él me llevó a la holgura (*baṣṭ*). Entonces resbalé de tal modo que quedé privado de la estación. ¿Qué puedo hacer? ¿Cuál es el medio de volver donde me encontraba?». Abū Muḥammad lloró y le dijo: «Hermano, todos estamos bajo vigilancia.» Luego recitó estos versos:

*Junto a sus viviendas, ahí donde están sus huellas.
Lloré por los amigos con añoranza y pesar.
¡Cuántas veces me detuve a preguntar por ellos!
Necesitado de su compañía y solicitud,
Pero el heraldo de la pasión me respondió:
‘Dejaste a quien amabas, que difícil es el reencuentro’.*

Esta desgracia le ocurre a quién se desenvuelve con Dios sin *adab*. Por eso los sufíes –Dios esté satisfecho de ellos– no aceptan realmente como *murīd* sino al que posee un perfecto *adab*.

-46-

«A los maestros hay que servirles y prestarles atención»

Parte del *adab* del *murīd* con los maestros es servirles y prestar atención a sus advertencias. Quien no les sirve y obedece pierde su consideración; y quien pierde su consideración, sin duda también pierde la consideración de Dios. El mismo autor –Dios tenga misericordia de él– dice:

*Mir atentamente los estados del maestro,
Cíjalá que su mirada deje huella en ti.
Pon te lo tu ahinco en servirle, no le contraríes,
Y procura que esté satisfecho de ti.⁽³²⁸⁾*

³²⁸ Estos versos forman parte del poema de Abū Madyan que comienza con “*mā laddat al-‘ayš...*” El Šayj lo cita de forma completa en la *ḥikma* 50.

Más adelante citaremos –si Dios quiere– todo el poema por completo al abordar lo que el *murīd* precisa en su recorrido espiritual.

Con el maestro nada hay más valioso que servirle pues, sin duda, quien les sirve toca su corazón. Aunque ponga a su disposición la mayor fortuna, si no se rebaja ni le sirve, por lo general, no obtendrá lo que ha conseguido quien le ha servido.

Se cuenta que *Mulāy al-Ṭayīb*, hijo de *Mulāy al-Darqāwī* –Dios esté satisfecho de ambos– fue a ver a un discípulo de su padre y le dijo:

–Dame algo de lo que te dio mi padre.

–Cuando me sirvas, como yo lo hice con tu padre –le respondió.

–Seré un siervo de tus siervos.

Así, poco tiempo después, obtuvo de él lo mismo que su padre. Por eso el autor dice también: «quien sirve a los santos saca provecho de su servicio».

Se cuenta que cierto príncipe le insistía a un santo para que le transmitiese algo de lo que Dios le había otorgado, agasajándole de todas las formas posibles, hasta el punto de ofrecerle compartir su reino con él. El *‘ārīf*, sin embargo, rehusaba hacerle don de su secreto. Ante esta negativa el príncipe lo amenazó con la cárcel o con la pena de muerte. Aún así no le prestaba atención. Finalmente, el príncipe mandó retenerlo en prisión, sin que el *‘ārīf* protestara.

Uno de los consejeros del príncipe le sugirió que se disfrazase de carcelero, entrase en la cárcel, le atendiera y confraternizara con él para obtener así lo que deseaba. El príncipe siguió sus instrucciones, y marchó a la cárcel disfrazado de carcelero. Comenzó a cuidar al *Šayj* de la mejor manera posible, hasta que tocó su corazón. A los pocos días el *Šayj* le dijo: «Me has tratado con bondad y Dios te tratará con bondad. Si Dios quiere te colmaré con un secreto que los reyes son incapaces de obtener.» Le dio una serie de recomendaciones que el príncipe siguió y, al cabo de un tiempo, logró su objetivo. El príncipe regresó a su puesto e hizo llamar al *Šayj*, que se presentó ante él, y habló de la ciencia que el *Šayj* le había negado anteriormente. «Como ves, la he obtenido a tu pesar», añadió. A lo que el *Šayj* le respondió: «¡Te equivocas!, sólo la has logrado tras convertirme yo en tu príncipe.»

*Si los sabios la guardan, ella les guarda.
Si la honran ante los demás, ella les honra.*

Cada cosa tiene un precio: el precio de la vía de los elegidos es desprenderse de toda posición. Por este motivo quien encuentra un *šayj* y no se rebaja ante él, no logra obtener su secreto. Con ellos debe estar, como ha dicho el autor, dispuesto a servirles y a obedecerles.

«Con el 'ārīf hay que ser humilde y rebajarse»

“Quien se humilla por Dios, Él le ensalza,” especialmente si es ante los amigos elegidos de Dios, los 'ārīfīn. Lo que Dios —glorificado sea— le dijo al sello de los enviados te debería bastar como prueba: *Baja tus alas con los creyentes que te siguen* (26: 215). De igual forma, la excelencia del *murīd* es que “baje sus alas” con sus hermanos, aquellos que recuerdan a Dios.

*Quien se considera a sí mismo,
Nada vale ante los elegidos.*

Pero la verdadera humildad no consiste en hacer acto de humildad, es decir, atribuirse la humildad, pues como dice en las *hikām* Ibn 'Aṭā' Allāh: «Quien está convencido de su humildad es el verdadero soberbio, ya que la humildad requiere no ser consciente de ella. Quien está convencido de su humildad es porque también lo está de su posición.»^[329] Dice también que: «humilde no es quien, si se rebaja, piensa que está por encima; el realmente humilde es quien, al rebajarse, se ve aún por debajo de lo que hace.»^[330]

Debido al reconocimiento de la Grandeza Divina, al corazón del 'ārīf sólo se acerca quien posee esa misma humildad, pues contempla todo aniquilado en su Grandeza. Quien no desprende ese mismo perfume que en ellos se manifiesta, no tiene ningún valor ante ellos. Su forma de humillarse y rebajarse está descrita en estas palabras de Abū Sulaymān al-Dārānī —Dios esté satisfecho de él: «Aunque todas las criaturas quisieran humillarme como yo me humillo, no podrían conseguirlo.»^[331]

Se cuenta que cierto sufí pasó junto a un hombre que estaba comiendo. Alargó su mano y le dijo: —Por Dios, ¿te queda algo (para darme)? —Siéntate y come —le dijo. —Dame sólo un pedazo —respondió. Lo cogió y se fue a comer a su sitio. —¿Por qué no comes conmigo? —le preguntó. —La bajeza es mi condición ante Dios y no puedo desprenderme de ella —le respondió.

Más asombroso es lo que relata Abū al-Ḥasan Yūsūf al-Qurṭubī sobre lo que su padre —Dios esté satisfecho de ambos— le contó de Muḥammad 'Abd al-Raḥmān, el alfaquí. Un día de invierno con la calle llena de barro y vio como éste se encontraba con un perro que venía por el mismo camino.

«Observé —cuenta— como el Šayj se pegó a la pared para dejar paso al perro y pasar luego él. Pero al acercarse el perro dejó su sitio, se bajó de donde estaba y dejó pasar al perro por la parte superior de la calzada. Me acerqué a él y percibí su tristeza.

³²⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Hikām* n° 219

³³⁰ Ibn 'Aṭā' Allāh, *Hikām* n° 220

³³¹ Quṣayrī, *Risāla*, p. 242.

—Señor —le dije—, acabo de ver lo que has hecho y me ha extrañado, ¿por qué te has metido en el barro y dejaste que el perro pasara por la parte más limpia?

—Al cederle el paso por abajo me percaté de que me situaba por encima del perro y me colocaba en una posición más elevada. ¡Por Dios!, el perro está por encima de mí y es más digno que yo, porque yo he pecado contra Dios y el perro no. Así que bajé y le dejé pasar por allí. Temo que Dios tenga en cuenta mi actitud y se irrite conmigo por haberme creído por encima de alguien.»

¡Hermano!, fijate de que forma se rebajan con quien no tienen obligación, ¿cómo no habrían de rebajarse, entonces, ante los amigos de Dios? A ellos —Dios les conceda su satisfacción— sólo puede tratarles como conviene quien comparte su forma de humillarse y se impregna de su misma naturaleza.

Mulāy al-‘Arbī al-Darqāwī —Dios esté satisfecho de él— decía: «La gente compite por conseguir el rango más elevado, no otros competimos por el más bajo.» ¡Qué excelentes palabras! Esto es lo que debe comprender quien quiera frecuentar al *‘ārīf*: ha de rebajarse como él se rebaja.

Hay que distinguir, no obstante, entre cual debe ser el comportamiento del *murīd* ante el maestro y ante el *‘ārīf*. Con el *‘ārīf*, en general, es suficiente con ser humilde y rebajarse, pero el *murīd* no necesita servirles a todos ellos. Esto sólo es necesario con su maestro, porque es fundamental pasar un tiempo a su servicio, en especial con el *šayy* bajo cuya autoridad espera conseguir el favor y la satisfacción de Dios.

-48-

**«Con los ulemas hay que saber prestarles atención (*ḥusn al-istimā’a*)
y tratar de aprender»**

El comportamiento más acertado para el *murīd* ante la gente de la ciencia exotérica es escuchar y aprender, porque ellos son responsables, en gran medida, de los fundamentos de la Ley religiosa; y ese es el trato que merecen. El *murīd* ha de tratar a cada cual según le corresponde. Por lo tanto, no debe discutir con ellos y, aunque Dios le haya hecho comprender las cosas de modo diferente a sus explicaciones, tiene que aceptar sus palabras.

Si Dios quiere que la verdad prevalezca la mostrará a través de sus palabras y el error se desvanecerá en ese momento. Además, los ulemas tienen privilegios que no pertenecen a nadie más, ¿cómo no, si son, en parte, los herederos de las atribuciones de los profetas!⁽³³²⁾ Aunque no hayan heredado sus estados, han heredado sus palabras y, en cualquier caso, su función es muy importante.⁽³³³⁾

Nuestro señor al-‘Arbī al-Darqāwī —Dios tenga misericordia de él— decía: «Que Dios recompense a los ulemas por lo que hacen por nosotros; siempre que

³³² Referencia al hadiz ya citado “Los ulemas son los herederos de los profetas”.

³³³ Los ulemas son responsables del conocimiento exterior del legado profético.

la Verdad (*ḥaqīqa*) nos tona, ellos nos despiertan poniendo las indicaciones de la Ley sobre su cabeza. Si no fuera por su presencia, no nos habríamos mantenido en nuestro sitio.»

Los ulemas se apoyan en la Verdad evidente y la Prueba irrefutable.^[334] Aunque el *murīd* entienda lo que hay más allá de la letra, lo que le conviene es escucharles. Si el destino le permite hablarles sobre algo de lo que él conoce, en las condiciones requeridas, puede hacerlo. Pero si no es así, ¡qué tenga en cuenta los requisitos propios de cada circunstancia!

Fíjate como los elegidos de Dios son condescendientes con todos, incluidos quienes les detestan. Así se les ha ordenado hacerlo y esa es su costumbre. Los ejemplos de su conducta en este sentido son suficientemente conocidos como para mencionarlos.

Al-Tayyib b. al 'Arbī al-Darqāwī —Dios esté satisfecho de él— solía hablar con sus compañeros muy a menudo sobre la renuncia y sobre la insignificancia de este mundo. Un ulema, contemporáneo suyo, estaba en desacuerdo con él y decidió ir a exponerle sus objeciones. «Dejad que os hable de lo que sabe —les advirtió a sus discípulos—, guardad silencio y escuchadle como es debido. Lo único que os expondrá será lo que dice Dios y Su Enviado. No le incomodéis en nada. Es vuestro huésped y tiene un derecho sobre el anfitrión.»

El Šayj se sentó con sus discípulos y el ulema empezó con estas palabras: «Dices que este mundo es aborrecible, pero Dios ha dicho *¿Quién ha prohibido los encantos de Dios que ofrece a sus siervos y son excelencias del sustento?* (7: 32), y la afirmación del Profeta —la plegaria y la paz sea con él: “¡Sí!, los bienes son para los virtuosos”. Así continuó sin parar de hablar, mientras el Šayj escuchaba cabizbajo junto a los *fuyarā`* en perfecto silencio y respeto. De pronto, apareció un *faqīr* que regresaba de un viaje, y que desconocía las advertencias del Šayj. En cuanto el ulema insistió diciendo: “este mundo es la montura del creyente”, el *faqīr* le respondió: «¡Si el creyente cabalga sobre ella, claro está! Pero, ¿y si ocurre lo contrario?»

El Šayj se volvió hacia él y le increpó: «¿Quién te ha mandado hablar?»

El ulema, cayó en la cuenta de que el silencio lo habían mantenido debido a la solicitud del Šayj hacia él, pidió disculpas y se retiró.

Así es su manera de ser y la de quien siga su ejemplo.

³³⁴ Términos coránicos que se refieren, respectivamente al Corán y la Sunna.

«Con la gente del Conocimiento (*ahl al-ma'rifa*) guarda un estado de quietud (*sukūn*) y atención (*intizā*)»

Por gente del conocimiento se refiere a los que están ocupados en su arte y bajo el dominio de la sobreabundancia de las realidades espirituales. A diferencia del 'ārif del que hemos hablado antes,^[335] que marcha con paso firme y consolidado – que ya forma parte de la gente del reposo (*ahl al-sukūn*)–, estos otros son la gente de la pericia (*ahl al-funūn*). Esto se corresponde con el dicho: «el comienzo de la Vía espiritual es posesión (*ḡunūn*), su intermedio pericia (*funūn*) y su fin reposo (*sukūn*).»

A los de esta etapa intermedia son a quienes el *murīd* ha de tratar con calma y atención, siempre que con sus palabras expresen el estado de sobreabundancia de conocimientos en los que están absortos. Al estar concentrados en Dios sólo puede tratarles como es debido quien sabe escucharles, y es consciente de que su ciencia procede de Su fuente, que es la cercanía al Pacto con su Señor de la que todo el Universo tiene necesidad.^[336] Quien no es capaz de adaptarse a ellos y escucharles, les perjudica.

Uno de nuestros hermanos en la Vía espiritual se puso a hablarme mientras la sobreabundancia de las realidades espirituales le inundaba. Dado que su estado se prolongaba, le solicité permiso para irme, lo que le produjo un estado de contracción –¿alguien puede hablarte de algo mejor en este momento? –me dijo. –No –dije–, no hay en este momento nada mejor que tus palabras. –¿Por qué no quieres escucharme entonces? –me contestó. –Háblame y cuéntame lo que hay en ti –respondí, consciente de que a la gente de esa estación sólo se la puede tratar con calma y atención.

«Ante la gente de las estaciones espirituales (*ahl al-maqamāt*)^[337] el *murīd* debe reconocer la Unicidad (*tawḥīd) y su impotencia (*inkisār*)*»**

El *murīd*, ante los que detentan las diferentes estaciones y los grados espirituales, ha de reconocer la Unicidad específica (*al-tawḥīd al-jass*) de su realización y sentirse impotente en su presencia, ya que es imposible familiarizarse con lo que exige la estación de cada uno.^[338] Una vez estabilizado en el reconocimiento de ese

³³⁵ Se refiere a la diferencia entre el 'ārif que ha consolidado su conocimiento y el que todavía no lo ha hecho. Véase en glosario 'ārif.

³³⁶ Se refiere al Pacto Original que se desprende del versículo coránico *No soy Yo vuestro Señor* (7:172).

³³⁷ Las diferentes estaciones son las que han sido citadas en los *ḡikam* anteriores.

³³⁸ Por *tawḥīd al-jass* se refiere a la Unicidad Divina que el 'ārif realiza por medio de la contemplación y la visión que le son exclusivos y no por medio de pruebas o argumentos, que es el *tawḥīd*

tawhīd específico y en su estado de impotencia, se familiarizará con más facilidad con aquellas expresiones propias (*iṣtilāḥāt*) que se refieren a la Unicidad absoluta (*al-tawhīd al-muṭlaq*) ya que, si bien sus grados difieran desde un punto de vista, realmente son idénticos desde otro.^[339]

*¡Cuanta disputa existe entre los expertos en la dialéctica!
Pero no hay litigio entre los enamorados del Bien Amado.*

El *murīd*, si es de los que persiguen la excelencia espiritual (*iḥsān*), obtendrá tener una visión muy amplia con todo ello. Por eso dice el autor –Dios esté satisfecho de él– que «hay que dar a cada cosa el trato que le conviene y no espantarla.»^[340] Lo dicho por el autor sobre esta cualidad es algo excepcional que no se encuentra en cualquier *murīd*. Quien lo alcanza ha obtenido la grandeza del alma (*makārim al-aḥlāq*)^[341] y quien no, ¡qué trate de lograrla por todos los medios!

“La ciencia (*‘ilm*) se obtiene por el aprendizaje (*ta‘allum*), igual que la magnanimidad (*ḥilm*) con la condescendencia (*taḥallum*).” ¡Cuántas virtudes hay en la grandeza de alma! Tal y como dice el *hadiz*: “El hombre obtiene, con la grandeza de alma, el rango de quien ayuna perpetuamente.” También ha dicho –la plegaria y la paz sea con él: “El más amado y más cercano a mí en la Asamblea del Día de la Resurrección es quien ha tenido el más noble carácter.” En otro momento dijo: “No rivalicéis con los demás en cuanto a riqueza, rivalizad en grandeza de alma”.

*Revístete de los más nobles caracteres
Para que tu almizcle exhale su esencia.*

al-‘amma o el del común de los creyentes. El *tawhīd* que nace de la experiencia espiritual propia no se puede enjuiciar con criterios lógicos –ya que es, en definitiva, la experiencia y la contemplación del rostro o aspecto particular que Dios le muestra a él con exclusividad (*wayḥ jaṣṣa*)–. Esto exige del *murīd* el reconocimiento y la concentración sin objeciones ante ese estado de contemplación directa. El Šayj se extiende sobre este tema en la *ḥikma* 53.

³³⁹ Este término *iṣtilāḥāt*, que se suele referir a las expresiones o términos técnicos, no tiene aquí ese significado; simplemente indica que quien ha realizado bajo uno de los aspectos del *tawhīd* puede familiarizarse fácilmente con otras formas de expresarlo.

³⁴⁰ El trato que le conviene es el *uns**, la familiaridad, que resulta de adaptarse a su naturaleza; el espanto (*wahs**) es su contrario.

³⁴¹ La nobleza de alma es la que reúne todas las virtudes proféticas, tal y como dice el *hadiz* “Fui enviado para completar la nobleza de alma.” El comentario del Šayj sugiere que esa nobleza consiste en el conocimiento y la armonía con todas las formas en las que la Realidad Divina se manifiesta. No consiste en un conjunto de cualidades “morales”, sino de una continua adaptación a lo que dispone el designio divino, que se apoyan en el *hadiz* “tu alma tiene un *ḥaqq* sobre ti, tu Señor tiene un *ḥaqq* sobre ti, tu esposa tiene un *ḥaqq* sobre ti, así que dale a cada *ḥaqq* su *ḥaqq*”. Quien realiza lo que supone esto alcanza ese rango de perfección. Este concepto, de vital importancia en el sufismo, ha sido tratado por W. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p.xxii

*Con generosidad colma a tus amigos
Y guárdate, de igual modo, de tus enemigos.*

Ya hemos mencionado anteriormente las palabras del Profeta –Dios le colme de bendición y de paz: “Mi Señor me educó y completó mi educación de la mejor de las formas.” Sobre el significado de este hadiz dice uno de ellos –Dios tenga misericordia de él:

*Acepta las excusas, recomienda el bien
Y apártate de los ignorantes, como se te ha ordenado.^[342]
Habla con dulzura a todo el mundo.
¡Qué excelente dulzura!*

¡Sí!, éste es el estado. El *faqīr* ha de tratar de ser así con todas las criaturas; más aún con sus hermanos, los que invocan a Dios (*dākirīn*). Debe volcarse en servirles con todas las atenciones posible y no estar satisfecho, pues no son nada comparado con lo que se merecen.

Habíamos señalado antes que, en este capítulo, citaríamos por completo el poema que tiene el autor que ejemplifica el trato del *murīd* con sus hermanos. Dice así:

*La dulzura de la vida está en el trato con los fuqarā`
Son los sultanes, señores y príncipes.
Trátales y edúcate en su compañía
¡Y no reclames si a un lado te dejan!
Aprovecha el tiempo, en su compañía
Estar junto a ellos es ser aceptado.
Guarda silencio y cuando te pregunten, di:
'No se nada', y protégete en la ignorancia.
No veas defectos sino en ti mismo,
Convencido de que, evidentes, Él los esconde.
Baja tu cabeza y pide siempre perdón
Sé ecuaníme y excúsate.
Si cometes una falta reconócela,
Y de lo que de ti aparezca, avergüénzate.
Di: 'Soy vuestro humilde siervo, espero vuestro perdón.
Aceptadme y sed condescendientes conmigo, ¡oh fuqarā`!
Por naturaleza son tolerantes.
No temas que te causen daño.
Entrégate con generosidad a tus hermanos,
De cuerpo y alma; y aparta la vista si notas un tropiezo.
Mira atentamente los estados del maestro.
Ojalá su mirada deje huella en ti.
Pon todo tu ahinco en servirle y no le contraríes,
Haz que él se sienta satisfecho contigo,
Complacerle es complacer al Creador.*

³⁴² Alusión al Profeta y a las recomendaciones coránicas dirigidas a él en 7: 199.

*Ten cuidado, no dejes de obedecerle.
 La vía de Dios es enseñanza,
 ¿Cómo son los que hoy la pretenden?
 ¿Cuándo y cómo los veré?
 ¿Cuándo llegarán a mis oídos sus noticias?
 ¿Quién, como ellos, me dará de beber
 En fuentes limpias de toda mancha?
 Les amo y en mi corazón siempre les tengo,
 En especial a un grupo de ellos.
 Tan noble gente son que allí donde se sientan
 Se echa de menos, para siempre, su perfume.
 El sufismo prodiga sus virtudes,
 La bondad de su contacto aclaró mi mirada.
 Con mis amantes y auténticos amigos.
 Arrastran con orgullo el manto de la gloria.
 Con ellos me mantengo en Dios unido
 Y nuestros pecados, por Él son perdonados y borrados.
 La bendición de Dios sea con nuestro señor Muḥammad
 El Elegido, y el mejor en cumplir y consagrarse a Él.⁽³⁴³⁾*

³⁴³ *Diwān* de Abū Madyan “*mā laddutu al-‘ayš...*”. Existe un comentario de Ibn ‘Aṭā’ Allāh a este poema que ha sido editado por f. Zahrī bajo el título ‘*Unwān al-tawfīq fī adāb al-tarīq*, Dār kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2004.