



Traducido del árabe al francés, presentado y anotado por Eric Geoffroy.

Arabista e islamólogo, profesor en la Universidad de Estrasburgo, Eric Geoffroy consagra la mayor parte de sus trabajos a la mística musulmana. Su obra de referencia en ese ámbito sigue siendo Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels, Instituto francés, Damasco, 1995. Se le debe otra obra sobre el sufismo del Oriente Próximo: Djihâd et Contemplation - Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades, Dervy, 1997. Es igualmente coautor, con su esposa, del Livre des prénoms arabes, Ennour, París, reeditado en varias ocasiones.

Traducido al castellano por María Tabuyo y Agustín López.

© Mandala ediciones, 2003
Gorrión, 62 - 28019 Madrid

ISBN: 84-95052-61-X
Depósito legal:-----

La sabiduría de los Maestros Sufíes

Latâ'if al-minan fî manâqib al-shaykh

Abî l-'Abbâs al-Mursî wa shaykhi-hi

al-Shâdhilî Abî l-Hasan

Ibn 'Atâ' Allâh





Prólogo

Observaciones de orden formal

La sabiduría de los Maestros Sufíes

Introducción

Prolegómenos

Profecía y santidad

Santidad y degeneración de los tiempos

«A quien manifieste hostilidad hacia uno de Mis santos, le declaro la guerra...»

Modalidades de la santidad

El Amor...

... y la Muerte

Vuelta al Amor

Del milagro

Capítulo Primero

Del maestro Abû l-Hasan al-Shâdhilî, del que nuestro cheij al-Mursî recibió la herencia espiritual. Los más insignes santos entre sus contemporáneos atestiguan que al-Shâdhilî fue el Polo de su tiempo y el más perfecto de los contemplativos

Capítulo Segundo

Donde su maestro atestigua que el cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî ha heredado su estación iniciática y posee la preeminencia espiritual. Las confesiones de nuestro cheij sobre las gracias inmensas con que Dios le ha gratificado. Los santos entre sus contemporáneos atestiguan que llegó a Dios de la forma más cabal

Capítulo Tercero

Las experiencias espirituales del cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî, sus encuentros con Dios y sus revelaciones; los numerosos beneficios que sacaron sus discípulos de su compañía

Capítulo Cuarto

Las ciencias que el cheij al-Mursî dominaba, su desapego del mundo, el tipo particular de «abstención escrupulosa» que practicaba, su fuerte aspiración espiritual, su mansedumbre, su resistencia y su rectitud

Capítulo Quinto

Los versículos del Libro de Dios cuyo sentido explicó
el cheij al-Mursî

Capítulo Sexto

Cómo el cheij al-Mursî ha desvelado los secretos de la
tradición profética según el método propio de la «eli-
te espiritual»

Capítulo Séptimo

Donde el cheij al-Mursî da sutiles interpretaciones a
las delicadas palabras pronunciadas por maestros rea-
lizados

Capítulo Octavo

Lo que dijo el cheij al-Mursî sobre las realidades espi-
rituales y las estaciones iniciáticas; sus aclaraciones so-
bre puntos enigmáticos

Capítulo Noveno

Los poemas que el cheij al-Mursî declamaba, los que
fueron dichos en su presencia, o también aquellos que
le celebraban: todos evocan la elección de que era ob-
jeto

Conclusión

El esplendor deslumbrante y la perla magnífica
Consejos de orden espiritual
La vía de la iluminación

Anexo

La «Oración del mar» (*Hizb al-Bahr*) de Abû l-Hasan
al-Shâdhilî
Traducción de la «Oración del Mar»

Postfacio

El heredero muhammadiano
El santo musulmán según Ibn 'Atâ' Allâh
La santidad en femenino
La espiritualidad shadhilî
La «unicidad del Ser»

*Bibliografía esencial en lengua francesa**Índice onomástico*

*Índice de los principales términos
técnicos del sufismo*

A mi madre

E. G.





Prólogo *

Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî (1259-1309) es uno de los muchos maestros del sufismo (mística musulmana) que reunieron en su persona los aspectos esotérico y exotérico del Islam. Esas dos dimensiones no estaban separadas en el profeta Muhammad, que tenía una cara vuelta hacia Dios y otra vuelta hacia los hombres. Sin embargo, en el curso de los primeros siglos que siguieron al período profético, muchos musulmanes se entregaron al cultivo de diversas ciencias religiosas como la teología dogmática o la jurisprudencia, en detrimento a veces del itinerario iniciático que hubiera debido llevarles a la realización espiritual. Ciertamente, enseguida aparecieron grandes figuras que vivieron la experiencia interior del Islam y dieron testimonio de ello; pero con frecuencia sufrieron el acoso de las autoridades exotéricas. A decir verdad, el lenguaje de esos maestros no contenía nada de heterodoxo —puesto que el sufismo se define como el «corazón del Islam»—, pero era incomprendido por los profanos. Después, el célebre Ghazâlî (m. 1111), especialmente, elaboró un vibrante alegato en favor del sufismo, reconciliando así legalismo y espiritualidad en el seno del Islam.

Ibn 'Atâ' Allâh se inscribe en esa línea, y antes que él sus maestros de la orden shadilî, cuya enseñanza nos transmite aquí. Las circunstancias, hay que recalcarlo, son favorables. Saladino y la dinastía ayubita, que reinan en Egipto y Siria entre 1171 y 1250, reintroducen allí el sunnismo después de haber erradicado el chiísmo fatímida. Con ese objetivo, alientan un sufismo moderado, expresión espiritual de la tradición sunnita. Los mamelucos que les suceden irán todavía más lejos en la instauración de un poder fuerte frente a los enemigos exteriores (cruzados, mongoles), y deliberadamente abierto a la mística. En la época de Ibn 'Atâ' Allâh, El Cairo ejerce una irradiación sin igual y atrae tanto a musulmanes de Occidente como de Oriente. De ahí que el prestigioso califato abasida encontrara refugio en esta metrópolis después del saqueo de Bagdad por los mongoles en 1258.

En aquella tierra fértil que era entonces Egipto surgen familias espirituales, cada una de las cuales se reclama de un santo epónimo: son las «vías iniciáticas» (*tarîqa*; pl. *turuq*), comúnmente llamadas en nuestros días «cofradías» u «órdenes sufíes». Forzoso es reconocer que en el siglo XIII estos santos fundadores tienen a menudo un origen maghrebo-andaluz. El propio Ibn 'Arabî, el «gran maestro» de la espiritualidad islámica, efectuó el viaje iniciático hacia el Oriente Próximo y, finalmente, se estableció en Damasco.

En el flujo de los sufíes maghrebíes que se instalan en el área sirio-egipcia emerge igualmente la personalidad de Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Este cheij marroquí había ido ya a Iraq en su juventud, en busca del «Polo espiritual» (*qutb*) de su tiempo. Lo encuentra finalmente en su propio país en la persona de un ermitaño que vivía en la cima de una montaña. Ese maestro, 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m. 1225), que sigue siendo venerado en nuestros días en Marruecos, invistió a su discípulo con una misión y le predijo su destino.

Al-Shâdhilî se dirige pronto hacia Túnez, donde, después de un período de retiro en las montañas circundantes, se dirige a los hombres y se atrae a numerosos discípulos. Los celos del cadí de Túnez le obligan a emigrar hacia Egipto con algunos de sus discípulos. Entre ellos figura Abû l-'Abbâs al-Mursî, sufí andaluz que había encontrado a su maestro después de unas visiones: es a él a quien al-Shâdhilî designará como sucesor.

Para muchos de esos místicos que llegan del Occidente musulmán, Alejandría representa una escala a veces definitiva. Nace así la orden shadhilî en la gran ciudad del Delta, desde donde se dispersará por todo Egipto. El maestro atraviesa casi cada año el país para realizar la Peregrinación, y es en ese trayecto donde muere en 1258, en el desierto del sudeste de Egipto. Abû l-'Abbâs al-Mursî no deja a su vez de recorrer el país del Nilo para formar discípulos y ofrecer el mensaje de la Shâdhiliyya; gracias a su ortodoxia profunda, éste recibe una acogida muy favorable en el medio de los ulemas (estudiosos de las ciencias islámicas). Al-Mursî muere en Alejandría en 1287, y la mezquita edificada sobre su tumba al borde del mar sigue siendo uno de los centros fundamentales de la vida religiosa de la ciudad.

Ibn 'Atâ' Allâh es nativo de Alejandría. Procedente de una familia de «juristas» musulmanes (*fugahâ*), recibe una formación completa en las diversas ciencias exotéricas. Las reticencias respecto de la mística son todavía numerosas entre los «juristas», y el joven alimenta al principio fuertes prejuicios contra el *tasawwuf*, ese sufismo al que reprocha, sin conocerlo, no respetar la letra de la Ley. Su encuentro, a los diecisiete años, con Abû l-'Abbâs al-Mursî cambia por completo su visión y da una nueva dimensión a su vida: en su libro, se detiene en esta «conversión» a la mística, pues, para él, tiene valor de ejemplo y puede iluminar al ser que se busca.

Su maestro le ordena no obstante que no descuide el estudio de las ciencias religiosas.

Esa preocupación por la armonía entre exoterismo y esoterismo, tan afirmada en la Shâdhiliyya, se concreta en El Cairo, donde Ibn 'Atâ'

Allâh enseñará a la vez derecho musulmán y sufismo. Consigue allí una gran audiencia gracias a su agudo sentido de la pedagogía espiritual.

En 1287, Ibn 'Atâ' Allâh sucede a al-Mursî a la cabeza de la orden shadhilî, de la que se convierte así en tercer maestro. A partir de entonces, reparte su vida entre la enseñanza, la dirección espiritual y la redacción de su obra. El papel preponderante que le corresponde en el conflicto entre los sufíes cariotas e Ibn Taymiyya (m. 1327) muestra la gran influencia que tiene entonces en las esferas del poder. Muere en El Cairo en 1309 y es enterrado en el cementerio de la Qarâfa, al pie del Muqattam. Algunos estudiosos de las ciencias religiosas o sufíes han querido reposar a su lado; su santuario, que ha sido restaurado recientemente, sigue siendo objeto de visitas piadosas.

Su obra, portadora de gran espiritualidad y dirigida a la vez al común de los creyentes, se difunde rápidamente por el Oriente Próximo y el Maghreb, y posteriormente por el resto del mundo musulmán. En nuestro Occidente contemporáneo, Ibn 'Atâ' Allâh no es ya un desconocido. Desde hace unas décadas, parte de su obra se ha beneficiado de varias traducciones, pero ese interés refleja pálidamente todavía la considerable proyección de este maestro en el conjunto de los medios sufíes (cf. la Bibliografía al final de este volumen).

* * *

El título completo del libro que aquí traducimos es «Los toques sutiles de la gracia o de las virtudes espirituales del cheij Abû l-‘Abbâs al-Mursî y de su maestro al-Shâdhilî Abû l-Hasan» (*Latâ’if al-minan fî manâqib al-shaykh Abî l-‘Abbâs al-Mursî wa shaykhi-hi al-Shâdhilî Abî l-Hasan*). Es conocido en el mundo musulmán en su forma abreviada *Latâ’if al-minan* («Los toques sutiles de la gracia»). Se trata sin duda de la última obra de Ibn ‘Atâ’ Allâh.

Este texto tiene efectivamente el carácter de una obra última, pues contiene el testamento espiritual del autor. El proyecto fundamental que le anima es transmitir la enseñanza de sus maestros; era necesario, pues, fijarla por escrito antes de que él mismo, Ibn ‘Atâ’ Allâh, desapareciera. En efecto, al-Shâdhilî y al-Mursî no escribieron más que oraciones (*hizb*, pl. *ahzâb*). Como a muchos maestros, les repugnaba consignar la experiencia inefable de la iniciación espiritual, e Ibn ‘Atâ’ Allâh cita en las primeras páginas de *Latâ’if al-minan* la respuesta que al-Shâdhilî dio a la persona que le había preguntado por qué no había escrito nada sobre la vía sufi: «Mis discípulos me sirven de libros».

Fieles en esto a su vocación hagiográfica, los *Latâ’if al-minan* pretenden primero describir la trayectoria espiritual de los maestros de Ibn ‘Atâ’ Allâh y realzar sus títulos de gloria. Sin embargo, los largos «Prolegómenos» que abren el libro contienen una enseñanza doctrinal muy densa y que se fundamenta en las fuentes escriturarias del Islam. El autor espera confundir así a los adversarios de la santidad y el sufismo, preparando al lector a la evocación de los carismas de sus maestros. La «defensa e ilustración» de la santidad a la que se entrega se alimenta, pues, al hilo de sus páginas, de materiales diversos: el relato de los *mirabilia*, que tienen por marco aquel fascinante Egipto del siglo XIII, alterna con palabras de sabiduría y consideraciones metafísicas. Aquí reside la

originalidad de los *Latâ'if al-minan*: lo esencial de la enseñanza shadhilí se encuentra ahí consignado en forma variada y atractiva.

Los sufíes presentan gustosamente el *tasawwuf* como una ciencia espiritual que se alimenta tanto de gnosis como de amor, e Ibn 'Atâ' Allâh, que dedica aquí unas bellas páginas al amor, afirma por otra parte la supremacía de la gnosis; cede en esto a la voluntad de lucidez espiritual proclamada en la Shâdhiliyya. Pero al leer los *Latâ'if al-minan* se ve que se trata en definitiva de una *historia de amor* entre maestro y discípulo. En la conclusión, Ibn 'Atâ' Allâh vuelve de forma emotiva sobre la «paternidad espiritual» exclusiva que le une a al-Mursî: «Es él quien, rápidamente, nos desveló nuestro propio “secreto” y desató nuestra lengua —confiesa—. Plantó en nosotros el árbol del conocimiento cuyos frutos han llegado a la madurez y cuyas flores exhalan su perfume. Es él quien, por la gracia de Dios, selló un pacto con nosotros». Este amor recíproco entre el discípulo y el maestro y, a través de éste, entre el discípulo y el Profeta representa para los sufíes la vía de acceso al Amor divino, móvil de la creación.

Observaciones de orden formal

Para realizar la presente traducción, hemos comparado diferentes copias o ediciones de los *Latâ'if al-minan*. Hemos utilizado dos manuscritos considerados los más antiguos: el primero procede de El Cairo (Dâr al-Kutub, *Târikh* 4508) y fue copiado en 802/1399; el segundo se encuentra en Tubinga (M. a. VI 16) y está fechado en 907/1502. Por otra parte, hemos empleado tres ediciones del texto: Túnez, 1886; El Cairo, edición sin fecha (*Maktaba 'allâmiyya*); El Cairo, 1992 (*Maktabat 'âlam al-fikr*). Mencionamos en nota las variantes

del texto únicamente cuando su sentido es plausible y aportan una clarificación interesante a algún pasaje. Con mucha frecuencia, las divergencias aparecen en las secuencias en las que la comprensión plantea algún problema. Empleamos las abreviaturas siguientes:

- manuscrito de El Cairo: A
- manuscrito de Tubinga: B
- edición de Túnez: T
- edición de El Cairo (*Allâmiyya*): C1
- edición de El Cairo 1992: C2





Introducción

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

¡Que Dios conceda Su gracia y Su paz
a nuestro señor Muhammad,
así como a su familia y a sus compañeros!

Alabado sea Dios, que ha abierto a Sus santos las vías de Su amor y ha liberado su alma del estado de separación; a partir de entonces, ellos han podido consagrarse enteramente a Su servicio. Él ha iluminado su espíritu con Su luz, lo que les ha permitido contemplar las maravillas de Su poder. Ha preservado su corazón de la visión de todo lo diferente a Él (*al-aghyâr*) y ha borrado en él las huellas del mundo manifestado (*al-âthâr*). ¡Así han llegado a la gnosís! Él ha desvelado a su alma espiritual (*rûh*) Su perfección santificada y los atributos de Su majestad: se han convertido así en cautivos de Su Presencia. Por el fulgor de Su atracción, ha hecho degustar Su proximidad a su conciencia íntima; de esta manera han podido contemplar la Unidad suprema (*al-ahadiyya*). Los ha arrancado a sí mismos, los ha aplacado: están inmersos en el océano del Sí divino (*al-huwiyya*). Para Sus elegidos, ha hecho que se dispersaran los ejércitos de la «dualidad» mediante los batallones de la «unión en Él» (*jam*).

Él ha colocado Sus secretos en un recinto protegido (*himâ*), de manera que, gracias a los influjos luminosos que Él dispensa, manifies-

ta todo de Sí salvo Su singularidad (*al-fardiyya*). Ha situado los astros de las ciencias espirituales en el firmamento de la percepción para que aquellos que caminan hacia Su presencia puedan orientarse. Ha iluminado la luna de la realización de la Unicidad (*tawhîd*) en el desierto de la soledad (*tafrîd*). En Su preeternidad (*al-azaliyya*) se han desplegado todas las criaturas; pero no estaban dotadas de un «ser con Dios» [pues sólo Él posee el Ser], y tampoco están provistas de él en la post-eternidad (*al-abadiyya*). En efecto, Él es el Primero y el Último, el Manifestado y el Oculto, y lo es de forma absoluta y no con respecto a Su creación. ¿Y qué es el universo para que se le pueda medir con Su Esencia santa (*quddûsiyya*)?

Yo le glorifico, pues Sus atributos de majestad y grandeza exigen la alabanza; Le doy gracias por los favores que derrama sobre nosotros; deseo Su encuentro, pues ¿cómo no desearlo cuando Su misericordia engloba todas las cosas² y, en los mundos visible e invisible, ha cubierto a los hombres con Su gracia generosa? Confieso mi insuficiencia para testimoniar Su Unidad. Soy consciente de que no puedo aprehender ni Su Esencia ni Sus atributos; el hombre no puede percibir de Dios más que lo que Él ha querido desvelarle; asimismo, no puede atribuirle más que las cualidades por las que Él mismo Se ha descrito. En cualquier nivel, el ser humano no encuentra sostén más que abandonándose a Él, el Poderoso, el Sabio, el Apremiante, Aquél a quien no escapa ningún acto, ninguna mirada, y conoce lo más recóndito de las conciencias. Él ha manifestado Su sabiduría en el mundo sensible (*al-mulk*), y Su poder en el mundo espiritual (*al-malakût*); Él se ha dado a conocer a todas las cosas, de manera que nada en el universo puede negar Su señorío. «¿No Le pertenecen la creación y el mando? ¡Bendito sea Dios, el Señor de los mundos!» (Corán 7, 54). Testifico que no hay más dios que Él; Él no tiene asociado y todo testimonia Su Unicidad ab-

solita (*ahadiyya*) en Su función de divinidad (*ulûhiyya*). Testifico igualmente que Muhammad es Su servidor y Su enviado, el ser que Él ha escogido entre las criaturas, aquél del que los mundos visible e invisible proclaman la plenitud de su elección, aquel que ha cumplido perfectamente la servidumbre (*al-ûbûdiyya*) ante Dios. ¡Que Él le conceda eternamente la gracia y la paz, a él, a su familia y a sus compañeros!

He escrito este libro con objeto de dar cuenta de las virtudes espirituales del polo de los gnósticos, emblema de los bien guiados, prueba del sufismo, guía de los caminantes en la Vía y salvador de los extraviados, aquel que posee las ciencias de los Nombres divinos, de las letras y las esferas esotéricas (*dawâ'ir*), que puede hablar de lo más recóndito de las almas gracias a la perfección de su clarividencia, abrigo de los hombres que han adquirido la certeza interior (*al-mûqinîn*), nueva manifestación del sol del Conocimiento, que ha desvelado los secretos divinos hasta entonces ocultos, ser que ha alcanzado la realización espiritual y ha hecho que otros la alcanzasen... he nombrado a nuestro señor y maestro Shihâb al-Dîn Abû l-'Abbâs Ahmad Ibn 'Umar al-Ansârî al-Mursî: ¡que Dios le haga permanecer en Su presencia santificante y le conceda permanentemente Su intimidad!

En esta obra, en la que evoco igualmente a su maestro, refiero los encuentros del cheij con Dios (*al-munâzalât*) y los dones carismáticos con los que ha sido gratificado; no olvido las ciencias y los secretos de los que ha sido depositario. Por otra parte, se encontrarán en ella sus comentarios sobre el Libro de Dios y sus explicaciones sobre el sentido de ciertas tradiciones proféticas, así como las aclaraciones que él ha aportado sobre las palabras herméticas de maestros de la Vía. Figura además en este libro todo lo que el cheij ha contado de su maestro, Abû l-Hasan al-Shâdhilî —¡que Dios le acoja!—, los poemas que declamaba, recitados en su presencia o

a su propósito. En resumen, recojo todas las citas y anécdotas auténticas que he podido reunir sobre el cheij al-Mursî.

En cuanto al cheij al-Shâdhilî, el imam, el Polo de su tiempo, sus discípulos han recogido muchos elementos de su enseñanza de cuya autenticidad no existe duda alguna. A este respecto hay que señalar que el cheij al-Shâdhilî no dejó ninguna obra; a alguien que le preguntó por qué no había redactado nada sobre la dirección espiritual y el sufismo, respondió: «Mis discípulos me sirven de libros». Sucede lo mismo con nuestro maestro al-Mursî. Si actuaron así es porque las ciencias de los sufíes han tratado de la realización espiritual y, por ello, superan el entendimiento común. «Los escritos de los sufíes son como lágrimas vertidas en el océano de la Realización (*bahr al-tahqîq*)», decía nuestro maestro. Como quiera que sea, ninguno de sus discípulos, que yo sepa, tomó la iniciativa de reunir sus palabras, y aún menos de explorar los múltiples arcanos de su ciencia espiritual. Ésas son otras tantas razones que me han llevado a emprender este trabajo, después de haber puesto mi proyecto en las manos de Dios y haberle pedido que me asista y me guíe.

El texto consta de unos prolegómenos y de diez capítulos seguidos de una conclusión. En los prolegómenos, expongo cómo nuestro profeta Muhammad posee preeminencia no solamente sobre los hombres, sino también sobre el conjunto de las criaturas. Ilustrando cada aspecto doctrinal mediante el Corán y el modelo profético (*Sunna*), pongo de manifiesto que el influjo espiritual (*mada*) que reciben los santos procede de la «Realidad muhammadiana» (*al-haqîqa al-muhammadiyah*) y que en ellos se manifiesta e irradia la luz de la profecía. Enseño también que la luz de la santidad brilla con resplandor inalterable en razón de la permanencia de la luz de la profecía. Establezco igualmente la distinción entre el mensaje (*al-risâla*) que deben entregar ciertos profetas, la sim-

ple profecía (*al-nubuwwa*) y la santidad (*al-walâya*), precisando quién es digno de recibir la herencia evocada por el Profeta en este hadiz: «Los sabios son los herederos de los profetas» (Bukhârî); ¿a qué ciencia alude y quiénes son esos «sabios» (*‘ulamâ*) que se benefician de la proximidad divina? En esos prolegómenos, donde trazo una tipología de la santidad, trato igualmente de los santos que se manifiestan en las épocas oscuras: Dios duplica sus luces y les socorre prodigándoles la visión cierta (*al-yaqîn*); de esa manera, pueden ahuyentar a las tinieblas y vencer a las cohortes de la inconsciencia (*al-ghafla*). El elevado rango del santo y su elección de entre las criaturas te aparecerán, lector, en las numerosas citas que hago del Libro del Islam y de la tradición profética; te será así más fácil tener fe en los relatos extraordinarios que se cuentan sobre los «amigos de Dios».

En el primer capítulo, conocerás al maestro del autor; muchos son los sabios entre sus contemporáneos que testificaron que él era el Polo espiritual (*al-qutb*) de su tiempo y el modelo de los contemplativos. En el segundo capítulo, se muestra que el cheij al-Mursî heredó la estación iniciática de su maestro y que poseía la preeminencia espiritual; se entrega también ahí a confesiones sobre las inmensas gracias con que Dios le ha gratificado; además, los santos con los que se codeaba reconocen que alcanzó la plenitud espiritual. El tercero recoge sus experiencias espirituales, sus «encuentros con Dios» (*munâzalât*), sus revelaciones y los numerosos beneficios que sacaron sus discípulos de su trato con él. El cuarto trata de las ciencias que el cheij dominaba, de su desapego del mundo, del tipo particular de «abstención escrupulosa» (*wara’*) que practicaba, de su fuerte aspiración espiritual, su mansedumbre, su resistencia y su rectitud. El quinto expone sus interpretaciones de diversos versículos coránicos. En el sexto, desvela los secretos de la tradición profética según el método propio de la «elite espiritual» (*ahl al-khusûsiyya*),

mientras que en el séptimo explica ciertas palabras delicadas procedentes de los maestros. El capítulo octavo contiene sus comentarios sobre las realidades espirituales (*al-haqâ'iq*), las estaciones iniciáticas (*al-maqâmât*) y sus aclaraciones de puntos enigmáticos, mientras que el noveno ofrece los poemas salidos de su boca, recitados en su presencia o a su respecto. Por último, el décimo menciona las fórmulas con las que invocaba a Dios (*al-dhikr*), sus plegarias, así como la oración (*hizb*) que compuso para sus discípulos; no se podrían omitir aquí las invocaciones y oraciones de su maestro, Abû l-Hasan al-Shâdhilî, que cierra el conjunto de estos capítulos. En cuanto a la conclusión, afirmo en ella mi lazo iniciático con el cheij al-Mursî y prodigo igualmente consejos, tanto en prosa como en verso, destinados a estimular la búsqueda de quienes aspiran a Dios.

Sin duda he omitido en esta obra algunas palabras de mi maestro, al no haberlas recordado en el momento de la redacción. Del mismo modo, no he podido fijar por escrito todo lo que se presentaba a mi memoria. Mi intención es que estas páginas aprovechen no sólo a los sufíes, sino también a un público más amplio. Quiero así llevar a aquéllos a quienes Dios ha concedido un poco de Su gracia y de Su luz a atestiguar la autenticidad del sufismo. Tal vez el detractor reconozca entonces su error y el censor adopte un juicio menos parcial; tal vez, también, la vía recta (*al-mahajja*) aparezca a aquel que, hasta ahora, no ha sido objeto de la solicitud divina. Como decía al-Junayd³, «el simple hecho de añadir fe a nuestra ciencia espiritual responde ya a la santidad». Si la gracia divina no te ha visitado, aprende al menos a percibirla en otros: «A falta de lluvia, [el jardín será humedecido] por el rocío» (Corán 2, 265)⁴. Otro maestro afirmaba: «Creer en la posibilidad de la “iluminación” (*al-fath*) conduce directamente a realizarla». He aquí unos versículos que ilustran nuestro tema: «Aquél al que Dios privó de luz, está totalmente desprovisto de ella» (Corán

24, 40); «¡Llama sin cesar a Dios, pues la llamada aprovecha a los creyentes!» (Corán 51, 55); «En verdad, hay en esto una llamada para quien tiene un corazón, está atento y es testigo» (Corán 50, 37); «Sólo los hombres dotados de inteligencia reflexionan» (Corán 39, 9).

Cuando Dios quiere el bien de Su servidor, le hace identificarse con la enseñanza de los santos, aunque no comprenda todo su contenido. Pues, ¿por qué habría Dios de conceder a Sus santos solamente lo que los creyentes ordinarios pueden comprender?⁵ Quienes denigran a los sufíes tienen con frecuencia un final miserable, afirman los maestros. Abû Turâb al-Nakhshabî⁶ llegó a afirmar que los hombres que no creen en los milagros caen en la impiedad (*kafara*). Conforme a la etimología de la palabra *kufi*, esto significa que las realidades espirituales les están ocultas y que, por ello, no pueden percibir el poder divino [que se manifiesta en el milagro].

En esta obra, no he vacilado en evocar puntos doctrinales delicados ni en poner de relieve aquellos que me parecen de mayor importancia; he explicado igualmente en qué los detractores de los sufíes carecían de visión. ¡Que Dios purifique nuestra voluntad y nos conceda la sinceridad absoluta en nuestros actos, palabras y estados espirituales! ¡Que nos coloque entre los gnósticos, ahora y siempre, y haga que Le escuchemos y Le comprendamos! ¡Él es el Dios Omnipotente que atiende las peticiones de Sus servidores!

He titulado este libro *Los toques sutiles de la gracia, o Las virtudes espirituales del cheij Abû l-Abbâs al-Mursî y de su maestro Abû l-Hasan al-Shâdhilî*. Antes de entrar de lleno en el tema, pido la ayuda de Dios y pongo mi confianza en Él; tomo a Muhammad, el señor de los enviados, como intercesor ante Él. Dios nos basta, ¡qué excelente protector!





Prolegómenos

Profecía y santidad

Dios —glorificado y exaltado sea— ha querido extender Su gracia y Su misericordia a todas las criaturas. Deseando darse a conocer a ellas¹, sabía sin embargo que la mayor parte de los hombres no podrían captar directamente los secretos de Su señorío (*al-rubûbiyya*). Por esta razón, ha dado a los profetas (*al-anbiyâ*) y a los enviados (*al-rusul*) una predisposición total para recibir lo que procede de la esfera de Su divinidad. Investidos del misterio de Su especificidad (*khusûsiyya*), dispensan a los hombres reflejos de Su Unicidad (*ahadiyya*). Pura misericordia y pura gracia, son los intermediarios por los cuales las luces descienden al mundo (*barâzikh al-anwâr*); son la fuente de los secretos (*ma'âdin al-asrâr*)². Desde la preeternidad, Dios ha preservado su ser íntimo de toda sujeción a otro que Él (*al-aghyâr*); por Su solicitud, los ha apartado de toda inclinación por el mundo sensible. No aman ni adoran nada más que a Él. Sobre ellos, Él proyecta el Espíritu³ que emana de Su Mandamiento; Él les asiste continuamente con Su influjo.

El ciclo de la profecía ha realizado su revolución sin interrumpirse nunca. Ha sido cerrado por el Elegido, nuestro

profeta Muhammad –la gracia y la paz sean con él–, el señor perfecto (*al-sayyid al-kâmil*) que ha abierto [el ciclo de la profecía] y lo ha cerrado, luz sublime, misterio supremo venerado en este mundo y en el otro. Es la criatura más luminosa, la más noble: «Te hemos enviado como pura misericordia para los mundos»; así se dirige Dios a él en el Corán (21, 107). Ahora bien, el ser gracias al cual la Misericordia desciende sobre las otras criaturas, ¿no es superior a ellas? El término «mundo» (*‘âlam*), en efecto, engloba todo lo que está dotado de existencia, fuera de Dios. De forma más precisa, la preeminencia del Profeta sobre los otros humanos queda ilustrada por sus palabras: «¡Yo soy el señor de los hijos de Adán, dicho sea sin ninguna vanidad!» (Muslim). El Profeta afirma su superioridad sobre Adán en esta otra sentencia: «Yo era profeta cuando Adán estaba todavía entre el agua y la arcilla», o en ésta otra: «Adán y los otros profetas se colocarán bajo mi bandera el día del Juicio. Yo seré el primer intercesor [ante Dios] y el primero en ser aceptado; ante mí se abrirá primero la tierra».

En cuanto al famoso «hadiz de la intercesión» (*hadîth al-shafâ’a*), lo tengo de mi profesor, el gran «tradicionista»⁴ Sharaf al-Dîn Abû Muhammad ‘Abd al-Mu’min al-Dimyâtî⁵ [*viene aquí la larga cadena de los transmisores de este hadiz, y a continuación el relato de las circunstancias en que fue recibido por Anas Ibn Mâlik, servidor del Profeta*]. El Profeta dijo a Anas: «Cuando llegue el día del Juicio, las gentes se agitarán, se precipitarán unos hacia otros; después irán hacia Adán y le pedirán que interceda en favor de su descendencia, pero él les responderá que no puede hacer nada por ellos. Adán les enviará entonces a Abraham (Ibrâhîm), el amigo íntimo de Dios (*khalîl Allâh*); éste les dirá a su vez que no puede interceder de ningún modo por los hombres y los enviará a Moisés (Mûsâ), el interlocutor de Dios (*kalîm Allâh*), que los enviará a Jesús (Îsâ), el espíritu y la palabra de Dios (*rûj Allâh wa kalîmatu-hu*). Éste los enviará a mí, y lo les anunciaré que puedo interceder»⁶.

El Profeta se dirige entonces a Dios, y tras varias entrevistas que se desarrollan todas de forma similar, obtiene progresivamente que todo miembro de su comunidad que tenga en el corazón «el menor grano de fe» sea preservado del Infierno. Ibn 'Atâ' Allâh precisa luego que al-Hasan, el nieto del Profeta, añadió a este hadiz un elemento que Anas había omitido deliberadamente, pues éste temía que los hombres se aprovecharan de él para descuidar sus deberes religiosos: Muhammad vuelve una vez más junto a su Señor, que le concede que la persona que simplemente haya dicho «no hay más dios que Dios» (lâ ilaha illâ Allâh) será preservada del Fuego.

¡Medita este hadiz y considera el rango excepcional que ocupa nuestro Profeta! Los más grandes entre los enviados divinos no se lo han disputado. Solo él ejercerá la intercesión general (*al-shafâ'a al-âmma*) por todos aquellos que comparezcan ante Dios. ¿Por qué, me preguntarás, Adán no envió a los hombres directamente a Muhammad? Si hubiera sido así, te responderé, el carácter exclusivo de la intercesión muhammadiana no se habría puesto de manifiesto.

Este hadiz lleva consigo varios frutos de orden espiritual. En primer lugar, la fe aumenta del mismo modo que disminuye. Además, el conocimiento de Dios no tiene fin; en efecto, el Profeta afirma que cuando se presente ante Él, Le dirigirá «alabanzas que no podría pronunciar sin que Dios se las inspire». El Profeta dice en otro lugar: «No puedo agotar todas las alabanzas que Te corresponden; sólo Tú puedes alabarte como es debido». Testigo, una vez más, las palabras divinas: «Su ciencia no les permite comprenderle» (Corán 20, 110). Este hadiz contiene otras enseñanzas, pero su comentario nos alejaría de nuestro tema.

«Todos los profetas fueron creados a partir de la Misericordia —decía el cheij al-Mursî—, y nuestro Profeta representa la esencia⁷ de esa Misericordia: “Te hemos enviado como pura misericordia para los mundos” (Corán 21, 107). ¡Que Dios le conceda la gracia y la paz!». Muhammad llamó a Dios con una clarividencia y una claridad incomparables; aguzó

nuestra comprensión y jalonó el camino. Incitándonos a seguir la vía recta, nos ha preservado de los abismos. No ha dejado de señalarnos nada que pueda acercarnos a Dios; nos ha mostrado cómo comportarse con Él, nos ha advertido de todo lo que separa de Él... No ha escatimado sus consejos para borrar la ruptura que los hombres había consumado con Dios y para evitarles la perdición. Así, se han disipado las tinieblas del politeísmo⁸ y han resplandecido las luces de la fe. El Profeta ha blandido el estandarte de la Religión; ha establecido de forma perfecta los fundamentos y las reglas de ésta. Ha precisado lo que era lícito y lo que era ilícito; pero si ha explicitado la Ley divina, ha abierto igualmente nuestro espíritu. «Cuando nos dejó –afirma un Compañero– el Enviado de Dios había desarrollado de tal forma nuestra percepción interior que incluso el movimiento de un pájaro en el cielo era para nosotros una enseñanza.»

Meditemos estos versículos: «¡Ninguna coacción en materia de religión! ¡La vía recta es desde ahora muy distinta del error!» (Corán 2, 256); «Hoy, he culminado para vosotros vuestra religión, os he colmado de Mis beneficios y he aceptado el Islam como vuestra religión» (Corán 5, 3). El Profeta, por su parte, declaró: «He dejado [vuestra vía] blanca y pura». ¡Que Dios le retribuya más que a los otros profetas por todo el bien que ha hecho a su comunidad! Cuando hubo mostrado suficientemente a los hombres qué caminos conviene seguir, Dios le llamó de nuevo a una morada más digna. Dios le había concedido con anterioridad la elección [entre permanecer en este mundo y poseer los tesoros de la tierra o reunirse con Él en el Más Allá], pero el Profeta pidió inmediatamente reunirse con «el Compañero supremo»⁹.

Después, Dios dispuso hasta el final de los tiempos, entre los musulmanes, seres que apelaban a Él. Hizo de ellos los herederos del Profeta, prodigándoles aquello que necesitaban para esa misión. «Di [oh Profeta]: “¡Este es mi camino! Apelamos a Dios en toda clarividencia, yo y aquellos que me siguen”» (Corán 12, 108). El cheij al-Mursí interpretaba

el término «clarividencia» (*basîra*) como una indicación precisa para cada ser de la vía que debe tomar. En efecto, el Profeta prodigaba consejos muy diferentes a sus Compañeros en función de su diferente condición. Dijo, por ejemplo, a Bilâl¹⁰: «Gasta tu dinero [en el bien] y no temas que el Señor del Trono te empobrezca en nada». Por el contrario, recomendó a otro que quería deshacerse de su fortuna que la conservara, pues «más vale –le dijo– que dejes herederos ricos que pobres que vayan a mendigar». A un hombre que pedía consejo al Profeta, éste le respondió: «Ten tanta moderación frente a Dios como la tendrías ante un hombre venerable de tu tribu». A otro le recomendó simplemente que no se encolerizara...

Nuestro cheij al-Mursî decía que con la expresión «... y aquellos que me siguen» tomada del versículo antes citado (Corán 12, 108), Dios ha abierto a los hombres clarividentes la puerta de la imitación del Profeta. En efecto, si afirmas que Zayd y sus discípulos llamaban a los otros a comportarse bien con el sultán, esto significa que sus discípulos tenían ahí un papel activo. Igualmente, el Profeta guía a los hombres hacia Dios con la clarividencia correspondiente a la plenitud de su misión de enviado, mientras que los santos lo hacen en función de su propio grado: el de polo (*al-qutbâniyya*), «verídico» (*al-siddîqiyya*) o santo (*al-walâya*). Varias sentencias del Profeta tienen ese sentido: «Los hombres de la ciencia religiosa son los herederos de los profetas», y «los profetas no legan ni dinar ni dirham [es decir, ningún bien de este mundo], sino únicamente la ciencia religiosa» (Tirmidhî), así como «los hombres de la ciencia religiosa de mi comunidad son comparables a los profetas del pueblo de Israel».

Este último hadiz merece un comentario. El Profeta no ha dicho: «Los hombres de la ciencia religiosa de mi comunidad son comparables a los enviados (*rusul*) del pueblo de Israel». Algunos creen equivocadamente que el profeta (*nabî*) recibe la profecía para sí mismo y que el enviado (*rasûl*) la recibe para transmitir el mensaje divino a los otros: no es así. ¿Por qué, en

ese hadiz, el Profeta habría mencionado solamente a los profetas y no a los enviados? Ahora bien, el versículo 22, 52 —«No hemos suscitado ningún profeta antes de ti, ningún enviado sin que Satanás mancillara con malas sugerencias los votos que formulaba»— muestra que el estatuto de enviado engloba el de profeta. En realidad, la diferencia existente entre los dos consiste en que, como lo formuló un sabio en ciencia espiritual, el profeta no trae una ley divina (*sharīʿa*) nueva: no hace sino confirmar la ley instaurada por un mensajero anterior. Ése fue el caso de Josué (Yûshaʿ), que se contentó con aplicar los preceptos de la Torá aportada antes por el «enviado» Moisés. «Los sabios de mi comunidad» evocados por el Profeta tienen similarmente como función corroborar la ley que le ha sido revelada y velar por su aplicación. Evidentemente, no les corresponde iniciar una ley nueva¹¹.

¿Cuál es ahora el sentido de la palabra «ciencia» (*ʿilm*) empleada por el Profeta en los hadices precedentes? A éstos, hay que añadir: «Este mundo inferior y lo que en él se encuentra es maldito, excepto la invocación de Dios y lo que la acompaña, los que enseñan la ciencia y los que la aprenden» (Muslim), así como «En verdad, los ángeles cubren con sus alas al que se entrega a la ciencia» (Tirmidhî). No omitimos el Corán: «Dios testifica, y con Él los ángeles y los hombres de ciencia, que no hay más dios que Él; Él mantiene la justicia» (Corán 3, 18); «Dios colocará en grados elevados a aquellos de vosotros que creen y a aquellos que hayan recibido la ciencia» (Corán 58, 11) y «... [Este Corán] es por el contrario un conjunto de signos claros en los corazones de aquellos que han recibido la ciencia» (Corán 29, 49).

La «ciencia» que Dios y Su Profeta evocan puede ser definida como la ciencia útil, que amordaza las pasiones del alma, que habita el temor de Dios y lleva al hombre al arrepentimiento. «Sólo los hombres de ciencia temen a Dios entre Sus servidores» (Corán 35, 28). Toda ciencia que no suscite este temor no merece ser llamada así. «Señor, ¿qué valor tiene la ciencia de aquel que no Te teme, decía el profeta Da-

vid (Dâwûd), y cómo puede pretender que Te teme quien no se conforma a Tus órdenes?». El signo de una ciencia que tiene a Dios por objeto es el temor, y éste se mide por el grado de adhesión al Mandamiento divino.

Una ciencia manchada de codicia, en la que la preocupación de complacer a los poderosos y brillar en sociedad no es menor que la de amasar bienes materiales, ¡no hace, evidentemente, de su poseedor un heredero de los profetas! Obviamente el heredero debe poseer las mismas cualidades que aquél del que hereda. En cuanto al hombre que ejerce su ciencia con un propósito mundano, se asemeja a la vela que ilumina a los demás consumiéndose: su ciencia se vuelve contra él y causa su pérdida. No creas, en efecto, que alguien saca provecho de ello. El Profeta afirmaba que Dios asiste al Islam sirviéndose incluso del hombre depravado.

Se puede comparar también al que adquiere la ciencia con un objetivo mundano con alguien que cogiera excrementos con un recogedor hecho de piedras preciosas: ¡cuán noble el instrumento y qué sórdido lo que permite coger! Un hombre que pasara cuarenta o cincuenta años de su vida estudiando la ciencia religiosa sin ponerla en práctica se parecería a una persona que estuviera durante el mismo tiempo renovando constantemente sus abluciones sin efectuar una sola plegaria. La pureza ritual no tiene otra razón de ser que la oración; asimismo, la ciencia debe desembocar en la acción. Alguien preguntó a Hasan al-Basrî¹² sobre un punto de la Ley; éste dio su opinión, pero su interlocutor le replicó que su respuesta contradecía la posición dominante de los juristas musulmanes (*al-fuqahâ*). El cheij le reprendió severamente, diciéndole: «¿Sabes lo que es un *faqîh* [singular de *fuqahâ*]»? ¡Es aquel que *comprende* directamente de Dios lo que Él ha prescrito o prohibido!». Para nuestro maestro al-Mursî, el verdadero «jurista» (*faqîh*) ha desgarrado el velo que cubría su ojo interior y contempla el reino celestial (*al-malakût*).

Puesto que eres consciente de que la misión de guía espiritual no puede acabarse [ni siquiera después del ciclo de la

profecía], puedes deducir de ello que la luz que se desprende de los santos proviene de la irradiación de la luz de la profecía sobre ellos. Has de saber que la «Realidad muhammadiana» (*al-haqîqa al-muhammadiyya*) es semejante al sol, y la luz del corazón de cada santo a otras tantas lunas. Sabes que la luna ilumina porque la luz del sol se posa sobre ella y ella la refleja. El sol ilumina durante el día, pero también por la noche por medio de la claridad lunar: ¡no se pone nunca! Puedes así comprender que la irradiación de los santos es permanente, habida cuenta que la luz del Enviado de Dios irradia constantemente sobre ellos. Los santos son pues los signos (*âyat*) que Dios envía a los hombres manifestándoles uno después de otro¹³. «Éstos son los signos/versículos de Dios: te los revelamos conforme a la verdad» (Corán 2, 252).

Santidad y degeneración de los tiempos

Nuestro maestro al-Mûrsi comentaba este pasaje coránico: «Si abrogamos un versículo o provocamos su olvido, lo reemplazamos por otro mejor o semejante» (Corán 2, 106), de la forma que sigue: Dios envía siempre al mundo sensible santos mejores que los precedentes, o de su mismo nivel¹⁴. Se le preguntó a un gnóstico si era posible que los santos de la jerarquía esotérica (*awliyâ' al-'adađ*) fueran menos numerosos en ciertas épocas. «Si faltara uno solo de ellos —respondió— ni una sola gota de agua descendería del cielo y ni una brizna de hierba brotaría en la superficie de la tierra». La corrupción de los tiempos no se debe en modo alguno a una disminución de santos en la tierra ni a una deficiencia en la asistencia divina que reciben. En los períodos de degeneración, Dios oculta voluntariamente a Sus santos, pero no por ello éstos están menos presentes. Cuando los hombres se separan de Dios y ninguna llamada ni amonestación tiene efecto sobre ellos, no merecen que los santos se manifiesten a ellos. Un maestro ha dicho con razón que los santos son

como las mujeres casadas; no se muestra a éstas a los malvados. «No descubráis la Sabiduría (*al-hikma*) a quienes no pueden recibirla, pues les perjudicáis, decía el Profeta; pero no privéis de ella a quienes son aptos, pues les haríais daño». El Profeta es, evidentemente, más capaz que nosotros de aplicar este consejo.

«Si ves que las pasiones mundanas y la codicia gobiernan a los hombres y que éstos están llenos de engreimiento, más te vale ocultarte de ellos»: los santos escucharon esta recomendación del Profeta y, en consecuencia, se ocultaron, o, más bien, es Dios quien lo hizo. Esto no impide que en todo momento haya maestros presentes en este mundo para velar por la aplicación de la Ley (*al-hujja*) y caminar por la Vía (*al-mahajja*). En efecto, «un grupo salido de mi comunidad —dijo el Profeta— no dejará de manifestar la verdad hasta que llegue la hora; quienes se opongan a ellos no les perjudicarán en nada» (Muslim). En una de sus misivas a Kumayl Ibn Ziyâd¹⁵, ‘Alî Ibn Abî Tâlib escribe: «¡Dios mío, no dejes a Tu tierra desprovista de seres que den testimonio de Ti! Si son pocos, Dios los tiene en alta estima. Su corazón permanece en el lugar supremo¹⁶; diseminados entre los hombres, son los delegados de Dios en la tierra. ¡Cuánto deseo verlos!». En su obra *El sello de los santos* (*Khatm al-awliyâ*), el maestro señorial (*al-imâm al-rabbânî*) Muhammad Ibn ‘Alî al-Tirmidhî refiere esta tradición profética: «Mi comunidad es como la lluvia: no se sabe si es mejor su comienzo o su final». Al-Tirmidhî menciona igualmente este hadiz: «El mejor de mi comunidad vivirá al principio y al final [del tiempo que durará el Islam]; entre los dos se sitúan las aguas revueltas»¹⁷.

Siempre según al-Tirmidhî, un combatiente volvió de la batalla de Mu’ta anunciando la muerte de Ja’far, de Zayd y de Ibn Rawâha¹⁸, así como de otros que los acompañaban. Cuando el Profeta preguntó a los compañeros conocedores de la noticia por qué lloraban, éstos le respondieron que los desaparecidos se contaban entre la elite de los musulmanes. «No

lloréis más –les dijo el Profeta– pues mi comunidad es semejante a un palmeral cuyo propietario cuida con esmero: quita las ramas que cuelgan, mantiene los caminos, poda la copa de los árboles... Este palmeral da frutos todos los años y es posible que la última cosecha sea la mejor y la más abundante. ¡Por Aquel que me ha enviado con la verdad, el hijo de María [Jesús] encuentra ciertamente en mi comunidad sucesores a sus apóstoles!». Al-Tirmidhî refiere también estas palabras del Profeta: «Entre los descendientes lejanos de mis compañeros se encuentran hombres y mujeres que entrarán en el Paraíso sin que se les pidan cuentas»; después, el Profeta leyó este versículo: «[Dios ha enviado también a Su Profeta] a otros, surgidos de aquellos [los primeros musulmanes], que no se les han unido aún. Es el Poderoso, el Sabio» (Corán 62, 3). Igualmente el Profeta ha afirmado: «En cada siglo mi comunidad contará con figura prominentes (*sâbiqûn*)»¹⁹.

Has de saber –¡Dios te agregue a Su elite y te haga gustar la dulzura de Su bondad!– que la degeneración del tiempo no empaña la luz de los santos ni disminuye en nada su rango, y esto, ya se trate del santo manifiesto o del santo oculto, del «verídico» (*siddîq*) o del «amigo de Dios» (*walî*)²⁰. ¡En efecto, ellos están con Aquel que determina el tiempo y no con el tiempo! Este último no les afecta, pues, en nada. El imam Abû ‘Abd Allâh al-Tirmidhî escribió²¹: «Los hombres son de dos clases. La primera está constituida por «aquellos que obran por Dios» (*ummâl Allâh*). Éstos Le adoran en el temor y el fervor; necesitan para ello un contexto temporal favorable y todas sus aspiraciones están dirigidas hacia el advenimiento del reinado de Dios. En cuanto al segundo grupo, se trata de las «gentes de visión cierta» (*ahl al-yaqîn*); éstos adoran a Dios depurando su percepción de la Unicidad. Tratando de levantar el velo del mundo manifestado y de superar las causas intermedias (*al-asbâb*), no prestan ninguna atención al tiempo pasado o futuro, pues no les alcanza». ¿No ha dicho el Profeta: «Dios tiene servidores a los que sustenta con Su misericordia; les vivifica manteniéndoles en salva-

guarda. Los trastornos del tiempo no les afectan: los atraviesan como si atravesaran una noche oscura? Por otra parte, ha afirmado: «Sobrevendrán trastornos a mi comunidad a los que únicamente escaparán aquellos que Dios vivifica por la ciencia»²².

«Los “hombres de la noche” (*rijâl al-layl*) son los verdaderamente realizados –decía nuestro maestro al-Mursî–. Los santos de nuestro tiempo –añadía– reciben su sostén de la riqueza y de la certeza: de la riqueza en razón de la pobreza espiritual de los otros hombres, y de la certeza, a causa de las dudas que los habitan.» Un gnóstico afirmaba que cuanto más tenebrosa deviene la época, más se refuerza la luz de ciertos seres; se parecen en esto a los astros, que iluminan tanto más cuanto más oscura es la noche. Sin embargo, la comparación tiene sus límites, pues, contrariamente a la de los astros, la luz de los santos no palidece; además, los astros sólo sirven para orientarse en este mundo, mientras que el corazón de los santos lleva directamente a Dios. Hemos escrito en este sentido:

¿Por qué debería mirar las estrellas del cielo?

¡Mucho más brillantes son las de la tierra!

*Las primeras brillan por un tiempo para desvanecerse luego,
mientras que las segundas no desaparecen nunca.*

*Las primeras sirven sólo para orientarse en la noche, ¡pero las
segundas permiten levantar el velo!*

Un sufí (*sûfî*) dijo un día en presencia de un jurista (*faqîh*) que algunos hombres no son afectados en absoluto por las pruebas que suscita su época. Ante la incompreensión del jurista, el sufí ilustró sus palabras tomando el ejemplo de los ángeles delegados en el Infierno: aunque se encuentren en el Fuego, éste no les afecta. Nuestro maestro al-Mursî comparaba este mundo inferior al Infierno, que dice al creyente: «¡Aléjate, pues la luz de tu dicha (*qanâ'a*) va a sofocar mis llamas!».

«A quien manifieste hostilidad hacia uno de Mis santos, le declaro la guerra...»

Sabe que la cuestión de la santidad (*al-walâya*) es un tema de primera importancia, y que explicar su doctrina requiere muchas páginas: el siguiente *hadîth qudsî* bastará para aclarar mis palabras. [*Ibn 'Atâ' Allâh cita a continuación la larga cadena de los transmisores de este hadîz, que fue recogido de boca del Profeta por el Compañero Abû Huraym*]: Dios —¡glorificado y magnificado sea!— ha dicho: «A quien manifieste hostilidad hacia uno de Mis santos, le declaro la guerra. Mi servidor no se acerca a Mí por algo que Me sea más agradable que el cumplimiento de lo que le he prescrito, y Mi servidor no deja de acercarse a Mí por las obras supererogatorias hasta que Yo le amo. Y cuando Yo le amo, soy su oído por el que oye, su vista por la que mira, su mano con la que agarra, y su pie con el que camina. ¡Si Me dirige una petición, ciertamente la satisfago! ¡Si busca refugio junto a Mí, ciertamente se lo concedo! Nada de lo que Yo hago me hace vacilar tanto como retirar el alma del creyente que aborrece la muerte, a la que sin embargo no puede sustraerse. Me repugna afligirle».

Este hadîz está recogido por Bukhârî en su *Sahîh*, y se conoce una versión de él que difiere ligeramente: «... Y si Yo le amo, me convierto en su oído, en su vista, su lengua, su corazón, su espíritu, su mano y su sostén».

¡Advierte cómo aparece en ese hadîz la posición privilegiada que ocupa el santo a los ojos de Dios! Si Dios protege a Sus santos contra sus enemigos, es porque ellos no se cuidan ya de sí mismos, sino únicamente de Él; no cuentan con sus propias fuerzas, pues descansan enteramente en Él (*al-tawakkul*): «Dios basta a quien se abandona con toda confianza en él» (Corán 65, 3); «Es nuestro deber auxiliar a los creyentes» (Corán 30, 47). Estas gracias corresponden a los santos, pues su atención sólo se dirige a Él; al concederles Su apoyo perpetuo, ha borrado de su vista los rostros de la multiplicidad. El cheij Shihâb al-Dîn al-Abraqûhî²³ entró un día

en casa del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî y captó de su boca estas palabras: «Dios dice: “Mi servidor, haz de Mí tu única preocupación, Yo te libraré de cualquier problema. Mi servidor, en tanto permanezcas contigo, estás en la lejanía, pero si estás conmigo, gustas la proximidad: ¡elige, pues!”».

«A quien se absorbe en Mi invocación (*dhikrî*), Yo le concedo mucho más que a quien no deja de exponerme sus deseos», se encuentra en un *hadîth qudsî* (al-Dârîmî). Los seres que conocen a Dios no se preocupan ya de sí mismos, pues ese conocimiento supone que sólo Le ven a Él como único Agente. ¿Y cómo quienes ven a Dios actuando en las criaturas buscarían un apoyo en ellas? ¿Cómo los abandonaría Dios cuando ellos Le han entregado su alma carnal y se han sometido totalmente a Él? Protegiéndolos con las ciudadelas de Su poder y las bóvedas de Su gloria, los sustrae a toda cosa salvo Su recuerdo, Su amor y Su proximidad. Su lengua no podrá dejar de invocarle y su corazón exulta al recibir Su luz. Les ha dado por patria Su presencia, en la que se recogen; por la contemplación de Su Unicidad, logran la plena realización espiritual. «En su relación con Dios –decía nuestro maestro al-Mursî– el santo es como el cachorro de león que se apretuja contra su madre; ¿dejará ésta que se acerque alguien que quiera matarle?». En el curso de una de sus expediciones, el Profeta vio a una mujer que buscaba a su hijo; cuando lo encontró, se inclinó sobre él y le dio el pecho. Los compañeros que estaban con el Profeta se conmovieron al verlo; él les dijo entonces: «Dios es más misericordioso con Su siervo creyente que esa mujer con su hijo»²⁴ (Muslim).

Esta misericordia aparece en la diligencia con la que Dios defiende a Sus santos contra quienes los atacan; no es sorprendente, visto que llevan en sí mismos Sus secretos y son la fuente misma de Su luz. «Dios es el Amigo protector (*walî*) de los creyentes» (Corán 2, 257), y «Dios abogará en defensa de los que creen» (Corán 22, 38). Esto no significa que Dios se vengue en este mundo de los que persiguen a Sus santos. En efecto, la vida terrestre es corta y muy a menudo Dios no

castiga en ella a Sus enemigos, como tampoco retribuye en ella a Sus amados. Sin embargo, puede suceder que castigue en esta vida; en los seres que son objeto de Su ira, esto se traduce en dureza de corazón, insensibilidad, gran dificultad para obedecer a Dios, una propensión a caer en el pecado, falta de aspiración espiritual o de placer en servir a Dios.

Un hombre de los hijos de Israel se entregó a la adoración de Dios, pero después, cambió de actitud. Dijo un día a Dios: «Señor, Te desobedezco a menudo, ¡y Tú no me castigas!». Dios reveló entonces al profeta que vivía en esa época que dijera de Su parte a aquel hombre: «¡Cuántas veces te he castigado sin que te enterases! ¿No te he sustraído a la dulzura de Mi invocación y de Mi confianza?». El ser que manifiesta hostilidad hacia los santos puede, por tanto, haber escapado en apariencia a la ira divina: no ha sido tocado, te parece, en su persona, sus bienes o sus hijos; y, sin embargo, es posible que una prueba interior le haya golpeado sin que nadie se haya dado cuenta de ello.

Sabe que las obras prescritas por Dios son de dos tipos. Están primero las obras externas (*zâhira*), como las cinco plegarias, la limosna legal (*zakât*), el ayuno del mes de ramadán, la peregrinación, la piedad filial, el deber de ordenar el bien y prohibir lo que es reprobable, etc. En cuanto a las obras interiores (*bâtina*), consisten en conocer a Dios, amarle, entregarse totalmente a Él, confiar en Su promesa, temerle con esperanza en Su clemencia, etc.

Las obras se dividen igualmente en lo que el hombre debe hacer y lo que no debe hacer. Las dos cosas están recogidas en un mismo versículo. «Dios prescribe la equidad, la beneficencia y la generosidad con los parientes...»: esto es lo que Dios te pide que hagas. «... Prohíbe la infamia, el acto reprobable y la insolencia» (Corán 16, 90): esto es lo que no se debe hacer. Sabe por otra parte que Dios no prescribe ni recomienda un acto sino en nuestro interés (*maslaha*), y sucede igualmente cuando reprueba o prohíbe algo. Sin embargo, ten cuidado: no afirmamos, como algunos que se han extraviado

do, que incumba a Dios velar por los intereses de Sus servidores²⁵; se trata más bien de Su costumbre, de una regla que ha instaurado de forma permanente y por pura gracia hacia nosotros. ¿Quién podría obligar a Dios a hacer cualquier cosa?

Si se considera el versículo anteriormente citado (Corán 16, 90), vemos que todo lo que Dios ha ordenado o recomendado nos une a él (*al-jam‘ ‘alâ Llâh*), y que todo lo que ha reprobado o prohibido lleva, por el contrario, a alejarnos de Él (*al-tafriqa ‘anhu*). Dios, que nos quiere cerca de Él, ha prescrito por tanto obras de obediencia, a la vez como causa y como medio de unirse a Él; igualmente, ha proscrito toda desobediencia porque ésta lleva a la separación.

Las obras exteriores no pueden disociarse en absoluto de las obras interiores, pues son éstas las que las animan y les dan fundamento; los dos tipos de obras están en realidad tan unidos que son lo exterior y lo interior de una misma cosa. Comprende, pues, las palabras del Profeta a este respecto: «La intención del creyente tiene más valor que su acto». Por eso los pecados de orden interior tienen consecuencias más profundas que los de orden exterior, y esto cualquiera que sea la gravedad de unos y otros.

Las obras prescritas (*al-farâ'id*), que han sido impuestas por Dios a los hombres, no son objeto de elección ninguna por su parte. Él ha determinado todo: su número, su momento y los motivos de su instauración. En este caso, el servidor se entrega totalmente a lo que Él ha decidido para él, abandonando por ello mismo sus pasiones e inclinaciones individuales. Por eso, las obras obligatorias acercan necesariamente al hombre a Dios más que ningún otro tipo de obras. He aquí por qué dice Dios [en el *hadith qudsî* anteriormente citado]: «Mi servidor no se acerca a Mí por algo que Me sea más agradable que el cumplimiento de lo que le he prescrito»; luego añade: «Mi servidor no deja de acercarse a Mí por las obras supererogatorias (*al-nawâfil*) hasta que Yo le amo». Sabe que el término *nawâfil* designa el incremento, la demasía

(*al-ziyâda*); así, el *naful* representa la parte de botín suplementaria que el jefe del ejército concede a algunos soldados. «Vela durante una parte de la noche, para rezar de forma supererogatoria» (Corán 17, 79), es decir, «mediante obras que, por Nuestra gracia, añades a las que te son impuestas».

Sabe que Dios no prescribe generalmente ninguna obra obligatoria sin acompañarla de una obra supererogatoria del mismo tipo. De este modo, cuando el hombre realiza la primera de forma viciada, la segunda está ahí para paliar la deficiencia. El Profeta precisa que Dios mira primero la plegaria obligatoria de Su servidor; si ha sido realizada como la desea, le es tenida en cuenta plenamente; en cambio, si se introduce algún vicio en ella, es completada por la plegaria supererogatoria. Algunos conocedores de las ciencias de la religión llegan a afirmar que ésta es aceptada únicamente cuando la plegaria obligatoria ha sido realizada en las condiciones requeridas. Por otra parte, Dios sabe que tiene servidores fuertes en el plano físico, y otros débiles; el Profeta ha dicho en este sentido: «El creyente fuerte es preferible a ojos de Dios que el creyente débil», o, según una variante: «El creyente fuerte tiene más valor que el creyente débil, pero en los dos hay un bien» (Muslim). Por consiguiente, Dios ha dejado a los más débiles en total libertad para limitarse a los actos obligatorios, permitiendo a los más fuertes recoger los frutos de las obras supererogatorias.

Existen igualmente hombres que efectúan las obras obligatorias únicamente por miedo al castigo divino y para salvar su alma de la perdición. No realizan, pues, esos actos por un deseo de fidelidad hacia Su señorío. Si Dios les retribuyera según lo que merecen, no aceptaría su adoración; en efecto, no actúan más que para satisfacer su ego, y no han obedecido las órdenes divinas más que arrastrados por las cadenas de la coacción. «Tu Señor se asombra, dice el Profeta, de que haya hombres que sean conducidos al Paraíso con cadenas» (Bukhârî).

Existe otro tipo de servidores que tienen un amor tan ar-

diente por Dios que las obras obligatorias no les bastan; su corazón, enteramente orientado hacia Él, está liberado de las trabas de este mundo. Si Él no les prohibiera las oraciones supererogatorias en ciertos momentos, las realizarían sin cesar y se impondrían más de lo que pueden soportar.

Diversos hadices muestran que hay muchos tipos de adoradores. «No dejéis de realizar las obras de adoración antes de que os alcancen siete males: una riqueza que ciegue, una pobreza de la que nadie se preocupe, una enfermedad perniciosa, una senilidad envilecedora, una muerte que se precipita sobre el hombre como el herido al que se remata, el Anticristo (*al-Dajjâl*) —que es la peor de las plagas invisibles por venir—, o también la hora del Juicio, que es amarga y cruel»²⁶. Estas palabras del Profeta estimulan la aspiración espiritual e invitan a ir hacia Dios antes de que diversos obstáculos nos lo impidan. Este discurso se dirige al primer grupo de creyentes citados anteriormente. Otros hadices, por el contrario, recomiendan a ciertos hombres observar la templanza en su adoración y no dejarse llevar por su deseo de Dios; tales seres van más allá de su capacidad, con lo que corren el riesgo de no poder cumplir, más tarde, los actos que les son prescritos. «¡No os impongáis más de lo que podéis soportar —ha dicho el Profeta— pues de seguro que os fatigaráis ante Dios!» (Bukhârî). Dijo también, por otra parte: «Vuestro objetivo es lo que podéis alcanzar» (Bukhârî), o: «Esta religión es vigorosa; así pues, ¡entrad en ella suavemente!» (Ibn Hanbal), o también: «No hagáis que la adoración a Dios resulte detestable a tu alma».

El hombre que se detiene en las obras obligatorias y aquel que añade a éstas las supererogatorias son comparables a dos aparceros a los que el propietario pide cada día cuatro dirham a cambio de la explotación de sus tierras²⁷. El primero entrega esa suma sin añadir nada más, mientras que el segundo ofrece además al propietario los mejores frutos y otros presentes: ¡sin duda éste mostrará más inclinación por el segundo aparcero que por el primero!

En cuanto al *hadîth qudsî* ya citado: «... Y cuando Yo le amo, soy su oído por el que oye, su vista por la que mira, su mano con la que agarra y su pie con el que camina», significa que después de la extinción de tu ego en Dios (*al-fanâ*), no subsistes más que en Él y por Él (*al-baqâ*); tus atributos individuales se desvanecen entonces por completo, al mismo tiempo que se afirman en ti los atributos del Señor. «Dios tiene servidores –decía nuestro maestro al-Mursî– que han aniquilado sus actos en los Suyos y su esencia individual en Su Esencia; los carga con secretos tan pesados que la gran mayoría de los santos no podría entenderlos. Esos seres están inmersos en el océano de la Esencia (*bahr al-Dhât*) y la corriente de los Atributos (*tayyâr al-sifât*).» Por lo tanto, hay que distinguir tres etapas en la extinción en Dios (*al-fanâ*): primero se aniquilan tus actos en Sus actos, después tus atributos en Sus atributos y, por último, tu esencia individual en la Esencia²⁸. Dijo un sufí:

¡Unos vagan por el desierto, mientras otros se mueven en la esfera de Su amor!

Su alma carnal ha sido aniquilada una primera vez, después una segunda, luego una tercera.

Les ha hecho luego subsistir en Él, en la intimidad de Su proximidad.

Si Él te extingue en tu ego, esto significa que te hace perenne en Él; en efecto, la «extinción» no es más que el vestíbulo (*dihlîz*) que lleva a la «subsistencia» y sólo la primera permite acceder a la segunda. Aquél cuya extinción es efectiva conocerá la verdadera subsistencia. En otras palabras, el ser que ha borrado de su conciencia todo lo que es distinto a Él²⁹ no subsiste de forma lógica sino por Él. Algunos maestros afirmaron de esta manera que le correspondía a Dios hacerse cargo de aquel que se ha abismado en Él. La extinción de los místicos exige que se les excuse por su retirada del mundo sensible. Su subsistencia implica que reciben el

sostén divino; ella les hace continuamente presentes a todas las cosas, por Dios y no por ellos mismos. La extinción les lleva a la muerte, y la subsistencia a la vida.

«Te preguntarán por las montañas. Responde: “Mi Señor las aniquilará con su soplo. Reducirá su emplazamiento a un llano nivelado, en el que no se verán sinuosidades ni ondulaciones. Ese día seguirán sin desviarse a aquel que les llame. Bajarán la voz ante el Misericordioso, y no se oirán más que murmullos» (Corán 20, 105-108): aquél cuyas montañas del ser son pulverizadas es impulsado naturalmente a contemplarle³⁰. Añadamos que el «subsistente» actúa por Dios; en cuanto al «extinguido», es Dios el que actúa por él.

Volvamos al *hadith qudsî* citado anteriormente: «... Nada de lo que Yo hago me hace vacilar tanto como retirar el alma del creyente que aborrece la muerte, a la que sin embargo no puede sustraerse; Me repugna afligirle». Has de saber que el término «vacilación» (*taraddud*) no puede comprenderse literalmente y necesita por tanto una exégesis. Aplicado a las criaturas, significa que hay, o bien una confrontación entre diferentes cosas que atraen a la misma persona, o bien una incertidumbre en cuanto a las consecuencias futuras de un acto. Estas acepciones no pueden aplicarse en ningún caso a Dios. En este hadiz, la palabra «vacilación» tiene el siguiente sentido: la presciencia divina entraña necesariamente la muerte del hombre en un momento decretado desde toda la eternidad, pero paralelamente el atributo divino que es la compasión (*al-raʿfa*) trata de rechazar esa muerte. Este atributo se manifiesta en el pasaje: «... aborrece la muerte [...] Me repugna afligirle»; en cuanto al de la presciencia, aparece en éste: «... [muerte] a la que sin embargo no puede sustraerse».

Modalidades de santidad

Sabe —¡Que Dios te envuelva en Su misericordia y te inunde con Sus luces!— que existen dos formas de santidad: una

en la que el santo toma a Dios por «amigo» (*walî yatawallâ Allâh*), y otra en la que es Dios quien elige al santo como «amigo» (*walî yatawallâ-hu Allâh*). A propósito de la primera, ha dicho Dios: «Quienes tengan como amigos a Dios, Su Profeta y los creyentes... éstos son los partidarios de Dios y vencerán» (Corán 5, 56). A propósito de la segunda, ha dicho: «Es Él quien inviste a los santos» (Corán 7, 196). «Entre los dones divinos más preciados –decía el cheij al-Shâdhilî– figuran la aquiescencia al decreto divino, la resistencia en la prueba, el abandono a Dios en las dificultades y el recurso a Él en la adversidad. Quien adquiere estas cuatro cualidades por la acción (*al-a‘mâl*) –es decir, practicando la ascesis, observando el modelo profético y siguiendo a los jefes de esa comunidad– ha realizado el primer modo de santidad. En cuanto a quien las posee por gracia (*al-minan*), es decir, siguiendo la vía del amor (*al-mahabba*), ha realizado la segunda.» La primera modalidad representa la «santidad menor» (*al-walâya al-sughrâ*), la segunda la «santidad mayor» (*al-walâya al-kubrâ*). A la luz del versículo citado: «Quienes tengan como amigos a Dios, Su Profeta y los creyentes...», comprenderás que tu proximidad (*walâya*) a Dios es el fruto de tu caminar hacia Él (*mujâhada*); tu proximidad al Profeta, de tu conformidad con su ejemplo (*Sunna*); y tu proximidad a los creyentes, de la imitación de los jefes religiosos de la comunidad.

Has de saber por otra parte –¡Que Dios derrame sobre ti Su benevolencia y te abra el acceso a las sutilezas de la gnosis!– que el término *salâh* que figura en el versículo citado más arriba: «Es Él quien inviste a los santos» (*al-sâlihîn*) (Corán 7, 196), tiene otro significado además del habitualmente admitido en la tipología espiritual elaborada por los maestros de la Vía; éstos distinguen, por ejemplo, entre el «virtuoso» (*sâlih*), el «testigo» (*shahîd*) y también el «amigo de Dios» (*walî*). No, *sâlihîn* designa aquí a aquellos que son dignos de (*salaha li*) gozar de Su presencia, por haber extinguido su ser individual. ¿No has oído cómo hace Dios ha-

blar al profeta José (Yûsuf) en el Corán?: «Hazme morir como hombre sometido a Tu Voluntad y concédeme reunirme con los *sâlihîn*» (Corán 12, 101). Dios entiende por este último término a los enviados (*al-mursalîn*) anteriores, que son los abuelos de José; en efecto, Él los había capacitado para recibir la profecía (*al-nubuwwa*) y entregar los mensajes divinos (*al-risâla*).

También se pueden formular los dos tipos de santidad de manera diferente y hablar de «santidad de la fe» (*walâyat al-îmân*) y de «santidad de la certeza» (*walâyat al-yaqîn*). La primera viene ilustrada por el versículo siguiente: «Dios es el Amigo (*walî*) íntimo de los que creen, les hace salir de las tinieblas a la luz» (Corán 2, 257). Este modo de santidad exige varios comentarios:

1. En primer lugar, Dios Se presenta en este versículo con Su Nombre *Allâh* («Dios»), y no con alguno de los Nombres que designan uno u otro atributo, como el Misericordioso, el Apremiante, etc. Al escoger el nombre *Allâh*, que totaliza y sintetiza todos los demás, ha querido mostrarte la plenitud de Su «amistad» por el conjunto de los creyentes. Si Se hubiera nombrado a Sí mismo con uno de Sus Nombres-atributos, esa «amistad benevolente» no habría tenido más que un alcance relativo, función del aspecto particular de ese atributo.

2. La segunda enseñanza que se puede sacar de la «santidad de la fe» es precisamente el vínculo que Dios ha establecido entre esas dos palabras; te hace conocer así la excelencia de la fe, por la que Él afirma Su proximidad a Su servidor. Sobre todo, no pienses que, en ese versículo, el empleo del tiempo cumplido [o pasado (*mâdî*)] significa que la amistad divina está destinada solamente a aquellos que han creído antes de que el versículo fuera revelado³¹: todo creyente se beneficia de esa amistad cualquiera que haya sido el momento en que haya sobrevenido su fe. El verbo árabe no expresa siempre el tiempo preciso del modo en que se emplea. Si tú,

por ejemplo, dices: «Ha triunfado quien ha creído, y se ha frustrado quien ha sido infiel», te das cuenta de que la utilización del pasado no implica ninguna determinación temporal; por tanto, hay que decir: «Triunfa el que tiene fe, y se frustra el infiel»³².

3. Cuando Dios dice: «Les hace salir de las tinieblas a la luz», testimonia la amplitud de Su misericordia y de Su gracia. Dios sabe en efecto que los creyentes pueden entrar en las tinieblas; pero por su amistad benevolente para con ellos, toma sobre Sí la tarea de sacarles de allí. La misma observación puede hacerse a propósito de este versículo: «Aquellos que, habiendo cometido una infamia o actuado injustamente consigo mismos, mencionen el nombre de Dios...» (Corán 3, 135). En ambos casos, Dios evoca a los creyentes elogiándolos y anunciándoles la buena nueva de su perdón o su liberación. Si hubiera especificado: «Aquellos que no se entregan a la infamia», habría restringido la salvación a quienes gozan de Su elevada solicitud (*al-i'tinâ' al-akbar*)³³. Tomemos también el ejemplo de este pasaje: «... Aquellos que reprimen su cólera...» (Corán 3, 134), y éste: «... Aquellos que perdonan tras haberse encolerizado» (Corán 42, 37): Dios centra la atención en el perdón y no en la ira que lo ha precedido; para Él, no es la ira lo que caracteriza fundamentalmente al creyente, sino el perdón.

4. En este versículo, Dios anuncia a los creyentes la mejor noticia (*bishâna*) que puedan escuchar. En efecto, esta «amistad benevolente» (*walâya*) con la que Él los envuelve lleva en sí la quíntaesencia de los bienes de este mundo y del otro. Luz, ciencia, iluminación, contemplación, gnosis, certeza, sostén espiritual, acceso acrecentado al ser (*wujûd mazîd*), huríes, palacios, ríos y frutos paradisíacos, visión de Dios, agrado mutuo entre Dios y Su servidor; añadamos también el hecho de reunirse con los grandes espirituales de esta comunidad el día del Juicio, de coger ese mismo día el registro de sus actos con su mano derecha³⁴, de hacer que la balanza se incline a su favor gracias a las buenas acciones, de

mantenerse en pie sobre el *Sirât*³⁵ ...: he aquí algunas de las gracias y favores que Dios concede a Sus servidores creyentes en virtud de Su «amistad benevolente»; ésa es la buena noticia por excelencia.

Sabe que esta «amistad benevolente» se traduce en el creyente en un provecho (*naʿf*) y una protección (*dafʿ*). Algunos versículos testifican el provecho: «Si existiera una sola ciudad que haya creído y a la que su fe haya aprovechado...» (Corán 10, 98), y «sin embargo, su fe [demasiado tardía] no les sirvió de nada, después de que hubieran visto Nuestro rigor» (Corán 40, 85). Por supuesto, se trata aquí de los infieles, y se puede deducir de ahí que la fe es provechosa para el creyente verdadero, incluso en el caso de que éste guste el rigor divino. Citemos aún otro versículo más: «... El día en que algunos signos de tu Señor se manifiesten, será inútil creer para aquel que no haya creído antes o para aquel que, habiendo creído, no haya adquirido ningún mérito» (Corán 6, 158). ¡Esto significa, pues, que aquellos que hayan creído antes sacarán provecho de su fe! En cuanto a la protección que Dios concede a los creyentes, aparece en este versículo: «Dios abogará en defensa de los que creen» (Corán 22, 38). Esta protección implica la asistencia divina: «... es nuestro deber auxiliar a los creyentes» (Corán 30, 47); lleva igualmente en ella la salvación: «... Es nuestro deber salvar a los creyentes» (Corán 10, 103).

5. «Les hace salir de las tinieblas a la luz»: este pasaje significa que les hace salir de las tinieblas de la infidelidad a la luz de la fe, de las tinieblas de la innovación censurable (*bidʿa*) a la luz de la imitación del Profeta (*Sunna*), de la in advertencia a la vigilancia, de las pasiones del alma a la observancia de los derechos de Dios, de la búsqueda de este mundo inferior a la del Más Allá, del pecado a la obediencia, de la opacidad a la nitidez, de la ceguera del ego a la visión clara, de la afirmación vana de sí a la desaprobación de toda fuerza propia, del gobierno individual (*al-tadbîr*) a la entrega de éste a Dios (*al-tafwîd*), de las tinieblas del univer-

so a la luz de Su creador...: ¡De esta manera, Dios hace salir a los creyentes de una multitud de tinieblas para llevarles a Él!

La segunda forma de santidad es, como hemos visto, la «santidad de la certeza» (*walâyat al-îqân*). Ésta presupone la fe y el abandono confiado en Dios (*al-tawakkul*): «Dios basta a quien se abandona con toda confianza en Él» (Corán 65, 3). Este abandono es indisociable de la certeza, y ni uno ni otra es posible sin la fe. En efecto, la certeza (*al-yaqîn*) consiste en el arraigo del conocimiento de Dios en el corazón; se dice por otra parte del agua subterránea que se estabiliza (*yaqana*) en la montaña y allí reposa. La certeza engloba la fe, pero lo inverso no es cierto. La diferencia entre las dos reside en el hecho de que la fe, contrariamente a la certeza, puede estar manchada de inconsciencia (*ghafla*).

También se pueden diferenciar estos dos tipos de santidad hablando de «santidad de los [hombres] sinceros (*sâdiqîn*)» y «santidad de los [hombres] verídicos (*siddiqîn*)». La primera consiste en trabajar para Dios con una gran pureza de intención, en tener una confianza total en Él y en la retribución que ha prometido. En cuanto a la segunda, pasa por la extinción, en el hombre, de su ego y del mundo, y por su sola subsistencia en Dios. En uno de los libros revelados antes que el Corán, se puede leer: «A aquel que Me obedece en todo, Yo le obedezco en todo». El cheij al-Shâdhilî interpretaba así este pasaje: «A aquel que Me obedece totalmente abandonando todo, Yo le obedezco en todo manifestándome a él en todo; Me verá así más cerca de él de lo que cualquier cosa pueda estarlo. Esta primera modalidad es la de los “caminantes de la Vía iniciática” (*al-sâlikûn*); pero existe una más elevada, que es: “A aquel que Me obedece en todas las cosas viendo detrás de ellas la voluntad de Su Señor, Yo le obedezco en todas las cosas, es decir, manifestándome a él en todas las cosas; le parecerá entonces que Yo soy la esencia de todas las cosas”»³⁶.

Hay, pues, dos clases de santos: aquellos que están extinguidos a todas las cosas (*walî yafnâ*) y no ven nada fuera de Dios, y aquellos cuya visión de las cosas subsiste (*walî yabqâ*)

y contemplan a Dios a través de ellas. Este último está más realizado, pues Dios no ha manifestado Su reino más que para ser contemplado en él. Las criaturas son los espejos de los atributos divinos, por consiguiente, aquel que está ausente al mundo está igualmente ausente a la contemplación de Dios en él. Los seres no han sido creados para que tú los veas, sino para que veas a su Señor en ellos. Dios no quiere pues que mires la creación con un ojo ordinario: a ti corresponde considerarla como una teofanía (*zuhûr*), y no como una entidad autónoma. En este sentido, hemos escrito:

*Los mundos te han sido desvelados únicamente para que los veas de otra manera de como los ve el profano.
¡Elévate pues por encima de ellos y sé como aquel que no se apacigua más que después de haber visto a su Señor!*

Así, quien mira la creación sin ver en ella a Dios está sumido en la inadvertencia; quien la ve cuando está extinguido en Dios está sometido al carácter impetuoso de sus visiones y permanece deslumbrado (*dhâhil*); quien, en cambio, contempla a Dios en la creación es un elegido (*mukhassas*), un perfecto (*kâmil*). No debes pues separarte del universo más que si lo consideras como un fin en sí mismo; no podrás hacerlo de ninguna manera si lo tomas por lo que es: una teofanía. Los ascetas, devotos y otros aspirantes desprecian el mundo porque no han visto en él esta manifestación divina, ¡pero esto no le impide ser omnipresente! Pues Él Se manifiesta (*zâhir*) en todas las cosas, incluso en aquellas en las que Se oculta: en realidad, ¡no hay ningún velo (*lâ hijâb*)!

Los dos modos de santidad anteriormente citados pueden ser enunciados también como «santidad basada en la argumentación» (*walâyat dalîl wa burhân*) y «santidad basada en la contemplación» (*walâyat shuhûd wa 'iyân*). La primera es la propia de los hombres apegados al razonamiento, la segunda de los que están dotados de clarividencia. El versículo: «Les mostraremos Nuestros signos en el universo y en ellos

mismos hasta que vean claramente que es la Verdad»³⁷ (Corán 41, 53) apunta al primer tipo de santos. En cuanto al versículo: «Di: “Dios”, y déjales que se entretengan con su parloteo (Corán 6, 91), se dirige al segundo tipo de santos.

Estos últimos consideran a los primeros como pertenecientes al común de los creyentes: ¿Cómo Dios, dicen, cuya manifestación es evidente en este mundo, puede tener necesidad de argumentos para guiar a los hombres hacia Él? ¿Por qué Aquel que ha establecido la prueba (*al-dalíl*) debería ser probado? ¿Cómo podría ser objeto de conocimiento cuando el conocimiento procede de Él? El cheij al-Shâdhilî decía: «Dios no puede de ninguna manera ser aprehendido por el conocimiento, ¡pues es por Él por el que el conocimiento es conocido! En otras palabras, Aquél cuyo Ser precede a la existencia de todas las cosas no puede ser percibido por medio de ninguna cosa». Un discípulo preguntó cierto día a su maestro dónde se encuentra Dios. «¡Que Él te reduzca a polvo!, respondió el maestro; ¿cómo puedes conjugar la Esencia (*al-ayn*) y el espacio (*al-ayn*)?». Un iniciado declamó en este sentido:

*Te has manifestado de manera que Te apareces a todos,
Salvo al ciego que no puede ver la luna.
Después, Te has hurtado a las miradas, Tú, que no dependes
de ningún modo de los mundos.
¿Cómo conocer a Aquel que, por Su poder, Se ha velado?*

Sólo la magnificencia de Su manifestación vela a Dios a la visión del hombre, y sólo la fuerza irresistible de Su luz impide a las miradas alcanzarle. ¡Es la intensidad de Su proximidad (*qurb*) lo que impide gustar Su proximidad! «La verdadera cercanía –decía el cheij al-Shâdhilî– consiste en que tú no seas ya consciente de ella en razón de su intensidad. Puedes comparar esto a la situación de un transeúnte que respira efluvios de almizcle en la calle: los percibe con mayor intensidad cuanto más se acerca a la casa de donde salen, pero

una vez ha entrado en ella, ya no siente su perfume»³⁸. Un gnóstico declamaba:

*¿Cuántas veces buscarás la cima de la montaña (‘alam)
recorriéndola de un lado a otro?
Sin embargo, es tan clara como un fuego encendido en las
alturas (‘alam).
Te veo preguntar dónde está el Najd, cuando te encuentras
en él,
y también Tihâma: tu comportamiento despierta sospechas
(muttaham)³⁹.*

Los versos siguientes son de la pluma de nuestro cheij al-Mursî:

*¿Has escuchado algunas palabras de Laylâ⁴⁰?
Sus palabras devuelven la vida a los huesos secos.
La alianza que he concluido con Ella es muy antigua;
Sea como fuere, no sé amarla como es debido.
Por qué su silueta, que antaño me visitaba como una apari-
ción, ha desaparecido ahora?
Hasta en el mundo imaginal se muestra esquivia
¿O es que la imaginación no es capaz de darle forma?
El sol naciente toma su brillo del rostro de Laylâ,
Sol que deslumbra la mirada de los humanos.
¡Sólo cuando levanta su velo está velada!
¡Qué extraño que sea Su manifestación lo que La oculta!*

Sabe que los indicios y los argumentos están destinados a quien busca a Dios, no a quien Lo contempla; en efecto, el contemplativo no tiene ninguna necesidad de pruebas en razón de la claridad de su visión. El conocimiento, por ejemplo, es objeto de adquisición cuando se consideran los medios de acceder a él, pero, fundamentalmente, tiene una existencia intrínseca. Ahora bien, si una cosa creada puede dispensarse de ser probada, ¿qué sucede con el Creador? «El

hecho de ver a Dios con el ojo de la fe y de la certeza, nos ha liberado de tener que recurrir al pensamiento discursivo», decía el cheij al-Shâdhilî.

En realidad, no es a las criaturas a quienes vemos, pues, ¿quién hay en el cosmos sino Él, el Rey (*al-malik*), el Ser real (*al-Haqq*)? Sin embargo, las criaturas tienen algún grado de existencia, pero son como las partículas de polvo en el aire: ¿cuando intentas coger su substancia, no encuentras nada! Lo más extraño es que las criaturas se perciban como si estuvieran ligadas (*muwassala*) con Dios. ¿Comparten el Ser con Él para que se pueda pensar eso? ¿O están dotadas de una evidencia (*wudûh*) de la que Él está desprovisto, de manera que no puede manifestarse más que por su mediación? Sea como fuere, ellas no están en relación con Su Esencia, pues es Él quien les ha concedido el favor de estar vinculadas a Él (*al-tawsîl*). Por otra parte, no están en relación más que con Su función de divinidad (*ilâhiyyatu-hu*), [y no con Su Esencia]. Pero Dios, el Sabio (*al-Hakîm*), ha creado las causas intermedias (*al-asbâb*) para quienes se detienen en ellas; esos seres no han desgarrado el velo y no tienen, pues, acceso a la Omnipotencia divina (*al-qudra*).

En su *Muwattâ'*, el imam Mâlik⁴¹ relata que el Profeta se dirigió una mañana a sus Compañeros, después de una noche de lluvia.

—¿Sabéis lo que me ha dicho vuestro Señor? —les preguntó.

—Sólo Dios y Su enviado lo saben —respondieron.

—Vuestro Señor me ha explicado quiénes son el creyente y el infiel. Me ha dicho: «Aquel que afirma que el hombre recibe la lluvia sobre la tierra por Mi gracia y Mi misericordia cree en Mí, y niega por ello que proceda de los astros. En cuanto a quien pretende que el hombre recibe la lluvia gracias a una u otra estrella, se muestra infiel e ingrato hacia Mí (*kâfir bî*) y da fe a los astros»⁴². En cierta manera, la existencia de las causas intermedias es indispensable, pero el contemplativo debe de manera no menos necesaria liberarse de ellas. Planteemos nuevamente la pregunta: ¿cómo podrían

manifestarle las criaturas cuando es Él quien las ha manifestado; cómo podrían ellas considerarle objeto de conocimiento, cuando es Él quien las ha hecho conocer?

Sin embargo, me dirás, afirma un hadiz que «quien conoce su alma conoce a su Señor»⁴³. A tus ojos, esto significa que el conocimiento del alma humana lleva al de Dios; visto que este conocimiento forma parte del mundo creado, estaría ahí la prueba del lazo que une a Dios con las criaturas. Ahora bien, sabe que he oído decir a nuestro maestro al-Mursî que ese hadiz precisa dos interpretaciones. Según la primera, quien conoce su alma por la indigencia fundamental que la caracteriza, conoce a su Señor por Su poder y Su independencia respecto de los mundos; el conocimiento del alma interviene pues en primer lugar, para desembocar luego en el conocimiento de Dios. A la inversa, la segunda interpretación se formula así: el hecho de que alguien conozca su alma significa que conoce previamente a Dios. En el primer caso, se trata de los «caminantes de la Vía» (*al-sâlikûn*), y en el segundo de los «arrebataados en Dios» (*al-majdhûbûn*).

Cuando Dios inviste a un santo, preserva su corazón de todo apego al mundo de la alteridad (*al-aghyâr*) y lo envuelve con una luz permanente. Un gnóstico afirmaba que si Dios, gracias a los astros y las llamas brillantes, impide que los demonios roben los secretos del cielo, el corazón del creyente merece todavía más que el cielo esta protección⁴⁴. ¿No dice Dios por boca de Su Profeta (*hadîth qudsî*): «Ni Mi tierra ni Mi cielo Me contienen; sólo el corazón de Mi siervo creyente Me contiene»? ¿Considera cuán sublime es el depósito divino que ha recibido el corazón del hombre!

El cheij al-Shâdhilî decía: «Si la luz que se desprende del creyente *que desobedece a Dios* fuera visible, llenaría la distancia que separa el cielo de la tierra; ¿cómo será entonces la del creyente *que obedece a Dios*?». Nuestro maestro al-Mursî afirmaba en este sentido que si la realidad del santo fuera desvelada a las miradas, sería adorado por los hombres; los atributos (*awsâf*) y las cualidades (*un'ût*) del santo proceden,

en efecto, directamente de los de Dios⁴⁵. «Rezaba un día detrás de mi maestro –me contó un aspirante de la Vía (*murîd*)– cuando vi algo que me dejó estupefacto: rayos de luz comenzaron a llenar su cuerpo y a desprenderse de él; su brillo era tal que no pude sostener su mirada». Si Dios desvelara las luces que oculta el corazón de Sus santos, éstas difuminarían las del sol y la luna. En efecto, el sol está sometido a los eclipses, y todas las noches se pone; en cambio, ninguna oscuridad enturbia el corazón de los santos. Por eso se dijo:

El sol del universo desaparece cuando llega la noche, mientras que el sol de los corazones permanece siempre en el firmamento.

El mundo manifestado (*al-âthâr*) testifica la existencia de la luz solar, pero Aquel que ha manifestado este mundo (*al-Mu'aththir*) testifica la existencia de la «luz de la certeza interior» (*nûr al-yaqîn*):

*Este sol nos ha prodigado su luz,
pero el sol de la certeza es sin duda más intenso.
Percibimos la luz por el primero,
¡y gracias al segundo vemos a Aquel que ha creado la luz!*

Sin embargo, Dios reconoce una cierta realidad a las esencias de las cosas creadas (*a'yân al-kâ'inât*)⁴⁶: da a cada una la parte que le corresponde y la provee de un grado específico de existencia; le concede su propia esfera de autonomía (*dawla*). Por eso ha escondido el secreto de Su especificidad (*khusûsiyya*) en la existencia de la humanidad (*wujûd al-bashariyya*). ¿No tiene el sol necesidad de nubes, y la mujer hermosa, de velo? El tesoro debe estar oculto⁴⁷, y el secreto debe ser preservado. La santidad (*walâya*) también pertenece al mundo del Misterio, y le incumbe al creyente creer en él. La amistad (*walâya*) que Dios profesa a Sus santos es

demasiado sublime para que la revele en esta morada efímera; se encuentra por tanto oculta, pero será desvelada en la morada eterna. Puesto que Dios juzga a ésta digna de recibir Su manifestación y Su presencia, Su «amistad» con Sus elegidos resplandecerá con todo su brillo, pues el secreto de ésta habrá sido divulgado.

Cuando Dios desea que uno de Sus santos llame a los hombres a Él, Le incumbe a Él manifestarle en la sociedad. Con tal objeto, reviste al santo con dos adornos: la majestad (*al-jalâla*) y la belleza resplandeciente (*al-bahâ*). La majestad es necesaria al santo para que los hombres le veneren y observen hacia él las reglas de conveniencia espiritual (*hudûd al-adab*). Por eso, Dios ha puesto en su corazón el temor reverencial (*al-hayba*) hacia el santo; de este modo, ellos se pliegan a sus mandatos. Dios conforta así a Sus santos para asistirles en su misión: «... Aquellos que, si consolidamos su posición en la tierra, realizan la oración, cumplen con la limosna legal, ordenan el bien y denuncian lo que es reprobable. A Dios pertenece el producto de todas las cosas» (Corán 63, 8). Cuando el temor reverencial se introduce en el corazón de los hombres, el personaje al que siguen puede afirmar más su prestigio entre ellos; considera lo que dijo el Profeta: «Me ha sido dada la victoria suscitando pavor en el enemigo un mes antes de que tuviera lugar la batalla»⁴⁸. Cuando los santos pisan la tierra de la servidumbre (*al-'ubûdiyya*), Dios los eleva al cielo de Su especificidad (*al-khusûsiyya*). Son ellos los verdaderos reyes, ¡aunque las banderas no ondeen por encima de su cabeza, y aunque los ejércitos no abran su cortejo! Como dice con razón Mâlik Ibn Anas:

*Desdeña responder, y el temor reverencial que emana de él
hace que nadie se atreva a contradecirle;
¡quienes le han discutido tienen la cabeza gacha!
En él están unidas la prestancia del hombre digno y la soberbia del sultán.*

Es a él a quien se obedece, aunque no ostente poder temporal (sultân).

Dios da la realeza a aquel a quien hace dueño de su ego y de sus pasiones: «Di: “Oh Dios mío, Soberano absoluto! Tú invistes con la realeza a quien quieres!”» (Corán 3, 26). Un rey, contó nuestro maestro al-Mursî, propuso a un sabio que le hiciera alguna petición; éste le respondió: «¿Me dices eso a mí, que tengo dos esclavas: la concupiscencia y la avidez? Yo las he dominado, mientras que a ti te poseen, las he sometido, mientras que a ti te esclavizan. En realidad, tú eres esclavo de mis esclavas, ¿cómo podría yo pedirte algo?».

Volvamos a los dos adornos con que Dios reviste a Sus santos cuando quiere manifestarlos. Aparte de la majestad, les reviste con una belleza resplandeciente (*bahâ*), lo que les permite atraer a otros hombres. El amor y el calor que se desprenden de ellos llevan naturalmente a éstos a obedecerles. Considera lo que Dios dijo a Moisés: «Te he colmado con Mi amor» (Corán 20, 39). Piensa igualmente en este versículo: «Sí, el Misericordioso concederá Su amor a quienes crean y realicen buenas obras» (Corán 19, 96). Dios ha adornado a Sus santos con este esplendor para que los hombres les amen y, como consecuencia, Le amen. Ahora bien, es el amor recíproco de los seres humanos en Dios lo que suscita el amor de Dios por ellos. Tal es el sentido de estas palabras divinas enunciadas por el Profeta (*hadîth qudsî*): «¡Mi amor corresponde por derecho a todos los que se aman en Mí!» (Ibn Hanbal).

El Amor...

El amor (*al-hubb*) supone cuatro grados⁴⁹: el amor a Dios, que es comienzo; el amor procedente de Dios, que es realización; en cuanto al amor en Dios y el amor por Dios, ocupan posiciones intermedias. El amor a Dios consiste en

que Le prefieres a todo; el amor en Dios en que amas a aquel que está cerca de Él; el amor por Dios en que amas a quien Él ama y lo que Él ama, sin conceder importancia a tus propias inclinaciones; en cuanto al amor procedente de Dios, es que Él te separa de todo para que no ames nada más que a Él. El amor a Dios tiene como signo la invocación perpetua que haces de Él, y el del amor en Dios es que amas a los hombres de bien que no te aportan ningún beneficio material. El amor por Dios se traduce por la extinción de tus apetitos personales bajo la acción de la luz divina, y el amor procedente de Dios por el hecho de que Él te atrae a Él y vela a tus ojos todo lo que es distinto de Él.

«Aquel que ama a Dios y ama al prójimo pensando en Dios, es un santo realizado (*tammāt walāyatu-hu*)», decía el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî. El verdadero «amante» (*muhibb*) es aquel poseído totalmente por su Amado y que no tiene más voluntad que la Suya. El amigo de Dios, el santo, no experimenta, pues, ninguna aversión por la muerte: «Di: “¡Oh vosotros, que profesáis el judaísmo! Si pretendéis ser los únicos amigos de Dios (*awliya*), ¡desead entonces la muerte si sois sinceros!”» (Corán 62, 6). Tal como afirma el cheij, el santo verdadero no teme en absoluto a la muerte.

Ama a Dios quien no ama nada más que a Él, y ama pensando en Dios quien ama sin estar sometido a las inclinaciones de su alma carnal; ama finalmente el encuentro con Dios⁵⁰ quien ha gustado Su intimidad (*uns*).

El amor que sientes por Dios puede tomar diez formas, pero debes tener siempre presente en Quién piensas por detrás de ellas. Se trata de tu amor por el Enviado, el *Siddîq* [el califa Abû Bakr], el *Fârûq* [el califa ‘Umar], los Compañeros, los Siguients⁵¹, los santos, los hombres de la ciencia religiosa, los mártires, los virtuosos y los creyentes. Después de la etapa de la fe, se pueden enunciar así diez nociones: la imitación del Profeta o la innovación reprobable, la guía o el extravío, la obediencia o la desobediencia, la equidad o la iniquidad, lo verdadero o lo falso. El Islam ha establecido la

distinción entre estos pares antinómicos; ha prescrito amar algunas de estas ideas y detestar otras: por tanto, ama y detesta pensando en Dios, sin preocuparte de si se trata de amor o de odio. Es posible que encuentres dos de esos atributos opuestos reunidos en una misma persona; a ti corresponde ser perspicaz e identificar a uno y otro.

Si ves con claridad que el amor pensando en Dios puede adoptar las diez formas mencionadas anteriormente, pruébate en cada una de ellas para saber si te queda alguna inclinación pasional (*lahw*) [que mancillaría el amor pensando en Dios]. Considera igualmente el amor que sientes por tus hermanos [en la Vía], por los maestros sufíes y los grandes sabios del Islam, así como por todos aquellos que están ausentes o muertos: si tu corazón no siente una inclinación subjetiva por alguno de ellos, es que, liberado de las pasiones, profesas un amor puro a Dios. Si no es así, debes remitirte a la ciencia religiosa y reconsiderar de forma precisa los cinco estatutos que la Ley islámica asigna a las cosas, a saber, lo que es obligatorio (*wâjib*), recomendado (*mandûb*), rechazable (*makrûh*), prohibido (*mahzûr*), o simplemente autorizado (*mubâh*).

... y la Muerte

Sabe que la frase del cheij al-Shâdhilî: «Aquél cuya santidad está firmemente establecida no teme la muerte»⁵² es como una balanza que permite a los aspirantes en la Vía calibrarse a sí mismos cuando buscan la santidad, o calibrar a los otros discípulos. En efecto, el alma carnal tiene gran propensión a reivindicar su acceso a las esferas espirituales más elevadas, ¡cuando ni siquiera ha recorrido el camino que lleva a ellos! Dios ha revelado a este respecto: «Diles: ¡Aportad una prueba, si es verdad lo que decís!» (Corán 2, 111). Cuando el Profeta preguntó cierta mañana a Hâritha en qué estado se había despertado, éste le respondió que se había

convertido verdaderamente en creyente. El Profeta le dijo entonces: «A cada verdad corresponde una realidad esencial (*haqîqa*); ¿cuál es pues la realidad de tu fe?»⁵³. No desea en absoluto la muerte aquel que oculta las huellas de su ego (*al-bağâyâ*), o quien persiste en cualquier falta. Que el santo desee la muerte testifica su santidad; el temor indica, en cambio, una desviación manifiesta.

«Pesad con exactitud» (Corán 55, 9): la muerte es una balanza para valorar los grados espirituales, como hemos visto, pero también nuestros actos y estados interiores. ¿Te encuentras en una situación confusa, en la que no sabes si Dios prefiere que actúes de una manera o de otra? ¿Has actuado ignorando si lo hacías rectamente o siguiendo a tus pasiones? En uno y otro caso, toma la muerte como criterio: todo acto o estado interior que resiste la perspectiva de la muerte es auténtico; a la inversa, todo acto o estado interior a los que esta perspectiva hace vacilar, no está fundado. La muerte, en efecto, es una verdad, y la verdad aniquila lo que es falso. «... Lanzamos la Verdad contra el error para aplastarlo [y en el momento en que lo alcanza], éste desaparece» (Corán 21, 18); «Di: “Mi Señor lanza la Verdad. Él conoce perfectamente los misterios”» (Corán 34, 48); «Di: “¡Ha venido la Verdad y el error se ha disipado! ¡El error está destinado a desaparecer!”» (Corán 17, 81).

Uno de los sabios con que cuenta el Islam y yo mismo estuvimos de acuerdo en afirmar que uno no se debe entregar a la ciencia religiosa más que pensando en Dios. En el curso de esa discusión, yo afirmaba que sólo posee pureza de intención aquella persona a la que, si dices que morirá el día siguiente, no deja el libro que estaba estudiando. Un estudiante poco perspicaz podría engañarse prestando atención a quien dice: «Hemos estudiado [inicialmente] la ciencia religiosa por algo distinto a Dios, pero Él ha querido que no lo hagamos más que por Él». Esto no significa en absoluto que ese hombre se haya formado en las ciencias islámicas para dominar a otros sabios o rivalizar con ellos; nos informa so-

lamente de que Dios le ha gratificado con algo excepcional y que le ha evitado sucumbir a los apetitos mundanos. Su caso no se aplica pues a los otros. Comparemos a este hombre con alguien que sufriera de una enfermedad incurable en los intestinos y que quisiera darse muerte hundiéndose un puñal en el vientre: es posible que corte de manera fortuita la parte del intestino que estaba enferma y que el mal salga así de sus entrañas. ¡Ningún ser razonable aprobaría este acto, aunque el desenlace fuera feliz! Si uno corre a sabiendas hacia su pérdida pero sale indemne, esto no significa que su responsabilidad desaparezca: «El hombre engañado no puede ser felicitado, aunque salga con bien de la situación».

Vuelta al Amor

«Ama realmente a Dios aquel cuyo amor no se dirige más que a Él»: estas palabras del cheij al-Shâdhilî sólo adquieren todo su sentido si se conoce la naturaleza del amor (*al-mahabba*). Has de saber que éste se cuenta entre las estaciones más elevadas de la «certeza interior» (*al-yaqîn*). Los espirituales musulmanes no están de acuerdo, por otra parte, en si la estación de la «alegría» (*al-ridâ*) prevalece sobre la del amor, o si es a la inversa. Para nosotros, la alegría tiene la precedencia. En efecto, es posible que el hombre que sigue la vía del amor caiga bajo el yugo de éste y se deje sumergir por él; esto puede llevarle al deseo de contemplar realidades que superan su grado espiritual. ¿No has observado que el amante no tiene otro deseo que ver a su Amado, mientras que aquel que gusta de la alegría está siempre satisfecho de Él, Le vea o no? El amante necesita una relación permanente con su Amado; por lo tanto, siempre tiene una petición que hacer. No es el caso del místico que experimenta la alegría: desapegado de toda voluntad propia, se atiene a lo que Dios quiere de él. En este sentido, hemos escrito:

*Buscaba antaño la unión con ellos
pero cuando poseí la ciencia y el velo de la ignorancia se alzó,
adquirí la certeza de que el servidor no debe formular pre-
gunta alguna.
Si se acercan, es pura gracia, y si se alejan, no es sino justicia.
Si se manifiestan, es sólo por sus atributos [y no su esencia]
y si se ocultan, el velo les conviene perfectamente.*

«El amor exclusivo por el Amado arranca toda cosa del corazón del amante –decía el cheij al-Shâdhilî–. Su alma obedece entonces naturalmente a Dios, su razón (*‘aql*) se refuerza por la gnosis, su espíritu (*rûh*) es captado por la Presencia divina, y lo íntimo de su ser (*sirr*) queda inmerso en la contemplación. Si pide más, se le concede; así obtiene la iluminación por algo más agradable aún que las confidencias (*al-munâjât*) que Dios dirige a veces al místico. Es entonces revestido con las vestiduras del “acercamiento” (*al-taqrîb*) sobre la alfombra de la “proximidad” (*al-qurba*), y tiene acceso a las “jóvenes vírgenes entre las realidades espirituales” (*abkhâr al-haqâ’iq*) así como a las “mujeres ya casadas de antes entre las ciencias” (*thayyibât al-‘ulûm*)⁵⁴. Por eso los maestros han dicho con razón que los santos son casadas que permanecen fuera de la vista de los malvados».

En cierta ocasión, alguien preguntó al cheij al-Shâdhilî:

–Puesto que conoces el amor, ¿puedes describirnos su bebida y su copa, decirnos quién es el copero, en qué consiste la degustación, la saciedad, la embriaguez y la lucidez?

–La bebida (*al-sharâb*), respondió el cheij, es la luz brillante que emana de la belleza del Amado; la copa (*al-ka’s*), la dulzura que esa bebida hace llegar a la boca del corazón; y el Copero (*al-sâqî*), Aquel que inviste plenamente a la elite de Sus santos y virtuosos entre Sus servidores, es Dios (*Allâh*), el único que conoce los decretos del destino (*al-maqâdir*), el único que juzga del interés de Sus amados. «El ser que degusta estando lleno de un deseo ardiente» (*al-dhâ’iq al-mushtâq*) es aquel al que esa belleza es desvelada: goza de

ella un breve instante, después ve cómo se le sustrae. El ser que degusta esto un momento más largo es el «bebedor» (*al-shârib*); en cuanto a aquel que no deja de beber esa bebida hasta el punto de que sus venas y sus miembros están totalmente impregnados de la luz divina, representa la saciedad (*al-riyy*). Si el mundo sensible le escapa y si, no sabiendo ya lo que él o los otros dicen, no conserva ya su razón, personaliza entonces la ebriedad (*al-sukr*).

Copas diversas van y vienen entre aquellos que beben, y es posible, pues, que los místicos experimenten estados diferentes. A veces, son llevados a la invocación de Dios y a las obras de adoración; a pesar de la afluencia de las determinaciones producidas por los Atributos, éstos no les están de ningún modo ocultos. Gustan entonces de la lucidez (*al-sahw*); su visión se amplía y su ciencia se acrecienta. Se orientan en la noche gracias al firmamento de la ciencia espiritual y a la luna del *tawhîd*⁵⁵; iluminan su día gracias a los soles de la gnosis: «Ésos son los partidarios de Dios. Y ¿no son los partidarios de Dios los que triunfan?» (Corán 58, 22).

‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, Polo espiritual de su tiempo y maestro del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî, dio estos consejos:

—Mantén-te en permanente estado de pureza frente al «asociacionismo»⁵⁶ (*al-shirk*): cada vez que pierdas ese estado, renueva tu ablución [espiritualmente, se entiende] borrando la mancha que constituye el amor a este mundo. Desde el momento en que te dejes llevar por los deseos del alma, enmienda por el arrepentimiento lo que tu pasión ha corrompido o ha estado a punto de corromper. Ama a Dios con toda la deferencia y sinceridad que esto exige. Bebe sin cesar la copa del amor, en la embriaguez y en la lucidez. Pierdas la conciencia o permanezcas vigilante, no dejes de beber, de manera que tu ebriedad y tu lucidez emanen de Él, de manera que Su belleza te haga olvidar el amor, la bebida, el hecho mismo de beber, así como la copa... Pero es posible que me dirija a alguien que no conoce el amor, la bebida, el hecho de beber, la copa, la ebriedad, ni la lucidez.

—En efecto —se le respondió—, sucede con frecuencia que una persona esté inmersa en algo sin darse cuenta de ello. ¡Descúbreme todas las gracias que Dios me ha prodigado y de las que no soy consciente!

—Sí, respondió el cheij ‘Abd al-Salâm [Ibn Mashîsh]:

* El *amor*: es por él como Dios arrebató el corazón del ser al que ama, desvelándole la luz de Su belleza y la santidad (*quds*) de Su majestad infinita⁵⁷.

* La *bebida de amor* realiza la mezcla de los Atributos divinos con los atributos humanos, de los Caracteres (*akhlâq*) con los caracteres, de las Luces con las luces, de los Nombres con los nombres, de las Cualidades (*un‘ût*) con las cualidades, y de los Actos con los actos. Sobre este punto, Dios amplía la visión de quien Él quiere.

* El *hecho de beber* consiste en que cuando el corazón, las articulaciones y las venas sean regados hasta la ebriedad. Sin embargo, no pueden beber más que aquellos que han sido progresivamente preparados y educados; cada uno es anegado según su capacidad. Algunos reciben la bebida sin intermediario, encargándose Dios directamente de ello; otros, en cambio, son anegados por personas interpuestas, como los ángeles, los hombres de la ciencia espiritual y los grandes maestros cercanos a Dios. Otros, que no han probado la bebida, se embriagan mirando únicamente la copa. ¿Qué es, pues, en tu opinión, de aquellos que han bebido y de aquellos que han aplacado su sed? Existen múltiples grados en la lucidez y en la ebriedad.

* La *copa* es el cacillo (*mighrafa*) con el que Dios saca esta bebida pura e inmaculada para escanciarla a los servidores que Él ha elegido. Tan pronto el que bebe ve la copa como una forma material (*sûra*), tan pronto la ve de forma abstracta (*ma‘nawiyya*); a veces también se manifiesta a él como la ciencia espiritual (*‘ilmiyya*). La forma material corresponde al cuerpo y al alma carnal, la forma abstracta al corazón y la razón, y la ciencia al espíritu y al secreto íntimo (*al-arwâh wa l-asrâr*). ¡Qué bebida exquisita! Bienaventurado aquel que

la bebe sin interrupción: ¡a Dios pedimos que nos otorgue ese favor! «Ésta es la gracia de Dios, que concede a quien Él quiere, pues es poseedor de la gracia inmensa» (Corán 62, 4). Una asamblea de «amantes» puede beber en la misma copa o en muchas; sucede también que una sola persona pruebe varias copas, que las bebidas varíen en función del número de copas, y, finalmente, que muchos amantes beban en la misma copa una bebida diferente⁵⁸. [Aquí termina la cita del cheij 'Abd al-Salâm Ibn Mashâsh.]

Digresión: Sabe que entre los dones más preciosos que Dios ha concedido a Sus santos figura la facultad de expresarse bien (*al-'ibâra*). «El santo —decía nuestro maestro al-Mursî— asimila muchas ciencias, conocimientos y contempla diversas realidades hasta que Dios le gratifica con la facultad de expresarse; es así como recibe la autorización (*al-idhn*) de hablar de la vida espiritual. Seduce entonces a su auditorio por la belleza de su lenguaje y la finura de sus alusiones esotéricas (*al-ishâra*). Aquel que ha sido autorizado por un maestro a representarle (*al-ma'dhûn lahu*) habla con gran encanto y elegancia; en cuanto a aquel que no ha recibido esa investidura, su palabra es sosa y apagada. Aunque los dos hombres tengan el mismo lenguaje, las palabras del primero son bien recibidas, y las del segundo, rechazadas.»

Sabe por otra parte que la característica fundamental del santo es que se apoya únicamente en Dios y Su ciencia, y que no se preocupa de otra cosa que de Su contemplación: «Dios basta a cualquiera que se remite a Él» (Corán 65, 3); «¿No basta Dios a Su servidor?» (Corán 39, 36); «¿No sabe que Dios lo ve todo?» (Corán 96, 14); «¿Es que no basta que tu Señor sea testigo de todo?» (Corán 41, 53).

En sus comienzos, los hombres espirituales huyen de las criaturas para aislarse con Dios, el Rey, el Verdadero; ocultan sus obras piadosas así como sus estados espirituales. Actúan de ese modo para realizar la extinción de su ego (*al-fanâ*), para afirmar su renuncia al mundo y preservar la sinceridad de su camino. Después, cuando la certeza ha arrai-

gado en ellos, cuando han logrado su extinción y han reintegrado su conciencia a la «subsistencia en Dios» (*al-baqâ*), entonces Dios los manifiesta para que guíen a los hombres o los oculta, separándoles del mundo, para que se consagren exclusivamente a Él. En todos los casos, la manifestación del santo procede de la voluntad divina, no de la suya. Por otra parte, el santo –en la medida en que tiene demandas que hacer– pide ser ocultado y no mostrado. Si Dios le exterioriza es por tanto asistiéndole con un flujo continuo de inspiraciones. El Profeta ha dicho en este sentido a ‘Abd al-Rahman Ibn Samra: «No busques nunca el poder: si lo recibes sin haberlo pedido, Dios te ayudará en tu tarea; pero si eres tú quien lo pide, te pesará». A decir verdad, los santos que han realizado la servidumbre pura (*al-‘ubûdiyya*) no buscan ni manifestarse ni ocultarse; dejan que su Señor elija en su lugar. «El ser que desea ser mostrado a los demás es el “servidor de la manifestación” (*‘abd al-zuhûr*) –decía el cheij al-Mursî– y el que quiere estar oculto es el “servidor de la ocultación” (*‘abd al-khafâ*); en cuanto al “servidor de Dios”, le es igual estar manifiesto u oculto».

Terminaremos estos prolegómenos consagrando algunas páginas a los milagros de los santos. Otros autores antes que nosotros han tratado este tema de forma exhaustiva; se nos excusará por abordarlo de nuevo: nuestro propósito es poner de relieve los puntos esenciales –de los que podrán beneficiarse los seres perspicaces– y descubrir los tesoros que esos milagros encierran. Esto te hará creíbles los favores sobrenaturales y los signos maravillosos que aquí mencionaré, y con los que muchos espirituales musulmanes han sido gratificados.

Del milagro

Tratar este tema lleva a mencionar dos puntos: la posibilidad de los milagros (*al-karâmât*) y, después, su existencia.

Es evidente que la manifestación de los milagros pertenece al ámbito de lo posible, pues no responde ni a la imposibilidad ni a la obligación. Una cosa es imposible cuando la simple suposición de su existencia va contra el sentido común, y sin duda no es éste el caso de los milagros. La existencia de los dones carismáticos no reviste tampoco carácter obligatorio; en efecto, todos los maestros del sufismo concuerdan en reconocer la santidad de personas para las que el curso habitual de las cosas no se ha interrumpido (*kharq al-âda*). Los milagros de los santos pertenecen pues al dominio de lo posible, ya que, por una parte, la razón no puede refutarlos y, por otra, ningún texto religioso afirma su inanidad.

Existen dos tipos de milagros. Los primeros aparecen en el mundo sensible (*hissiyya*); consisten, por ejemplo, en «plegar la tierra» (*tayy al-ard*)⁵⁹, andar sobre las aguas y volar por el aire, en ser informado de forma sobrenatural de acontecimientos pasados o futuros, en multiplicar el alimento o la bebida, presentar un fruto totalmente fuera de su estación, hacer surgir una fuente sin haber excavado en el suelo, amansar a los animales feroces, ser atendido por Dios obteniendo la lluvia cuando menos se espera, pasar sin alimento durante un período excepcionalmente largo, hacer surgir frutos en un árbol muerto... Los milagros que responden al segundo tipo son de orden espiritual (*ma'nawiyya*); los hombres de Dios los tienen en mayor consideración que los precedentes; se trata, por ejemplo, de la gnosis (*al-ma'rifa bi-Llâh*), el temor de Dios, el recuerdo constante de Su presencia, la diligencia en seguir Sus mandatos, el arraigo en el alma de la certeza, la fuerza y el dominio, la percepción clara de lo que Dios quiere de nosotros, la confianza absoluta en Él, el abandono más sincero a Su voluntad, etc.

He oído decir a nuestro cheij Abû al-'Abbâs que existen dos modos de «compresión del espacio» (*tayy al-ard*): el modo menor, que la mayoría de los sufíes utiliza para «replegar» la tierra de este a oeste en un abrir y cerrar de ojos, y el modo mayor, que consiste en «replegar» los atributos del ego.

El cheij ha dicho la verdad; en efecto, si Dios no te concede comprimir el espacio o te retira esta facultad, esto no disminuye en absoluto tu rango ante Él, en la medida en que observes la servidumbre perfecta (*al-'ubûdiyya*) para con Él. Si, en cambio, te presentas a Dios sin haber «replegado» los atributos del ego, formas parte de los hombres engañados ¡y serás resucitado entre los inconscientes!

«No existen más que dos verdaderos milagros, que engloban y superan a los demás –decía el cheij al-Shâdhilî–: el milagro de una fe acompañada de la certeza y de la visión directa de las realidades espirituales, y el milagro de la conformidad de los actos con el ejemplo profético y la renuncia a toda pretensión o impostura. Quien ha sido gratificado con ellos y desea otros es un ser extraviado y un embustero que no ha sabido conducirse con justicia. Es como una persona que, honrada con la visión del rey, experimentara con ello una profunda satisfacción, pero que, renunciando a esa gracia, ¡no pensara más que en dominar a los animales! Todo favor sobrenatural que no procede de un consentimiento mutuo entre Dios y el hombre hace de su poseedor un ser que se engaña y atestigua su deficiencia espiritual; corre hacia su perdición y encontrará la maldición.»

Que los santos tengan una percepción clara del mundo invisible, sábelo, no tiene nada de inconcebible para la razón; la tradición islámica recoge por otra parte ejemplos de ello. El califa Abû Bakr, agonizante, hacía saber a su hija Aisha⁶⁰ que su mujer, embarazada, daría a luz a una hija, y así sucedió. Igualmente, el califa 'Umar exclamó de repente desde lo alto de su púlpito, mientras pronunciaba el sermón del viernes [en Medina]: «¡Sâriya! ¡La montaña!». Dios había informado a 'Umar de la peligrosa situación en que se encontraban Sâriya y el ejército musulmán que comandaba. En efecto, estaban combatiendo en los confines de Iraq y el enemigo les rodeaba. Sâriya oyó en ese momento a 'Umar, que le ordenaba que se replegara hacia la montaña y, tras haber efectuado esta maniobra, los musulmanes ganaron la bata-

lla. Después, el califa retomó su sermón. Algunos Compañeros, estupefactos, fueron a casa de ‘Alí⁶¹ para contarle el acontecimiento. «¡Desdichados! —les dijo— ¡no os preguntéis por ‘Umar, pues no existe problema del que se ocupe sin que lo resuelva!». Después, Sâriya volvió a Medina y aseguró que había oído a ‘Umar dirigirse a él el día de la batalla. En cuanto a ‘Uthmân⁶², en el momento en que entraba en su casa un hombre que había codiciado con la mirada a una mujer que pasaba, dijo a los que le rodeaban: «Va a llegar uno de vosotros que tiene en su rostro la marca del adulterio». Sobre este tipo de circunstancias se cuentan de ‘Alî cosas extraordinarias. Según los historiadores, se extendió por Kufa⁶³ que Mu’âwiya había muerto; cuando el rumor llegó a ‘Alî, éste dijo: «¡Por Dios que no ha muerto ni morirá mientras no haya tomado posesión de la tierra que está bajo mis pies! El hijo de Hind⁶⁴ ha hecho divulgar ese rumor simplemente para que yo no conozca su situación». Al saber que el poder volvería a Mu’âwiyya, las gentes de Kufa comenzaron a establecer relaciones con él.

Las historias de santos que relatan hechos milagrosos de este tipo se repiten con tanta frecuencia en todo tiempo y lugar que no se las puede negar. Pero déjame darte un argumento que te facilitará la adhesión a lo que digo. Tienes que saber que el ser elegido por Dios tiene acceso a las cosas ocultas no en su corporeidad, sino por la presencia en él de la luz divina. Así lo testimonian estas palabras del Profeta: «¡Temed la clarividencia del creyente, pues ve el mundo por medio de la luz divina!» (Bukhârî). ¿Cómo puede asombrar que Dios desvele a Sus santos Sus secretos cuando el mismo Profeta lo atestigua? La clarividencia del creyente le viene de Dios, no de sí mismo. Ése es el sentido del *hadîth qudsî* ya citado: «... Cuando Yo le amo [a Mi servidor], soy el oído por el que oye, la vista por la que mira...» No es pues sorprendente que aquél cuya vista es Dios conozca lo Invisible. Este hadiz tiene otra versión: «Cuando Yo le amo, soy su oído, su vista, su lengua, su corazón, su razón, su mano, su sostén».

Pero ¿qué haces, me dirás, con estos versículos: «Él conoce perfectamente el misterio y no lo revela a nadie, salvo a aquél a quien acepta como enviado» (Corán 72, 26-27), en los que Dios no hace excepción más que con el profeta enviado (*rasûl*)? Te responderé que, según nuestro cheij al-Mursî, esta excepción engloba igualmente al «verídico» (*siddîq*) y al santo (*walî*). Puedes entonces señalarme que el texto del Libro santo no justifica esa extrapolación. Imagina que el sultán sólo ha autorizado al visir a penetrar hoy en su casa; los allegados de este último sin duda se beneficiarán de esta autorización para penetrar igualmente en casa del sultán. Sucede lo mismo con el santo: Dios le descubre el mundo oculto sólo porque él se inscribe en la noble estela de la profecía y sigue en todo el modelo muhammadiano. El santo percibe pues al Invisible no por sí mismo, sino gracias a la luz de su guía. Por otra parte, esos dos versículos estipulan que Dios sólo desvela lo Invisible a los servidores que Él acepta. Menciona ahí únicamente al enviado (*rasûl*) y no al simple profeta (*nabî*), ni al «verídico» ni al santo; sin embargo, éstos forman parte, evidentemente, de aquellos que Él acepta, aunque el enviado merezca más que ningún otro el beneplácito divino⁶⁵.

He aquí algunas consideraciones que te facilitarán la aceptación de los milagros de los santos y te incitarán a no minimizarlos.

1. Sabe que es la Omnipotencia divina (*qudrat Allâh*) la que manifiesta el milagro en la persona del santo; no te fijas pues en la indigencia del servidor, sino en el poder del señor: negar el milagro equivale en definitiva a negar la Omnipotencia divina. Tal ceguera te velaría la contemplación de tan grandioso atributo divino.

2. Algunos niegan los milagros, pues consideran a aquellos que son investidos con ellos poco dignos de recibir tales favores; pero ignoran que éstos no hacen sino testimoniar la autenticidad de la vía de aquél al que siguen: el Profeta. Los signos milagrosos presentan en realidad un doble rostro: son

favor divino (*karâma*) cuando descienden sobre los santos, y milagro reservado a los profetas (*mu'jiza*) puesto que se producen gracias a la conformidad de los santos con el ejemplo profético. Por esta razón, los maestros han dicho que todo milagro de un santo corresponde al profeta seguido por ese santo. Una vez más, ¡no consideres al que sigue las huellas de un guía, sino al guía!

3. Has de saber que el alto grado de fe y de certeza que no puedes dejar de constatar en los santos debe revestir siempre más importancia en tu juicio que todos los carismas con los que son gratificados, como el conocimiento de lo Invisible, el hecho de volar por el aire o caminar sobre las aguas. Sorprenderte por esos favores en un creyente te situaría en la posición de quien, habiendo visto que el rey da a uno de sus servidores próximos una canasta llena de piedras preciosas, cada una de las cuales tiene un valor de diez mil dinar, se sorprende sin embargo cuando oye decir que el rey ha dado por otra parte a ese mismo servidor cien dinar. ¿Cómo una persona razonable y perspicaz podría aprobar tu perplejidad? En este mundo, como en el Más Allá, Dios no ha concedido a Sus servidores carisma alguno que pueda compararse con el de la fe y Su conocimiento. Proviene en efecto de la fe todos los bienes espirituales que contienen los dos mundos: «estados» y «estaciones» espirituales (*ahwâl y maqâmât*), oraciones e inspiraciones, luz, ciencia mística, apertura espiritual, percepción del mundo invisible o de una voz sobrenatural, realización de un milagro, delicias paradisíacas como huríes, palacios, ríos y frutas, o incluso la visión de Dios: todo esto no es más que el resultado de la fe y de las luces que ésta prodiga. ¡Que Dios nos conceda, a ti y a mí, una fe tan fuerte como la de Sus elegidos y que nos haga perfectamente sumisos a Su voluntad!

Sabe que ciertos seres, abandonados por Dios, niegan globalmente los milagros de los santos: ¡Dios nos proteja de adoptar esa doctrina!⁶⁶. Dejamos constancia de esto, aunque más valdría callar, para que comprendas que ningún razona-

miento ni ninguna ciencia pueden aprovechar a aquel que Dios quiere extraviar: «No puedes hacer nada en favor de aquel al que Dios arroja a la confusión» (Corán 5, 41); «Si os apartáis de la verdad tras haber recibido las pruebas, sabed que Dios es el Poderoso y el Sabio» (Corán 2, 209); «Él protege sin necesidad de ser protegido» (Corán 23, 88). Por esta razón, los diversos estados y grados espirituales, así como las palabras y los actos, están subordinados a la asistencia divina (*al-tawfiq*); sin ésta, están desprovistos de luz y no tienen el beneplácito divino. Es precisamente por el prestigio de que goza ante Dios por lo que la palabra *tawfiq* no figura más que una sola vez en el Libro santo: «Sólo Dios puede ayudarme», dice a su pueblo el profeta Shu'ayb (Corán 11, 88).

Lo que invoca la ayuda divina, y es también el indicio de su presencia, es volver sinceramente a Dios al principio de cada acto. Puedes llegar a ello comprendiendo tu indigencia total hacia Él, sumergiéndote en el océano de la sumisión y la humildad; todo esto debe llevarte a darte entera y definitivamente a Él. ¿No ha dicho Él: «Dios os concedió la victoria en Badr cuando erais débiles»⁶⁷ (Corán 3, 123) y «las limosnas están destinadas a los pobres y a los necesitados» (Corán 9, 60)? Ni tu ciencia ni tus actos te harán entrar en el Paraíso. En cuanto al poco de luz y de apertura espiritual que Él te ha concedido, no hables de ello a la manera del extraviado al que Dios evoca de este modo: «Entró en su jardín y, haciéndose daño a sí mismo, dijo: “No creo que esto perezca nunca”» (Corán 18, 35). Remítete más bien a este versículo: «Di, al entrar: “¡Lo que Dios quiere se produce! ¡La fuerza reside sólo en Dios”»⁶⁸ (Corán 18, 39). Comprende en este sentido las palabras del Profeta: «La fórmula “No hay fuerza y poder más que en Dios” es uno de los tesoros del Paraíso», o, según una variante, «... un tesoro que se encuentra bajo el Trono divino». La profunda riqueza que contiene ese tesoro consistirá para el hombre en abandonar sinceramente toda fuerza y poder propios y entregarse únicamente a la fuerza y el poder de Dios.

Muchos argumentos procedentes de la razón y de la tradición islámica desmienten a quienes niegan la realidad de los milagros de los santos, y es muy de temer que para tales hombres tengan un final desgraciado. Otros admiten la existencia de esos milagros en los santos del pasado, como Ma'rûf [al-Karkhî], al-Sarî [al-Saqatî] y al-Junayd⁶⁹, y la niegan en los santos de su tiempo. El cheij al-Shâdhilî decía de ellos: «¡Por Dios, esas gentes son comparables a los israelitas (*isrâ'iliyya*), que reconocieron a Moisés y a Jesús y desmintieron a Muhammad porque era su contemporáneo!»⁷⁰. Otros afirman que se encuentran en el reino de Dios santos dotados de favores sobrenaturales, pero se niegan a identificar a sus contemporáneos con esos santos. Cuando se les dice que alguien que conocen es un santo o que ha sido gratificado con un milagro, lo niegan basándose en los criterios erróneos que segrega su mente hundida en la inadvertencia y extraviada por la pasión. Su asentimiento puramente teórico respecto de la santidad no basta para que puedan beneficiarse de una verdadera dirección espiritual; en efecto, sólo un santo al que Dios te ha llevado y que es manifiestamente un elegido puede servirte de guía, y no un ser que sea una figura intangible y abstracta.

Cuando te encuentras en presencia de un santo, la elección divina de la que es objeto borra a tus ojos al individuo carnal que también es. Debes colocarte enteramente bajo su obediencia y seguir la vía que te indica; él te desvela las bajasas (*ru'ûnât*) de tu alma, sus recovecos y sus mazmorras; te lleva a la unión con Dios y te ordena que abandones todo fuera de Él; te acompaña en tu camino iniciático. Al indicarte el carácter nocivo del ego, te enseña a desconfiar de él y a huir de ti mismo; al revelarte los beneficios que Dios te prodiga, te incita a ir sin cesar hacia Él, a dirigirle tu acción de gracias (*al-shukr*) y a recogerte constantemente en Él.

El personaje que me describes, me dirás, es todavía más raro que el «Fénix asombroso» (*Anqâ' mughrib*)⁷¹. ¿Dónde está? Sabe que no son guías lo que falta; sólo falta la pureza de intención de quien los busca; ¡sé sincero, encontrarás con

seguridad un maestro (*murshid*)! Testigo de ello son estos versículos: «¿No es Él quien escucha al necesitado cuando Le implora?» (Corán 27, 62) y «sería preferible para ellos que fueran sinceros con Dios» (Corán 47, 21). ¡Si tuvieras tanta necesidad de un guía espiritual como el sediento tiene de agua o el hombre asustado de seguridad, verías que ese maestro está más cerca de ti que tu propia búsqueda! Si buscaras a Dios como una madre puede buscar a su hijo perdido, Le encontrarías muy cerca y dispuesto a atenderte; te darías cuenta de que llegar a Dios no es en absoluto imposible, y que Él te facilita las cosas en tu camino. Esa realización no es solamente virtual; ¡puede realizarse perfectamente!

Los milagros con que fueron gratificados los primeros musulmanes (*al-salaf*) son innumerables; el cheij Abû l-Qâsim al-Qushayrî habla de ello abundantemente en su *Risâla*, hasta el punto de consagrarle un capítulo⁷². Sabe que el milagro se manifiesta tanto en el fuero interno del santo como en quienes son testigos de ello. En el primer caso, el milagro tiene por objeto desvelar al santo el poder de Dios, Su singularidad y Su Unicidad suprema; el santo comprende así que las causas segundas (*al-asbâb*) no tienen ningún efecto sobre ese poder y que es Él quien rige el curso habitual de las cosas (*al-‘awâ’id*) y no al contrario. Dios ha dispuesto todos esos intermediarios que son las causas segundas y la marcha ordinaria del mundo como otros tantos velos que disimulan Su poder, y como nubes que ocultan el sol de Su Unicidad. El hombre que se detiene en esas apariencias se pierde, mientras que quien las supera para ir hacia Dios está envuelto en la solicitud divina.

El cheij al-Shâdhilî decía que el milagro tiene el privilegio de dar a conocer a Dios con toda certeza por Su ciencia, Su poder, Su voluntad, así como por Sus atributos eternos⁷³; este conocimiento se produce de forma sintética y homogénea, como si todos esos atributos no constituyeran más que uno solo que emana directamente de la Esencia del Único (*al-Wâhid*)⁷⁴. Aquél al que Dios se da a conocer por Su luz,

¿no tiene más valor que aquel que trata de conocerle por el razonamiento?

Dado que los milagros confirman y refuerzan al hombre que es gratificado con ellos, se los encuentra más a menudo entre los místicos que están aún al comienzo de la Vía. Quienes recorren sus etapas finales están con frecuencia desprovistos de esos signos externos; en efecto, no los necesitan en razón del arraigo de su certeza y del dominio que ejercen sobre su estado espiritual. Ése era el caso de los primeros musulmanes, que jamás pidieron a Dios un milagro material; Él les otorgaba beneficios muy superiores, como las ciencias esotéricas y contemplativas: ¿para qué necesita la montaña un ancla?⁷⁵ Sin embargo, por la gracia que lo acompaña, el milagro ahuyenta la duda; revela a aquel que es su instrumento el favor con que Dios le cubre; testifica también la rectitud (*al-istiqâma*) de ese ser en sus relaciones con Dios.

Frente al milagro, los hombres adoptan tres posiciones distintas:

1. En primer lugar, están aquellos que lo ven como algo maravilloso; veneran a la persona en que se manifiestan los milagros, pero la dejan de lado cuando se ve privada de ellos.

2. Un segundo grupo desconfía mucho del milagro; afirman que no hay en él sino engaño, que está destinado a confundir a los aspirantes en la Vía: al detenerse en los milagros, ya no progresarán más y por tanto no tendrán acceso a las estaciones espirituales superiores. Abû Turâb al-Nakhshabî⁷⁶ preguntó un día a Abû l-'Abbâs al-Raqqî⁷⁷ qué pensaban sus discípulos de los dones carismáticos.

—Todos creen en ellos —respondió el último.

—Sin duda quienes no creen en ellos son infieles —dijo al-Nakhshabî— pero lo que quiero saber es cómo consideran los milagros desde el punto de vista espiritual.

—No les conozco una postura particular sobre el tema —aseguró al-Raqqî.

—Sin embargo —añadió al-Nakhshabî— pretenden que los milagros no son sino un engaño procedente de Dios; ahora

bien, eso no es exacto. Esos favores sólo equivocan a los seres que se deleitan en ellos; en cuanto a quienes los reciben sin prestarles ninguna atención, son «señoriales»⁷⁸ (*rabbâniyyûn*).

Este diálogo tuvo lugar después que al-Nakhshabî, yendo a La Meca, golpeará el suelo para que surgiera una fuente antes sus sedientos discípulos. Un joven pidió entonces al maestro una copa; al-Nakhshabî golpeó de nuevo la tierra, después le tendió una copa de cristal blancos en la que bebieron todos los que estaban presentes. «Esta copa, concluyó al-Raqî, nos acompañó hasta La Meca»⁷⁹. Se puede deducir de esta anécdota que no hay que buscar el milagro por respeto a las estipulaciones o normas espirituales (*adab^m ma'a Allâh*), pero que, por otra parte, aquel que es gratificado con ellos tiene un rango elevado ante Dios, pues el milagro testifica su rectitud.

3. Otros, finalmente, consideran que el milagro tiene esencialmente por objeto manifestarse en el entorno del santo. En efecto, quien es testigo de él no puede sino concluir que la vía seguida por el santo es auténtica. Sea que esa persona negara la realidad del milagro y sea así llevada al arrepentimiento; sea que, infiel hasta ese momento, encuentre de nuevo la fe; sea también que dudara de la elección del santo hasta que Dios manifiesta las gracias que ha depositado en él.

Henos aquí, llegados al término de los prolegómenos, que, sin haberlo pretendido, han sido muy largos; pero es cierto que contienen muchos conocimientos místicos y secretos que han iluminado, estamos convencidos de ello, a quienes han sido tocados en alguna medida por la gracia. Abordemos ahora el tema que ha motivado realmente la redacción de esta obra, aun reconociendo que sólo Dios sabe exponer claramente las cosas. Sólo Él posee la gracia y el favor. Su majestad exige la alabanza como Sus múltiples e inagotables favores exigen la acción de gracias: «¡Dios nos basta! ¡Qué excelente protector!» (Corán 3, 173).

Capítulo Primero





Del maestro Abû l-Hasan al-Shâdhilî, del que nuestro cheij al-Mursî recibió la herencia espiritual. Los más insignes santos entre sus contemporáneos atestiguaron que al-Shâdhilî fue el Polo de su tiempo y el más perfecto de los contemplativos.

Él es el imam, prueba del sufismo, estandarte de los bien guiados, adorno de los gnósticos, maestro de maestros, aquel que se distinguió en su época por la elevación de su ciencia, sabio por Dios y guía que conduce a Él, fuente inagotable de secretos¹, hogar de las luces espirituales, el Polo, el Gran Recurso (*al-ghawth al-jâmi*), Taqî al-Dîn Abû l-Hasan 'Alî² llamado «al-Shâdhilî». Nacido en Marruecos, comenzó a ser conocido en Shâdhila, una aldea situada en los alrededores de Túnez, a cuyo nombre se le vincula. Se dedicó durante mucho tiempo a la peregrinación (*al-siyâha*), fue gratificado con estados espirituales deslumbrantes y numerosas ciencias místicas. No se comprometió en la Vía iniciática hasta que pudo discutir con otros sobre determinados puntos de las ciencias exotéricas³.

El cheij Safî al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr lo alabó en su libro⁴, así como el cheij Qutb al-Dîn al-Qastallânî cuando menciona a los maestros que encontró⁵. En cuanto al cheij Abû 'Abd Allâh Ibn al-Nu'mân⁶ testifica que al-Shâdhilî había alcanzado el grado de Polo (*al-qutbâniyya*), mientras que el cheij 'Abd al-Ghaffâr Ibn Nûh le elogia en su obra *Al-Wahîd*⁷. Ninguna persona con un corazón luminoso, ningún gnóstico clarivi-

dente, puede dudar de que fuera investido con la función de Polo (*al-qutbâniyya*). Ha traído riquezas extraordinarias al ámbito iniciático, ha formulado numerosas doctrinas espirituales y ha jalonado la Vía para quienes la recorren (*al-sâlikûn*). Por otra parte, he oído decir al cheij, el imam, el gran jurisconsulto (*muftî al-islâm*) Taqî al-Dîn Muhammad b. ‘Alî al-Qushayrî⁸, que jamás había visto a un hombre que conociera tanto a Dios como el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî.

El cheij Makîn al-Asmar⁹ me contó que, en el curso de la batalla de al-Mansûra¹⁰, asistió en una tienda a un encuentro entre el cheij, el imam, el muftî ‘Izz al-Dîn ‘Abd al-Sâlâm¹¹, el cheij Majd al-Dîn ‘Alî al-Qushayrî, «el profesor»¹², el cheij Muhyî al-Dîn Ibn Surâqa¹³, el cheij Majd al-Dîn al-Akhmîmî¹⁴ y el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Mientras se leía la *Risâla* de al-Qushayrî, ellos la comentaban. Sólo al-Shâdhilî guardaba silencio. Cuando hubieron terminado de hablar, se dirigieron a él:

—Nos gustaría escuchar tu comentario.

—Sois los mayores eruditos de este tiempo —les respondió— y ya habéis dicho lo que hay que decir.

Ante su insistencia, se mantuvo en silencio un momento, y luego desveló los secretos más misteriosos y las doctrinas más sutiles. El cheij ‘Izz al-Dîn [‘Abd al-Sâlam] se levantó entonces, salió de la tienda y se alejó un poco diciendo:

—¡Escuchad estas palabras sorprendentes: han sido inspiradas directamente por Dios!

El cheij Abû ‘Abd Allâh Ibn al-Hâjj me relató la anécdota siguiente, que recibió del cheij Abû Zakariyya Yahyâ al-Balnâsî¹⁵. Éste se relacionó con el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî, después se preparó para viajar hacia la España musulmana (*al-Andalus*). En el momento de su partida, el cheij le hizo esta recomendación:

—Cuando llegues a España, ve a casa del cheij Abû l-Abbâs Ibn Maknûn. Tiene un conocimiento esotérico del universo y sabe cuál es su rango en él; ¡los hombres, en cambio, no conocen a Abû l-Abbâs e ignoran por tanto su rango!

Una vez llegado a España, al-Balnasî fue a visitar a Ibn Maknûn¹⁶. Éste, que nunca le había visto antes, le dijo por dos veces: «¡Que Dios te prolongue la vida (*buyyîta*), oh Yahyâ!»¹⁷; después continuó: «¡Alabado sea Dios, que te ha permitido encontrar al Polo de nuestro tiempo!»¹⁸. No divulgues nunca lo que te ha dicho el cheij al-Shâdhilî respecto a mí».

Rashîd al-Dîn Ibn al-Râîs¹⁹ me contó que discutió con el discípulo de otro cheij [a propósito del valor de sus respectivos maestros]. Después, se dirigió al cheij al-Shâdhilî para contarle su discusión; éste dijo entonces:

—Habrías debido decirle que es el Polo mismo quien te ha educado espiritualmente, y que, por lo tanto, es como si te hubieran formado cuarenta «substitutos» (*badal*)²⁰.

Según mi padre —¡que Dios le tenga en Su misericordia!— el cheij al-Shâdhilî dijo: «Puede suceder que yo no tenga respuesta para las preguntas que me planteáis; la veo entonces trazada en el tintero, en las esteras o en la pared».

El cheij dijo igualmente un día que, cuando el influjo divino (*al-madaad*) descendía sobre él, lo veía propagarse hasta el pez en el agua y el pájaro del cielo. El cheij Amîn al-Dîn Jibrîl²¹ le dijo entonces:

—¡Eres, pues, el Polo! ¡Eres el Polo!

—Soy el servidor de Dios (‘Abd *Allâh*), el servidor de Dios —respondió el cheij²².

El cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî dijo en otra ocasión lo siguiente: «Dios no elige a un santo sin que previamente haya suscitado en mi corazón amor por él; igualmente, no rechaza a un hombre sin que haya puesto previamente en mi corazón aversión por ese hombre».

Cuando el cheij al-Shâdhilî volvió de la Peregrinación, fue directamente a casa del imam ‘Izz al-Dîn Ibn ‘Abd al-Salâm, antes incluso de ir a su casa, y le dijo: «¡El Enviado de Dios te saluda!»²³. El cheij ‘Izz al-Dîn se sentía indigno de recibir tal favor. Invitó entonces a varios cheijs a una *khânqâh*²⁴ de El Cairo; estaban especialmente Muhyî al-Dîn Ibn Surâqa y Abû

l-'Ilm Yasin, discípulo del cheij gnóstico Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî²⁵. El cheij Ibn Surâqa dijo al cheij 'Izz al-Dîn:

—¡Todas nuestras felicitaciones, oh maestro! ¡No podemos sino regocijarnos de que exista todavía en nuestra época una persona a la que el Profeta dirige sus saludos!

—¡Que Dios vele nuestras faltas!²⁶ —respondió simplemente el cheij 'Izz al-Dîn.

Intervino entonces el cheij Abû l-'Ilm Yasin:

—¡Dios mío, descúbrenos al contrario para que se distinga mejor el ser auténtico del falso!

Después, pidieron al recitante (*qawwâl*) que cantara²⁷; éste estaba a una distancia que no le permitía oír lo que hablaban los cheijs. El primer verso que cantó fue:

El que ha hablado ha dicho la verdad; ha referido verdaderamente lo ocurrido.

¡Las palabras de los hombres de Dios no pueden ser engañosas²⁸.

El cheij 'Izz al-Dîn se levantó entonces y gozó intensamente de ese momento espiritual²⁹; los otros cheijs hicieron lo mismo para honrarle³⁰.

El experto en derecho (*faqîh*) Makîn al-Asmar me confió un día que Dios le había hablado durante el sueño³¹. Cuando le pregunté cómo había sucedido esto, me contó toda la historia. Había en Alejandría un hombre piadoso, dijo, que se había puesto bajo la obediencia del cheij al-Shâdhilî, pero se vio que su espíritu no pudo asimilar y aceptar las doctrinas sublimes y extraordinarias que enseñaba el cheij; dejó pues de frecuentarlo. Una noche, oí decir a Dios: «Tal individuo Nos dirige en este momento seis peticiones; si quiere ser atendido, que se ponga bajo la obediencia (*fa-l-yuwâli*)³² del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Nos ha solicitado esto, después esto otro...»: oí con precisión las seis peticiones del hombre. Luego cesó el discurso divino; miré entonces al cielo (*al-mutawassit*)³³ y pude observar aproximadamente a qué

hora de la noche había formulado ese hombre sus deseos. Por la mañana, fui a buscarle y le dije:

–La pasada noche has dirigido seis peticiones a Dios.

Se las recordé una tras otra.

–Efectivamente –reconoció el hombre.

–¿Deseas ser satisfecho?

–¿Cómo es eso posible?

–Él me ha dicho: «Si ese hombre quiere ser atendido, que se ponga bajo la obediencia del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî».

Oí decir esto al cheij al-Mursî: Mi maestro, el cheij al-Shâdhilî, me había ordenado que, si quería ser su discípulo, no pidiera nada a nadie. Observé esta regla durante un año; después, el cheij se mostró aún más exigente, prescribiéndome que no aceptara nada de nadie. Cuando estaba muy hambriento, iba a la orilla del mar de Alejandría para recoger el trigo que había caído al agua en el momento de su descarga y que el mar llevaba a la orilla. Un día que hacía esto vi que ‘Abd al-Qâdir al-Naqqâd –con seguridad un santo de Dios– actuaba como yo. Me dijo:

–Anoche Dios me desveló el grado espiritual (*maqâm*) del cheij al-Shâdhilî³⁴.

–¿Dónde se sitúa? –le pregunté.

–En el nivel del Trono divino (*al-‘arsh*).

–Ése es tu grado –le respondí–. ¡El cheij ha descendido ahí para que tú puedas verle!³⁵

Más tarde, entré en casa del cheij [al-Shâdhilî]; al-Naqqâd se encontraba ya allí. Cuando estuvimos instalados, el cheij dijo: «La noche pasada tuve la visión de ‘Abd al-Qâdir al-Naqqâd, que me preguntaba si mi morada espiritual era la del Trono (*‘arsh*) o la del Pedestal (*kursî*)³⁶; le respondí que no tenía que ocuparse de ello. El cuerpo³⁷ corresponde a la tierra, el alma al cielo, el corazón al Trono, el espíritu (*al-rûh*) al Pedestal, y el secreto íntimo (*al-sirr*) está con Dios, sin localización. El Mandamiento divino (*amr*) inviste esos diferentes niveles del ser, y el “Testigo contemplativo” (*al-shâhid*) del místico toma entonces conocimiento de él»³⁸.

El cheij Makîn al-Dîn al-Asmar hizo esta observación a propósito de un hombre que pretendía invocar a Dios y que acababa de llegar a Alejandría: «Éste lleva a las criaturas a las puertas de Dios, ¡mientras que el cheij al-Shâdhilî los introducía directamente junto a Él!».

El cheij al-Mursî fue con su maestro a la Gran Mezquita de Kairuan. Era la noche del veintisiete de Ramadán, y además viernes³⁹. «Cuando el cheij al-Shâdhilî penetró en la mezquita y se entregó a la oración —refiere el cheij al-Mursî— vi a los santos caer sobre él como las moscas sobre la miel. Pasamos la noche en la mezquita. Por la mañana, después de haber dejado el lugar, el cheij me confió:

—¡En verdad, esta noche ha sido magnífica! Era por otra parte la Noche del Destino⁴⁰. En el curso de una visión, el Profeta me dijo: “Oh, Alî, purifica tus vestiduras de toda mancha, recibirás así el influjo divino en todo momento”. Como le preguntara qué significaba “mis vestiduras”, me respondió que Dios me había recubierto con cinco adornos (*khil’a*): los del amor, la gnosis, el conocimiento de la Unicidad divina (*tawhîd*), la fe y la sumisión (*islâm*). Todas las cosas parecen fáciles para el que ama a Dios; todas las cosas tienen poca importancia para quien Le conoce; quien contempla la Unicidad divina no asocia nada a Dios; quien cree en Él es preservado de todo. Quien, finalmente, se somete a Dios, Le desobedece raramente; y si lo hace, Le pide perdón, y éste le es concedido. Comprendí entonces el sentido del versículo: «¡Purifica tus vestiduras!» (Corán 74, 4)»⁴¹.

Estaba recorriendo el Reino celestial (*malakût Allâh*), dijo el cheij al-Mursî, cuando vi a Abû Madyan⁴² agarrado al pie del Trono divino; tenía la tez clara y los ojos azules. Le pregunté qué ciencias poseía y qué grado espiritual había alcanzado. Me respondió que conocía setenta y una ciencias y que era el cuarto de los «sucesores» [del Polo]» (*al-khulafâ*)⁴³, y el primero de los siete «sustitutos» (*abdâl*)⁴⁴. Le pregunté luego sobre mi maestro Abû l-Hasan al-Shâdhilî. «Me supera en

cuarenta ciencias –me dijo–. Él es el océano que no se puede abarcar»⁴⁵.

Se preguntó al cheij al-Shâdhîlî quién era su maestro. «Anteriormente estuve vinculado al cheij ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, respondió; ahora no me reclamo de nadie, pues nado en diez mares; cinco adámicos: el Profeta, los califas Abû Bakr, ‘Umar, ‘Uthmân y ‘Alî, y cinco angélicos: los arcángeles Gabriel (Jibrîl), Miguel (Mikâ’îl), Azrael (‘Azrâ’îl) e Isrâfîl, así como el Espíritu supremo»⁴⁶.

Su hijo, nuestro señor y maestro el gnóstico Shihâb al-Dîn Ahmad⁴⁷, me refirió que su padre le dijo poco antes de morir: «Por Dios, yo he aportado a la Vía lo que nadie había aportado anteriormente». Por otra parte, el milagro que se produjo después de su muerte en Humaytharâ⁴⁸ es muy conocido: sus discípulos lavaron su cuerpo con el agua de ese lugar, y ésta se volvió entonces dulce y abundante, hasta el punto de que bastó para que bebiera una caravana entera⁴⁹.

El cheij Abû ‘Abd Allâh Ibn al-Un‘mân⁵⁰ me envió los versos en los que me recomendaba al cheij al-Mursî. Entre ellos se encuentran éstos:

‘Atâ⁵¹, la alabanza de Dios es más propicia en Alejandría que en otro lugar.

Me siento feliz de conocerle [a al-Mursî], y doy por ello gracias a Dios.

Después, escribió a propósito del cheij al-Mursî:

En verdad ha recibido en herencia la ciencia de al-Shâdhîlî y éste, has de saber, era un polo, o más bien el Polo único.

He constatado en él, después de su muerte, cosas extraordinarias que confunden a quienes niegan la iluminación espiritual (al-fath).

Cuando el cheij Abû ‘Abd Allâh afirma: «He constatado en él, después de su muerte, cosas extraordinarias», alude evidentemente a la milagrosa transmutación del agua en Humaytharâ.

Se me refirió que el cheij [al-Shâdhilî] oyó una voz que le decía: «No hay en la tierra un curso de jurisprudencia islámica (*fiqh*) tan excelente como el del cheij ‘Izz al-Dîn Ibn ‘Abd al-Salâm, y en las ciencias del hadiz un curso tan deslumbrante como el del cheij Zakî al-Dîn ‘Abd al-‘Azîm⁵²; igualmente, no se podría encontrar en la tierra deliberación tan maravillosa como la tuya en las ciencias espirituales (*‘ilm al-haqâ’iq*)».

Cuando llegué a Túnez, procedente de Murcia⁵³, contó el cheij al-Mursî, era todavía un hombre joven. Oí hablar del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî y alguien me propuso que fuera a visitarle. Le respondí que quería hacer antes la plegaria del *istikhâra*⁵⁴. Durante la noche, soñé que escalaba una montaña; en su cumbre, había un hombre sentado y cubierto con un albornoz verde así como otras dos personas, una a cada lado. Le miré, y, me dijo: «Has encontrado al “delegado de Dios en la tierra” (*khalîfa*) para esta época»⁵⁵. Luego, me desperté y recé la oración del alba. Vino entonces la persona que me había sugerido que visitara al cheij, y fuimos juntos. Cuando entré en casa del cheij, me quedé estupefacto al reconocer en él al hombre que había visto en sueños en la cima de la montaña. Me dijo [lo que me había dicho en el curso de la visión nocturna]: «Has encontrado al *Khalîfa* de esta época... ¿Cuál es tu nombre?» Me di entonces a conocer, y él aseguró: «Me eres conocido desde hace diez años»⁵⁶.

Cuando, viniendo del Maghreb, llegamos a Alejandría, continuó el cheij al-Mursî, nos detuvimos en un lugar llamado ‘Amûd al-Sawârî, a la entrada de la ciudad⁵⁷. El sol estaba entonces en su ocaso; estábamos en gran indigencia y muy hambrientos. Uno de los testigos juramentados (*‘udûl*) de Alejandría nos hizo llegar alimento, pero el cheij, una vez informado, nos prohibió comer de ello. Dormimos, pues, con nuestra hambre. De madrugada, rezamos detrás del cheij, que hizo poner el mantel (*al-simât*) y nos dijo que colocáramos los alimentos sobre él. Después de la comida, el cheij nos confió lo que se le había dicho en el curso de una visión nocturna: «El alimento más lícito es aquel a propósito del cual

no te surge ninguna sospecha y sobre el que no has preguntado a nadie»⁵⁸.

Una noche, refiere el cheij al-Mursî, estaba durmiendo en Alejandría cuando oí una voz que me decía: «¡La Meca y Medina!». Al despertar, me preparé para partir [hacia los lugares santos]. El cheij al-Shâdhilî residía en el Maqsam⁵⁹, en El Cairo; fui a buscarle y, cuando estuve en su presencia, me dijo simplemente:

—¡La Meca y Medina!

—He venido por eso, maestro —respondí.

El cheij me dijo que me sentara, y en ese momento entró un hombre; éste le confió que deseaba realizar la Peregrinación, pero que no tenía nada de dinero. El cheij me preguntó entonces:

—¿Llevas algo de dinero?

—Diez dinar —dije.

—Dáselos a este hombre.

Yo obedecí, después el cheij continuó:

—Mañana, ve al borde del mar y cómprame veinte *ardab*⁶⁰ de trigo.

A la mañana siguiente, me dirigí al puerto; encargué el trigo, lo llevé al almacén y volví a casa del cheij.

—Me han dicho que ese trigo está agorrojado, afirmó; no tomaré un solo grano [y, por lo tanto, no te daré dinero para pagarlo].

Me sentí entonces en un gran aprieto, no sabiendo qué hacer [todavía no había abonado el trigo, puesto que no tenía más dinero]. Esperé durante tres días que el propietario del trigo viniera a reclamarme su precio; y he aquí que el cuarto día se presentó un hombre ante mí, proponiéndome comprarme el trigo a un precio que me dejaba un beneficio de mil dirham. A decir verdad, Dios puso una gran bendición (*baraka*) en esta suma: si dijera que sigo viviendo hasta hoy de esos dirham, no mentiría en absoluto⁶¹.

El año en que murió el cheij, continuó el cheij al-Mursî, nos encontrábamos [en camino para la Peregrinación] en

Akhmîm⁶². El cheij al-Shâdhilî me relató allí la visión que había tenido la noche anterior. «Me vi en una gran barca⁶³. El viento era muy fuerte y la mar estaba enfurecida. El casco de la embarcación se rajó, y mis compañeros y yo estábamos a punto de hundirnos. Fui al borde de la barca y me dirigí en estos términos al mar: “Si te ha sido ordenado que me escuches y obedezcas, la gracia corresponde a Dios, que todo lo oye y lo sabe; si no es así, bien, ¡el poder pertenece a Dios, el Poderoso, el Sabio!”». Escuché entonces que el mar decía: “¡obede-zco, obedezco!”».

Después, reemprendimos el viaje, y el cheij murió en Humaytharâ, en el desierto cercano a ‘Aydhâb⁶⁴. Después [los discípulos del cheij y yo mismo] subimos a un gran barco⁶⁵. Cuando estuvimos mar adentro, la tempestad se desató; el casco del barco se partió y estuvimos a punto de ir a pique. Yo había olvidado las palabras que el cheij había dirigido al mar en su sueño. Después, cuando la situación se hizo muy peligrosa, las recordé. Me coloqué en la borda del barco y dije al mar: «Si se te ha ordenado escuchar y obedecer a los santos, la gracia corresponde a Dios, que todo lo oye y todo lo sabe» —contrariamente al cheij, no dije: «Si se te ordenado que me escuches y me obedezcas»—. «Si no es así, bien, el poder pertenece a Dios, el Poderoso, el Sabio». Oí entonces que el mar decía: «¡Obedezco, obedezco!». Después, se calmó, y el viaje continuó con toda tranquilidad.

El cheij al-Mursî refirió otra anécdota [relativa a la travesía del mar Rojo]. El cheij al-Shâdhilî y yo habíamos dejado, dijo, el puerto de ‘Aydhâb y encontramos vientos muy hostiles. La tempestad era de tal magnitud que el casco de la embarcación se rajó. El cheij me dijo entonces que había visto que el cielo se entreabría para dejar paso a dos ángeles. El primero aseguraba que Moisés es más sabio que al-Khadir, y el segundo decía lo contrario⁶⁶. Un tercero descendió entonces, para corroborar el parecer del segundo: «Por Dios —dijo— que la ciencia de al-Khadir, en relación a la de Moisés, es en todo punto comparable a la de la abubilla (*al-budhud*) frente

a la de Salomón, cuando ella le dijo: “Sé algo que tú no sabes” (Corán 27, 22)⁶⁷». De esta visión, el cheij obtuvo la certeza de que Dios nos llevaría sanos y salvos al término de ese periplo, pues Él sometió (*sakhkhara*) el mar a Moisés⁶⁸.

Se preguntó al cheij al-Shâdhilî si pensaba que al-Khadir estaba vivo o muerto. El cheij ordenó a la persona que le había interrogado que fuera a casa del jurista musulmán (*faqîh*) Nâsir al-Dîn Ibn al-Anbârî. «Efectivamente, él ha emitido un parecer jurídico (*fatwâ*) –dijo– según el cual al-Khadir está vivo y es un profeta⁶⁹. En cuanto al cheij ‘Abd al-Mu‘tî, él lo encontró»⁷⁰. El cheij calló un momento, después añadió: «Yo mismo lo he encontrado, y puedo decir que su índice y su dedo corazón son de la misma longitud»⁷¹.

Sabe que todos los espirituales musulmanes afirman la supervivencia (*baqâ*) de al-Khadir, y que los casos en que ha aparecido a los santos de todas las épocas son tan numerosos que sería vano querer negar esta evidencia. El cheij al-Shâdhilî contó que se encontró con al-Khadir en el desierto de ‘Aydhab⁷². Al-Khadir le dijo: «¡Oh Abû l-Hasan, que la benevolencia divina te acompañe en todo lugar y que Dios sea tu compañero allí donde vives y cuando viajas!».

Según el cheij Muhyî al-Dîn Ibn ‘Arabî, Abû l-Su‘ûd Ibn al-Shiblî estaba cierto día barriendo la *madrasa* del cheij ‘Abd al-Qâdir al-Kîlânî⁷³, cuando al-Khadir apareció en el aire y le saludó. Abû l-Su‘ûd levantó la cabeza y le devolvió el saludo, después siguió con su trabajo. Al-Khadir le preguntó entonces si no le conocía para no prestarle más atención. Abû l-Su‘ûd le dijo que le había reconocido, pero añadió volviéndose hacia el cheij ‘Abd al-Qâdir al-Kîlânî: «Este maestro no ha dejado en mí ningún lugar para otro»⁷⁴.

El cheij Muhyî al-Dîn Ibn ‘Arabî contó otra anécdota, ésta relacionada directamente con él⁷⁵. «Me encontraba con un compañero en Marruecos, en la costa del océano Atlántico –escribe–. Hay allí una mezquita en la que se refugian los “sustitutos” (*abdâl*). De repente, vimos a un hombre que había puesto una estera a una altura de cuatro codos para efectuar

en ella su oración. Nos acercamos, mi compañero y yo, hasta que estuvimos debajo de él; yo declamé entonces estos versos:

*El amante verdadero es el que, en lo íntimo de su ser, se aparta de todo amor profano,
¡pues está absorto en el amor de Aquel que ha creado la pasión y la ha sometido!
Los gnósticos son purificados de todo apego a las satisfacciones individuales; disfrutan de su hospitalidad, y junto a Él son preservados sus secretos.*

El hombre terminó rápidamente su oración, después me dijo: “He realizado este prodigio con el objeto de convencer a ese denegador que está contigo; en cuanto a mí, soy Abû l-‘Abbâs al-Khadir”. No sabía —continuó Ibn ‘Arabî— que mi compañero fuera de los que niegan los milagros de los santos. Me volví hacia él para preguntarle y él reconoció el hecho. Quise saber si su opinión había cambiado [después de que hubiera asistido a ese carisma]: “¿Cómo podría negar a partir de ahora —me respondió— cuando he visto con mis propios ojos?”».

Poco antes de morir, el cheij ‘Abd al-Mu‘tî al-Iskandarânî dijo a su discípulo: «Coge esta *jubba*⁷⁶, pues he abrazado a al-Khadir cuando la llevaba».

La mujer de al-Qurashî⁷⁷ contó que había dejado a su marido solo en su habitación. De repente, oyó hablar a alguien [cuando nadie había entrado en aquel cuarto]. Esperó a que callara la voz y entró en la pieza para ver qué sucedía.

—He salido de la habitación dejándote solo en ella, ¡y te he oído hablar con alguien!

—Al-Khadir ha venido a verme presentándome una aceituna procedente del Najd —explicó el cheij—. Me ha ordenado que la coma para obtener la curación. «¡Vete tú y tu aceituna —le respondí yo entonces—, no tengo ninguna necesidad de ella!»⁷⁸. Al-Qurashî tenía la enfermedad de la elephantiasis (*al-judhâm*).

Se cuenta que cuando el Enviado de Dios murió, los Compañeros escucharon una voz procedente de la habitación en la que reposaba el Profeta, que decía: «¡Dios reemplaza siempre lo que perece! Sólo es afectado [por esta desaparición] aquel que pierde la retribución divina [que le habría sido concedida si hubiera dado prueba de paciencia y confianza en Dios]!». No viendo a ninguna persona que profiriera estas palabras, los Compañeros pensaron que se trataba de al-Khadir.

Muchos, sábelo, se equivocan a propósito de al-Khadir: aquellos que niegan su existencia, o aquellos que afirman que el Khadir que vive ahora no es el mismo que el que vio Moisés, o aquellos que consideran que hay un Khadir por cada generación y que la *khadiriyya* es una función iniciática de la que sería investido un hombre tras otro⁷⁹.

En cuanto a quien niega la existencia de al-Khadir, confiesa contra sí mismo que Dios le ha negado el favor de conocerle. A falta de este privilegio, ¿más le valdría creer al menos en la posibilidad de ese encuentro! A este respecto, no te dejes engañar por lo que dice Abû l-Faraj Ibn al-Jawzî⁸⁰ en su libro *‘Ujâlat al-muntazir fî sharh hâlat al-Khadir*⁸¹. Escribe ahí que aquellos que afirman que está vivo están sujetos a delirios y manías obsesivas. Saca su argumento del versículo siguiente: «No hemos dado la inmortalidad a nadie antes de ti» (Corán 21, 34). ¿Cómo ha podido apoyarse en este versículo cuando en absoluto justifica su postura? En efecto, la inmortalidad (*al-khuld*) consiste en una supervivencia (*baqâ*) que no conoce la muerte. Ahora bien, no pretendemos que al-Khadir sea inmortal, sino que su vida ha sido prolongada y, por lo tanto, será seguida por la muerte. ¡Es verdaderamente sorprendente ver que un hombre [como Ibn al-Jawzî] cree en la supervivencia de Iblis⁸² y niega la de al-Khadir!⁸³.

Algunos afirman que el Profeta dijo: «Si al-Khadir estuviera vivo, me habría visitado»; sin embargo, los especialistas en hadiz no han validado estas palabras, pues no tienen cadena de transmisión.

Has de saber por otra parte que el Profeta no tenía que

divulgar todo lo que Dios le desvelaba. En efecto, ¿no dijo: «Dios me ha enseñado tres tipos de ciencias: me ha ordenado difundir la primera, me ha prohibido hacer lo mismo con la segunda y me ha dejado libertad para difundir o no difundir la tercera»?

Según un gnóstico, Dios habría desvelado a al-Khadir los espíritus (*arwâh*) de los santos antes de su encarnación en este mundo; éste habría pedido pues a su Señor que le concediera la supervivencia en el mundo de la Manifestación (*dâ'irat al-shahâda*) para verlos esta vez de forma tangible.

Cuando mi maestro y yo [así como otros discípulos] dejamos el Maghreb, cuenta el cheij al-Mursî, nos dirigimos hacia Alejandría. En el camino, fui invadido por una tristeza tan profunda que no pude guardarla para mí; me acerqué, pues al cheij al-Shâdhilî, que sintió lo que ocurría dentro de mí.

—¡Ahmad! —me dijo.

—Sí, maestro —respondí.

—Dios creó a Adán con Sus propias manos y ordenó a los ángeles que se prosternaran ante él; después le dio como residencia el Paraíso, donde la mitad de un día equivale a quinientos años. Luego, hizo descender a Adán a la tierra: no hizo esto para disminuirle, sino, al contrario, para perfeccionarle, para honrarle, ¡y no para rebajarle! Este descenso estaba programado incluso antes de que el hombre fuera creado: «Voy a establecer un delegado en la tierra» (Corán 2, 30). En este versículo, Dios no ha dicho: «Voy a establecer un delegado en el Paraíso» o «en el cielo». En el Paraíso, Adán adoraba a Dios por el conocimiento directo (*al-ta'rîf*), después Él le hizo descender a la tierra para que Le adorase asumiendo las obligaciones de la Ley (*al-taklîf*): Adán, cumplidas las dos formas de adoración, estaba capacitado para convertirse en el delegado de Dios en la tierra. Tú llevas en ti una parte de Adán. Has comenzado tu existencia en la esfera del espíritu, en el Paraíso del conocimiento [directo de Dios]; después, Dios te ha hecho descender a la tierra del alma para que Le adores mostrándote responsable ante la Ley. Al haber realizado a tu

vez las dos formas de adoración, mereces igualmente ser delegado de Dios en la tierra.

Un discípulo del cheij al-Shâdhilî me refirió lo que éste había dicho una noche a los que le rodeaban. Al-Sharîf al-Bûnî y Sharaf al-Dîn al-Mahallî⁸⁴ vinieron a visitarme, dijo el cheij. Me informaron de que habían tenido una entrevista con una santa mujer que habita en el barrio oeste de Alejandría.

–Mostradme vuestras manos, que yo las huelo –les dijo ella.

Después de haber hecho esto, concluyó:

–Sois dos hombres espirituales.

Después, añadió:

–En mi camino iniciático, he alcanzado la estación de la perplejidad (*maqâm al-hayra*). He preguntado a Dios cómo pueden los gnósticos superar esa perplejidad; se me ha respondido: «Por la realización de la Unicidad divina (*al-tawhîd*)». ¿Alguno de vosotros conoce ese *tawhîd*?

–Sólo hemos venido a recoger tu bendición –dijeron sus dos interlocutores.

Cuando los dos hombres contaron su entrevista con aquella mujer, el cheij al-Shâdhilî exclamó por dos veces:

–¿No se le ha indicado a Aquel al que los hombres encierran en límites demasiado estrechos?

Después, se volvió hacia la dirección en que habitaba la santa mujer, diciendo:

–La fórmula de *tawhîd* que permite a los gnósticos salir de la perplejidad es: «¡No hay más dios que Él!».

A la mañana siguiente, un discípulo del cheij se dirigió a casa de la mujer para informarle de ello; ahora bien, la encontró diciendo: «¡Estoy colmada, estoy colmada!». Los allegados al cheij supieron que éste le había concedido ya su asistencia espiritual (*amadda-hâ*).

Con ocasión de una de mis peregrinaciones (*siyâhât*)⁸⁵ al Maghreb, dijo el cheij al-Shâdhilî, me refugié en una gruta cercana a una ciudad poblada por musulmanes. Permanecí allí tres días sin comer nada [porque nadie me ofreció alimento]. En ese momento, vinieron a verme unos cristianos proceden-

tes de la otra orilla del Mediterráneo⁸⁶ que habían anclado su barco no lejos de allí. Cuando me vieron, se dijeron: «He aquí un religioso musulmán», y me ofrecieron una buena cantidad de pan y otros alimentos. Como me sorprendiera de ser sustentado por infieles (*kâfirûn*) cuando no había recibido nada de los musulmanes, oí una voz que me decía: «El hombre espiritual verdadero (*al-rajul*) no es aquel que es ayudado por sus amigos, sino por sus enemigos».

En el curso de otra peregrinación, continúa el cheij al-Shâdhilî, pasaba la noche en una pequeña colina. Entonces se acercaron unos leones y dieron vueltas a mi alrededor hasta la mañana. Debo decir que nunca he sentido tanto la intimidad con Dios (*al-uns*) como aquella noche y, a la mañana siguiente, pensaba que había alcanzado la estación de la intimidad (*maqâm al-uns*)⁸⁷. Después, bajé hasta la orilla de un río; allí había unas perdices que, en un principio, no me habían visto. Cuando sintieron mi presencia, salieron volando como un rayo, y yo me sobresalté de espanto. Entonces, una voz me dijo: «¡Oh tú, que la noche pasada amansaste a los leones!, ¿te espantas ahora por el batir de alas de las perdices? ¡Es que esta noche estabas con Nosotros, mientras que hoy no estás más que con tu ego!».

Me encontraba cierto día en una gruta, continúa el cheij al-Shâdhilî, y me dirigí a Dios de este modo:

—Dios mío, ¿cuándo seré un servidor lleno de gratitud hacia Ti (*Abd shakûr*)⁸⁸?

—Cuando consideres que eres el único en disfrutar de los favores divinos —se me respondió.

—Dios mío, dije, ¿cómo podría considerarme como el único ser al que Tú prodigas Tus favores cuando antes los han recibido los profetas, los sabios en materia religiosa y los reyes?

Obtuve esta respuesta:

—Sin los profetas, no habrías tenido modelo espiritual; sin los hombres de la ciencia religiosa, no habrías podido hacer tu vida conforme a la Ley divina; sin los reyes, no estarías seguro. ¡Todos esos seres constituyen por tanto Mi gracia para contigo!

Llevaba ochenta días con hambre, cuenta el cheij al-Shâdhilî; creí que, gracias a esa privación, había obtenido un cierto resultado en el plano espiritual. Ahora bien, he aquí que salió una mujer de una gruta, con el rostro resplandeciente de belleza; exclamó, refiriéndose a mí: «¡Desdichado! Ha pasado hambre durante ochenta días y sólo por eso solicita los favores divinos. ¡Hace seis meses que yo no he probado bocado!».

Con ocasión de mis peregrinaciones, cuando estaba aún al principio de la Vía, comencé a vacilar: ¿será mejor que permanezca en la soledad del desierto para entregarme a la invocación y la adoración de Dios, o volver a la ciudad para relacionarme con los santos y los hombres espirituales? Después, se me habló de un santo que vivía en la cima de una montaña. La escalé para ir a verle, pero había caído ya la noche cuando llegué. «No puedo molestarle a esta hora», me dije. Fue entonces cuando escuché decir al fondo de su gruta: «Dios mío, algunos Te han pedido que les sometas la creación; lo has hecho por ellos y han quedado satisfechos. En cuanto a mí, Te pido solamente que los hombres se aparten de mí para que Tú seas mi único refugio». Después de haber oído estas palabras, dije a mi ego: «¡Considera en qué océano sublime bebe este cheij!».

Por la mañana, entré a verle y me sentí conmovido por el temor reverencial (*al-hayba*) que emanaba de él⁸⁹. Le dije:

—Maestro, ¿en qué estado espiritual te encuentras?

—Me quejo a Dios por el frescor que me procuran mi aceptación del destino y mi sumisión (*al-ridâ wa l-taslîm*) tanto como tú te quejas de la quemazón que experimentas al decidir y manejar tu vida por ti mismo (*al-tadbîr wa l-ikhhtiyâr*).

Asombrado, le dije:

—Maestro, en lo que respecta a esa quemazón, he sufrido en efecto esa prueba hasta el momento; pero no comprendo por qué te quejas tú del dulzor que te procuran el consentimiento y la sumisión.

—Temo que me distraiga de Dios —me confió.

—Maestro —le dije—, esta noche te he oído decir a Dios: «Dios mío, algunos Te han pedido que les sometas la creación;

lo has hecho por ellos y han quedado satisfechos. En cuanto a mí, Te pido solamente que los hombres se aparten de mí para que Tú seas mi único refugio».

Sonrió entonces diciendo:

—Hijo mío, en lugar de pedir a Dios que te someta su creación, di más bien: «¡Señor, estáte conmigo!», pues si Él está contigo, ¿habrá algo en este mundo que se te pueda escapar? ¡Sería un gran error pensar tal cosa!

Buscando la realización espiritual, mi compañero y yo habíamos encontrado refugio en una gruta, cuenta el cheij al-Shâdhilî. Nos decíamos sin cesar: «¡Mañana lograremos la iluminación, o pasado mañana!». Un día llegó a nosotros un hombre de aspecto majestuoso. Le preguntamos:

—¿Quién eres?

—Soy «el servidor del Rey» (‘Abd al-Malik).

Supimos entonces que era un santo de Dios⁹⁰. Continuamos:

—¿Cuál es tu estado espiritual?

—¿Cuál es el de los hombres que repiten sin cesar: «Mañana lograremos la iluminación, o pasado mañana»? ¡No es así, oh alma, como llegarás a la santidad y la liberación! ¿Por qué no adoras a Dios por Dios?

Comprendimos entonces cuál era el objeto de su visita. Nos arrepentimos, pedimos perdón a Dios y así fue como fuimos gratificados con la iluminación.

Me encontraba un día sentado frente a mi maestro [‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh], cuenta el cheij al-Shâdhilî. Me dije a mí mismo: «Me gustaría saber si el cheij conoce el Nombre supremo» (*al-ism al-a‘zam*). El hijo del cheij, que estaba sin embargo al fondo de la habitación, me dijo entonces:

—¡Oh, Abû l-Hasan! ¡Lo que importa no es conocer el Nombre supremo, sino serlo!

El cheij, que estaba sentado cerca de mí, a la entrada de la habitación, hizo esta observación:

—¡Mi hijo tiene razón! Ha leído tu pensamiento⁹¹.

Se le preguntó al cheij al-Shâdhilî por qué no apreciaba

las sesiones de *samâ* ('audición espiritual'). «Escuchar a las criaturas –respondió– es grosería.»

Un estudiante de ciencias religiosas pidió al cheij al-Shâdhilî que intercediera ante el gran cadí Tâj al-Dîn Ibn Bint al-A'azz⁹² para que aumentara su pensión de diez dirham. Éste respondió al cheij que aquel hombre recibía esa suma de tal lugar, otra de un segundo lugar, etc. El cheij dijo entonces: «Tâj al-Dîn, ¡no pienses que dar diez dirhams de más al creyente sea excesivo! En efecto, Dios no ha acordado el Paraíso como recompensa al creyente más que otorgándole por añadidura a éste la visión de Su noble rostro».

Escuché las palabras que se cuentan del Enviado de Dios, dijo el cheij al-Shâdhilî: «Con frecuencia mi corazón está cubierto de velos (*yughânu*); pedí entonces perdón a Dios setenta veces al día» (Bukhârî). El sentido de este hadiz era oscuro para mí; fue entonces cuando tuve una visión del Profeta, que me decía: «Oh Mubârak⁹³, ¡se trata de velos (*ghayn*) de luces, no de los velos de tinieblas generados por el mundo de la alteridad!»⁹⁴.

Escuché estas otras palabras proféticas, continúa: «Quien está habitado por el miedo a la pobreza, raramente verá que sus obras piadosas le sean de alguna utilidad». Permanecí persuadido durante un año entero de que ninguna de mis obras sería aceptada por Dios; me preguntaba igualmente si habría alguien a quien no concerniera ese hadiz. Fue entonces cuando vi en sueños al Profeta, que me dijo: «¡Oh Mubârak, te engañas al pensar esas cosas! Debes distinguir entre “pensar de forma fugitiva y adventicia en la pobreza (*khatara*)” y “estar habitado (*sakana*) por la angustia de ser pobre”⁹⁵».

Vi al *Siddiq*⁹⁶ en un sueño, dijo también el cheij. Se dirigió a mí en estos términos:

–¿Conoces el indicio que demuestra que el amor a este mundo ha abandonado tu corazón?

–No –le respondí.

–Es dar sin cálculo cuando posees bienes materiales y sentir un alivio cuando no tienes nada.

Un día que contemplaba el reino de los siete cielos y las siete tierras –confió el cheij– mi corazón se iluminó; pero cometí un error de orden espiritual (*hafwa*), y desde ese momento esa visión me fue retirada. Como me sorprendía que una falta tan pequeña me privara de la contemplación de esos mundos grandiosos, se me dijo: «La visión interior (*basîna*) es como la mirada sensible (*basar*): se interrumpe ante la menor cosa que se inmiscuya en ella».

Retengamos ahora el flujo de las palabras, pues, de lo contrario, nos saldríamos del objetivo de nuestro libro. La enseñanza del cheij al-Shâdhilî es por otra parte lo bastante conocida como para que haya que detenerse en ella. Las palabras que he recogido aquí no figuran generalmente en el corpus que se le atribuye; he mencionado algunas en los prolegómenos, y otras están salpicadas a lo largo del libro. Pienso que ya estarás saciado por todo lo que el cheij ha evocado: los favores sobrenaturales otorgados al Polo, la vía de la elite en lo que se distingue de la del común de los creyentes, las ciencias y las realidades divinas, los secretos iniciáticos... Su forma de enunciar las cosas es agradable; su discurso es conciso y posee una gran densidad en el plano espiritual. Cuando escuchas sus sentencias o las rememoras, sientes su majestad y obtienes así un temor reverencial. ¡Rara vez encontrarás una enseñanza así en los otros maestros de la Vía!

En lo que se refiere a los favores sobrenaturales concedidas al Polo, el cheij fue muy explícito. El ser que pretende la función de Polo debe manifestar en él quince dones espirituales (*karâma*): está investido de la misericordia, de la protección contra el pecado (*al-‘isma*), de la delegación (*al-khilâfa*)⁹⁷ y la representación (*al-niyâba*) de Dios en la tierra; tiene el sostén de los [ángeles] portadores del Trono (*hamalat al-‘arsh*)⁹⁸; le son desvelados la realidad de la Esencia divina y el conjunto de los atributos divinos; tiene el don de discernir entre los dos modos de existencia (*al-wujûdayn*)⁹⁹ y conoce su estatuto propio; sabe cómo el principio [no manifestado] (*al-awwal*) se ha distinguido del principio [manifestado]

(*al-awwal*), y conoce todo lo que procede de éste hasta su prolongación última y lo que existe en él de manera inmutable¹⁰⁰; conoce el estatuto del antes y el después y el estatuto de lo que no tiene ni antes ni después; posee, por último, la ciencia de la génesis de las cosas (*'ilm al-bad'*) –que engloba todas las demás ciencias y todos los cognoscibles–, partiendo del misterio primordial (*al-sirr al-awwal*) hasta el infinito de la manifestación, y la reabsorción de ésta en el misterio.

Éstos son los criterios que Dios ha depositado en el cheij para que éste pueda probar a los que reivindican la función de Polo, función por la cual son preservados los secretos divinos y captados los influjos espirituales. Criterios semejantes han sido ya enunciados por el gnóstico Abû 'Abd Allâh al-Tirmidhî al-Hakîm en su libro *El sello de los santos* (*Khatm al-awliyâ*). Apostrofa allí a quien pretende la santidad en estos términos: «Descríbenos las moradas espirituales (*manâzil*) de los santos», después menciona cierto número de preguntas para probarlo.

Durante cuarenta años, muchos puntos referentes a la Vía iniciática permanecieron oscuros para mí, me confió el cheij Makîn al-Dîn al-Asmar; no encontraba a nadie que pudiera resolverlos. Finalmente, llegó el cheij al-Shâdhilî, que los elucidó uno por uno.

Cuando Sadr al-Dîn al-Qûnawî¹⁰¹ fue a Egipto en misión, coincidió con el cheij al-Shâdhilî y disertó en su presencia sobre una multitud de ciencias. El cheij mantuvo la cabeza baja hasta que el cheij Sadr al-Dîn hubo acabado de hablar. Después, levantó la cabeza y se dirigió a él: «Dime dónde se encuentra hoy el Polo de este tiempo, quién es su “verídico” (*siddiq*) y qué ciencias posee». El cheij Sadr al-Dîn se calló, al no poder responder¹⁰².

La vía del cheij al-Shâdhilî es la de la plenitud absoluta (*al-ghinâ al-akbar*) y de la conducta suprema hacia Dios (*al-tawsîl al-'azîm*), por eso acostumbraba a decir: «El verdadero maestro no es aquel que te lleva a fatigarte vanamente¹⁰³, sino a encontrar tu bienestar espiritual».

Bajo su égida, muchos hombres se realizaron en el plano iniciático. Algunos permanecieron en el Maghreb, como Abû l-Hasan al-Siqillî –un grande entre los «verídicos» (*siddîq*)– y ‘Abd Allâh al-Habîbî, que logró un elevado grado de santidad¹⁰⁴. Otros acompañaron al cheij y por tanto emigraron a Egipto. Entre ellos, hay que citar sin duda a nuestro maestro y señor, argumento de los sufíes y bandera de los iniciados, Shihâb al-Dîn Ahmad Ibn ‘Umar al-Ansâri al-Mursî –que Dios le acepte–; figuran igualmente al-Hâjj Muhammad al-Qurtubî, Abû l-Hasan al-Bijâwî, Abû ‘Abd Allâh al-Bijâ’î, así como al-Wajhânî y al-Kharrâz¹⁰⁵. Un tercer grupo, por último, se puso bajo la obediencia del cheij en Egipto. Se trata de los cheijs Makîn al-Dîn al-Asmar, ‘Abd al-Hakîm, al-Sharîf al-Bûnî, ‘Abd Allâh al-Laqqânî, ‘Uthmân al-Bûrnajî y Amîn al-Dîn Jibrîl¹⁰⁶.

La vía (*tarîqa*) del cheij al-Shâdhilî se vincula al cheij ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, este último al cheij ‘Abd al-Rahman al-Madanî y así sucesivamente hasta al-Hasan, hijo de ‘Alî b. Abî Tâlib¹⁰⁷. Nuestro maestro al-Mursî decía a este respecto: «Nuestra vía no se vincula ni a los orientales ni a los occidentales, sino que se remonta en línea recta a al-Hasan, hijo de ‘Alî b. Abî Talîb, que fue el primero de los Polos. En efecto, la determinación de la sucesión de los cheijs no se impone más que a las vías fundadas sobre la modalidad de la *khirqa*, pues ésta funciona por transmisión (*riwâya*); ahora bien, en toda transmisión debe precisarse los hombres que componen la cadena iniciática¹⁰⁸. En cuanto a nuestra vía, consiste en una dirección espiritual (*hidâya*) en la que Dios puede atraer a Él a Su servidor sin que éste se someta a un maestro vivo; le da entonces al Profeta como único guía en la Vía, ¡lo que es un gran favor!».

«Sólo el Profeta me ha educado espiritualmente», me confió en ese sentido el cheij Makîn al-Dîn al-Asmar¹⁰⁹, y se cuenta que el cheij ‘Abd al-Rahîm al-Qinâwî¹¹⁰ dijo: «No he recibido nada de nadie en el plano espiritual, salvo del Enviado de Dios»¹¹¹. Cuando Dios quiere conceder Sus gracias

a uno de Sus servidores, le dispensa de seguir a maestros espirituales de este mundo, a fin de que la relación privilegiada que ya han establecido con Él no se interponga con la suya. Un rey dijo a uno de sus allegados que quería hacer de él su visir; éste le señaló que no tenía predecesor en esa función. «Quiero precisamente que tú seas el predecesor de aquellos que vendrán después de ti», respondió el rey.

Ya nos hemos extendido suficientemente sobre la personalidad espiritual del cheij al-Shâdhilî, pero haremos nuestros los versos del poeta:

Puesto que has descubierto que el espacio de expresión es muy vasto, si encuentras una lengua para hablar, ¡habla pues!

El objetivo primero de este libro es tener en cuenta las virtudes espirituales de nuestro maestro al-Mursî; si hemos comenzado por mencionar las del cheij al-Shâdhilî, es por dos razones. En primer lugar, al evocar al segundo, hemos evocado por ello mismo al primero, pues todo discípulo saca su nobleza de la de su maestro. Por otra parte, el cheij al-Mursî acostumbraba a citar a su maestro y remitirse a su enseñanza, eclipsándose así totalmente tras él. Por otra parte, alguien le hizo esta observación:

—Maestro, te oímos siempre decir: «El cheij al-Shâdhilî ha dicho esto, el cheij ha dicho lo otro»; es raro que hables en tu propio nombre.

El cheij al-Mursî respondió:

—Podría afirmar, tantas veces como respiro, «Dios dice» o «dice el Enviado de Dios», o también «yo digo», pero me limito a «el cheij ha dicho» y evito hablar en mi nombre por afinidad (*adab^{an}*) con él.

Aquí finaliza el primer capítulo. ¡Alabado sea Dios, el Señor de los mundos!

Capítulo Segundo





Donde su maestro atestigua que el cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî ha heredado su estación iniciática y posee la preeminencia espiritual. Las confesiones de nuestro cheij sobre las gracias inmensas con que Dios le ha gratificado. Los santos entre sus contemporáneos atestiguan que llegó a Dios de la forma más cabal.

A modo de introducción, tienes que saber que el heredero (*al-wârith*) de un maestro es aquél en el que se manifiestan la ciencia y el estado espiritual de este último. Al poseer las claves de su método iniciático (*tarîq*), explicita su contenido y hace aparecer su valor y brotar las luces. El heredero tiene igualmente por misión desvelar a los hombres el grado elevado que había alcanzado su maestro en la gnosis, la iluminación y la proximidad de Dios. De este modo, si los hombres no amaron y veneraron a ese maestro en vida tanto como habrían debido hacerlo, pueden paliar esa deficiencia después de su muerte. En efecto, el ser humano no concede atención a lo que posee, ¡mientras aspira intensamente a poseer lo que no puede obtener! El cheij al-Mursî decía en este sentido: «Mientras el hombre de Dios (*al-rajul*) está entre ellos, no le muestran ningún interés; no es sino después de su desaparición cuando dicen: “¡Era un ser excepcional!”, y a veces las personas que se dedican a seguir su vía son más numerosas después de su muerte que cuando estaba vivo».

El ser en quien estas cualidades del heredero se han manifestado plenamente es el cheij al-Mursî. Es él quien ha difundido las ciencias espirituales del cheij al-Shâdhilî y ha revelado sus doctrinas esotéricas. Procedentes de los países más

lejanos, los hombres acudieron a él y recibieron su educación espiritual. Es él quien ha enraizado la vía del cheij al-Shâdhilî y la ha difundido mediante las palabras y los actos. Gracias a esto, los discípulos se extendieron por todas las regiones, así como los discípulos de esos discípulos. La boca y la pluma testifican a partir de entonces las ciencias del cheij¹.

El cheij Zakî al-Dîn al-Uswânî², personaje piadoso y fiable, me ha contado que el cheij al-Shâdhilî le había dicho esto: «¡Oh Zakî, después de mi muerte, presta juramento de fidelidad al cheij al-Mursî, pues él conducirá a Dios en un abrir y cerrar de ojos al beduino que venga a orinar sobre sus pies! ¡Oh Zakî, presta juramento de fidelidad al cheij al-Mursî, pues no hay santo pasado o presente sobre el que Dios no le haya informado! ¡Oh Zakî, al-Mursî es el hombre perfecto (*al-rajul al-kâmil*)!».

El cheij al-Mursî dijo a propósito de sí mismo: «Por Dios, los santos y los *abdâl* no dejaron de atravesar una montaña Qâf tras otra hasta que encontraron un ser como nosotros³; ¡entonces obtienen lo que tanto desean!». Añadió: «Por el Dios único, no hay santo pasado o presente sobre el que Él no me haya informado: ¡sobre su nombre, su ascendencia y el rango que posee ante Él!».

El cheij al-Shâdhilî, me han contado, decía: «Abû l-'Abbâs al-Mursî es como el sol, y 'Abd al-Hakîm como la luna». Este 'Abd al-Hakîm, aludido anteriormente, era un gran santo entre los discípulos del cheij al-Shâdhilî.

Según el cheij al-Mursî, el cheij al-Shâdhilî había oído una voz que le decía: «Una comunidad en la que se encuentren estas cuatro personas no perecerá: un *imâm*, un santo, un «verídico» y un hombre generoso». El *imâm*, comentó el cheij al-Shâdhilî, es al-Mursî⁴.

«La verdadera soberanía –afirmaba el cheij al-Mursî– no consiste en ser rey (*malaka*), sino en poner a los reyes en su lugar (*mallaka*) y en destituirles. En cuanto a mí, hace treinta y seis años que ejerzo esa soberanía»⁵.

Decía igualmente que, cuando el santo lo desea, puede

colmar espiritualmente (*aghmâ*) a los hombres. Añadía: «Por Dios que me basta con dirigir una sola vez mi mirada hacia un ser para concederle la plenitud espiritual (*aghmaytu-hu*)».

«El cheij al-Shâdhilî –contó– me dijo estas palabras: “Oh Abû l-‘Abbâs, te he tomado como discípulo únicamente para que tú seas yo y yo tú”⁶». El cheij al-Shâdhilî le confió también: «Tú posees lo que poseen los demás santos, pero no hay en ellos lo que hay en ti».

Según una persona que habitaba en al-Bahnasâ, el cheij al-Mursî afirmó un día que hacía veinticinco años que Dios no le había estado oculto ni siquiera durante el tiempo de un abrir y cerrar de ojos. Esta persona no volvió a ver al cheij durante quince años, después éste pasó de nuevo por al-Bahnasâ; dijo entonces a su interlocutor: «Hace ahora cuarenta años que Dios no me ha estado oculto ni un solo instante».

El cheij afirmó igualmente: «Por Dios que si el Profeta me estuviera oculto un solo instante, no me contaría ya entre los musulmanes»⁷.

Un hombre visitó al cheij en Damanhûr; cuando quiso partir, le dijo: «Estréchame la mano, oh maestro, pues has visto muchos países y encontrado a muchos servidores de Dios».

–¿Qué quiere decir este hombre con «países» y «servidores de Dios»? –preguntó el cheij.

Alguien dijo:

–Quiere decir que tú has estrechado la mano de piadosos servidores, que has viajado mucho, y que por lo tanto tienes la bendición (*baraka*) de los hombres y los lugares. Y estrechándote la mano a su vez, espera de ese modo recoger esa bendición.

Entonces el cheij echó a reír y dijo:

–¡Por Dios que no he estrechado nunca otra mano que la del Enviado de Dios!

Había en Nashîl al-Qanâtir un hombre que se llamaba Khalîl y que era uno de los santos de Dios. Reposa ahora en ese lugar. Contó lo siguiente: «El cheij Abû l-Hasan

al-Shâdhilî –que Dios le acepte– entró en mi casa; hizo sus abluciones, después cogió mi arco, que tensó tres veces.

–Maestro, ¿quién te sucederá al frente de la orden?⁸ –le pregunté.

–El que venga aquí, efectúe sus abluciones como yo y tense el arco tres veces: ése será mi sucesor.

Entraron entonces todos los discípulos del cheij. Yo observaba la actitud de cada uno de ellos, pero ninguno hizo lo que había estipulado el cheij. Finalmente, el cheij al-Mursî entró en el lugar y procedió a realizar unas abluciones en todo semejantes a las del maestro; al levantar la cabeza, vio el arco colgado en la pared y me pidió que se lo diera. Obedecí, y él lo tensó por tres veces. Después me dijo:

–¡Oh Khalîl, lo que te había predicho el cheij se ha realizado!»

«Desde que al-Mursî ha llegado a Dios –decía el cheij al-Shâdhilî– la Presencia divina no se le ha ocultado, y aun-que quisiera sustraerse a ella no podría hacerlo.»

Una noche, contó el cheij al-Mursî, cuando me encontraba en Alejandría, estaba escribiendo a uno de nuestros hermanos. Ahora bien, he aquí que el cheij Khalîl –se trata de la misma persona de la anécdota anterior– pasó junto a mí volando por el aire.

–¿Hasta dónde te han llevado tus peregrinaciones esta noche? –le pregunté.

–He salido de Nashîl para dirigirme a los Montes de los Olivos, en Marruecos. Quiero ahora ir a Jerusalén y después volver a mi casa; y si esto me fuera concedido, ¡me gustaría recorrer distancias aún mayores!

–Nada ganas con desplazarse hasta los Montes de los Olivos y después volver en la misma noche, le respondí. Yo, en este mismo instante, podría llevarte hasta la Montaña Qâf y dejarte allí sin ni siquiera moverte de aquí!

Abû ‘Abd Allâh Ibn Sultân, un santo de Dios, me contó que quería enviar miel al cheij al-Mursî⁹. «Habla de ello a un amigo –me dijo– que recordó que tenía en su casa dos

pequeñas tinajas llenas de una miel hecha por abejas jóvenes (*‘asal firâkh*). Me las trajo, las cerré herméticamente y escribí encima: “A la atención del cheij Abû l-‘Abbâs al-Mursî”. Después, fui a la orilla del mar cerca de Túnez para sumergirlas en el agua. Más tarde, se me informó de que el cheij las había recibido. Uno de sus discípulos me narró en detalle cómo había sucedido todo: un día, cuando el cheij estaba sentado, dijo a un discípulo que se levantara y fuera con él a una de las dársenas del puerto de Alejandría que tiene por nombre *Bahr al-silsila*; allí sumergió la mano en el agua y sacó las dos tinajas.»

He aquí una anécdota que prolonga la que acabo de mencionar. Me ha sido referida por ‘Abd al-Dâ’im Ibn Sultân. Este último es hijo del cheij Mâdî –uno de los más eminentes discípulos del cheij al-Shâdhilî¹⁰–, que es hermano de Abû ‘Abd Allâh Ibn Sultân, que acabamos de mencionar. «Con ocasión de una vigilia del mes de Ramadân –cuenta este ‘Abd al-Dâ’im–, yo rezaba en casa del cheij al-Mursî. Cuando terminé la oración, el cheij dijo a su hijo que subiera en mi compañía para reunirnos con él. Subimos, pues; el cheij nos sirvió *qatâyif*¹¹ y miel, y me dijo: “Es tu tío¹² quien me ha enviado esta miel”. Cuando volví junto a mi padre, éste me reprochó haberme retrasado, y me dijo que se había preocupado.

–Estaba en casa del cheij al-Mursî –le respondí–. Me ha ofrecido *qatâyify* miel, y me ha dicho que ésta procedía de mi tío.

–Extraño... –dijo– Hace veinte años que estoy en Egipto y mi hermano no me ha enviado nunca nada.

El padre de ‘Abd al-Dâ’im supo luego que esa miel había llegado al cheij al-Mursî, de la forma que hemos contando anteriormente.

«Por Dios –decía el cheij– que si el paraíso del *Firdaws*¹³ me estuviera oculto un solo instante, no me contaría ya entre los musulmanes.»

«Por Dios –añadió–, si faltara a la “estación de ‘Arafat” (*al-wuqûf bi-‘Arafat*) un solo año, no me contaría ya entre los musulmanes.»¹⁴

Si llegaba a suceder que algunos discípulos del cheij al-Shâdhilî actuaran en su contra¹⁵, éste le decía: «Sé paciente, pues, por Dios, que no será más que para ti». El maestro entendía con ello: «Mi herencia espiritual no pertenecerá más que a ti».

Encontré las líneas siguientes redactadas por de Ibn Nâshi. Según el cheij Jalâl al-Dîn –escribe– el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî exclamó un día: «Hoy, cuando volvían del Hedjaz, en al-Marâsî –y con mayor precisión en al-Jadîr–, al-Mursî ha recibido el hábito de la *badaliyya*»¹⁶. Escribí entonces estos versos a mi cheij al-Mursî, continuó Ibn Nâshi:

Recibe mis más bellos saludos.

¡Oh Señor, depositame a la puerta de mi guía!

*Abrazo los pies que se dirigieron hacia un retiro (khalwa) de donde emanaba una intensa luz (jalwa); era para el cheij una forma magnífica de estar entre los hombres (jalwa)*¹⁷.

Él me ha liberado de la opresión del extravío para situarme en la buena dirección.

Mi pacto [con Dios] y mi intención han sido así renovados.

Las luces centellean por doquier

pues él me ha enseñado a invocar a Dios en todo instante.

Yo he visto lo que he visto...

No me preguntéis, oh gentes, por qué lloro, no podría confesarlo.

Si lloro, mis lágrimas me delatarán.

¡Gloria a Aquel que ha velado a los corazones a Aquel que posee el secreto de los corazones!

El hombre que ha sido educado espiritualmente por la presencia de su maestro

se mueve de Presencia en Presencia.

Al-Jadîr [al-Mursî] era pues digno (jadîr) entre todos de revestir la túnica [de la badaliyya]; de entrada, ha sido investido con ella.

Como dijo el cheij [al-Shâdhilî]: estaba de viaje, y la caravana no se detuvo (waqfa) en el año de la «estación de Arafat» (waqfa)

*¿me habrá educado en el acto, como Ahmad,¹⁸
 que ha venido a mí y me ha formado cuando yo estaba en el
 torpor?
 Las alabanzas que le dirijo son las mismas que destino a
 Ahmad,
 que está en la suprema estación del amor.
 Que Dios conceda pues al Profeta Su gracia
 en tanto haya seres que, tras haber realizado
 la Peregrinación, se dirijan a su tumba.*

He aquí lo que me contó el cheij, el imam, el gnóstico Najm al-Dîn ‘Abd Allâh al-Isbahânî, que habita en La Meca. Mientras me encontraba en Persia, dijo, un maestro con el que me relacionaba me predijo que encontraría al Polo en Egipto. Partí, pues, en dirección a ese país, pero he aquí que en el curso del camino los mongoles (*al-Tatâr*) me capturaron y me acusaron de espionaje. Después de haberme atado las manos a la espalda, discutieron sobre mi suerte. Como no se ponían de acuerdo en el hecho de matarme, me dejaron pasar la noche. Tuve entonces todo el tiempo para reflexionar en mi desventura. He dejado mi país, me dije, para encontrar al hombre que me haga conocer a Dios. Ciertamente, no me da miedo la muerte, pero antes de morir querría alcanzar el objetivo que me he fijado. Compuse entonces unos versos en los que introduje extractos de poemas de Imru’ al-Qays¹⁹:

*Mis sandalias han pisado todo tipo de tierras,
 He extenuado mi alma a fuerza de exiliarme
 y he recorrido los horizontes más vastos,
 ¡mas mi única ganancia ha sido volver a casa!*

Apenas había acabado de recitar estos versos, cuando vi que un hombre se abalanzaba sobre mí, como el halcón que se arroja sobre su presa; tenía la barba espesa y su estatura era impresionante. Desató mis ataduras y me dijo: «¡Levántate, ‘Abd Allâh, pues yo soy aquel que buscas!». Después, me

dirigí a Egipto, donde se me indicó un maestro llamado Abû l-'Abbâs al-Mursî. Fui a su casa, y reconocí inmediatamente en él al hombre que me había liberado. Se dirigió a mí: «La noche en que estabas prisionero de los mongoles, aprecié mucho tu poema; esto es lo que dijiste...», y repitió los versos uno tras otro.

Ese mismo cheij Najm al-Dîn me contó igualmente que, antes de partir para Egipto, su maestro persa le había hecho esta recomendación: «Si encuentras al Polo, sobre todo no realices tu oración colocado delante de él». Sucedió que fui un día en Alejandría a casa del cheij al-Mursî, en el momento del rezo de la tarde.

—¿Has realizado la oración de la tarde? —me preguntó.

—No —le respondí.

—Entonces, levántate y reza.

Ahora bien, en la sala en que se encontraba el cheij había dos *îwân*²⁰, uno al sur y otro al norte. El cheij estaba sentado en el segundo, y cuando me levanté para rezar, recordé lo que me había dicho mi maestro persa. Comprendí que si rezaba [en el *îwân* sur, y orientándome hacia el sur, dirección de la *qibla*], el cheij estaría detrás de mí. Fue entonces cuando Dios suscitó en mí un cierto estado espiritual (*hâla*) que me llevó a pensar esto: «Allí donde está el cheij se encuentra la *qibla*». Me volví pues para orientarme hacia él, pero en el momento en que iba a entrar en oración, me dijo: «¡No, no! ¡Dios no podría aceptar que se contravenga el modelo profético (*al-Sunna*)!»²¹.

«¿Qué haría yo con la alquimia? —dijo un día el cheij al-Mursî—. ¡Por Dios, que me he codeado con hombres que, cuando pasaban cerca de un granado seco, no tenían más que hacerle una señal para que produjese inmediatamente frutos! A quien conoce a esos seres, ¿de qué le serviría la alquimia?»²².

Uno de nuestros discípulos había tenido primero por maestro al cheij Abû 'Abd Allâh al-Bijâ'i; éste permanecía en Qûs y había tenido por maestro al cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Ahora bien, ese discípulo era presa de un pro-

blema interior (*amr*) que sometió al cheij al-Bijâ'î. «No puedo hacer nada por ti a ese respecto –le respondió este último–, pero si Dios te concede que encuentres al cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî, encontrarás junto a él la solución». Más tarde, el discípulo se vio en sueños comiendo dátiles frescos (*busr*) y pan blanco (*huwwârâ*)²³. Le interpretaron el sueño de esta forma: «Se trata de un hombre que tiene gran importancia para ti; posee ciencias que no han sido divulgadas todavía»²⁴. Ahora bien, sucedió que el cheij al-Mursî pasó por Qûs. El discípulo fue a visitarle y el cheij resolvió en el acto su problema; le dijo igualmente: «¿Recuerdas la visión de los dátiles y la harina que comías? Yo soy esa harina».

Un día que el cheij Makîn al-Dîn al-Asmar y yo charlábamos de cosas referentes a la vida espiritual, le conté muchos asuntos de orden esotérico que había formulado el cheij al-Mursî. El jurista (*faqîh*) Makîn al-Dîn se quedó estupefacto al escuchar tales secretos. Finalmente, me confesó: «Debo reconocerlo: no he percibido la verdadera dimensión del cheij al-Mursî». Mediante esta confesión, el cheij Makîn al-Dîn al-Asmar –en el que el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî veía sin embargo uno de los siete *abdâl*– atestiguaba el alto grado espiritual del cheij al-Mursî.

Me encontraba un día en casa del cheij Abû l-'Abbâs al-Damanhûrî²⁵; estaba igualmente presente un discípulo del cheij al-Mursî. Alguien dijo entonces de él al cheij al-Damanhûrî:

–He aquí a un discípulo del cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî.

–¡Sîdî Abû l-'Abbâs al-Mursî es uno de los reyes del Más Allá! –exclamó el cheij al-Damanhûrî.

Sulaymân Ibn al-Bâkhis me contó que entró un día en casa del cheij Abû l-'Abbâs al-Damanhûrî; oyó repetir estas palabras: «¡Señor, ese hombre se llama Abû l-'Abbâs, y también yo me llamo Abû l-'Abbâs!». Mi interlocutor preguntó entonces al cheij de quién se trataba. «De al-Mursî, le respondió. Hijo mío, ¡no hay entre Asuán y Alejandría un hom-

bre como él!». Después rectificó: «¡No hay entre Asuán, Damietta y Alejandría un hombre como él!»²⁶.

Ese mismo Sulaymân me dijo también que encontró al cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî cuando éste salía del *hamman*. Le invitó a su casa y le sirvió una especie de sandía. Mientras el cheij comía, le preguntó qué pensaba de un hombre que tenía gran renombre, se desplazaba en medio de banderas rodeado de una multitud de personas y no asistía al rezo del viernes. El rostro del cheij se alteró de repente, y éste gritó: «¡Por Dios que si hubiera sabido que hablarías de ese hombre delante de mí, no habría venido! ¿En presencia de los *abdâl* y de los santos mencionas a los innovadores (*ahl al-vida*)²⁷?».

«Por Dios, decía el cheij, es imposible que dos hombres tengan esta ciencia al mismo tiempo; son investidos de ella uno después de otro desde al-Hasan [hijo de 'Alî b. Abî Tâlib]²⁸.»

Un grupo de sufíes de la ciudad de Ashmûm me contó que el cheij Abû l-'Abbâs al-Bijâ'î²⁹ –discípulo del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî– había ido a hablarles [de los secretos de la Vía]. Como les viera maravillados por sus palabras, les dijo: «¡Que sucedería si vieseis al cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî! ¡Si él soltara mi lengua, os ofrecería una enseñanza inaudita!».

«Tres maestros, decía el cheij, podían hablar de la ciencia espiritual: el cheij al-Shâdhilî, su discípulo Abû l-Hasan al-Siqillî y yo mismo. El cheij no es ya de este mundo –que Dios le acepte–, ni Abû l-Hasan al-Siqillî, y, ahora, no conozco a nadie en esta tierra aparte de mí que posea esta ciencia.»

En el momento de la muerte del cheij al-Mursî, yo me encontraba en El Cairo. Entré un día en la *zâwiya*³⁰ del cheij Safî al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr. Me senté y oí que uno de los *fugarâ'* decía a otro:

–¡Hermano, hoy ha muerto un gran hombre!

–¿De quién se trata?

–Del cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî. ¿Sabes qué ha ocurrido entre él y nuestro cheij Safî al-Dîn?

–¡No!

(Debo precisar aquí que no sabían que yo era discípulo del cheij al-Mursî.)

–Esta noche, el cheij oyó un *dhikr* desacostumbrado; me pidió que fuera a ver quién se entregaba a él; fui y vi que se trataba del cheij al-Mursî y sus discípulos. Volví junto al cheij y se lo hice saber. «¿Viene aquí ese hombre a visitarnos? ¡Qué extraño!» –dijo el cheij–. A la mañana siguiente, el cheij Safî al-Dîn anunció a sus discípulos: «Me he visto la noche pasada en un lugar desierto; al-Mursî, que estaba en un lugar elevado, me dijo entonces: “¡Hermano, Dios no ha querido que nos volviéramos a ver de otra manera!”³¹».

Entre los muchos testimonios que indican el alto rango espiritual de nuestro maestros, citemos el del cheij Abû ‘Abd Allâh al-Nu‘mân: «El cheij Abû l-‘Abbâs al-Mursî ha heredado verdaderamente la ciencia del cheij al-Shâdhilî».

Uno de los juristas (*fugahâ*) de al-Bahnasâ me contó que el cheij Amîn al-Dîn Jibrîl le dijo un día:

–¿Quieres que te muestre a un santo de Dios?

–Por supuesto –respondió su interlocutor.

–Entonces, ven conmigo.

Fueron a casa del cheij al-Mursî, y allí el cheij Amîn al-Dîn le dijo:

–Ahí está.

Alguien invitó al cheij a comer en su casa. Para probar su perspicacia espiritual le presentó una comida [ilícita]. El cheij la rechazó y se dirigió a su anfitrión: «Al-Harîth Ibn Asad al-Muhâsibî tenía en uno de sus dedos una vena que vibraba cuando tendía la mano hacia un alimento dudoso³². En cuanto a mí, ¡tengo sesenta venas que se sobresaltan en tales casos!». El anfitrión pidió entonces perdón a Dios y se excusó ante el cheij.

La anécdota siguiente se divulgó ampliamente entre los discípulos del cheij al-Shâdhilî y en otros medios sufíes. Éste se encontraba un día en El Cairo en casa de al-Zakî al-Sirâj, donde alguien leía el *Libro de las etapas* (*Kitâb al-Mawâqif*)

de al-Niffari³³. De repente, preguntó dónde se encontraba al-Mursî. Cuando éste llegó, le dijo: «¡Habla, hijo mío, habla! ¡Que Dios te bendiga! ¡Habla y no callarás nunca más!». Después, el cheij al-Mursî explicó que en ese momento había heredado de su maestro la facultad de formular una enseñanza espiritual (*lisân*).

Los sabios entre sus contemporáneos eran conscientes por otra parte del gran valor del cheij. Así, el imam, el maestro de la controversia y la prueba de los teólogos, Shams al-Dîn al-Isbahânî³⁴, y el gran sabio Sham al-Dîn al-Îkî³⁵ asistían a sus sesiones y sacaban de ellas gran provecho. Trataban de comprender todas las verdades espirituales que salían de su boca. Uno de ellos le preguntó respecto de un cierto sufi.

—Maestro, ¿le conoces?

—Le conozco aquí —respondió el cheij señalando la tierra—, pero no le conozco allí arriba —añadió, señalando entonces al cielo.

Uno de esos dos sabios le preguntó igualmente lo que pensaba de un místico de Damasco que, ausente de sí mismo, estaba dominado por la embriaguez espiritual (*al-sukr*)³⁶. «Ningún ser que no tiene maestro en esta Vía puede encontrar su equilibrio espiritual», respondió.

La postura del cheij era que el Polo no debe descender necesariamente del Profeta por intermediación de al-Hasan; puede proceder de otro horizonte³⁷.

Aludió un día a la cuestión del Polo y de sus atributos, y concluyó diciendo: «La función del Polo (*al-qutbâniyya*) no está lejos de recaer sobre un cierto santo», y se designó a sí mismo.

Uno de sus discípulos me contó que estaba un día tendido sobre la espalda y, cogiéndose la barba, había dicho: «Si los sabios de Iraq y de Siria supieran lo que se oculta tras estos pelos, acudirían aunque debiesen arrastrarse por la tierra»³⁸.

«Por Dios —decía— que cuando leemos los escritos de los maestros de la Vía, eso no hace sino poner de manifiesto el favor con que Dios nos ha gratificado.»³⁹

A propósito del imam Abû Hâmid al-Ghazâlî⁴⁰, dijo que éste había alcanzado el grado supremo en la «estación de la veracidad» (*siddiqiyya*). ¿No decía el cheij al-Shâdhilî que si se tiene una necesidad que exponer a Dios hay que tomar al imam Abû Hâmid como intercesor? El cheij al-Mursî refería por otra parte estas palabras de su maestro: «El *Ihyâ'* [*'ulûm al-dîn*] hace nacer en ti la ciencia, y el *Qût* [*al-qulûb*], la luz»⁴¹, y también éstas: «Bebed en el *Qût*, pues es verdaderamente un alimento (*qût*)».

Por otra parte, el cheij al-Shâdhilî y su sucesor sentían uno y otro una gran veneración por el maestro señorial Muhammad Ibn 'Alî al-Tirmidhî. Su enseñanza tenía para ellos un valor considerable. El cheij al-Mursî afirmaba que había sido uno de los cuatro «pilares» (*awtâd*) de la jerarquía iniciática de los santos.

Entraba yo un día en casa del cheij al-Mursî y le encontré inmerso en un profundo estado místico⁴². Me hizo esta confidencia: «La noche pasada, se me dijo: “La paz sea con vosotros, oh Mis servidores”, y esto no lo oigo más que una o dos veces al año».

He aquí, para concluir, algunos versos de Abû l-'Abbâs Ibn al-Arif⁴³:

Un secreto que durante mucho tiempo te había estado oculto, te ha sido revelado.

Una aurora, de la que tú mismo eras la oscuridad, ha resplandecido al fin.

Tú eres en efecto el velo que oculta a tu propio corazón el secreto de su misterio.

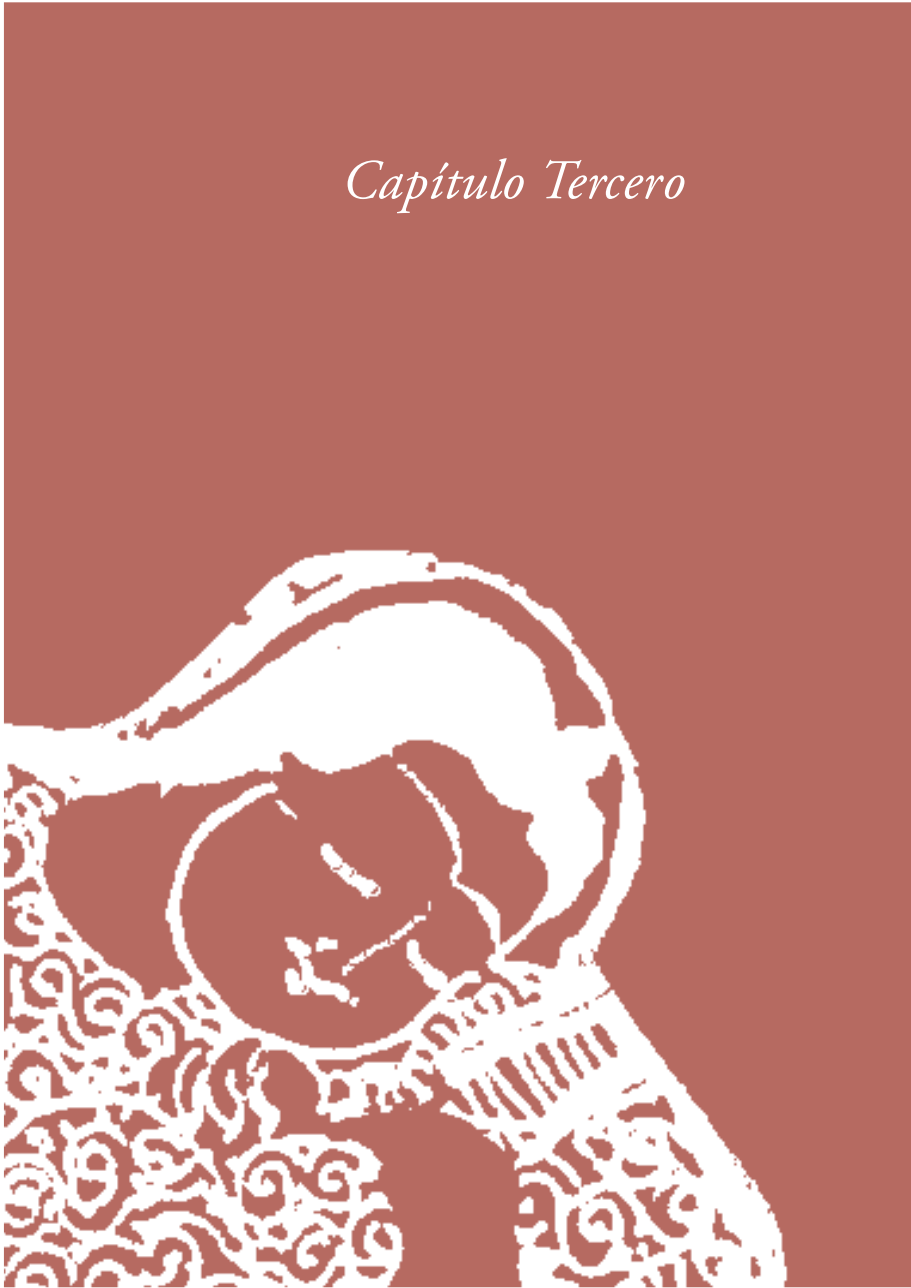
Sin ti, ese secreto no estaría sellado.

Por tanto, si te ausentas de tu corazón, tu secreto se instala en él y planta sólidamente sus tiendas en el cortejo ya bien protegido del «desvelamiento espiritual».

Se instaure entonces un diálogo [entre Dios y el corazón] que nunca se deja de oír;

Su prosa y sus versos se nos hacen ardientemente deseables.

Capítulo Tercero





Las experiencias espirituales del cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî, sus encuentros con Dios¹ y sus revelaciones; los numerosos beneficios que sacaron sus discípulos de su compañía.

«Cuando, todavía niño –contó el cheij al-Mursî–, estaba en casa del maestro de escuela escribiendo en una tablilla, vino un hombre y me dijo:

–¡El sufí (*sûfî*) no ennegrece el blanco!²

–No es así como se debe considerar el asunto, le respondí. ¡El sufí no debe ennegrecer la blancura de las hojas³ con la negritud de los pecados!⁴.

«Cerca de nuestra casa, siguió el cheij, se montó un espectáculo de sombras chinescas (*khayâl al-sitâna*). Era apropiado a mi edad y, por tanto, asistí a él. La mañana siguiente fui a casa del maestro de escuela; éste era uno de los santos de Dios. Cuando me vio, declamó:

*¡Oh tú, que miras maravillado figuras imaginarias,
Si supieras que tú mismo eres el mundo imaginal
(al-khayâl)!...*

«Una noche, prosiguió, me vi en sueños en el cielo; se me apareció un hombre pequeño, de piel morena y con una larga barba. Se dirigió a mí:

–Di: “¡Dios mío, perdona a la comunidad de Muham-

mad; Dios mío, ten misericordia de la comunidad de Muhammad; Dios mío, protege a la comunidad de Muhammad; Dios mío, socorre a la comunidad de Muhammad!”. Ésa es la invocación de al-Khadir. Quien la recite todos los días está inscrito entre los *abdâl*.

Una voz me dijo entonces que el hombre que me había hablado era el cheij Ibn Abî Shâma⁵. Después de despertar, fui a casa del cheij al-Shâdhilî. Me senté sin informarle de lo que había sucedido, y él me repitió exactamente lo que se me había dicho durante mi visión».

«Todos los días –dijo el cheij– salía de Alejandría por la Puerta del Mar para ir al Faro⁶. Una noche, fui allí a dormir y me instalé en el lado este del faro. Había una pregunta que no dejaba de acosarme:

–¿Por qué Abû Bakr ha referido tan escasas palabras del Enviado de Dios cuando tuvo tanta relación con él?

Súbitamente, oí una voz que me decía:

–La persona que ha poseído una ciencia mayor después del Profeta ha sido Abû Bakr *al-Siddîq*; es por haber realizado interiormente la enseñanza del Profeta por lo que habló poco de ello».

«Estaba recorriendo la estación de la Misericordia (*maqâm al-rahma*) –dijo el cheij– cuando oí una voz que decía: “Por Dios que la misericordia divina será tan grande el día del Juicio que llegará incluso hasta Ibn Abî al-Tawâjin”.»

Ese hombre es el asesino del Polo ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, maestro del cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî.

«Me encontraba en Medina con el cheij al-Shâdhilî –contó– y quise ir a la tumba de Hamza⁷. Salí, pues, de la ciudad, seguido por un compañero. Cuando llegamos a su mausoleo, lo encontramos cerrado, pero se abrió por la bendición del Profeta. En el interior, estaba uno de los *abdâl*. Dije a mi compañero que pidiera a Dios lo que quisiera, pues en ese preciso momento nuestras peticiones serían satisfechas. Ahora bien, ¡él sólo le pidió a Dios un simple dinar! Cuando regresamos a Medina, vino un hombre a su encuentro y le dio

ese dinar. Pero cuando entramos en casa del cheij al-Shâdhilî, éste le espetó:

—¡Memo! Por casualidad has llegado en el momento en que las peticiones son satisfechas ¿y todo lo que le pides a Dios es un dinar? ¡Por qué no habrás seguido el ejemplo de al-Mursî! Él ha pedido a Dios que le evite ser acaparado por las cosas de este mundo y ser castigado en el otro, ¡y Dios le ha escuchado!».

«Cierta día que estaba en casa de mi maestro —dijo el cheij— entró en ella un grupo de hombres piadosos (*sâlihûn*). Cuando salieron, él me dijo que eran *abdâl*. Recurrí a mi propia clarividencia (*basîra*) y el resultado fue que no vi que fueran *abdâl*. Me sentí apesado entre lo que me había dicho el maestro y lo que me dictaba mi visión interior. Unos días más tarde, el cheij al-Shâdhilî me dijo: “Aquella cuyas malas acciones han sido substituidas (*buddilat*) por buenas acciones es un *badal*”⁸. Comprendí entonces que el cheij aludía al primer grado de “la función de *badal*” (*al-badaliyya*).»

He recibido esta anécdota del cheij, del gnóstico Najm al-Dîn al-Isbahânî. «El cheij al-Mursî me dijo un día:

—¿Cómo dices esto o aquello en persa?

Pensé que el cheij quería aprender un poco de mi lengua y le llevé un libro titulado *El traductor* (*al-turjumân*).

—¿Qué libro es ése? —me preguntó.

—*El traductor* —respondí.

Entonces se echó a reír y me dijo:

—¡Di cualquier palabra en persa y la traduciré al árabe, o, si prefieres, a la inversa!

Pronuncié entonces unas palabras persas, que él tradujo al árabe, y unas palabras árabes que tradujo al persa. Después, me dijo:

—¡Oh ‘Abd Allâh, simplemente quería divertirme contigo preguntándote cómo se dice tal o cual palabra en persa, pues el ser que posee esta función⁹ conoce por ello todas las lenguas!»¹⁰.

«El cheij al-Mursî —me contó el mismo Najm al-Dîn

al-Isbahânî— me preguntó un día por el número de ríos que hay entre dos ciudades concretas de Persia.

—Cuatro —le dije.

—¿Y aquél en el que estuviste a punto de ahogarte?

Recordé entonces que había olvidado mencionar un río en el que me había bañado y casi me había ahogado.»

El cheij gnóstico Yâqût¹¹ me refirió que alguien le había invitado a comer. «Cuando mi anfitrión me presentó la comida, dijo, vi en ella mediante revelación algo dudoso que se parecía a una tapadera; así pues, consideré ilícito (*harâm*) ese alimento y me abstuve de él. Después, fui a casa del cheij al-Mursî, y apenas me había sentado cuando dijo:

—Sucedé que se sirve a un discípulo ignorante un plato en el que le parece ver algo dudoso; por tanto, deduce que es ilícito. ¡Pobre hombre! Tu escrúpulo piadoso (*wara'*) no podría compensar la mala opinión injustificada que tienes de tu hermano musulmán. Más habría valido que dijese: “Esta comida no me está destinada”.»¹²

Entraba un día en casa del cheij acariciando la intención de despojarme de todo medio de subsistencia y abandonar el estudio de la ciencia exotérica; estaba convencido de que no podría llegar a Dios más que procediendo de ese modo¹³. No dejé que se notara ninguna de mis intenciones, y no obstante el cheij me dijo: «En Qûs vivía un tal Ibn Nâshî, que ejercía en esa ciudad a la vez las funciones de profesor y de gobernador (*nâ'ib al-hukum*). Se convirtió en mi discípulo, y gustó en su medida lo que es la Vía. Y vino a preguntarme:

—Maestro, ¿debo dejar todas mis ocupaciones mundanas para seguirte?

—No es eso lo que Dios te pide. Permanece mejor donde te ha colocado, pues Él ha decretado ya el nivel de realización espiritual que alcanzarás bajo nuestra dirección; y sean cuales sean las circunstancias, llegarás a ella.»

El cheij añadió en relación a mí: «Así actúan los “verídicos” (*siddîqûn*): no abandonan un estado mientras Dios mismo no se encarga de sacarlos de él». Cuando dejaba al cheij

para volver a mi casa, vi que Dios había expulsado de mi espíritu todos los pensamientos que anteriormente me acaparaban; eran como un hábito del que me hubiera desecho. Acepté entonces aquello a lo que Dios me había destinado.

«Cuando me encontraba en el Maghreb –me contó uno de mis allegados– vi en sueños a hombres que formaban un círculo alrededor de otro hombre que estaba en el centro de dicho círculo; todos estaban vueltos hacia él. Me dije que ese personaje era el Polo. Cuando volví al estado de vigilia, guardé en mi memoria su apariencia física y, cada vez que se me hablaba de un maestro, yo iba a visitarle, tratando de identificar al hombre que había visto en el centro del círculo. Finalmente, llegó a mis oídos el nombre del cheij Abû l’Abbàs al-Mursî. Fui a su casa y reconocí en él al personaje de mi visión nocturna. Como le informara de ello, me dijo:

–Sí, soy el Polo. Los hombres que, en tu sueño, estaban situados frente a mí (*batnî*) reciben el influjo divino desde el punto más profundo de mi realidad espiritual (*bâtin haqîqatî*)¹⁴. En cuanto a los que se encontraban a mi espalda (*zahrî*), captan ese influjo de mi ciencia exotérica (*zâhir ‘ilmî*). Finalmente, aquellos que me veían de lado (*janb*) lo reciben de las ciencias que oculto en mí (*bayna janbayya*).»

Un hombre de ciencia y de virtud, se me dijo, se vio en sueños en la «pequeña Qarâfa»¹⁵, rodeado de una gran multitud que escrutaba el cielo. Alguien dijo: «¡El cheij al-Shâdhilî desciende del cielo, y el cheij al-Mursî espera su venida, dispuesto a recibirle!». Vi entonces –dijo aquel hombre– al cheij al-Shâdhilî descender del cielo, vestido de blanco. Cuando el cheij al-Mursî lo vio, puso firmemente sus pies en tierra y se preparó para su descenso en él, lo que el cheij al-Shâdhilî, en efecto, hizo: penetró por su cabeza hasta desaparecer totalmente en él.»¹⁶ Después me desperté –concluyó el testigo de esta visión.

El cheij Muhammad al-Sarrâj me contó la anécdota siguiente: «Una noche, durante el sueño, oí decir a alguien: “Sal de Alejandría por la Puerta del Loto y entra en el pri-

mer jardín que encontrarás a tu izquierda. Verás allí a un grupo de personas; la que esté sentada bajo la palmera más alta es un hombre de Dios”. Después se me dijo: “En la gran mezquita hay un círculo de hombres (*halqa*); quien entre en él estará seguro”. Cuando desperté, hice lo que me había ordenado la voz. Cuando entré en el jardín encontré una asamblea de hombres. Cuando levanté los ojos para ver dónde estaba la palmera más alta, alguien me dijo: “Todas son altas”. Era el cheij Abû l-‘Abbâs al-Mursî. Le saludé, me senté y le conté luego mi visión de la noche anterior.

—La gran mezquita, soy yo, aseguró; en cuanto al círculo, son todos mis discípulos. “Quien penetra en él está seguro” significa: quien sigue las reglas de nuestra vía está seguro.

Después me dijo:

—Esta noche iré a verte.

—Maestro —pregunté—, ¿debo esperarte en la puerta o bien debo dejarla abierta?

—Déjala cerrada. Pero puedes estar seguro de que iré.

Llegada la noche, fui asaltado por sugerencias engañosas. “¿Por dónde vendrá el cheij?”, me decía. “¿Por aquí? No, por allí”. Finalmente, no pude más y salí para ir al *ribât* de al-Wâsitî¹⁷. Subí al minarete y me puse a rezar; de repente, el cheij al-Mursî vino a mí por los aires.

—Oh Muhammad, ¿has creído que viniendo aquí te ocultabas de mí? me dijo.

—Maestro, no podía aguantar allí —respondí—; únicamente por eso vine a este lugar.

Me quedé petrificado [por los poderes sobrenaturales del cheij], y el lenguaje que yo empleaba para comunicarme con él en aquel momento era de otra naturaleza que aquel con el que recitaba la oración.»

Un discípulo del cheij me contó que una vez éste y sus allegados se encontraban en Qûs. Entre los discípulos, había un cierto Abû l-Hasan al-Mursî, de carácter muy irascible. Ahora bien, el hijo del cheij bajó un día a jugar como hacen todos los niños. Abû l-Hasan al-Mursî le increpó en estos

términos: «¡Sube (*itla'*)! ¡Que Dios no te eleva (*atla'a*)!». Al oír esto, el cheij al-Mursî descendió a su vez y dijo a su discípulo: «¡Mejora tu comportamiento hacia la gente, Abû l-Hasan, pues no te queda más que un año de vida!». Efectivamente, el hombre murió un año más tarde.

Abû 'Abd Allâh al-Hakîm al-Mursî¹⁸ me contó que el cheij fue a visitar a sus discípulos de Ashmûm. «Llegada la noche –dijo– el cheij me hizo llamar y me pidió que me acercara a él, cosa que hice. Puso su mano en mi espalda y yo hice lo mismo con él. Me abrazó entonces, y lloró; yo le imité, sin saber cuál era la razón de sus lágrimas.

–Oh Hakîm –me confió–, he venido para decirte adiós. Voy ahora al Maqsan para saludar a mi hermano, después vuelvo a Alejandría a pasar la noche, y al día siguiente estaré en la tumba.

Partió, y permaneció algún tiempo en casa de su hermano. Fue luego a Alejandría, pasó la noche allí y, como había anunciado, murió al día siguiente. ¡Que Dios tenga misericordia de él!».

«Cuando el emisario de los francos¹⁹ fue a Alejandría –me dijo el hijo del cheij, sîdî Jamâl al-Dîn– fui a verle sin informar de ello a mi padre. Cuando regresé, me preguntó a dónde había ido.

–He estado aquí –le dije.

–Desde luego que no, respondió; ¡has ido a ver al emisario de los francos! ¿Crees que se me escapa el menor de tus gestos? El emisario estaba vestido así y asá, estaba sobre tal caballo, a su derecha estaba fulano y a su izquierda mengano...

Mi padre continuó hasta describirme la escena en sus menores detalles.»

En el mismo sentido, 'Abd al-'Azîz al-Madyûnî me contó esta anécdota. «El cheij –dijo– me preguntó si había dado de beber a los caballos. Aunque no lo había hecho, respondí afirmativamente por miedo al cheij. Repitió varias veces su pregunta, y yo me obstiné en mi respuesta. Finalmente, gritó:

“¡Oh Dios!” y salió volando por el aire hasta desaparecer de mi vista. Al día siguiente, me dijo: “Oh ‘Abd al-‘Azîz, ¿qué es lo que obliga a mis propios discípulos a no decirme la verdad? Si me hubieras dicho que no habías abrevado a los caballos, ¿qué daño te habría yo hecho?”.»

En cuanto a mí, en mi período de formación, oí decir a los estudiantes [de ciencias exotéricas]: «¡Aquel que frecuenta a los sufíes no hará nada bueno en la ciencia legal!»²⁰. Me apené por la idea de que esta ciencia se me escapara, pero al mismo tiempo no podía renunciar a ver al cheij. Fui a su casa y le encontré comiendo carne marinada en vinagre (*lahm bi-khall*). Me dije a mí mismo: «¡Si el cheij pudiera darme tan solo un bocado de su propia mano!». Apenas había pensado esto cuando puso un bocado en mi boca. Después, me habló.

—Cuando un comerciante quiere convertirse en nuestro discípulo —dijo—, no le pedimos que deje su comercio y se una a nosotros. Sucede lo mismo si se trata de un artesano, o de un estudiante de ciencia legal: el primero no tiene que dejar su oficio ni el segundo debe renunciar a sus estudios. Por el contrario, confirmamos a cada uno en la situación que Dios le ha asignado, lo que no le impedirá recibir por mediación nuestra lo que Dios haya decidido darle. El Profeta tuvo entre sus Compañeros comerciantes y artesanos: jamás les dijo que lo abandonaran todo, sino que les pidió que conservaran sus medios de subsistencia temiendo a Dios en la práctica de su oficio.

«Fui a Qûs con cinco personas, dijo el cheij: al-Hâjj Sulaymân, Ahmad Ibn al-Zayn, Abû l-Rabî‘, Abû l-Hasan al-Mursî, y algún otro. Se me preguntó por qué realizaba ese viaje. Respondí que iba a enterrar a esos hombres a Qûs y que luego volvería; sucedió como yo había dicho. En cuanto al Hâjj Sulaymân, no murió sin haber bebido en el *Kawthar*»²¹.

Un discípulo del cheij me contó que un notable religioso pasó la noche en su casa. Antes de dormir, esa persona emi-

tió interiormente el deseo de que alguien le despertara antes del alba, llegara con un jarro de agua caliente y una lámpara, y le mostrara luego el lugar donde hacer sus abluciones. «Poco antes del alba –contó– alguien llamó a mi puerta; fui a abrir y me encontré frente al cheij, que me dijo: “Está a punto de amanecer; he aquí un jarro lleno de agua caliente, así como una vela; ven para que te muestre el lugar de las abluciones”.»

Yo había confiado a un discípulo del cheij que quería que éste me mirara con solicitud y me guardara en su pensamiento (*khâtir*). Contó esto al cheij, y cuando fui a verle, me dijo:

–No exijáis al cheij que os fije en su pensamiento, exigíos más bien a vosotros mismos que el cheij esté constantemente en el vuestro; ¡pues en la medida en que estéis presentes al cheij, él estará presente a vosotros!

Después, dirigiéndose especialmente a mí, añadió:

–Sea cual sea el grado que quieras alcanzar, lo obtendrás. ¡Por Dios que tendrás un gran papel en el dominio espiritual, incluso un papel inmenso! Por Dios que realizarás esto, realizarás aquello...

De lo que me dijo, no retuve más que: «¡Tendrás un papel inmenso en el dominio espiritual!»²², y, en efecto, no podría negar las gracias divinas con las que he sido gratificado.

Sîdî Jamâl al-Dîn, hijo del cheij, dijo a su padre:

–Los juristas quieren poner a Ibn ‘Atâ’ Allâh en el primer rango en el derecho (*fiqh*).

–¡Que lo pongan en el primer rango en el derecho –exclamó–, yo le colocaré en el primer lugar en el sufismo (*tasawwuf*)!

Entré un día en casa del cheij, que me dijo: «Cuando el jurista Nâsir al-Dîn sea restablecido²³, te pondrá en el lugar de tu abuelo²⁴; él mismo se sentará a un lado y yo al otro y, si Dios quiere, tú hablarás de las dos ciencias»²⁵. Y sucedió exactamente como había predicho.

Oí decir al cheij que le gustaría que su hijo Jamâl al-Dîn

tuviera una copia del *Tabdhîb*²⁶. Me puse entonces a realizar esa copia, sin que el cheij lo supiera. Un día, le llevé el primer volumen.

—¿Qué es esto? —preguntó.

—El *Tabdhîb*, que he copiado para ti —respondí.

Cogió el libro, después se levantó y me dijo:

—Estate atento a esto: el santo no tiene preferencia por nadie. Si Dios lo quiere, tú encontrará [el fruto de tu buena acción] en tu balanza²⁷.

Llevé más tarde el segundo volumen al cheij. Después de haberle dejado, encontré a uno de sus discípulos, que me confió:

—El cheij ha dicho de ti: «Por Dios que haré de él un guía al que seguirán los hombres a la vez en las ciencias exotérica y esotérica».

Después de haber llevado el tercer volumen, me fui y encontré a otro discípulo del cheij. Me dijo que había subido a su casa y había visto allí un libro encuadernado en color rojo; igualmente, oyó decir al cheij:

—Es un libro que Ibn ‘Atâ’ Allâh ha copiado para mí. Por Dios, no quiero que tome el lugar de su abuelo²⁸, sino que, por el contrario, desarrolle su conocimiento del sufismo (*tasawwuf*).

«Cuando llegue Ibn ‘Atâ’ Allâh, el jurista de Alejandría, avisadme», había dicho un día el cheij a sus discípulos. Cuando llegué, el cheij me dijo:

—¡Acércate!

Después, añadió: «Cuando las gentes de Quraysh²⁹ trataron al Profeta de mentiroso, el ángel Gabriel fue a buscarle acompañado del ángel de las montañas (*malak al-jibâl*). Gabriel le presentó al Profeta y dijo:

—Dios le ha ordenado que aplique la decisión que tú has tomado a propósito de las gentes de Quraysh.

El ángel de las montañas saludó al Profeta, y declaró:

—Oh Muhammad, si lo deseas, puedo aplastarles totalmente entre las dos montañas de La Meca (*al-Akhshabayn*).

—No —respondió el Profeta—. Deseo más bien que Dios haga salir de sus riñones seres que proclamen al Dios único y no Le asocien nada³⁰.

El Profeta, comentó el cheij, dio prueba, pues, de gran aguante respecto de las gentes de Quraysh, pues basaba su esperanza en su descendencia. Sucede lo mismo con nosotros: hemos sido pacientes con respecto al abuelo de este “jurista” únicamente por este “jurista”³¹.»

Salí un día de casa del jurista Makín al-Dîn al-Asmar en compañía de un tal Abû l-Hasan al-Jazîrî [o Jarîrî]; éste fue discípulo del cheij al-Shâdhilî. Le saludé y él me devolvió el saludo con tal afabilidad y tal calor que me di cuenta de que, de forma evidente, no le era desconocido.

—¿De qué me conoces? —le pregunté.

—Estaba un día en casa del cheij al-Mursî, y tú también estabas allí. Cuando te marchaste, le dije al cheij:

—Maestro, ese joven me gusta. Vemos a muchos que quieren seguir nuestra vía, pero después se apartan de nosotros; él, al menos, es asiduo.

—Oh Abû l-Hasan —me confió el cheij— ese joven no morirá antes de convertirse en un maestro que llame a los seres a Dios.

Gracias a Dios, sucedió lo que había predicho el cheij.

El mismo Abû l-Hasan [al-Harîrî] me contó que se encontraba una noche en casa del cheij al-Shâdhilî. Alguien leía *El sello de los santos (Khatm al-awliyâ)*, de al-Tirmidhî al-Hakîm. «De repente, vi a una persona que no había subido con nosotros, dijo Abû l-Hasan, y que tampoco estaba junto al cheij antes de subir.

—¿Quién es ese hombre que está sentado allí? —pregunté a mi vecino.

—No hay nadie más que los que conoces —constató.

Me callé, pues comprendí que mi vecino no había visto nada. Cuando la reunión se disolvió, fui a preguntar al cheij al-Shâdhilî:

—Maestro, he observado esta noche a alguien que no ha-

bía subido con nosotros y que tampoco estaba allí cuando llegamos.

—Es Abû l-‘Abbâs al-Mursî, me respondió el cheij. Viene cada noche desde el Maqsam para participar en nuestra reunión (*mî‘âd*), después se vuelve a su casa.

Ahora bien, el cheij al-Shâdhilî vivía en aquella época en Alejandría...»³².

Al comienzo de mi noviciado, el Maligno me sugería constantemente que yo no estaba en estado de pureza ritual (*al-tahâna*). Al saberlo, el cheij me dijo: «¡Son los sufíes quienes se burlan de Satanás, y no al contrario! Transcurrido un cierto tiempo, volví a casa del cheij:

—¿Cómo están tus malditas sugerencias (*waswâs*)? —me dijo.

—No hay mejoría —respondí.

—Si no puedes librarte de ellas, ¡no vuelvas a mi casa!

El pensamiento de no ver más al cheij me fue tan penoso que Dios me libró de mis obsesiones. Para curarse de ellas, el cheij recomendaba recitar esta fórmula: «¡Gloria al Rey, el Creador! Si Él quisiera, os haría desaparecer y os reemplazaría con nuevas criaturas. ¡Por Dios que esto no es difícil!»³³.

Compuse un poema en alabanza del cheij. Cuando se lo recitaba, me dijo: «¡Que Dios te asista mediante el Espíritu Santo!». Después, como un eco a los versos laudatorios escritos sobre el cheij por un hombre de Akhmîm, redacté otro poema. Después de haberlo escuchado, dijo: «Cuando este joven jurista comenzó a tratar con nosotros, tenía dos enfermedades; Dios le ha curado de ellas. Ahora debe hablar públicamente en las dos ciencias»³⁴.

El cheij aludía primero a mi manía obsesiva respecto de la pureza ritual, de la que acabo de hablar; fui liberado de ella por su bendición, y me sentí luego tan seguro de mí en este punto que temí haberme vuelto algo laxo. Mi segunda enfermedad consistía en una fuerte jaqueca. Se lo dije al cheij, él invocó a Dios por mí y obtuve la curación.

Una vez estaba pasando una noche agitada. Vi al cheij en

sueños y me quejé a él de mi estado psicológico. «¡Calla! – me dijo–. ¡Por Dios que te enseñaré una ciencia inaudita!». Al despertar, fui a su casa y le conté mi visión: «Si place a Dios, así será», comentó.

Íbamos un día a su encuentro cuando él volvía de viaje. Después de que le hube saludado, me dijo: «¡Oh Ahmad, que Dios sea para ti, que se muestre dulce hacia ti, que te haga recorrer el camino de la santidad, que te haga brillar entre Sus criaturas!». Me di cuenta después de cuánto tenía esta invocación de bendición. Percibí igualmente que no podría sustraerme al mundo, pues tenía una misión que cumplir en él; ¿no había dicho el cheij: «Que Él te haga brillar entre Sus criaturas?».

Antes de ponerme bajo su obediencia, yo era de aquellos que le denigraban, no, por otra parte, por algo que hubiera oído de él o que me hubieran contado. No, esto procedía de la postura muy perentoria que yo había adoptado. Después, tuve una discusión con un discípulo del cheij en la que yo afirmaba que sólo los estudiosos que se ocupan de la ciencia exotérica eran auténticos. Añadí que los sufíes pretenden tener acceso a cosas que la letra de la Ley no puede admitir. Más tarde, cuando comencé a tener relación con el cheij, ese discípulo se dirigió a mí:

–¿Sabes lo que me dijo el cheij el día en que discutimos tú y yo?

–No –respondí.

–Desde el momento en que entré en su casa, y antes incluso de que hubiese hablado, él exclamó: «¡Esas gentes son como las piedras: cuanto menos recibas sus golpes, mejor!».

Comprendí entonces que el cheij había percibido por revelación intuitiva lo que yo había dicho durante nuestra discusión.

He sido su discípulo asiduo durante doce años, y doy testimonio de que jamás escuché de su boca la menor palabra que contradiga la Ley, o que se parezca a las que los calumniadores le atribuyen.

La razón de mi encuentro con él fue la siguiente. Después de la agria discusión que tuvo lugar entre el discípulo y yo, me dije a mí mismo: «¿Por qué no vas a hablar con ese hombre? Quien posee la verdad tiene signos que lo manifiestan». Fui pues a una de sus reuniones y le encontré hablado de los diferentes «instantes espirituales» (*anfâs*) que el Legislador ha pedido al hombre que experimente³⁵. «Está primero la sumisión (*islâm*), decía, después la fe (*îmân*) y por último la búsqueda de la excelencia (*ihsân*). Puede igualmente formularse así: el primer «instante» es el acto de adoración (*‘ibâda*), el segundo la servidumbre (*‘ubûdiyya*) y el tercero la servidumbre absoluta (*‘ubûda*)³⁶. También se puede decir: el primero es la Ley (*sharî‘a*), el segundo la Realidad (*haqîqa*), y el tercero la realización interior (*tahaqquq*) de esa Realidad». Seguía siempre puntuando su discurso con: «Si quieres, puedes decirlo así», «Si quieres, puedes formular esto así».... Mi espíritu quedó totalmente deslumbrado. Comprendí que aquel hombre bebía su ciencia en el Océano divino (*bahr ilahî*) y que recibía un influjo señorial (*madad rabbânî*).

Fue así como Dios arrojó de mí la reprobación que alimentaba hasta entonces por aquel cheij. Volví a casa por la noche, pero algo en mí me impidió estar con mi familia como hacía habitualmente. Experimentaba un sentimiento extraño que no sabría definir. Me refugié en la soledad, para contemplar el cielo, los astros y todas las maravillas que Dios, en Su Omnipotencia, ha creado. Esta meditación me llevó a volver a casa del cheij. En cuanto me llevaron a su presencia, se levantó y me acogió de manera tan cálida que me sentí molesto; no me sentía digno de ser recibido de esa manera. Las primeras palabras que le dirigí fueron:

—Maestro, ¡te amo!

—¡Que Dios te ame como tú me amas! —dijo él.

Después le participé mis preocupaciones y mis penas. He aquí lo que me dijo:

—En su relación con Dios, el fiel experimenta cuatro «estados» (*ahwâl*), ni uno más: el favor, la prueba, la obediencia

y la desobediencia. Si Dios te concede Su favor, exige de ti la acción de gracias. Si te somete a prueba, te pide que aguantas. Si gustas la obediencia, quiere que reconozcas el beneficio que con ello te ha concedido. Si, por el contrario, te encuentras en la desobediencia, exige de ti que pidas perdón.

Cuando dejé al chejj, era como si mi desasosiego y mi tristeza fueran unas ropas que me hubiera quitado de encima. Algún tiempo después volví a verle, y me preguntó cómo estaba.

—Por más que estoy al acecho de la menor turbación en mí, no encuentro ni su rastro —le dije.

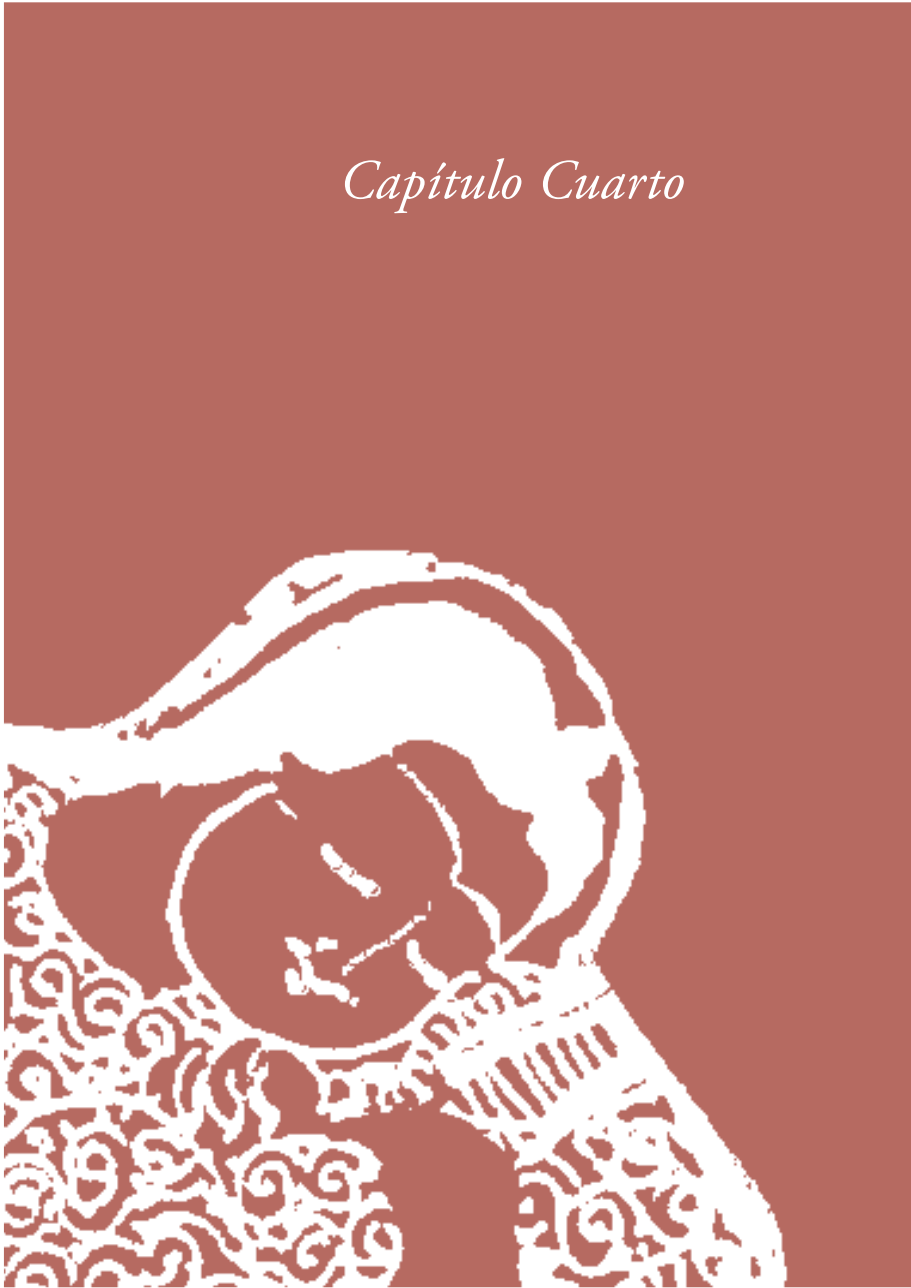
Él declamó:

*Mi noche está iluminada por la presencia de Tu rostro,
Aunque ella envuelva a los hombres con sus tinieblas.
Éstos están en lo más profundo de la oscuridad,
mientras nosotros estamos en la luz viva del día.*

—¡Persevera!, me respondió, pues así te harás autoridad en las dos vías (*al-madhhabayn*)³⁷.

Por «las dos vías» él entendía la de la Ley —o de la ciencia exotérica— y la de la Realidad —o de la ciencia esotérica.

Capítulo Cuarto





*Las ciencias que el cheij al-Mursî dominaba,
su desapego del mundo, el tipo particular de
«abstención escrupulosa» que practicaba, su fuerte
aspiración espiritual, su mansedumbre, su resistencia
y su rectitud.*

Conocía cualquier ciencia que abordaras, de manera que el oyente podía creer que no dominaba más que esa ciencia. Se sentía particularmente a gusto en los dominios del hadiz y el *tafsîr*¹.

Acostumbraba a decir: «Nosotros, los sufíes, compartimos con los juristas el conocimiento de la Ley, pero ellos no comparten con nosotros el de las realidades espirituales».

Sus libros de referencia eran los siguientes: en la disciplina de los «fundamentos de la religión» (*usûl al-dîn*) era el *Irshâd*; en el hadiz, los *Masâbîh*; en derecho musulmán, el *Tabdhîb* y la *Risâla*; y por último, en el *tafsîr* el comentario de Ibn 'Atiyya².

Sucedía que alguna persona muy conocedora de la lengua árabe le leyerá alguna obra de esa disciplina y que él señalara sus faltas.

En cuanto a las ciencias espirituales e iniciáticas, era su poseedor por excelencia, el sol a partir del cual se difundían. Al escucharle, te venía al espíritu esta reflexión: «Un hombre que habla así no puede tener por patria más que el mundo del Misterio divino; sabe más sobre las criaturas celestiales que sobre las de este mundo». Por otra parte, se me ha referi-

do que el cheij al-Shâdhilî había dicho: «Abû l-‘Abbâs al-Mursî conoce mejor las vías del cielo que las de la tierra».

Trataba los puntos doctrinales más diversos: el Intelecto supremo (*al-Aql al-akbar*), el Nombre supremo (*al-Ism al-a‘zam*) y sus cuatro secciones, la ciencia de los Nombres y las letras, la jerarquía esotérica de los santos (*dawâ‘ir al-awliyâ*), las estaciones (*maqâmât*) de aquellos que han logrado la certeza interior, los ángeles cercanos al Trono, la ciencia de los arcanos (*‘ulûm al-asrâr*), los influjos divinos (*amdâd*) que atrae la invocación de Dios, el día en que se fijan los destinos (*yawm al-maqâdîr*)³, el gobierno divino (*sha’n al-tadbîr*), la ciencia de la génesis de las cosas (*‘ilm al-bad’*), la de la voluntad creadora (*‘ilm al-mashî‘a*), el «Puñado divino» (*al-qabda*) y sus hombres⁴, la ciencia de los «Solitarios» (*afrâd*)⁵; hablaba igualmente de la mansedumbre y el favor de Dios hacia los hombres el día del Juicio, pero también de Su venganza. Su ciencia era inmensa en ese dominio, la prueba es que le oí decir: «Por Dios que si no fuera por la debilidad del espíritu humano [para recibir mis palabras] desvelaría a los hombres toda la misericordia divina que nos espera». Por otra parte, si el cheij debía bajar de nuevo al campo social, lo hacía con diligencia para responder a las necesidades de los hombres.

Un maestro poseedor de tales ciencias no puede tener muchos discípulos. Muchas personas, en efecto, quieren comprar coral (*marjân*), pero encontrarás a pocos que paguen el precio del jacinto (*yâqût*). Por eso el cheij decía que los hombres de Dios (*ahl al-Haqq*) tienen pocos adeptos. ¿No afirma Dios: «¡Qué pocos son!» (Corán 38, 24); «Escaso es el número de mis siervos agradecidos» (Corán 34, 13); «Pero la mayor parte de los hombres no sabe nada» (Corán 12, 21)? En la sura de la Caverna (*al-kahf*), dice Dios igualmente: «Hay pocos que conozcan su número» (Corán 18, 22). Se habla ahí de las «gentes de la Caverna» (*ahl kahf al-îwâ’*)⁶; ahora bien, los santos de Dios son como ellos: pocas personas los conocen.

El cheij decía en este sentido que es más difícil conocer al santo que conocer a Dios. En efecto, Dios se revela a nosotros mediante Su perfección y Su belleza. En cambio, ¿cómo sondear a un ser semejante a ti, que come y bebe como tú?

Vayamos ahora al desapego del cheij de las cosas de este mundo (*zuhd*). Se puede apreciar el valor de ese desapego en una persona observando su comportamiento con los hombres del poder temporal. Ahora bien, el cheij vivió treinta seis años en Alejandría sin haber visto nunca a su gobernador ni comunicarse con él. Zakî al-Uswânî le dijo un día:

—Maestro, el gobernador de Alejandría quiere verte para hacerse tu discípulo.

—Zakî, yo no soy uno de esos con los que se juega. ¡Por Dios que moriré sin que nos hayamos visto nunca!

Y así fue.

Si sucedía que se parara en una ciudad y se le dijera: «El gobernador quiere verte mañana», partía esa misma noche. A veces, el gobernador de Alejandría, acompañado de su inspector y controlador de los servicios financieros (*mushidd al-dawâwîn*), asistía a su sesión. Se le veía entonces muy nervioso; no se extendía en sus palabras como hacía en su ausencia. Nosotros, los discípulos, nos decíamos: «¡Si hablara en su presencia como lo hace habitualmente!...».

El propio Al-Shujâ'î bajó a casa del cheij, con toda la pompa y fasto correspondiente a sus funciones⁷; pero el cheij no se apartó sin embargo de su intransigencia y su determinación habituales. El episodio siguiente es su mejor muestra. Al-Shujâ'î indagó las necesidades materiales que tenían el cheij y su comunidad.

—Maestro —dijo Zakî al-Uswânî al cheij—, pídele un terreno que los discípulos puedan cultivar.

—¡Jamás me prestaré a esa petición! —respondió el cheij.

El cheij estaba de tal manera desapegado del mundo que no puso la menor piedra sobre otra; ni siquiera poseía un huerto. No realizó ninguna gestión para asegurarse un medio de subsistencia y, a su muerte, no dejó ningún bien. El

desapego (*zuhd*) es sin duda una virtud espiritual con la que Dios adorna a los que Le aman, y se la puede reconocer por indicios que no engañan. «Yo vi al *Siddiq* en sueños, contó el cheij al-Shâdhilî. Se dirigió a mí en estos términos:

—¿Conoces el indicio que prueba que el amor a este mundo ha abandonado tu corazón?

—No —le respondí.

—Es dar sin cálculo cuando posees bienes materiales, y sentir como alivio el no tener ya nada»⁸.

También el cheij al-Mursî dio cuenta de un sueño en el que se le apareció ‘Umar Ibn al-Khattâb.

—Oh comendador de los creyentes —preguntó—, ¿cuál es el signo por el que se manifiesta el amor a este mundo inferior en el hombre?

—El miedo a la reprobación y la búsqueda de elogios —respondió.

Si se aplica esta definición, se deduce de ella que el desapego y la aversión por las cosas mundanas consisten en no temer la reprobación y no buscar alabanzas.

En cuanto a la abstención escrupulosa (*wara’*) del cheij, se ilustra en esta anécdota. Entró un día en casa de un discípulo que vivía en la torre (*burj*) en la que él mismo residía, y lo encontró cavando una estaca en el suelo. El cheij sintió por ello una gran contrariedad. «¿Quién te autoriza —le dijo— a tomarte tales libertades en esta fundación piadosa (*hubs*) que es nuestra casa?»⁹

«Ningún alimento ilícito ha entrado en mi vientre», afirmaba el cheij; y también: «El hombre escrupuloso (*wari’*) es aquél al que Dios preserva de lo ilícito (*warra’a-hu Allâh*)». El episodio siguiente lo atestigua. Un hombre piadoso de Alejandría nos invitó a su huerto —cuenta el cheij—. Algunos cheijs de la región y yo mismo nos dirigimos hacia allí. Sin embargo, el propietario del huerto no pudo venir con nosotros y nos describió el lugar. Partimos pues, charlando durante el camino sobre el «escrúpulo piadoso». Cada uno dio su definición; en cuanto a mí, les dije: «El hombre escrupu-

loso es aquél al que Dios preserva de lo ilícito». Después, llegamos al huerto; era la estación de las moras. Todos los cheijs se precipitaron a comerlas, salvo yo. En efecto, cada vez que acercaba las moras a mi boca, me dolía el vientre. Las alejaba, y el dolor cesaba. Hice esto varias veces y finalmente me senté sin haber comido nada. Los otros estaban comiendo moras todavía cuando llegó un hombre gritando: «¿Quién os ha dado permiso para comer los frutos de mi huerto?». Efectivamente, mis compañeros se habían equivocado de huerto. Les dije entonces: «¿No os había dicho que el hombre escrupuloso es aquél al que Dios preserva de lo ilícito?».

Has de saber que pocas personas comprenden lo que es «la abstención escrupulosa de la elite» (*wara' al-khusûs*). Consiste por ejemplo en abstenerse (*tawarru'*) de apoyarse en otro que Él, de amar a otro que Él o de desear el favor y el beneficio de otro que Él. Los elegidos se abstienen también de detenerse en las realidades intermedias (*al-wasâ'it*) y en las causas segundas (*al-asbâb*); niegan a los otros cualquier semejanza con Dios y toda participación en Su señorío. Su «escrúpulo piadoso» consiste también en no atenerse al desarrollo ordinario de la vida (*al-'addât*), en no tener en cuenta los propios actos de obediencia, y en no sentirse satisfechos de las luces teofánicas que se reciben. Su «escrúpulo» reside finalmente en no dejarse engañar por este mundo inferior –lo que hacen por fidelidad a Dios–, y en superar su deseo del Más Allá –actúan así por pureza de corazón¹⁰.

Un día, cuenta el cheij 'Uthmân Ibn 'Âshûrâ', dejó Bagdad para dirigirme a Mosul. En el curso del camino, se me ofrecieron todas las seducciones que forman parte de nuestro mundo inferior: el poder, el prestigio y la gloria, hermosos caballos y vestidos lujosos, en suma, todas las bellezas y los atractivos de este mundo; pero me separé de ello. Después se me propuso el Paraíso, con sus huríes, sus palacios, sus ríos y sus frutos; pero no me preocupé por todo eso. Escuché entonces una voz que me decía: «'Uthmân, si te hubieras parado en el primero [el mundo inferior], te habría-

mos sustraído la visión del segundo [el Paraíso], y si te hubieras detenido en éste, ¡te habríamos privado de Nuestra visión! Pero estamos aquí para ti, y lo que te corresponda en las dos moradas [este mundo y el Más Allá] te llegará en su momento».

El cheij ‘Abd al-Rahman al-Maghribî¹¹, que vivía en el barrio este de Alejandría, contó la anécdota siguiente. Me dirigí un año a los lugares de la peregrinación, dijo; después de haber realizado los ritos, me preparaba para regresar a Alejandría cuando oí esto: «El año próximo, estarás con Nosotros». Si es así, me dije, no volveré a Alejandría. Se me ocurrió entonces dirigirme al Yemen, y partí para Adén. Cuando caminaba un día por la ribera, me encontré entre comerciantes que habían sacado sus mercancías. De repente, vi a un hombre que había extendido una alfombra de oración sobre el agua y caminaba sobre ella. Me dije: «Ni este mundo inferior ni el Más Allá me convienen». Fue entonces cuando oí: «¡Aquél al que no convienen ni este mundo inferior ni el Más Allá, Nos conviene!».

«La “abstención escrupulosa” —decía el cheij al-Shâdhilî— es la vía por excelencia del hombre que se ha apresurado a transmitir su herencia espiritual (*mîrâth*) y no se ha preocupado por obtener de ello una retribución. En definitiva, “la abstención escrupulosa” consiste para la elite espiritual en tomar únicamente de Dios, en no hablar más que por Él, en no actuar más que para Él y por Él, en claridad y clarividencia. En todo instante y en toda situación, esos hombres se gobiernan, escogen, quieren, piensan, miran, hablan, golpean, caminan, se mueven *únicamente por Dios y para Dios* en virtud del conocimiento que tienen de Él. La ciencia verdadera ha tomado posesión de ellos, de manera que cada uno gusta “la esencia de la unión” (*‘ayn al-jam’*): no tienen ya conciencia separativa (*lâ yatafarraqûn*), que considera lo que es elevado o bajo. En cuanto a lo que es vil, Dios les preserva de ello (*yuuwarri’u-hum*) como retribución por su “abstención escrupulosa” y su observancia de la Ley.»¹²

«El hombre que no hace heredero a otros de su ciencia está, o bien velado por este mundo inferior, o bien extraviado por sus pretensiones. Su única “herencia” es sacar orgullo de su comportamiento laudable y por tanto desacreditar a los otros y buscar el favor de Dios mostrándole las obras piadosas que ha realizado. ¡Ése se extravía plenamente! ¡Que Dios nos preserve de él!»

«Los hombres sensatos (*al-akyâs*) se abstienen de esa “abstención” y piden a Dios que les aleje de ella. Está perdido todo hombre que, por lo adquirido por su ciencia y sus obras, no siente ya su indigencia frente a Dios y no se hace tampoco más humilde con Sus criaturas. ¡Considera cómo Dios ha alejado a muchos hombres virtuosos (*sâlihîn*) de sus intereses espirituales (*maslaha*) por su propia devoción, de la misma forma que ha rechazado a muchos corruptores por la corrupción que han sembrado! Busca por tanto protección en Dios; Él es Aquel que oye todo y sabe todo!»

[Aquí termina la cita del cheij al-Shâdhilî.] ¡Que Dios te abra la vía trazada por Sus santos y te conceda seguir a Sus amados! ¿Llega tu intelección a captar esta clase particular de «abstención escrupulosa» de la que habla el cheij? Medita su frase: «En definitiva, “la abstención escrupulosa” consiste para la elite espiritual en tomar únicamente de Dios, en no hablar más que por Él, en no actuar más que para Él y por Él, en claridad y clarividencia». Es ésa «la abstención escrupulosa» de los *abdâl* y los verídicos (*siddiqîn*), no la de los devotos que comen como con disimulo y que suscita en ellos engreimiento y desprecio del prójimo.

En cuanto a la aspiración espiritual (*himma*) del cheij al-Mursî, era de una fuerza extraordinaria. Ya hemos aludido a su rechazo perentorio de todas las propuestas que le hicieron los dirigentes temporales. «Hoy –dijo un día a sus discípulos– ha venido al-Tawâshî Bahâ’ al-Dîn, agente de finanzas (*mushidd al-dawâwîn*), así como el jurista Shams al-Dîn al-Khatîb, inspector de los bienes inalienables (*nâzir al-ahbâs*).

—Esta ciudadela necesita esteras, aceite y lámparas —me dijeron— y los “pobres de Dios” (*fugarâ*) que viven en ella no tienen qué comer. ¡Los que tenemos el poder podemos asignaros rentas mensuales!

—Quiero preguntar a mis discípulos sobre ese punto —les respondí.

Me dirijo por tanto a vosotros, prosiguió el cheij, ¿qué pensáis de esa propuesta?»

Ningún discípulo abrió la boca. A continuación, el cheij repitió varias veces la pregunta, pero nadie respondió.

«¡Dios mío —exclamó entonces el cheij— haz que no les demos nada (*aghninâ ‘anhum*), y no nos sustentemos por medio de ellos (*lâ tughninâ bihim*)! ¡Tú ejerces Tu poder sobre todas las cosas!»

Fue así como el cheij declinó el ofrecimiento financiero, y cuando él murió la ciudadela no se beneficiaba de ninguna renta ni subvención.

Yo le oí decir: «Por Dios que no encuentro poder sino en la elevada aspiración que lleva a separarse de las criaturas».

Vi un perro en el camino —contó—. Tenía un poco de pan conmigo y se lo ofrecí, pero no le prestó ninguna atención. Acerqué entonces el mendrugo a su hocico, pero no demostró mayor interés. En ese momento oí una voz que me decía: «¡Qué bajeza para un hombre mostrar menos desapego que un perro!».

Un día, contó también, iba yo a comprar algo que valía medio dirham a un comerciante que conocía. Me dije: «Tal vez no me pida dinero por esto...». Una voz me anunció entonces: «La salvación en la vida religiosa consiste en no desear nada que venga de las criaturas». Después, volví a mi domicilio y cerré la puerta tras de mí. Cuando acababa de sentarme, un hombre abrió la puerta de un golpe y me preguntó:

—¿En qué consiste la salvación en la vida religiosa?

—En no desear nada que proceda de las criaturas —respondí.

El hombre tomó esta respuesta como si por fin hubiera encontrado lo que buscaba¹³. Supe luego que el cheij al-Shâdhilî le había dicho que fuera al mercado de granos para que tomara tres *waybât* de trigo; ahora bien, él se asignó un *ardab*¹⁴. Al enterarse de ello, el cheij dijo a sus discípulos: «Dejad en su lugar lo que ha pesado, y dadle solamente los tres *waybât* que le habíamos destinado inicialmente».

La palabra *tama'* («avidez»), decía el cheij, está formada por tres letras que incluyen cada una una cavidad (*mujawwafa*)¹⁵. Este término es pues un «vientre» (*batn*)¹⁶, ¡y por eso la persona a la que caracteriza no se sacia nunca!

Cada hombre, decía, tiene su propia modalidad en la vida (*asbâb*); la nuestra reside en la fe y el temor protector (*al-taqwâ*). ¿No dice Dios: «Si los habitantes de las ciudades hubieran creído y hubiesen temido a Dios, habríamos derramado sobre ellos las bendiciones del cielo y de la tierra» (Corán 7, 96)?

Advertencia: Sabe que el desapego de las criaturas (*raf' al-himma 'an al-khalq*) es un atributo de las gentes de la Vía, de los hombres realizados. «¿Puede suceder que un gnóstico cometa adulterio?», se preguntó a al-Junayd. «La orden de Dios es un decreto inmutable», respondió el maestro¹⁷. Ahora bien, puedo jurarlo, si se le hubiera preguntado: «¿Es que el gnóstico desea otra cosa que Dios?», habría respondido negativamente. En efecto, Dios quiere solamente de nosotros que Le adoremos *en todas las cosas*, por amor a Él, en virtud de la confianza que tenemos en Él, abandonándonos a Él, temiéndole y esperando en Él. Eso es lo que merece Su Singularidad (*fardyya*).

Un gnóstico declamaba estos versos:

*No conviene a aquel que proclama la Unicidad y la Singularidad divinas solicitar a nadie asistencia.
¡Oh amigo mío, déjame morar en esta etapa espiritual (waqfa) con Dios,*

que muera allí de éxtasis (wajd^{an}) y renazca en el ser (wujd^{an})!

Di a los reyes de este mundo que en vano despliegan sus esfuerzos:

¡La verdadera realza es la que no se puede comprar y no se puede heredar!

La aspiración espiritual es el fruto de una confianza sincera en Dios, y ésta es el fruto de la fe vivida como una contemplación de *visu* (*mu'âyana*) y un encuentro con Dios (*al-muwâjah*). Esa fe implica que Dios hace fuertes a aquellos que la poseen: «El poder corresponde a Dios, luego al Profeta, luego a los creyentes» (Corán 63, 8); supone también el socorro divino: «Es nuestro deber auxiliar a los creyentes» (Corán 30, 47); permite por último escapar a todos los obstáculos que apartan de Dios: «es nuestro deber salvar a los creyentes» (Corán 10, 103). La fuerza del creyente reside por tanto en la confianza en su Señor, en la ayuda divina que recibe en su combate contra el ego y las pasiones, y en la protección de que se beneficia contra todo lo que puede hacer que se desvíe del camino recto.

El emblema y el ornato de las «gentes de la aspiración» (*ahl al-irâda*), es que Dios les basta y que se aportan de todo lo que no es Él; es también que preservan el hábito de su fe de toda mancha, tal como interesarse en los universos y desear otra cosa que Él, el Rey, el Benévolo.

Hemos escrito en este sentido:

... ¿Por qué me descubriría a los hombres y les mostraría la gloria y la nobleza de los reyes?

*¿Actuaré como si tuviera necesidad de ellos,
cuando ninguno tiene el menor poder?*

¿Cómo buscaría el alimento que Él me asegura entre Sus criaturas?

Si lo hiciera, sería verdaderamente grosería por mi parte.

Que un débil mendigue de alguien tan débil como él

es el signo de una deficiencia que lleva a su autor al precipicio.

Pide pues tu subsistencia a Dios, que dispensa Sus beneficios y Sus favores a todos.

Busca refugio en Él, encontrarás en Él lo que esperas.

¡Deja de apartarte constantemente de Su puerta!

Debes aspirar exclusivamente a Dios, pues sabe que Él te ha enviado a la tierra prodigándote todo aquello que necesitas; no tienes nada que pedir a las criaturas. El hombre espiritual es aquel que, por la intelección que tiene de Dios, no Le pide nada, pues Su ciencia le basta¹⁸; ¿cómo, pues, en virtud de esta intelección irá a buscar entre los hombres lo que la ciencia divina le asegura? Incumbe a aquél al que ha beneficiado algo de la apertura espiritual con la que Dios gratifica a Sus amados aspirar exclusivamente a Él. Dios ha pedido esto a otros seres, a veces más realizados espiritualmente. ¿No conoces estas palabras divinas: «Te hemos dado siete versículos repetidos¹⁹ y el sublime Corán...» (Corán 15, 87)? ¿Cómo no te concederá Su gracia y Sus dones, así como Su solicitud y Su proximidad benevolente (*walâya*), y por qué entonces pedir a otros? Un gnóstico declamaba:

*Después de haber tenido acceso a las realidades espirituales,
y después de haber gozado de los dones de mi Creador,
en el momento en que el mundo espiritual (malakût) va a
serme desvelado,*

*¿cómo vería yo a los hombres recibir de otro que Él, Él, que
me sustenta?*

El hombre que posee un cierto poder en este mundo rechaza que le reconozcas teóricamente ese rango pero atribuyas a otro sus prerrogativas: dar y retener, nombrar a alguien para una función y cesarle... Con mayor motivo, ¿cómo podrá Dios aceptar que reconozcas Su señorío (*rubûbiyya*) pero atribuyas a otro Sus «huellas» (*âthâr*)?²⁰ Permanece, pues, vi-

gilante para no ser de aquellos de los que dice Dios: «La mayoría no creen en Dios más que asociándole [alguna cosa]» (Corán 12, 106). Sería bajeza por tu parte que dirigieras tus deseos hacia los hombres cuando te encuentras [aquí abajo] en la «morada de Su hospitalidad» (*dâr diyâfati-hi*). He aquí lo que hemos escrito en este sentido:

¿Será correcto por mi parte someter una sola vez mis peticiones a los hombres cuando estoy en Tu morada, en Tu hospedería?

¡No! Por eso me refugio en Ti con todas mis fuerzas y dejo muy atrás al conjunto de sus criaturas.

No pidas nada a aquellos que están lejos de ti; pide más bien a un Maestro cercano (*mawlâ*), más cercano a ti, en realidad, de lo que lo está tu vena yugular. Recuerda este versículo: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, diles que estoy cerca de ellos y que escucho la petición del que Me invoca» (Corán 2, 186), y acuérdate de éstos: «Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le sugiere, [pues] estamos más cerca de él que su vena yugular» (Corán 50, 16); «Imploradme y os escucharé» (Corán 50, 60); «Pedid a Dios que os conceda su gracia» (Corán 4, 32); «No hay nada de lo que no tengamos reservas» (Corán 15, 21). Todos estos versículos tienen por objetivo orientar la aspiración de los hombres hacia Dios, para que no pidan nada a las criaturas.

En cuanto a la mansedumbre (*hilm*) del cheij, se traducía en el hecho de que jamás se defendía de un ataque dirigido contra él; nunca se vengaba. Me dijo un día:

—¿Cuál es tu opinión sobre ese hombre? (Se trataba de alguien que había perjudicado considerablemente al cheij). Los discípulos de Fulano (persona que tenía entonces gran audiencia y que asistía a las sesiones del cheij) han venido a verme y me han propuesto golpear a ese hombre, y después pasárselo de manera ignominiosa (*ishhâr*) por las calles de Fustât (*Misr*) y de El Cairo. ¿Qué piensas de ello?

- Es una buena idea –respondí.
- ¿Por qué dices eso? –me preguntó con aire reprobador.
- ¡Para saciar nuestro deseo de venganza (*nata-shaffâ minhu*)!
- Yo no me vengo nunca de nadie –respondió él.
- Simplemente he querido imitarte –dije para justificarme.
- ¡No puedes apelar a mí tratando de saciar tu deseo de venganza!²¹

Confundido, bajé la cabeza. Puedo decir que, después de esto, nadie más nos perjudicó. Más tarde, el hombre que había atacado al cheij fue alcanzado por una desgracia; mi ego quiso primero aprovecharse de ello para satisfacer su necesidad de venganza, pero recordé las palabras del cheij: «¡Yo no me vengo nunca de nadie!»; era como si acabara de oírle. Mi ego se apaciguó entonces. Sucedió que la persona que había agraviado al cheij trató unos quince años más tarde de hacerme daño igualmente a mí. Ahora bien, otra calamidad le alcanzó, y Dios me preservó de querer satisfacer mi venganza. Por otra parte, el cheij me había predicho que me sucedería con esa persona lo mismo que a él. «Actúa con él como lo he hecho yo», había añadido.

Así son las palabras de los grandes maestros: se hunden en el corazón de los discípulos y, en el momento oportuno, Dios las hace resurgir en su memoria como si acabaran de escucharlas. En esos instantes en los que tu cheij se dirige a ti por el pensamiento, es posible que Dios haga que se te aparezca en su figura habitual; la forma en que entonces se presenta a ti procede del mundo de «la imaginación disjunta» (*al-khayâl al-munfasil*). Cuando te encuentras en una situación difícil, es posible que tu cheij se te aparezca de forma completamente tangible; es que viene a darte firmeza o a enseñarte algo. «Lo que habéis oído y comprendido de mí, decía el cheij, depositadlo junto a Dios: Él os lo devolverá cuando lo necesitéis; en cuanto a lo que no habéis comprendido, confiádselo a Él, pues es Él quien se encargará de explicároslo».

Las palabras de los maestros, he dicho, se reactualizan en el espíritu del discípulo en caso de necesidad. Con frecuencia, éste piensa no haber retenido nada de la enseñanza de su cheij, pero no sucede así. En efecto, la sabiduría (*al-hikma*) pasa primero por el estado de grano antes de convertirse en fruto; se trata de dos fases distintas. Tal vez, el grano de la sabiduría ha sido sembrado en ti, pero el fruto no se abrirá más que si el chaparrón ha venido a regarlo. La lluvia hará entonces salir lo que estaba hundido en la tierra. De la misma manera, lo que tu maestro ha depositado en ti permanece oculto, y será sólo en el momento oportuno cuando brote. Como afirmaba el cheij al-Shâdhilî, «no hay mas velo [entre Dios y los hombres] que el tiempo».

«Anteriormente –me confió un día el cheij al-Mursî– cuando alguien me atacaba, parecía al instante; pero ahora, ya no soy así». Al verme intrigado, explicó: «Mi conocimiento se ha ensanchado».

Dijo otra vez: «¡La carne de los santos está envenenada!»²².

Has de saber –¡que Dios te enseñe la ciencia que lleva a Él y te guarde permanentemente en Su presencia!– que la asistencia prodigada por Dios a Sus santos no es efecto de su petición: nace de su abandono confiado en Dios (*al-tawakkul*) y de su total sumisión. Recordemos este versículo: «es Nuestro deber auxiliar a los creyentes» (Corán 30, 47), así como éste: «Dios basta a quien se abandona con toda confianza en Él» (Corán 65, 3). No pienses que los santos tratan de defenderse de nada por sí mismos: es Dios quien se encarga de su protección. En efecto, Él es Aquel que domina, el Muy Poderoso, el Apremiante, y las criaturas de los cielos y de la tierra no tienen ningún poder para oponerse a las plagas que envía. ¡Si Él depositara un solo átomo de Su fuerza sobre las montañas, serían pulverizadas!

El pasaje en el que el cheij dice: «Mi conocimiento se ha ensanchado», significa que al principio de su noviciado el aspirante (*murîd*) es empujado por su aspiración, mientras que al término de su trayectoria actúa en virtud de su cono-

cimiento espiritual. En sus inicios, pues, se dirige a Dios con toda la sinceridad de su aspiración para obtener la venganza contra aquel que le ha atacado. Dios le socorre porque ese novicio es sincero en su petición y está muy impaciente por conseguir su venganza. En cuanto al gnóstico, está sumergido por el océano de la gnosis; su voluntad y su aspiración de gobernarse a sí mismo están totalmente absortas en las de Dios. ¿Cómo podría permanecer cualquier aspiración individual en aquel que contempla la voluntad divina?

Además, si el castigo del agresor del gnóstico se retarda, éste no puede sino apreciar la pertinencia de la decisión de su Señor. Dios tiene libertad para retrasar Su intervención, pues sabe que el gnóstico, a diferencia del novicio, no muestra prisa por ver realizada su venganza. Por otra parte, si el gnóstico se pone a solicitar esa venganza, la bondad y la misericordia que están en él —caracteres divinos que ha hecho suyos gracias a la expansión de su conocimiento— le detienen rápidamente impidiéndole llegar al final de su decisión; sin embargo, tendría posibilidad de hacerlo. ¿Cómo el ser que ve actuar a Dios en Sus criaturas podría tratar de vengarse de ellas?

Cuando se les perjudica, los santos se dividen en varias categorías.

1. En primer lugar, están los que invocan a Dios para que castigue al agresor; el daño que han sufrido les ha herido, sienten desde ese momento la necesidad de ser vengados. Su petición se ve sin duda atendida; testimonio de ello, estas palabras del Profeta: «Teme la petición del oprimido, pues no existe ningún velo entre Dios y ella» (Bukhârî).

2. Los santos de la segunda categoría tratan igualmente de obtener rápidamente su venganza, pero saben que Dios «conoce lo secreto y lo que es todavía más recóndito [que lo secreto]» (Corán 20, 7). Exponen pues su dolencia en esa intimidad; están en mejores condiciones para ser asistidos por Dios, pues se han abandonado plenamente a Él: «Dios

basta a quien se abandona con toda confianza a Él» (Corán 65, 3).

Se cuenta que una mujer poseía una sola gallina, y se alimentaba esencialmente de sus huevos. Sucedió que un ladrón le arrebató la gallina; la mujer no lanzó imprecaciones contra él, sino que, al contrario, se encomendó a Dios. En su casa, el ladrón degolló al animal y lo desplumó. Ahora bien, he aquí que todas las plumas se adhirieron al rostro del hombre. Trató de poner fin a esa calamidad, pero ni él ni otros pudieron hacer nada. Finalmente, fue a consultar a un rabino.

—El único remedio que veo para ti —le dijo— es que la mujer a la que has robado la gallina invoque a Dios contra ti; si lo hace, curarás.

En ladrón envió a algunos hombres a hablar con la mujer:

—¿Dónde está la gallina que tenías? —le preguntaron.

—Me la han robado.

—¡Quien lo ha hecho te ha causado un gran daño!

—Sin duda.

—¡Es una catástrofe para ti, por los huevos!

—Ciertamente.

No cejaron en su intento de que la mujer se encolerizara hasta que invocó a Dios contra el ladrón. Solamente entonces cayeron las plumas de su rostro. Las gentes preguntaron al rabino:

—¿Cómo has sabido el camino a seguir para liberar a ese hombre?

—Después del robo, la mujer no invocó a Dios contra él; encomendó el asunto a Dios, que la ayudó. En cambio, cuando invocó a Dios, trató de ayudarse a sí misma. Por eso cayeron las plumas.

3. En cuanto a los santos de la tercera categoría no solicitan de Dios ninguna venganza y no lanzan ninguna imprecación contra aquellos que les hacen daño; someten el asunto a Dios y es Él quien actúa en su lugar.

4. Existe finalmente una cuarta categoría de santos, la más elevada espiritualmente: cuando una persona les ofende, tienen misericordia de él. El cheij al-Shâdhilî decía esto: «Si alguien te hace daño, debes soportar y ser paciente; cuídate de no hacerte daño a ti mismo, pues en tal caso sufrirías dos perjuicios: ¡el mal que se te ha hecho y el que tú te haces! Si persistes en tu resistencia, tu corazón se dilatará y llegarás a perdonar. Es posible entonces que la luz de la satisfacción (*al-ridâ*) te toque, lo que te llevará a experimentar misericordia por tu agresor e incluso a invocar a Dios en su favor; ¡sin duda tu deseo será satisfecho! Si la persona que te ha hecho daño se convierte en objeto de la Misericordia divina gracias a ti, es que has alcanzado un rango espiritual sublime, el de los “verídicos” misericordiosos: “Pon tu confianza en Dios. Dios ama a los que se abandonan a Él” (Corán 3, 159)».

Esta enseñanza del cheij al-Shâdhilî recuerda lo que le sucedió a Ibrâhîm Ibn Adham. A un soldado que le preguntó dónde se encontraba una ciudad, el santo le mostró un cementerio²³. El soldado creyó que se burlaba de él y le golpeó hiriéndole en el rostro. Ibrâhîm bajó entonces la cabeza y dijo: «¡Sigue golpeando, pues tienes ante ti a un pecador!». Pero alguien advirtió al soldado que tenía ante él a Ibrâhîm Ibn Adham, el gran asceta de Jorasán. El hombre abrazó entonces los pies de Ibrâhîm y le pidió que le excusara. El santo le dijo entonces: «Por Dios, apenas me habías golpeado cuando yo pedía a Dios que te perdonara. Sabía en efecto que Él me retribuiría por lo que había sufrido, y que te castigaría por lo que habías hecho. Ahora bien, yo no podía aceptar que me llegara un bien por tu acto y que tú sacaras de él un mal».

La actitud de Ibrâhîm no es la más perfecta, comentó el cheij al-Mursî, contrariamente a la de Sa‘d²⁴, uno de los diez Compañeros [a los que el Profeta prometió el Paraíso]. Una mujer pretendía que él se había apropiado de una parte de su huerto. Sa‘d se dirigió entonces a Dios en estos términos:

«¡Dios mío, si esta mujer miente, haz que se quede ciega y que encuentre la muerte en su huerto!». En efecto, se quedó ciega y un día, cuando andaba por su terreno, cayó en un pozo y murió.

¿Cómo habría actuado Ibrâhîm de forma perfecta cuando eso le corresponde por derecho al Compañero? Sa'ds es uno de los «hombres seguros de Dios» (*amîn min umanâ' Allâh*): su alma es equivalente a sus ojos al alma del prójimo. No pidió a Dios que castigara a la mujer porque le había hecho mal a él personalmente, sino porque había causado daño a un Compañero del Profeta. En cuanto a Ibrâhîm, no había alcanzado ese grado espiritual. Se negó a invocar a Dios contra el soldado para no ayudarse a sí mismo, es decir, a su ego. A la inversa, Dios liberó a Sa'd de su ego para que desempeñara un papel eminente entre las criaturas. Él purifica así a quien quiere entre Sus servidores: el sufi (*al-sûfî*) no reclama justicia para sí mismo, sino para su Señor.

Sabe que los santos sufren frecuentemente diversos perjuicios al principio de su camino espiritual. Esto tiene por efecto purificarles de sus residuos egóticos (*al-baqâyâ*) y perfeccionar sus cualidades; esto les impide también apoyarse en las criaturas y tener demasiada inclinación por ellas. El ser que te ha hecho daño te libera de la esclavitud de su benevolencia; en cambio, aquel que te ha hecho bien te esclaviza por el favor que te concede. Por eso el Profeta dijo: «Los hombres tienen una propensión natural a amar a quienes les hacen bien» (Bayhaqî). Dijo también: «Si alguno os hace un servicio, haced lo mismo con él; si no tenéis posibilidad de ello, invocad a Dios en su favor». El corazón, así liberado de los favores de los hombres, se vuelve exclusivamente hacia Dios, el Rey, el Verdadero.

«Huye de las gentes que te desean el bien más que de quienes te desean el mal –decía el cheij al-Shâdhilî–. En efecto, el bien que se te hace alcanza tu corazón, mientras que el mal no alcanza más que a tu cuerpo. Ahora bien, ¡sin duda es mejor para ti ser tocado en el cuerpo que en el corazón, y un enemi-

go que te lleve a Dios es preferible a un amigo que te separe de Él! Compara pues el interés que te manifiestan los hombres por la noche y su indiferencia durante el día; ¿no ves que si se muestran solícitos contigo crean en ti la confusión?»

Dios actúa siempre (*sunnat Allâh*) con Sus amados y Sus elegidos que debutan en la Vía haciéndoles sufrir la opresión de los hombres. Por eso el cheij al-Shâdhilî decía: «Dios mío, Tú has decretado que se humille a los sufíes (*al-Qawm*) para que ellos sean exaltados, y has decretado para ellos la pérdida [de su ser relativo e individual] para que encuentren el Ser. Por tanto, Te pedimos que reemplaces toda la gloria que nos impida acceder a Ti por una humillación procedente de las dulzuras de Tu Misericordia; igualmente, Te pedimos que reemplaces toda participación en el ser (*wajd*) que Te velaría a nosotros, por una pérdida de nuestro ser (*faqd*) en la que nos bañemos en la luz de Tu amor».

He aquí algunos versículos que te probarán que ésa es la forma habitual en que Dios Se comporta con Sus amados y con Sus elegidos:

—«Fueron conmovidos hasta el punto de que el Enviado de Dios y los que creen con él exclamaron: “¿Cuándo vendrá el auxilio de Dios?” Sí, el auxilio de Dios está próximo» (Corán 2, 214).

—«Cuando ya los profetas, pensando que se les tomaba por impostores, desesperaban [de su misión], les llegó Nuestro auxilio» (Corán 12, 110).

—«Queremos favorecer a los que son humillados en la tierra; queremos hacer de ellos jefes, herederos, y establecerlos firmemente en la tierra» (Corán 28, 5).

—«Aquellos que han sido atacados tienen todo derecho a defenderse, pues son oprimidos, Dios es, ciertamente, poderoso para auxiliarles. [Esta autorización se concede también] a quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares sólo por haber dicho: “¡Nuestro Señor es Dios!”» (Corán 22, 39-40), etc.

La actitud de Ibrâhîm respecto del soldado es reveladora

de la de los santos en sus comienzos. Otra frase de este personaje ilustra igualmente su comportamiento. «No me he alegrado más que tres veces en mi vida –contaba–. La primera fue cuando, encontrándome en una mezquita, tuve una crisis de disentería; ya no podía moverme. Llegó el responsable del lugar, que me ordenó que saliera; pero no pude, de débil que estaba. ¡Entonces me cogió por los pies y me arrastró afuera! La segunda vez fue cuando me quitaba la ropa y no pude verla, tan llena estaba de piojos. Finalmente, la última vez fue cuando subía a un barco donde se encontraba un farsante; decía a los otros pasajeros, sacudiéndome la barba: “¡Entre los bizantinos, cogemos a los bárbaros (*al-‘ilj*) así!” Esta ocurrencia me plugo, ¡pues esto quería decir que el hombre no había visto en el barco a nadie más despreciable que yo!»

Ésa es la actitud de los santos en sus inicios: saben que tienen en ellos residuos egóticos; temen ser socorridos, pues eso no haría más que reforzar su ego y les llevaría por tanto a estar peor considerados a los ojos de Dios. Por eso se abandonan a la indulgencia de Dios, absteniéndose de pedirle cualquier ayuda; perciben en efecto hasta qué punto es peligroso ayudar al ego. Dios suscita por tanto siempre muchos enemigos entre Sus elegidos, después asegura la victoria de los segundos sobre los primeros.

«Una vez alguien me hizo daño –confió el cheij al-Shâdhilî– y esto me afligió mucho. A la noche siguiente, oí una voz que me decía: “Uno de los signos de que uno se encuentra en la “estación de la veracidad” (*al-siddîqiyya*), es tener muchos enemigos y no inquietarse por ello”.»

Tienes que saber que al ego le gusta permanecer en las regiones de la gloria y los honores. Si Dios le dejara actuar a su gusto, iría derecho a su perdición; Dios se lo impide por tanto sometiéndole a los ataques de gentes nocivas y a la oposición de los envidiosos. Un gnóstico decía justamente: «Las vociferaciones de los enemigos son como un látigo con el que Dios golpea los corazones cuando se apoyan en algo que no

es Él. Sin esto, se complacerían en la gloria y el prestigio, lo que constituye un velo considerable entre Dios y ellos». Dios actúa así en razón de la consideración que tiene por Sus santos, Sus amados, y también para manifestar en ellos la presencia de Su proximidad benevolente (*walâya*): «Dios es el Amigo íntimo de los que creen» (Corán 2, 257).

Después, cuando esos santos se han hecho plenamente luminosos y su conciencia íntima se ha purificado de los residuos del ego, Dios los hace soberanos entre los hombres, y, en adelante, éstos les están sometidos. El servidor elegido (*mujtabâ*) se convierte entonces en una de las espadas de Dios, pues por él Él se auxilia a Sí mismo. Fue en este sentido como actuó Sa'd [Ibn Abî l-Waqqâs] cuando pidió a Dios que cegara a la mujer que le había calumniado, y por eso fue escuchado. A este respecto, se cuenta que 'Uthmân Ibn 'Affân²⁵ entró un día en una casa donde vio que un hombre abofeteaba a su mujer. 'Uthmân le dijo entonces: «¡Que Dios te ampute los brazos y las piernas y que te precipite por toda la eternidad en el infierno!». Más tarde, hubo personas que vieron a ese hombre en Siria (*al-Shâm*), con los brazos y las piernas cortados; decía: «Las imprecaciones de 'Uthmân se han cumplido en dos puntos, ahora no queda más que el tercero». Por esas anécdotas ves que el comportamiento de los hombres de Dios puede ser confundido con el de las personas ordinarias²⁶. No concedas pues nunca tus preferencias a un santo que perdona sobre un santo que pide la ayuda divina o lanza imprecaciones: es posible que el que perdona lo haga porque sabe que tiene todavía en él residuos egóticos, y es igualmente probable que el que maldice a alguno actúe así porque se sabe purificado de esos residuos; trata pues de vengar a Dios, y no a sí mismo.

Vayamos ahora a la capacidad de sufrimiento (*sabr*) del cheij; es una virtud que poseía en el grado más elevado. Estaba afectado por muchas enfermedades, y si tan solo una parte de esos males hubiera sido depositada sobre una montaña, ¡habría sido pulverizada! Tenía nefritis y litiasis renal;

tenía una docena de hemorroides, pero, a pesar de ello, recibía a todos sus visitantes sin un gemido cuando se sentaba. Su interlocutor no se daba nunca cuenta de que estaba enfermo, y sus diversas afecciones no provocaban ninguna palidez en su rostro ni ninguna alteración en su cuerpo. Decía: «No os fiéis del brillo de mi rostro, pues procede de mi corazón».

Alguien entró en su casa y le encontró indispuerto. «¡Que Dios te cure», dijo el hombre al cheij; pero éste no le respondió. Después de un momento, el visitante reiteró su deseo. Entonces dijo el cheij: «Ya no pido a Dios integridad en el plano físico (*al-‘âfiya*)²⁷; lo he hecho anteriormente, y heme aquí ahora en el corazón de “la integridad”. En efecto, el Enviado de Dios ha pedido integridad; ahora bien, después de la expedición de Khaybar, declaró: “El mal que he contraído al tomar el bocado de Khaybar²⁸ no deja de actuar, y ahora mi vena basílica no funciona ya”. Abû Bakr solicitó igualmente de Dios esta integridad, y después de esto murió envenenado; ‘Umâr hizo lo mismo, y después fue apuñalado; después ‘Uthmân, que fue degollado, y, finalmente, ‘Alî, que pereció asesinado. Por tanto, si pides a Dios “integridad”, ¡hazlo de manera que Él sepa que tú entiendes por ello “una buena salud”!».

«El término *sabr* (“capacidad de sufrimiento”) –decía–, deriva semánticamente (*mushtaqq*) de la palabra *isbâr*, que designa el blanco que debe alcanzar la flecha. De hecho, el hombre que soporta el sufrimiento coloca su ego bajo las flechas del destino.»

Acostumbraba a solicitar de Dios Su benevolencia (*luft*); era raro que no lo hiciera.

Un día le encontré indispuerto.

–Maestro –le dije– te veo débil.

–¡El hombre débil, respondió, es aquel que no tiene fe ni temor de Dios!

Sabe que se puede ser resistente de tres formas: realizando las obras impuestas por Dios (*al-wâjibât*), absteniéndose

de hacer lo que la Ley prohíbe y, por último, mostrándose paciente en las pruebas.

En cuanto a los maestros (*al-akâbir*), su resistencia consiste en ocultar los secretos espirituales que poseen, en no apoyarse ya en las criaturas, en no detenerse en las luces que reciben. Consiste también para ellos en soportar las agresiones de los otros y en permanecer impasible ante los decretos del destino; en soportar las cargas de los hombres y en plegarse a la voluntad divina; en observar su servidumbre ontológica (*'ubûdiyya*) y en mantenerse firmes en lo que les impone el Señorío (*al-rubûbiyya*); en adquirir las nobles virtudes (*makârim al-akhlâq*)²⁹ y en actuar en conformidad con lo que Dios exige; en aspirar exclusivamente a Él y en remitirse en todo a Él; en frecuentar a los hombres, finalmente, y guiarles hacia Dios, el Rey, el Verdadero.

«Por Dios —decía el cheij al-Mursî— que jamás me habría codeado con los hombres si no se me hubiera amenazado con ser despojado espiritualmente; en efecto, se me dijo: “Si no frecuentes a las gentes [para aportarles un beneficio espiritual], te retiraremos todo lo que te hemos dado”.»

En cuanto a su rectitud (*sadâd tarîqati-hi*), se ilustra en la diligencia que tenía en preservar el derecho del prójimo; respetaba sus compromisos antes incluso de la fecha convenida, y exhortaba a sus discípulos a no deber nunca nada a nadie. Si sucedía que tuviera una deuda, la satisfacía rápidamente, y si se le debía algo, se mostraba flexible con su deudor.

No tenía ninguna relación con los mundanos (*abnâ' al-dunyâ*) y no los frecuentaba de ninguna manera. Jamás se acercaba a ellos, ni les enviaba emisarios, y se negaba a comunicarse con ellos. Cuando alguien le pedía que lo hiciera, le decía: «Llevaré tu petición a Dios [y no a los poderosos de este mundo]». Si la persona aceptaba, su mediación legaba a buen fin, pues Dios le agradecía que se dirigiera exclusivamente a Él.

Podías visitar al cheij día y noche. Un día solicité verle, pero se me pidió que esperara. Me sentí algo confuso, y me

dije: «Es posible que el cheij haya sabido algo de mí que justifique su cambio de actitud». Al cabo de un momento, se me autorizó a entrar. El cheij me dijo entonces: «Discúlpame. La hija del cheij al-Shâdhilî estaba en mi casa y no he querido interrumpirla en lo que me estaba diciendo. ¡Por Dios que me considero uno de sus servidores!¹³⁰».

No quería que se impidiera a ningún discípulo verle. «El discípulo –decía– viene con la llama de su aspiración, y si se le dice: “Espera un poco”, esa llama que le ha impulsado a venir aquí se extingue». No imponía penas inútiles a los novicios, y refería estas palabras de su cheij al-Shâdhilî: «El verdadero maestro no es aquel que te lleva a fatigarte en vano, sino a encontrar tu bienestar espiritual».

El fundamento de su vía reside en la concentración exclusiva en Dios (*al-jam‘ alâ Allâh*), la práctica del retiro y la invocación de Dios.

Tenía una relación personalizada con los discípulos, lo que hacía que cada uno encontrara su modalidad. No apreciaba a los que no tenían un medio de subsistencia particular (*sabab*). Enseñaba a sus discípulos a consagrarse enteramente al amor de Dios. No exigía de ellos que se vincularan exclusivamente a él, y contaba a este respecto estas palabras de su maestro: «Sed mis discípulos, pero no os impido que os relacionéis con otros maestros; si encontráis una fuente más fresca que la mía, podéis beber en ella». Si sucedía que un discípulo se ponía a practicar oraciones de su cosecha, le paraba inmediatamente.

Cuando alguien declamaba versos en su honor, le instaba a abreviar, testimoniándole su consideración y a veces le retribuía con un regalo. Se mostraba generoso con los juristas (*fuqahâ*) que le visitaban, y de manera general con todas las personas que enseñan o estudian las ciencias religiosas. Pedía a sus discípulos que le advirtieran si algún jefe o notable iba a verle. Aunque no manifestara ningún interés por los hombres del poder temporal, los recibía bien y a veces daba algún paseo con ellos.

Tenía una veneración inmensa por su maestro, el cheij al-Shâdhilî, y era evidente que no se consideraba nada a su lado. Cuando mencionaba a su cheij, con frecuencia declamaba estos versos:

Conozco maestros tan eminentes que su pie está sobre la frente [del común de los mortales]³¹.

*No soy uno de ellos, ¡sólo por el amor que les profeso,
he adquirido gloria y prestigio!*

El cheij tenía por costumbre no tocar los platos que se habían preparado especialmente para él. No quería que se le dijera por adelantado lo que iba a comer, o en qué consistía el regalo que una persona quería ofrecerle. No invocaba a Dios en favor de esa persona [para agradecérselo] en su presencia, sino sólo cuando se había marchado. Si alguien le ofrecía un regalo modesto, lo aceptaba con afabilidad y calor; si el presente era más importante, mostraba a la persona que se trataba de un gran favor. No elogiaba a un discípulo ni le enseñaba nada concreto en presencia de sus «hermanos», por miedo a suscitar celos en éstos.

Realizaba su plegaria ritual (*salât*) muy brevemente; a este respecto, decía que la oración de los *abdâl* es corta.

Cuando salmodiaba el Corán, tenía la impresión de que el conjunto del universo le escuchaba. Un año, después de haber efectuado los rezos especiales del mes de Ramadán³², dijo: «Este año, es como si hubiera leído el Corán al Envío de Dios». Un año después, al final del mes de Ramadán, declaró: «Este año, es como si hubiera leído el Corán al ángel Gabriel». Finalmente, al tercer año, afirmó: «Este año, es como si hubiera leído el Corán a Dios mismo».

Instruía a sus discípulos sobre la Noche del Destino (*igolaylat al-qadr*)³³, e invocaba a Dios durante ésta tres veces más de lo que lo hacía las noches ordinarias. «Por la gracia de Dios, decía, ¡todos nuestros “instantes” son otras tantas Noches del Destino!». El discípulo de un maestro sufi

nos declamaba estos versos, que recogemos de manera aproximada:

Si no contemplara tu belleza en mí mismo, no aceptaría un solo instante de mi vida.

La gran Noche del Destino no tiene valor a mis ojos más que si en ella paso todos mis instantes contigo.

¡Cuando el amante está sólidamente establecido en el Amor, no necesita un instante particular [para gustar ese Amor]!

Un día, el jurista Makîn al-Dîn al-Asmar fue a casa del cheij al-Mursî y le dijo:

—Maestro, este año he vuelto a ver la Noche del Destino, pero no tenía su aspecto habitual: esta vez no era luminosa.

—Es que tu luz ha difuminado la suya, oh Makîn al-Dîn —respondió el cheij.

Me encontraba una vez con ese mismo cheij Makîn al-Dîn en la gran mezquita del barrio oeste de Alejandría; era la noche vigésimo sexta del mes de Ramadán. El cheij Makîn al-Dîn me dijo: «Veo actualmente ángeles que suben y bajan; están preparando algo. ¿Has visto a alguien que organiza un boda preparándolo todo la noche anterior? ¡Pues bien, eso es exactamente lo que veo!». La noche siguiente era, pues, la del día veintisiete de Ramadán, y era además la noche del viernes. El cheij me dijo entonces: «Veo ahora a ángeles que llevan bandejas de luz; cada bandeja tiene más o menos el tamaño del minarete de la mezquita, a veces más grande, a veces menos. ¡Es la Noche del Destino!». La noche siguiente, la vigésimo octava de Ramadán, me dijo: «Esta noche se me ha aparecido en cólera; me ha declarado: “Admitamos que la Noche del Destino debe ser honrada especialmente; ¿no tengo yo también derecho a consideración?”».

El cheij Makîn al-Dîn al-Asmar —que Dios le asista— era de ésos que poseen la visión interior y penetran los secretos divinos. A su respecto, el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî decía a sus discípulos: «Hay entre vosotros un hombre llama-

do Abd Allâh Ibn Mansûr; tiene la piel oscura (*asmar*), pero su corazón es blanco. ¡Por Dios que puede verme por revelación cuando estoy con mi esposa y en mi cama!». El cheij al-Shâdhilî dijo otra vez de él: «Nunca he recorrido una vía del mundo invisible sin encontrar su turbante bajo mis pies»³⁴.

El mismo cheij Makîn al-Dîn me contó esta anécdota. Entraba, dijo, en la mezquita del profeta que está enterrado en Alejandría, en el barrio del Dîmâs³⁵. Vi a ese profeta, que llevaba una capa de rayas anchas, preparándose para rezar una oración.

–Acércate para rezar como imam –me dijo.

–No –le dije yo–, dirige tú mismo la oración.

–No, respondió, pues tú perteneces a la comunidad de un profeta [Muhammad] sobre el que nosotros, los profetas anteriores, no tenemos precedencia.

–En el nombre de ese profeta, ¡no quedará satisfecho hasta que te adelantes para dirigir la oración! –dije.

–Y yo, en el nombre de ese mismo profeta [no quedará satisfecho hasta que tú mismo dirijas la oración].

Habiéndome dicho esto, pegó su boca a la mía por respeto hacia la palabra «profeta», para que ésta no escapara en el aire. Entonces, me adelanté y dirigí la oración.

El cheij Makîn al-Dîn al-Asmar me contó también esto. Pasaba la noche del viernes en el cementerio de la Qarâfa, dijo. Cuando las personas que igualmente se habían acostado allí se levantaron para realizar su visita, las seguí. Leyeron el Corán hasta la sura «José» (*Yûsuf*); llegados a las tumbas de los hermanos de José, se detuvieron precisamente en el pasaje siguiente de esta sura: «Los hermanos de José llegaron» (Corán 12, 58). Fue entonces cuando vi que una tumba se entreabría y salía de ella un hombre: era alto y tenía la piel morena; su cabeza, pequeña, estaba adornada con una barba fina. Me dijo: «¿Quién os ha contado nuestra historia? ¿Fue así como sucedió!»³⁶.

Un día, estaba echado con toda tranquilidad y serenidad

cuando de repente mi corazón se turbó; algo irresistible me empujaba a ir a casa del cheik Makîn al-Dîn al-Asmar. Me levanté pues precipitadamente y fui a llamar a su puerta. Salí al verme y me dijo sonriendo:

—Cuando llegues a la edad madura, los hombres te seguirán.

—Sîdî, ¡simplemente he venido a verte!³⁷.

Entró en su casa, salió de ella con un recipiente, y me dijo:

—Lleva este recipiente a casa del cheij al-Mursî y dile que he escrito en él unos versículos del Corán y que luego los he borrado añadiendo agua de Zemzem y un poco de miel.

Cuando fui a casa del cheij al-Mursî, le presenté el recipiente.

—¿Qué es esto? —preguntó.

—Os lo envía el jurista Makîn al-Dîn al-Asmar.

Probó su contenido mojando un solo dedo y comentó: «¡Esto me basta para obtener la bendición!», después, tiró todo lo que había en el recipiente. Lo llenó entonces de miel y me envió de nuevo a casa del «jurista». Fui y después regresé a su casa. [Más tarde, el cheij Makîn al-Dîn] me dijo:

—La noche pasada, he visto que los ángeles venían a mí para darme vasos de cristal llenos de líquido; me decían: «Toma esto como retribución de lo que has ofrecido al cheij al-Mursî».

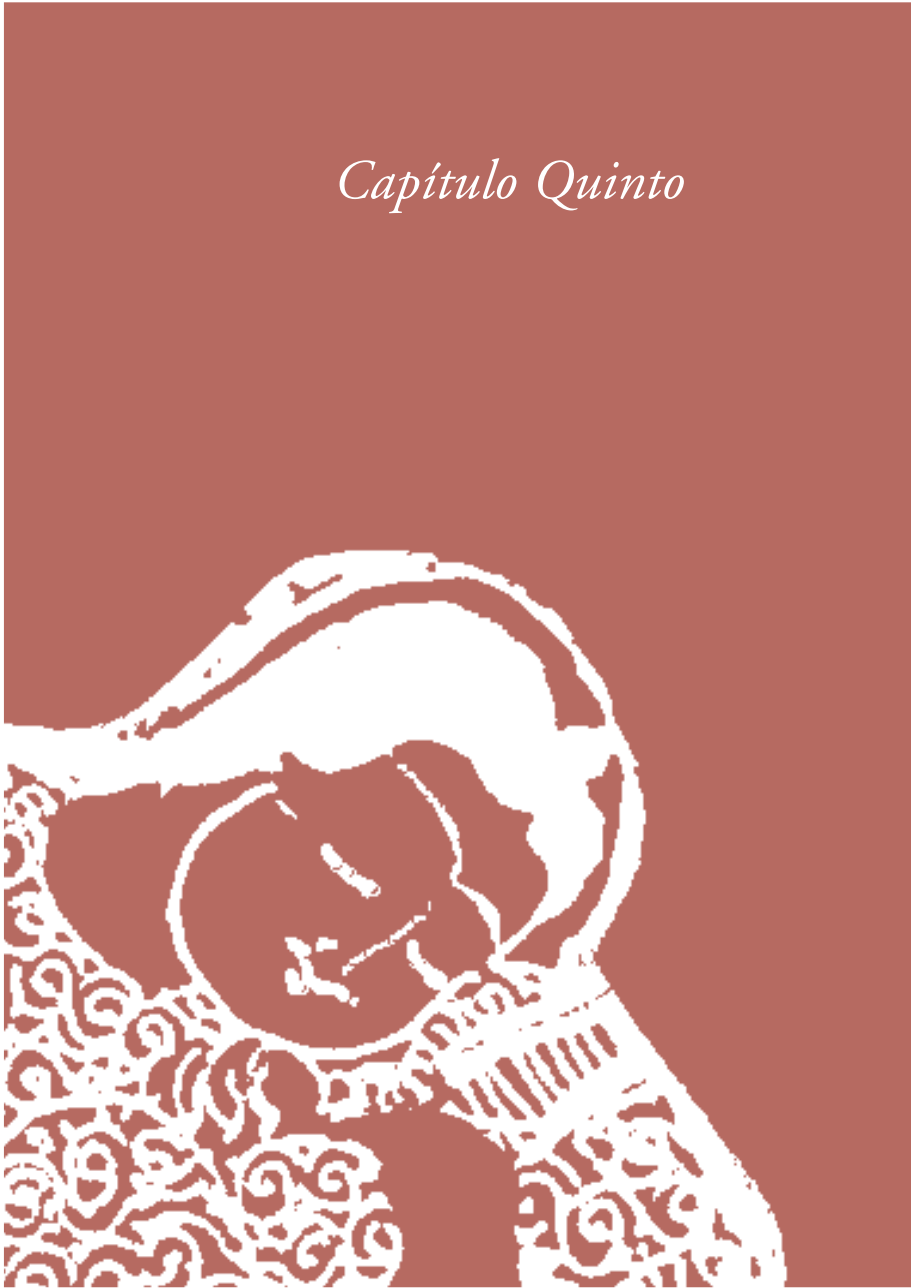
¡Que Dios los acepte, a ellos y a todos los maestros!

El cheij al-Mursî tenía gran esperanza [en la clemencia divina] para los servidores de Dios; su modalidad habitual era contemplar la extensión de la Misericordia divina. Honraba a sus visitantes en función del rango que ocupaban junto a Dios; así, sucedía que apenas prestara atención a un devoto y que manifestara mucho interés por un pecador: el primero venía con todo su engreimiento, vista la alta consideración que tenía de sus obras, mientras que el segundo se avergonzaba de sus pecados y hacía acto de contrición.

El cheij soportaba difícilmente que se mostrara un obsesión maníaca respecto de la pureza ritual (*waswâs*). Un día,

alguien habló de un «hombre de ciencia y de virtud» que era víctima de esas sugerencias. «¿Dónde se encuentran la ciencia y la virtud de ese hombre? —preguntó el cheij—. ¡La ciencia, continuó, es lo que se imprime en el corazón, como la blancura se disuelve en el blanco y la negrura en el negro!»

Capítulo Quinto





*Los versículos del Libro de Dios cuyo sentido explicó
el cheij al-Mursî.*

«Alabado sea Dios, Señor de los mundos» (Corán 1, 2). Sabiendo que el hombre no puede glorificarle como es debido, Dios Se ha glorificado a Sí mismo en la preeternidad; después, cuando trajo a las criaturas a la existencia, les ordenó que Le alabaran. Este versículo puede por tanto formularse así: «Decid [vosotras, las criaturas]: “Alabado sea Dios, Señor de los mundos”, que se ha alabado Él mismo por Sí mismo; sólo a Él corresponde la alabanza». Por esta razón, la palabra «alabado» está precedida del artículo determinado¹.

«Es a Ti a quien adoramos. Es a Ti a quien imploramos ayuda» (Corán 1, 4). Según el cheij, el primer término del versículo designa la Ley (*Sharî‘a*) y el segundo la Realidad divina (*Haqîqa*), pero también la sumisión (*islâm*) y la perfección (*ihsân*), o también la simple observancia (*‘ibâda*) y la servidumbre realizada (*‘ubûdiyya*), e incluso la separación (*farrq*) y la unión (*jam‘*). Sabe que Dios, al pedir a los hombres que Le adoren, les ha exigido que den testimonio mediante la palabra. Igualmente, ha exigido que sus obras sólo Le tengan a Él por objeto, y que su conciencia íntima y sus sentidos externos estén totalmente orientados hacia Su adoración. En esta adoración, les ha pedido también que aban-

donen toda pretensión de autosubsistencia (*da'wâ al-qayyûmiyya*), y por tanto que no atribuyan fuerza y poder más que a Dios. Él ha querido que, mediante la palabra, los hombres testifiquen su servidumbre para establecer un contrato con ellos; de manera que si su ego llegara a sustraerse a la adoración divina o su estatuto de ser responsable frente a Dios llegara a pesarles, fuesen confundidos [el día del Juicio] puesto que antes Él les había llevado a reconocer la adoración que Le es debida.

«Es a Ti a quien [*nosotros*] adoramos»: como hemos visto, todos los sentidos internos y externos del hombre participan en esta adoración, y de ahí el uso del plural «nosotros». No se trata, evidentemente, del «Nosotros» de majestad que emplea aquel que quiere glorificarse y que corresponde por derecho a Dios, el Inmenso (*al-Azîm*): el servidor no podría presentarse a Dios revistiendo un atributo de grandeza. El pronombre *nosotros* tiene pues, simplemente, el valor de un plural que designa al hombre, sus sentidos externos y sus realidades internas. Por «Es a Ti a quien adoramos», Dios exige a los hombres que abandonen su pretensión de autosubsistencia para disolverse en la servidumbre; ahora bien, no pueden realizar esto más que estando en un estado de separación (*farq*), el único que les permite asumir las obligaciones legales (*al-taklîf*). Para que los hombres no crean que sus obras de adoración les pertenecen, Dios añadió enseguida a la primera parte del versículo: «Es a Ti a quien imploramos ayuda». Por lo tanto, ha unido en el hombre el acto de adoración y su reconocimiento de que no posee ninguna fuerza propia, lo que debe llevar al ser humano a respetar el equilibrio entre la Ley y la Realidad espiritual.

«Dirígenos por la vía recta» (Corán 1, 6). Como afirma Ibn 'Atiyya² en su comentario, este versículo implica por una parte la confirmación de lo que el hombre ha realizado ya y, por otra, la orientación de lo que todavía no ha hecho. El cheij ha desarrollado esta interpretación dándole un alcance iniciático. Según él, el versículo confirma a los creyentes or-

dinarios en su atestación de la Unicidad divina (*tawhîd*) y les dirige hacia el grado de los virtuosos (*sâlihûn*); éstos poseen la virtud, pero todavía no han alcanzado el rango de «testigos que contemplan» (*shuhadâ*); en cuanto a éstos, piden ser guiados hacia la estación de los «verídicos» (*siddîqiyya*); habiendo realizado esta estación, estos últimos tratan de ser izados al rango de Polo (*qutb*); incluso éste pide ser guiado por la «vía recta» pues, aunque esté dotado de la ciencia propia de su función [la *qutbâniyya*], se le escapan todavía otras ciencias que sólo Dios le puede enseñar.

«Aquellos que creen en el Misterio y cumplen con la plegaria» (Corán 2, 3). En todo versículo en el que Dios menciona de forma laudatoria a los orantes, menciona el hecho de que ellos *efectúan* (*iqâma*) la plegaria empleando este término u otro que tenga el mismo sentido: «¡Señor, haz que cumpla con la plegaria!» (Corán 14, 40); «Realiza la oración al declinar del sol» (Corán 17, 78)... Igualmente, cuando Él estigmatiza a los orantes distraídos («¡Ay de aquellos que oran sin prestar atención a sus oraciones» (Corán 107, 4-5), no dice «¡Ay de los que cumplen con la plegaria». La plegaria realmente cumplida supone, en efecto, que las criaturas del mundo espiritual (*al-malakût*) la acogen percibiéndola como una forma que se inclina y se prosterna hasta el día del Juicio; todo el beneficio corresponde, evidentemente, al autor de esta plegaria³.

«Dios os ordena inmolar una vaca» (Corán 2, 67). La «vaca» de todo hombre es su ego, dice el cheij, y Dios os ordena que lo inmoléis.

«Todo bien que te llega procede de Dios. Todo mal que te alcanza procede de ti» (Corán 4, 79). Dios ha realizado esta distinción para educarnos espiritualmente; por lo tanto Él Se ha designado como la fuente del bien y ha atribuido el origen del mal al hombre, aunque, en última instancia, todo acto humano, bueno o malo, es una creación divina⁴. Los ejemplos de este proceder son numerosos en el Corán. Así: «Tu Señor ha querido que descubrieran su tesoro en su ma-

yoría de edad» (Corán 18, 82)⁵; en cambio, es al-Khadir quien dice: «... he querido dañarla», y no Dios (Corán 18, 79)⁶. Igualmente en el versículo: «Cuando estoy enfermo es Él quien me cura» (Corán 26, 80), Abraham se atribuye la enfermedad a sí mismo y la curación a Dios. Según algunos comentaristas, el hecho de que el bien y el mal tengan un origen divino se afirma siempre de manera implícita en el discurso coránico; por tanto, cuando el Corán establece una distinción entre el origen de uno y el del otro es únicamente para atribuir esta distinción al ser humano. Sobre este punto, el juicio de Dios es claro: «¿Pero por qué estos hombres son incapaces de comprender el menor discurso?» (Corán 4, 78). Este versículo precede, en efecto, directamente al que es objeto de nuestro comentario: «Todo bien que te llega procede de Dios. Todo mal que te alcanza procede de ti». Dios responde a los hombres con «Di: “Todo viene de Dios”» (Corán 4, 78)⁷.

«Hace que la noche entre en el día y que el día entre en la noche» (Corán 35, 13); es decir: «Hace entrar la desobediencia (*ma'siyya*) en la obediencia (*tâ'â*), hace entrar la obediencia en la desobediencia». En efecto, por considerar demasiado su comportamiento ejemplar hacia Dios, el hombre se vuelve engreído; denigra entonces a los que hacen menos que él, y solicita igualmente una retribución a Dios: he aquí, según el cheij, buenas acciones mancilladas por las malas. A la inversa, otro hombre que comete pecado va a pedir perdón a Dios y busca refugio en Él; se desprecia por haber actuado así y alaba a los que se han abstenido de ese pecado: he aquí malas acciones no desprovistas de beneficios. En esos dos casos, ¿dónde se sitúa verdaderamente la obediencia a Dios?⁸

«Hemos oído –dijeron– a un joven (*far'an*) que los vilipendiaba [a los ídolos]; le llaman Abraham» (Corán 21, 60). El *fatâ*, decía el cheij, es aquel que rompe los ídolos⁹.

«¿No es él quien escucha al necesitado cuando le implora (*al-mudtarr*)?» (Corán 27, 62). El santo, decía a ese respecto el cheij, está siempre en la indigencia (*al-idtirâr*). En efecto,

el común de los creyentes no la experimenta más que bajo el efecto de las coacciones de la vida ordinaria; cuando éstas desaparecen, ya no tiene conciencia de su estado de indigencia en razón de la influencia del mundo sensible (*dâ'irat al-hiss*) sobre él. Si percibiera cuán pleno y englobante es el Puño divino (*qadbat Allâh*), sabría que no puede abandonar ese estado de indigencia, pues procede de la condición misma de servidor (*'abd*). En efecto, la existencia de este último no reviste más que un carácter de posibilidad (*mumkin*)¹⁰. Ahora bien, todo lo que no tiene más que una existencia posible tiene necesidad de un Ser que lo sustente (*mumidd*) y de una asistencia. Dios se bastará pues siempre a Sí mismo, mientras que el hombre conocerá siempre la indigencia: ésta no cesa en el Más Allá, pues incluso en el Paraíso el hombre está en necesidad con relación a Dios; sin embargo, las gracias que le envuelven ocultan ese estado de dependencia.

Sucede así con toda realidad: su condición no varía ni en el mundo manifestado ni en el mundo invisible, ni aquí ni en el Más Allá. La ciencia (*al-'ilm*) es revelación (*al-kashf*), más allá de la época o del tipo particular de ciencia, como la voluntad (*al-irâda*) es determinación (*takhsîs*), más allá del tiempo y de una voluntad particular. Aquel que, por tanto, está dotado de clarividencia no limita su estado de indigencia a un tiempo determinado. Dios reprueba a los humanos que se refugian en Él solamente cuando las circunstancias les obligan a ello: «Si sufrís una desgracia en el mar, [las divinidades] que invocáis se esfuman, salvo Él. Pero en cuanto os ha llevado a tierra sanos y salvos, os apartáis de Él. El hombre es profundamente ingrato...» (Corán 17, 67). Citemos igualmente este versículo: «Cuando el hombre sufre una desgracia, de inmediato Nos llama en su ayuda, cualquiera que sea su situación. Pero, en cuanto le libramos de ella, sigue su camino como si no Nos hubiera llamado cuando el mal le acuciaba. Así es como las acciones de los inmoderados les parecen bellas» (Corán 10, 12), o también éste: «Di [a los infieles]: “Quién os salvará de las tinieblas de la tierra y del

mar?» Le invocáis humildemente y en secreto diciendo: “Si aparta de nosotros este peligro, le estaremos ciertamente agradecidos”» (Corán 6, 63). Otros versículos van igualmente en este sentido.

Puesto que los hombres ordinarios no pueden aprehender las realidades profundas de su ser, Dios les ha sometido a las causas segundas (*al-asbâb*); éstas, en efecto, les llevan a recordar su estado de indigencia y a no reconocer ni Su fuerza apremiante ni Su grandeza. El hecho de que Dios condicione la satisfacción de lo que se le pide a la conciencia que el hombre debe tener de su indigencia te muestra bien qué lugar privilegiado ocupa esta conciencia ante Dios: «¿No es Él quien escucha al necesitado cuando Le implora?». Cuando Dios quiere gratificar a un ser con algo, lo hace de manera que éste lo pida con sentimiento de indigencia, después satisface su petición; en cambio, cuando quiere privar a alguien, le despoja de ese sentimiento y no le concede el objeto de su petición. Dios confunde así a Su servidor. Lo que debes temer no es el reconocimiento de tu indigencia, que pidas a Dios y que no obtengas nada, sino el ser despojado de ese sentimiento de indigencia y que, por lo tanto, no Le pidas nada, o también que Le solicites sin sentirte necesitado y no seas atendido¹¹.

«Siempre que Zacarías iba a verla [a María] al santuario, encontraba junto a ella el alimento necesario. Le preguntaba: “¿María!, ¿de dónde viene eso?”. “De Dios –decía ella–, pues Dios gratifica sin medida a quien Él quiere con sus bienes» (Corán 3, 37). Dios dice más adelante: «¡Sacude hacia ti [María] el tronco de la palmera; caerán de ella para ti dátiles maduros, listos para ser cogidos!» (Corán 19, 25)¹². Algunos comentaristas, decía el cheij, se equivocaron al sostener que en el primer versículo ama únicamente a Dios mientras que en el segundo ese amor se divide entre Dios y Jesús. En efecto, tal como afirma Dios (Corán 5, 57), María es una «verídica» (*siddîqa*); ahora bien, el hombre o la mujer «verídicos» no pueden evolucionar más que hacia un estado

espiritual mejor. En verdad, en su juventud María era conocida por suscitar la ruptura del curso habitual de las cosas (*kharaq al-‘âda*); más tarde, cuando se cumplió su certeza interior, fue llevada a las modalidades ordinarias de la vida (*al-asbâb*), y ese estado es más perfecto que el primero.

El cheij definía la grandeza de alma (*al-futuwwa*) por la fe y el hecho de ser bien guiado, apoyándose en esto en el versículo: «Eran jóvenes (*fitya*) que creían en su Señor y a los que nosotros habíamos confirmado en la buena dirección» (Corán 18, 13)¹³.

Satanás dijo a Dios: «Les acosaré por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda, y verás que la mayor parte de ellos son ingratos contigo» (Corán 7, 17). No añadió, comentó el cheij, por arriba o por abajo, pues el arriba es la sede del *tawhîd* (reconocimiento de la Unicidad divina) y el abajo la del *islâm* (sumisión a Dios): Satanás no puede asaltar al creyente por ninguna de esas dos vías.

«Dios tomó a Abraham como amigo íntimo (*khalîl^{en}*)» (Corán 4, 125), es decir, que la conciencia íntima de Abraham se ha impregnado (*khâlala*) del amor divino. El poeta ha dicho:

*Tú has penetrado en mi hasta alcanzar mi alma,
es así como al-Khalîl ha sido llamado «el amigo íntimo».
Cuando hablo, tú eres mi palabra.
Cuando callo, tú eres quien está amordazado¹⁴.*

«Al alba, imploraban el perdón divino» (Corán 51, 18). Esto significa que los hombres piadosos de los que se trata piden perdón a Dios por haber pasado la noche rezando *atribuyéndose a sí mismos esos actos de adoración*. Este comentario del cheij es juicioso, pues justo antes había dicho Dios: «Duermen poco por la noche [pues velan para rezar]» (51, 17); no tienen ningún pecado que hacerse perdonar. ¿No imploraba el Profeta por tres veces el perdón divino cuando

había terminado su oración? Según al-Wâsitî¹⁵, la verdadera adoración consiste más en pedir gracia por la imperfección de las obras piadosas realizadas que en tratar de obtener una retribución por ellas.

«Di: “¡Que los hombres se alegren de la gracia y la misericordia de Dios. éste es un bien mucho más valioso que todo cuanto ellos pueden amasar!» (Corán 10, 58), es decir, mejor que sus buenas acciones y sus obras de adoración. Dios dice en otro lugar: «La misericordia de tu Señor es preferible a lo que ellos amasan» (Corán 43, 32).

«¡Gloria a Quien hizo viajar a Su siervo durante la noche» (Corán 17, 1)¹⁶. Dios no ha dicho «Su profeta», o «Su enviado», pues ha querido hacer de ese «viaje nocturno» (*al-isrâ*) una fuente de imitación para los hombres; de esta manera, nos ha informado de que ese viaje resulta de la servidumbre (*al-'ubûdiyya*). Como el Profeta realizó la perfección de la servidumbre, realizó pues la del «viaje nocturno». Ha efectuado ese desplazamiento a la vez con el espíritu y con el cuerpo. Los santos que participan en la servidumbre hacia Dios tienen parte igualmente en el viaje nocturno; pero lo realizan únicamente en espíritu¹⁷.

«Ciertamente, los que temen a Dios morarán en jardines, al borde de los arroyos...»: en este mundo, los jardines consisten en las ciencias espirituales, y los arroyos en los conocimientos esotéricos; en el Más Allá, se trata del Paraíso que Dios ha prometido a aquellos que le temen; «... en una sede de verdad, junto a un Rey todopoderoso» (Corán 54, 54-55): a la vez en este mundo y en el otro. El cheij indica así que «los que temen a Dios» gozan ya en la tierra, de forma sutil, las delicias de las que gozarán concretamente en el Paraíso. Una interpretación similar debe darse al versículo: «En verdad, los justos están en el deleite» (Corán 82, 13). En este mundo, se trata del deleite de la contemplación, y en el Más Allá de la visión de Dios. Sucede lo mismo con el versículo siguiente: «En verdad, los libertinos están en el fuego» (Corán 82, 14). En este mundo se trata del infierno de su aleja-

miento de Dios; en el otro, del infierno del castigo. Volvamos al pasaje «en una sede de verdad...»: en este mundo, se trata de la verdad de la servidumbre; en el Más Allá, de la verdad de la elección de la que todos los hombres piadosos son objeto. En cuanto al pasaje «... junto a un Rey todopoderoso», significa «junto» a la asistencia divina (*imdâd*) en este mundo, y «junto» a la contemplación directa (*ishhâd*) en el Más Allá.

«Dios no ha creado esto sino en toda verdad» (Corán 10, 5). Esta verdad (*al-haqq*), por la que ha creado toda cosa, no es otra que la palabra «¡Sé!», en virtud de: «El día que Él dice: “¡Sé (*kun*)!”», esto es, en verdad» (Corán 6, 73).

«Sé agradecido conmigo y con tus padres» (Corán 31, 14). Dios, ha dicho el cheij, ha asociado a los padres a este reconocimiento, pues están en el origen de tu existencia.

«¿Qué es eso que tienes en la mano derecha, Moisés? “Es mi bastón —respondió—, en el que me apoyo y con el que vareo los árboles para mi rebaño; me sirve también para otros usos” Dios dijo: “¡Tíralo, Moisés!” Él lo tiró y el bastón se convirtió en una serpiente que reptaba. Dijo Dios: “¡Cógelo! ¡No temas! Vamos a devolverlo a su antiguo estado”» (Corán 20, 17-21). Dios dice igualmente al santo: «¿Qué es lo que tienes en la mano derecha?»; «Es la vida terrestre, responde el santo, me apoyo en ella y con ella vareo los árboles para mi rebaño»: su rebaño son sus miembros. Dios le pide luego que tire esa vida terrestre, que se sustraiga completamente a ella; el santo descubre entonces que ésta no es más que una serpiente que reptaba. Después, Dios le ordena que la coja sin temor. En efecto, el santo la coge de nuevo sin experimentar ningún daño, pues lo ha hecho de la misma manera que la ha tirado: con la autorización de Dios y obedeciendo Su orden.

«El día en que el cielo se desgarre por los nubarrones y los ángeles desciendan rápidamente, ese día, la verdadera realidad pertenecerá al Misericordioso» (Corán 25, 25-26). La grieta del cielo y la precipitación de los ángeles a la tierra son

dos aspectos del apremio y la impetuosidad divinas. Por esta razón, explicaba el cheij, Dios no ha dicho «ese día la verdadera realeza pertenecerá al Apremiante (*al-Qahhâr*)» ni «al Irresistible (*al-Azîz*)»; en efecto, Sus servidores no habrían podido soportar esos Nombres y su mismo corazón se habría desgarrado. Por tanto, Él se mostró benevolente para con ellos diciendo: «Ese día, la verdadera realeza pertenecerá al Misericordioso». El versículo «El día en que reunamos, como una depuración, a los que temen al Misericordioso» (Corán 19, 85) demanda la misma reflexión: Dios no Se ha designado como «el Apremiante» o «el Poderoso», pues el espanto que suscitará el Juicio final es terrible; aún manifestando la fuerza de Su coerción, ha tranquilizado a los hombres presentándose bajo el aspecto de la misericordia.

«¡Creyentes! Temed a Dios con el temor que se merece y no muráis sino como musulmanes» (Corán 3, 102). A propósito de este versículo, alguien preguntó al cheij cómo podría el hombre temer a Dios como conviene, y cómo un musulmán podría morir de otra manera que como musulmán. Ese versículo ha sido abrogado, respondió el cheij, por éste: «¡Temed a Dios cuanto podáis! (Corán 64, 16). En el primer versículo, Dios pedía a los hombres que le obedecieran siempre, que siempre le mencionaran y siempre le dieran gracias; luego ha aligerado Sus exigencias en el segundo. Según el cheij, esos dos versículos pueden completarse así: «¡Temed a Dios cuanto podáis!» por vuestros actos, y «¡Temed a Dios con el temor que merece!» por vuestro reconocimiento de la Unicidad divina (*tawhîd*). En cuanto al pasaje «No muráis sino como musulmanes», significa que en el momento de la muerte no hay que realizar más que actos que testifiquen nuestro islam.

«Realizaba un día la oración del alba detrás de mi maestro [Abû l-Hasan al-Shâdhilî] –dijo el cheij al-Mursî–; él leía la sura “La deliberación” (*al-Shûrâ*), y cuando llegó a este versículo: “Da hijas a quien Él quiere y da hijos a quien Él quiere” pensaba interiormente que las “hijas” eran las buenas ac-

ciones, y los “hijos”, las ciencias (Corán 42, 49). “... O bien ambos, varones y hembras” (42, 50), es decir, que Él reúne las ciencias y las buenas acciones. “... Hace estéril a quien Él quiere” (42, 50), es decir, que le priva de toda ciencia y de toda buena acción. Cuando el cheij [al-Shâdhilî] hubo terminado la oración, me llamó y me dijo que había percibido mi interpretación de los versículos. Percibió igualmente que me sorprendía de su facultad de descubrimiento, y me informó entonces de las diferentes comprensiones que había tenido cada uno de los que rezaban detrás de él a propósito de esos versículos»¹⁸.

«El Demonio es un enemigo para vosotros» (Corán 35, 6). Algunos, dijo el cheij, han deducido de este pasaje que tenían que mostrar hostilidad a Satanás, lo que les ha impedido amar plenamente a Dios. Otros, en cambio, han comprendido bien que si el Demonio es un enemigo para ellos, Dios es su Amado, y que sólo esto debe contar a sus ojos: Él les basta, al margen de toda criatura. Se le preguntó a un maestro cómo se libraba de las garras de Satanás. «¿Quién es Satanás? –respondió–; nuestra energía espiritual está enteramente vuelta hacia Dios y no vemos más que a Él».

«Leí una vez la sura “La higuera” (*al-Tîn*) –dijo el cheij–, hasta que llegué al versículo: “Hemos creado al hombre en la forma más perfecta; después, le hemos enviado al grado más bajo” (Corán 95, 4-5). Cuando reflexionaba en el sentido de estas palabras, la Tabla bien guardada (*al-Lawh al-mahfûz*) me fue desvelada¹⁹, y vi en ella: “Hemos creado al hombre en la forma más perfecta” por el espíritu (*rûh*) y la razón de la que está dotado, “después, le hemos enviado al grado más bajo” por su alma carnal (*nafs*) y las pasiones que le asaltan».

«Ella le deseó (*hammat bihi*), y él la deseó (*hamma bihâ*), pero él vio un signo evidente de su Señor» (Corán 12, 24)²⁰. El deseo de Zulaika, comentó el cheij, era fruto de una clara determinación (*irâda*), mientras que el de José consistía en una simple inclinación (*mayl*).

«Dios ha aceptado el arrepentimiento del Profeta, de los

emigrados y los auxiliares que le siguieron en un momento difícil. En efecto, los corazones de una fracción de ellos habían estado a punto de desviarse. Ha aceptado su arrepentimiento, pues es benevolente y compasivo con ellos. Ha aceptado el arrepentimiento de los tres hombres que habían quedado atrás...» (Corán 9, 117-118)²¹. Según el cheij al-Shâdhilî, Dios ha evocado en primer lugar el arrepentimiento de los que no habían cometido falta (el Profeta, los emigrados y los auxiliares) para no asustar y humillar a los culpables (los tres hombres).

El cheij al-Mursî decía que el temor de Dios (*al-taqwâ*) implica diversos grados; en efecto, el Corán menciona el temor del Fuego, el del día del Juicio, el del Señor, el de Dios y, por último, el del «Yo» divino²².

«Amantes de las mentiras y ávidos de cosas ilícitas...» (Corán 5, 42). Según el cheij, este versículo habría sido revelado a propósito de los judíos y, en esa lógica, podría extenderse a los pseudo-sufíes²³ de nuestra época cuando éstos se entregan apasionadamente al *samâ'* y comen lo que Dios ha prohibido. Se encuentra en ello una tendencia propia de los judíos, pues el recitante²⁴ habla sin cesar de amor, de deseo y de éxtasis sin vivir necesariamente en su interior esos sentimientos, lo que hace de él un mentiroso y de sus oyentes unos pobres personajes que se deleitan con su mentira. En cuanto a aquellos que se dicen o se creen «pobres en Dios» y acuden a sesiones organizadas por notables poco escrupulosos donde comen los alimentos que se les presenta, se convierten también en «amantes de las mentiras y ávidos de cosas ilícitas». Siempre a este respecto, el cheij cuenta que algunos compañeros del Profeta se emocionaron al oír a los judíos recitar la Torá; cuando entraron en casa del Profeta, el ángel Gabriel se apareció a éste y le pidió que pronunciara este versículo: «¿No les basta que te hayamos revelado el Libro que les es transmitido oralmente?» (Corán 29, 51). Esos compañeros fueron por tanto reprobados por haberse sentido conmovidos por la Torá, que, sin embargo, es la palabra de Dios;

¿qué sucede entonces con aquellos que, separándose del Corán, están bajo el encanto del canto y otras distracciones de ese género?

«Si les castigas, son en verdad Tus siervos. Si les perdonas, Tú eres, en verdad, el Poderoso, el Sabio» (Corán 5, 118)²⁵. ¿Por qué, preguntó un discípulo al cheij, no dijo Jesús: «Si Tú les perdonas, Tú eres, en verdad, Aquel que perdona y tiene misericordia»? Esto habría significado, respondió el cheij, que Jesús quería interceder; ahora bien, él no pudo interceder en favor de los infieles. Además, al ser adorado en competencia con Dios [por los cristianos], Jesús no se atrevió a solicitar Su intercesión.

«Si hubiéramos hecho descender este Corán sobre una montaña, la habrías visto abajarse y hendirse bajo el efecto del temor de Dios» (Corán 9, 21). Este versículo contiene el elogio del señor de los enviados: sólo tú, oh Muhammad, has podido soportar el descenso del Corán gracias a la fuerza señorial que Nosotros hemos depositado en ti. Ese versículo supone igualmente una condena de los infieles: a diferencia de la montaña, no os habéis hecho ni humildes ni sumisos por la Revelación.

Has de saber que la exégesis a veces sorprendente que hacen los místicos musulmanes de la palabra de Dios y de la de Su Profeta no altera en absoluto su sentido aparente. El significado exotérico de un versículo se deduce naturalmente en función de las convenciones lingüísticas (*‘urf al-lisân*). Por otra parte, existe una percepción interior, esotérica, del Corán y del hadiz, que corresponde a aquél al que Dios ha abierto el corazón. «Cada versículo implica un sentido exterior y otro interior, una lectura única y otra plural», dijo el Profeta. No te dejes pues desviar de esta exégesis espiritual por los polemistas inveterados que afirman que aleja del sentido obvio del Corán y del hadiz. Sería así si los místicos dijeran que tal o cual versículo no tiene más que un sentido esotérico: al contrario, ellos corroboran siempre su sentido exterior y tratan de preservar su alcance objetivo. Lo que captan de más

de la palabra de Dios es lo que Él quiere revelarles. Muy a menudo, ofrecen una dimensión inesperada a una palabra, sobrepasando así el sentido aparente que se le da. El cheij, el imam, el gran jurisconsulto (*muftî al-anâm*) Taqî al-Dîn Muhammad b. 'Alî al-Qushayrî [Ibn Daqîq al-'Îd] nos ha referido que se encontraba en Bagdad un jurista (*faqîh*) muy sabio —conocía doce ciencias— llamado al-Jawzî. Yendo un día a la *madrasa* en la que enseñaba, oyó a un recitador (*munshid*) que declamaba este poema:

*Después del veinte del mes de Sha'bân²⁶,
bebe no solamente por la noche, sino también durante el
día²⁷.
No elijas copas pequeñas,
pues el tiempo es demasiado corto para saciar la sed con las
obras pequeñas..*

Aquel jurista echó a andar como alelado, y no se detuvo hasta que llegó a La Meca, donde permaneció hasta su muerte.

Alguien recitó en presencia del cheij Makîn al-Asmar estos versos:

*Si encontrara mi dicha en al-Râh²⁸, no esperaría la ruptura
del ayuno para beber vino (râh).
El vino es algo asombroso²⁹ cuando te entregas a él;
¡bebe, pues, aunque te conviertas en objeto de oprobio!
Oh tú, que condenas el puro licor rojo (sahbâ'),
¡Vete, pues, al Paraíso y déjame vivir en el Infierno!*

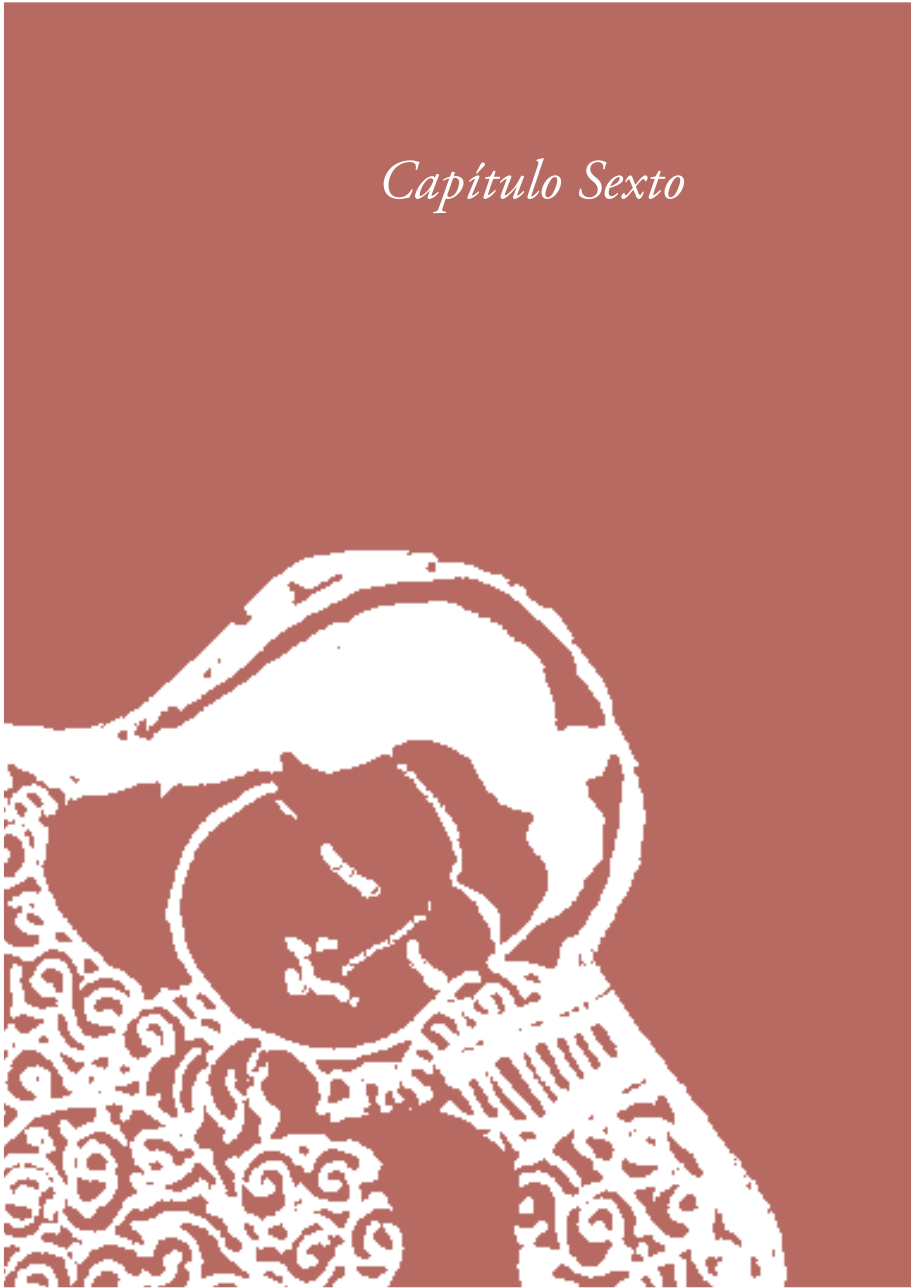
Una persona se levantó entonces para decir que no estaba permitido declamar esos versos, pero el cheij Makîn al-Dîn hizo señas al recitador para que siguiera, diciendo: «¡Ese hombre está velado!».

Para convencerte, te cuento la anécdota siguiente. Tres hombres oyeron a alguien gritar: «*sa'tara birrî*». Cada uno de

ellos pensó que se trataba de un discurso divino dirigido a su conciencia íntima. El primero comprendió: «esfuérzate y verás Mi bondad» (*is'â tara birrî*); era un aspirante que se orientaba por actos loables en la vía de Dios. El segundo entendió: «ahora, gustarás Mi bondad» (*al-sâ'â tara birrî*); era un caminante en la Vía que tenía prisa por franquear las etapas iniciáticas; su corazón ardía de amor y, como para aplacarlo, comprendió así la frase. El tercero oyó: «¡cuán grande es Mi bondad!» (*mâ awsa' birrî*); era un gnóstico al que le fue desvelada la generosidad divina: entendió lo que contemplaba. Cada uno de los tres tomó pues de manera diferente las mismas palabras. El Corán alude a esta pluralidad de niveles de comprensión: «Todos son regados con la misma agua [los productos de la tierra], pero Nosotros hacemos que unos sean más sabrosos que otros» (Corán 13, 4), y: «Todos sabían dónde debían beber» (Corán 2, 60).

El cheik Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî fue invitado con otros cheijs por un sufi que habitaba en el «callejón de las lámparas», en Fustât (*Misr*)³⁰. Faltaban platos y el anfitrión utilizó entonces un recipiente de vidrio destinado a recoger la orina, pero que no había sido utilizado todavía. Los cheijs comenzaban a comer en éste cuando comenzó a hablar: «Dios me ha honrado empleándome en contener la comida de estos señores; jamás soportaría ser utilizado para recibir orina», después se rompió en dos. El cheij Muhyî al-Dîn preguntó entonces a las personas presentes si habían oído lo que había dicho el plato. Aseguraron que sí, y repitieron esas palabras. «Ha dicho otra cosa –respondió Ibn 'Arabî–; ha dicho que Dios ha honrado vuestro corazón por la fe: no aceptéis ya después de eso que sea mancillado por la impureza de la desobediencia y del amor a este mundo». ¡Que Dios nos coloque, a ti y a mí, entre aquellos que, por efecto de Su gracia, comprenden Sus signos y son inspirados por Él!

Capítulo Sexto





Cómo el cheij al-Mursî ha desvelado los secretos de la tradición profética según el método propio de la «elite espiritual».

«Hay siete personas que Dios albergará bajo Su sombra el día en que no haya más sombra que la Suya¹: el dirigente (*imâm*) justo; el joven que ha crecido en la adoración de Dios; el hombre cuyo corazón permanece unido a la mezquita aunque no se encuentre allí; dos hombres que se aman en Dios, cuando se encuentran o cuando se dejan; el hombre que responde a una bella mujer que quiere atraerle: “Temo a Dios”; el ser que menciona a Dios en el retiro y al que la emoción y el temor hacen llorar; el hombre que da limosna con tal discreción que su mano izquierda no sabe lo que ha gastado su mano derecha.»

El dirigente justo, decía el cheij, es el corazón. El hombre cuyo corazón permanece unido a la mezquita está en realidad unido al Trono divino, pues éste es la mezquita del corazón de las «gentes de la certeza» (*al-mûqinûn*). El ser que menciona a Dios en el retiro (*khâliy^{an}*) es aquel que se ha «vaciado» (*khâliy^{an}*) de toda pasión mundana. Finalmente, el hombre que da limosna con gran discreción llega a ocultar esa limosna a su propio ego. El cheij hacía la misma interpretación de este versículo: «Cuando él [Zacarías] invocó a su Señor con una invocación secreta» (Corán 19, 3), es decir, a espaldas del ego y de sus pasiones.

Dios, sábelo, ha recompensado a estas siete personas por

la rectitud de su comportamiento hacia Él. El dirigente justo ha albergado al oprimido a la sombra de su justicia; Dios albergará pues a ese dirigente el día del Juicio. El joven que ha crecido en la adoración de Dios se ha separado de su ego para refugiarse en Dios; en retribución, Él lo protegerá con Su sombra. En cuanto al hombre cuyo corazón permanece perpetuamente unido a la mezquita, se ha consagrado a la adoración; el amor de Dios ha prevalecido en él sobre todo lo demás. Su corazón está vuelto permanentemente hacia la mezquita, pues allí encuentra la proximidad divina y la dulzura de la servidumbre. Al haber buscado refugio en Dios, será albergado el día del Juicio. Los dos hombres que se aman en Dios están unidos por Su espíritu (*rûh Allâh*); esta armonía procede del amor que cada uno de ellos tiene por Él. Habiendo huido hacia él, serán igualmente albergados el día del Juicio. El hombre que se ha negado a la bella mujer ha soportado el suplicio que consiste en combatir sus pasiones; se ha opuesto a las tendencias de su naturaleza. Al temer a Dios, se ha apresurado hacia Él, y Dios le acogerá en el otro mundo. En cuando al ser que menciona a Dios en el retiro, llora en razón de una herida abierta en su corazón por la vergüenza, o su deseo intenso de Dios, o el temor de Su señorío, o también porque percibe demasiado su propia deficiencia. Llorando en soledad, suplica a Dios que le absuelva. Dios le albergará igualmente. Por último, el hombre que da limosna con tal discreción que su mano izquierda no sabe lo que ha gastado la mano derecha ha optado por Dios frente a su ego; su amor a Dios ha prevalecido sobre las inclinaciones mundanas del alma carnal. Como afirma el Profeta, la limosna constituye una prueba (Muslim); testifica en efecto que aquel que la da reconoce la preeminencia a Dios y no a su ego. En virtud de esa elección, Dios albergará a ese hombre.

Esas siete personas tienen todas algo en común, y por eso están reunidas en este hadiz: en este mundo, han probado el infierno del combate contra las pasiones; Dios no les hará por tanto gustar el infierno del Más Allá. En un *hadîth qûdsî*, dice

Dios: «Yo no he hecho posible la existencia de dos temores ni de dos seguridades en un servidor. Si Me ha temido en este mundo, no tendrá que temerme en el otro, y si, en el primero, se ha sentido seguro ante Mí, no le sucederá lo mismo en el segundo» (Ibn 'Asâkir).

«¡Facilidad [las cosas a las gentes] y no las hagáis complicadas!» (Bukhârî). Según el cheij, esto significa: llevad a las gentes a Dios y no a otra cosa, pues quien te orienta hacia este mundo inferior te embauca, quien te dirige hacia los actos [piadosos] te fatiga, pero quien te guía hacia Dios te ha aconsejado bien.

El Profeta dijo a sus Compañeros: «He visto el Paraíso y en él he tocado una uva; si la hubiera cogido, habríais comido de ella hasta el fin del mundo». El cheij dijo a este respecto que los profetas ven las cosas del mundo espiritual en su realidad, mientras que los santos no ven más que una imagen que se le asemeja (*mithl*)². Es la razón por la que el Profeta dijo: «He visto el Paraíso» y no «Es como si hubiera visto el Paraíso». Cuando el Profeta preguntó una mañana a Hâritha³ en qué estado se había despertado, éste contestó que se había vuelto verdaderamente creyente. El Profeta le dijo entonces: «A cada verdad corresponde una realidad esencial (*haqîqa*); ¿cuál es pues la realidad de tu fe?». «Mi alma está desapegada de este mundo –aseguró Hâritha–; el oro y el barro que éste contiene no me atraen más uno que el otro. Es como si viera a las gentes del Paraíso disfrutar allí, y a los habitantes del Infierno sufriendo suplicios. Igualmente, es como si viera emerger el Trono divino. Para obtener esto, he pasado mis noches en oración y he ayunado durante el día». El Profeta concluyó con estas palabras: «Ahora sabes; ¡persevera en esa vía! El corazón de aquel que adora a Dios en tanto que luz está en la luz de la fe». Advierte que Hâritha ha dicho «es como si viera», y no «veo», lo que está reservado a los profetas. Sucede lo mismo con las palabras de Hanzala al-Usaydi⁴ dirigidas al Profeta: «Hemos evocado el Paraíso y el Infierno hasta el punto de que hemos creído verlos con

nuestros propios ojos»; en razón de lo que acabamos de explicar, no dijo: «hasta el punto de que los hemos visto con nuestros propios ojos»⁵.

Se pueden sacar diez lecciones del «hadiz de Hâritha» (Ibn Mâjah).

1. Cuando el Profeta preguntó a este Compañero en qué estado se encontraba, éste no respondió «soy rico» ni «tengo buena salud» ni nada que tuviera relación con el cuerpo o con el mundo; sabía bien que el Profeta era demasiado espiritual para preguntarle por los asuntos mundanos. Comprendió, pues, que el Profeta se refería a su relación con Dios. En cuanto a las gentes que no piensan en nada más que en la vida terrena, no hablan más que de cosas materiales y, si abordan temas religiosos o espirituales, sienten en ellos una desazón. Al cheij al-Mursî, que había preguntado a un hombre cómo había ido su peregrinación a La Meca, éste le respondió: «Muy agradablemente; el agua era abundante; tal cosa costaba esto, tal otra valía tanto...». El cheij se separó entonces de él: «Le preguntamos por las luces y aperturas espirituales que ha podido percibir durante la peregrinación, ¡y nos responde que los precios eran bajos y que no le ha faltado el agua!».

2. Los maestros deben preguntar por el estado espiritual de sus discípulos; por otra parte, es preferible que éstos les informen, aunque esto les deje al desnudo. En efecto, el maestro cumple entonces la función del médico, y el estado del discípulo es como las partes del cuerpo que se le ocultan: el médico debe a veces verlas para curarlas.

3. Considera la fuerza de la luz interior de Hâritha, ¡cómo le llevó a la certeza y a impregnarse de la gracia divina! ¡Se atrevió a afirmar que había realizado la fe verdadera frente al «poseedor de la abrogación y la confirmación» (*sâhib al-mahw wa l-ithbât*)!⁶. Hizo esto porque sabía que se debe obedecer al Enviado de Dios; no pudiendo ocultarle nada, le informó de los favores espirituales con los que había sido gratificado por su conformidad con el modelo profético. El Enviado se alegró, dio gracias a Dios y Le pidió que confirmara a Hâritha en lo que había recibido.

‘Umar [Ibn al-Khattâb] poseía una luz interior igualmente muy poderosa. En el tiempo de su califato, se produjo en Medina un temblor de tierra; dijo entonces a los habitantes: «¿Qué es esto? ¡Qué rápidos habéis sido en provocar este temblor! ¡Si volviera a producirse, os dejaría!». Su visión interior le había dado la certeza de que el temblor de tierra había sido causado por los actos reprensibles cometidos por los medinenses. He aquí otro ejemplo del poder de la luz interior de ‘Umar, que recogemos en forma abreviada del *Sahîh* de Muslim⁷. El Profeta había pedido a Abû Hurayra⁸ que cogiera sus sandalias y prometiera de su parte el Paraíso a la primera persona que encontrara detrás de un determinado muro testimoniando que no hay más dios que Dios. Sucedió que ‘Umar encontró a Abû Harayra; no sabiendo nada del asunto, le golpeó en el pecho; se dirigieron entonces a casa del Profeta. Habiéndose hecho confirmar el asunto, ‘Umar pidió al Profeta que renunciara a ello y que dejara que los hombres actuaran para alcanzar el Paraíso por sus actos. El Profeta estuvo de acuerdo. Estas dos anécdotas referidas a ‘Umar ponen de relieve la elevación de su rango espiritual y muestra cuánto obtuvo de la persona del Profeta y de su luz.

4. Se puede igualmente deducir de este hadîz que existen dos tipos de fe: una fe formal, y, más allá, la fe verdadera o esencial. Por esta razón el Compañero ha precisado que se había convertido en «verdadero creyente». Otro hadîz, recogido por Bukhârî en su *Sahîh*, corrobora el de Hâritha: «Gusta realmente la fe aquel que reconoce a Dios como Señor, al Islam como religión y a Muhammad como enviado». Citemos también estas palabras proféticas: «Que el creyente ame más a Dios y a Su enviado que a cualquier otro, que ame a sus semejantes pensando únicamente en Dios, que prefiera caer en una hoguera antes que asociar otra divinidad a Dios: he aquí tres cualidades que harán apreciar a su poseedor la dulzura de la fe». El Profeta afirmó igualmente: «A los ojos de Dios, es preferible el creyente fuerte al creyente débil, pero en los dos hay un bien». Por otra parte, ha dicho Dios: «Éstos son los verdaderos creyentes» (Corán 8, 4).

Por lo tanto, hay que distinguir entre aquellos que creen en Dios por la simple aprobación y el simple consentimiento y los que creen en Él gracias a la contemplación *de visu*. Este segundo tipo de fe es a veces denominado la «visión cierta» (*al-yaqîn*); su luz adquiere una amplitud considerable y deja una huella profunda en el ser; está sólidamente implantada en el corazón y no deja nunca la conciencia íntima. Esta fe está en el origen de la santidad cumplida (*khâlis al-walâya*), mientras que la primera confiere una forma de santidad exterior (*zâhir al-walâya*). No se puede poner en pie de igualdad al creyente dominado por su pasión y a aquel que domina su pasión, ni al creyente que rechaza trabajosamente las malas sugerencias mediante su fe y a aquel no se ve en absoluto afectado por ellas gracias a su fuerza contemplativa. Los miembros de la Vía iniciática son por tanto unánimes⁹ sobre cuál de los dos hombres es el más realizado espiritualmente: aquél al que asalta la idea del pecado y la reprime luchando contra las inclinaciones de su ego, o aquél en el que ni siquiera surge la idea del pecado. Es evidente que el segundo posee la preeminencia, pues ése es el estado espiritual de los gnósticos (*ahl al-ma'rifa*). La luz ha investido todos los lugares de su corazón, lo que explica que los malos pensamientos no hayan podido abrirse un camino en él.

5. El hecho de que el Enviado pidiera a Hâritha una prueba a propósito de lo que alegaba nos muestra que toda pretensión debe ser justificada: «Desead, pues, la muerte, si sois sinceros!» (Corán 2, 94); «Di: ¡Aportad una prueba decisiva, si es verdad lo que decís!» (Corán 2, 111). Cuando las cosas son valoradas en su realidad, pesan en nuestro favor o en nuestra desgracia: «¡Pesad con exactitud!» (Corán 55, 9). Es únicamente después de que la balanza se haya inclinado en su favor cuando se pueden validar las alegaciones de una persona en el dominio espiritual. Si tienes que probar lo bien fundado de lo que expones en los asuntos de este mundo – que tienen poco valor a los ojos de Dios –, debes con mayor motivo establecer la prueba de que has alcanzado el grado

de las gentes de la certeza (*al-mûqinîn*) para que se te sitúe ahí.

6. El cheij al-Mursî decía que si el interlocutor del Profeta hubiera sido Abû Bakr, no le habría pedido que justificara lo que decía; en efecto, el elevado rango espiritual de Abû Bakr era suficientemente evidente para testimoniar por sí mismo. El Enviado tampoco habría solicitado una prueba a ‘Umar; por consiguiente, ha querido mostrarnos las diferencias de grado que existían entre sus Compañeros. Considera a este respecto el hadiz según el cual uno de los hijos de Israel se montó en una vaca hasta agotarla; ella dijo: «¡Gloria a Dios! ¡No he sido creada para esto, sino para tirar del arado!». Cuando los Compañeros escucharon estas palabras, se asombraron preguntándose cómo era que una vaca podía hablar. El Profeta les dijo entonces: «Yo creo en ello, así como Abû Bakr y ‘Umar»; éstos, tomemos nota, estaban ausentes. Esas palabras confirman la excelencia de su grado espiritual. Nuestro cheij al-Mursî precisó que esas palabras del Profeta no significan que los Compañeros no creyeran en la anécdota que les contaba, sino que la creyeron sorprendiéndose. Cuando los ángeles anunciaron a la mujer de Abraham que estaba encinta, ello exclamó: «¿Cómo voy a dar a luz ahora que soy una vieja y que mi marido es un viejo? ¡Realmente, es algo asombroso!» Los ángeles le dijeron entonces: «¿Te sorprende la orden de Dios?» (Corán 11, 72-73). No hay que asombrarse de una orden divina, y por esta razón, comentó el cheij, Dios no dio a la mujer de Abraham el nombre de *siddîqa* (aquí, la que cree en lo que viene de Dios). En cambio, María no manifestó ningún asombro cuando se le anunció que iba a concebir un niño sin padre; por tanto, fue llamada *siddîqa* (Corán 5, 75).

7. Hâritha demuestra la realidad de su fe por su ascesis y su desapego de este mundo (*al-zudh*). Por otra parte, esa fe implica en sí la renuncia al mundo, pues te coloca de entrada en la perspectiva de tu encuentro próximo con Dios. La luz que procura la fe te desvela cuán querido eres para Dios,

y, como consecuencia, te aparta de las cosas de este mundo. Sin embargo, hay que señalar que el ser que renuncia al mundo (*al-zâhid*) confirma en realidad su existencia y le da por eso mismo una importancia injustificada. El cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî decía en este sentido: «¡Por Dios que glorificas al mundo tratando de alejarte de él!». El camino del «renunciante» evoca el del ser que pretende estar extinguido a las cosas del mundo (*al-fânâ'*); con esa afirmación, les concede en realidad un valor que no tienen: en efecto, ¡no ha lugar a aniquilar la conciencia a lo que no tiene existencia propia, como tampoco ha lugar a separarse de ello!.

8. A propósito de esta frase de Hâritha: «Mi alma está desapegada de este mundo; el oro y el barro que éste contiene no me atraen más uno que el otro». No dijo: «He abandonado este mundo», pues se puede abandonar algo aun no dejando de aspirar a ello. No, su desapego (*'uzûf*) fue suscitado por el desprecio y el hastío del mundo, y sucede así para todo ser que haya captado la realidad de este último. «Este mundo inferior es una carroña hedionda», dijo el Profeta, que preguntó un día a al-Dahhâk qué comía:

—Carne y leche —respondió éste.

—¿En que se convierte después ese alimento? —continuó el Profeta.

—Se convierte en lo que tú sabes, ¡oh enviado de Dios!

—Dios —concluyó el Profeta— ha hecho de las deyecciones humanas un símbolo de este mundo inferior.

De esta manera, el hombre que ha percibido la realidad del mundo y ha visto en él una «carroña hedionda» se separará necesariamente de él. Me dirás quizá que el Profeta ha dicho igualmente: «El mundo es algo dulce y verdeante» (Tabarânî). Sabe que es una carroña hedionda para aquellos que están dotados de visión interior (*al-basâ'ir*), y algo dulce y verdeante para aquellos que no poseen sino la visión ordinaria (*al-absâr*). El Profeta ha hablado de «carroña hedionda» para producir aversión en los hombres respecto de este mundo inferior; y de «algo dulce y verdeante» para advertir-

les: que su dulzura y su verdor no os embauquen, pues el ser realizado espiritualmente percibe esa dulzura como amargura, y ese verdor como aridez. Cuando el Enviado fue interrogado respecto de los «santos de Dios» respondió que son aquellos que consideran la parte interior del mundo, mientras que los otros sólo consideran su exterior.

9. Hâritha era perfectamente lúcido acerca de su estado espiritual; por eso dijo: «Es como si hubiera visto a las gentes disfrutar en el Paraíso», y no «He visto a las gentes disfrutar en el Paraíso». Ya hemos observado que los profetas veían las cosas del mundo espiritual en su realidad, mientras que los santos no ven sino una imagen semejante.

10. A propósito de estas palabras del Compañero: «Para obtenerlo, he pasado mis noches en oración y he ayunado durante el día». Llegó a obedecer a Dios gracias a la generosidad divina (*karâmat Allâh*); en efecto, este mundo inferior primero le repugnó, lo que luego le permitió actuar para acercarse a Dios. El cheij al-Mursî decía en este sentido que hay dos clases de personas: las que llegan a la obediencia por la gracia divina y las que llegan a la gracia divina por la obediencia. «Dios atrae hacia Sí a quien Él quiere y dirige hacia Él a quien se arrepiente» (Corán 42, 13).

La luz divina inunda inicialmente el corazón; suscita entonces en él un total desapego del mundo. Luego, se difunde por todos los miembros del cuerpo: llega al ojo, desarrolla la facultad de juicio; llega a los oídos, los hace atentos a todo lo que viene de Dios; alcanza la lengua, la lleva a invocar constantemente a Dios; ilumina los miembros motores, los conduce a servir únicamente a Dios. Que la presencia de la luz tiene por efecto separar al hombre de este mundo, de ello dan testimonio estas palabras del Profeta: «Cuando la luz penetra en el corazón, éste se expande y se dilata»; unos Compañeros preguntaron entonces al Enviado cómo se puede reconocer ese fenómeno. «Es sentir repugnancia por la morada de la ilusión [este mundo], y tender con todo el ser hacia la morada de la eternidad», respondió.

Vayamos ahora al «hadiz de Hanzala al-Usaydî» tal como lo recoge Muslim en su *Sahîh*. Hanzala se encontró un día con Abû Bakr y le dijo:

–Hanzala es un hipócrita¹⁰.

–¿Cómo es eso?, preguntó Abû Bakr.

Hanzala se explicó:

–Cuando estamos en casa del Enviado y él nos habla del Paraíso y el Infierno, es como si estuvieran ante nuestros ojos; pero, una vez salimos de su casa, somos acaparados por nuestras ocupaciones y por nuestros asuntos y nos olvidamos de todo lo que nos ha dicho el Profeta.

–Yo experimento lo mismo –confesó Abû Bakr.

Después, fueron juntos a casa del Enviado. Hanzala repitió delante de él lo que había dicho a Abû Bakr. El Profeta hizo entonces este comentario:

–¡Oh Hanzala, por Aquel que tiene mi alma entre Sus manos, si conservarais permanentemente, por la rememoración (*dhikr*), el estado espiritual en que os encontráis cuando estáis en mi casa, sin duda los ángeles vendrían a cogeros de la mano en la calle y en vuestro lecho... pero cada cosa a su tiempo!

Se pueden sacar de este hadiz ocho beneficios espirituales.

1. Hanzala emplea el verbo *nâfaqa* («ser hipócrita»). En la misma raíz verbal se encuentra el término *nâfiqâ`*, que designa la madriguera del jerbo; éste todos los días abre en ella dos orificios, y cuando se le busca por el primero, sale por el segundo. Sucede lo mismo con el hipócrita. Éste manifiesta una fe aparente, pero posee un galería subterránea donde oculta su impiedad. Cuando los infieles le reprochan que muestra demasiado su fe, él abre esa galería para tranquilizarlos. En cambio, cuando su hipocresía se hace patente y los creyentes le estigmatizan, él preserva su apariencia mostrándose de nuevo con el aspecto de creyente. Dios dice de él: «Cuando encuentran a quienes creen, dicen: “¡Creemos”. Pero cuando están a solas con sus demonios, dicen: “Estamos con vosotros, estábamos bromeando”» (Corán 2, 14). Hanzala, al constatar que cambiaba de estado cuando dejaba

al Profeta, temía que se tratara de una forma de hipocresía y se abrió al Profeta. Su fe era tan pura que no escondió su miedo. Buscó, pues, la curación junto aquel que pensaba que la tenía: se lamentó ante Abû Bakr, pero éste no quiso responderle, pues el Profeta estaba todavía presente entre ellos. Si Hanzala se hubiera dirigido a Abû Bakr después de la muerte del Profeta, sin duda le habría respondido.

2. Aquél al que su sinceridad lleva a expresar lo que siente obtiene la curación, bien sea porque se le indica el remedio que pondrá fin a la enfermedad, bien porque se le asegura que lo que él cree que es una enfermedad no lo es; Hanzala se encontraba en este último caso.

3. Hanzala dijo al Profeta: «Hemos evocado el Paraíso y el Infierno hasta el punto de que hemos creído verlos con nuestros propios ojos», y no: «hasta el punto que los hemos visto con nuestros propios ojos». En efecto, como ya hemos dicho, los profetas veían las cosas del mundo espiritual en su realidad, mientras que los santos no ven de ellas más que una imagen semejante.

4. Conviene no conceder demasiada importancia a los asuntos de este mundo: «Una vez salimos de casa del Profeta —dijo Hanzala— somos acaparados por nuestras ocupaciones y nuestros asuntos, y nos olvidamos de todo lo que nos ha dicho». Considera estas palabras del Enviado: «Un interés incluso débil por este mundo inferior distrae considerablemente del Más Allá». Dijo igualmente: «El sol no se levanta sin que estén a cada lado dos ángeles que exclaman: “¡Oh gentes, acudid a vuestro Señor, pues lo poco que contenta vale más que la abundancia que distrae!”» (Ibn Hanbal).

5. El Profeta respondió a Hanzala: «Si conservarais permanentemente, por la rememoración (*dhikr*), el estado espiritual en que os encontráis cuando estáis en mi casa, sin duda los ángeles vendrían a cogeros de la mano en la calle y en vuestro lecho». Esta observación, si bien testifica la excelencia de ese estado de gracia, quiere expresar también que el ser humano no puede ser censurado porque no pueda man-

tenerse en él: el hombre es creado de inadvertencia (*ghafla*), y subsistir en ese estado espiritual le es difícil.

6. Como observaba el cheij al-Mursî, el Profeta no dijo que conservar permanentemente ese estado de gracia fuera imposible. Llegado el caso, el fruto de ese estado consiste en que los ángeles saludan al hombre en la calle y cuando se encuentra en su lecho; ahora bien, Dios puede conceder esto a algunos santos.

7. El Enviado menciona el lecho y la calle, pues el primero es el lugar de los placeres sensuales y la segunda el de la inadvertencia. Si los ángeles saludan al hombre en tales lugares, le saludan con mayor motivo allí donde él invoca a Dios y donde realiza sus actos de adoración.

8. La sabiduría divina ha querido diferenciar entre los momentos en que los Compañeros están en casa del Profeta y en los que invocan a Dios, y el resto del tiempo en el que llevan una vida ordinaria, a fin de poner de relieve la grandeza de la presencia profética y el poder de la invocación (*al-dhikr*). Nuestro cheij contó a este respecto que el Profeta escuchó a Abû Bakr leer el Corán en voz baja y a ‘Umar leerlo subiendo la voz. Preguntado por el Profeta, Abû Bakr respondió que quería hacerse oír solamente por aquel que era objeto de sus confidencias; en cuanto a ‘Umar, dijo que leía en voz alta para despertar a los somnolientos y para expulsar a los demonios. El Profeta ordenó entonces a Abû Bakr que elevara un poco la voz, y a ‘Umar que la bajara ligeramente; trataba así, comentó el cheij, de despojarles de su propia voluntad para que se conformaran a la suya.

«Yo soy el señor de los hijos de Adán, y no me enorgullezco de ello»¹¹. Según el cheij, esto quiere decir: «No me enorgullezco de esta preeminencia, sino de mi servidumbre perfecta hacia Dios». A este respecto, a menudo declamaba estos versos:

*¡Oh Amr, pregunta por «el servidor de Zahrâ»
pues quien posee el oído y la vista le conoce!
No me llames sino «su servidor»
¡Ése es, en efecto, el más noble de mis nombres!»¹²*

El cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî decía: «El creyente está prisionero en este mundo y sólo tres cosas pueden liberar a un prisionero: la astucia, el rescate y la providencia». Esta frase se inspira en el conocido hadiz: «Este mundo inferior es la prisión del creyente» (Ibn Hanbal). El cheij al-Mursî comentaba el hadiz diciendo que lo propio del prisionero es mirar y escuchar atentamente [lo que viene del exterior], y responder cuando se le llama.

Los profetas son una dádiva (*'atiyya*) para su comunidad, pero nuestro profeta Muhammad es un regalo (*hadiyya*), decía nuestro cheij. En efecto, la dádiva está destinada a los necesitados y el regalo a los amados: «En verdad, yo soy una misericordia que os es ofrecida», dijo el Profeta (al-Dârimî).

«El sultán es la sombra de Dios en la tierra»¹³: esto es cierto si es justo, comentó el cheij; en el caso contrario, alberga más bien las pasiones del ego.

Un miembro de los llamados las «gentes del banco» (*ahl al-suffa*)¹⁴ murió, contó el cheij, y en su capa encontraron dos dinar; el Profeta dijo entonces: «Son dos viáticos que vienen del infierno». Hubo sin embargo muchos Compañeros que murieron dejando dinero y el Profeta no mostró tanta dureza con ellos, pero no habían ocultado lo que poseían. El hombre de las «gentes del banco», en cambio, exhibió pobreza aunque poseía esos dos dinar; se mostró pues a una luz distinta de la real.

«El comerciante honrado será resucitado con los profetas, los verídicos, los mártires y los virtuosos» (Tirmidhî). ¿Cómo es eso posible?, preguntó el cheij. Será resucitado con los profetas, explicó, pues, como ellos, da íntegramente el depósito que le ha sido confiado y prodiga el buen consejo. Será resucitado con los verídicos pues, como ellos, su pureza hace que no haya ninguna diferencia entre su fuero interno y su apariencia. Será resucitado con los mártires de la fe pues, como ellos, combate sus tendencias pasionales y demoníacas. Será por fin resucitado con los virtuosos pues, como ellos, no acepta sino lo que es lícito (*halâl*).

Capítulo Séptimo





*Donde el cheij al-Mursî da sutiles interpretaciones
a las delicadas palabras pronunciadas por maestros
realizados.*

Sahl Ibn ‘Abd Allâh [al-Tustarî]¹ enseñaba esto: «No seáis hijos del tiempo ni hijos de los cálculos; sed más bien hijos de la preeternidad (*al-azal*): ¿estáis inscritos en ella felices o desgraciados?». Nuestro cheij hizo este comentario: «Algunos afirman que han realizado tantas y tantas oraciones, que han leído tantas y tantas veces el Corán en su totalidad, que han efectuado tantas y tantas peregrinaciones: éstos son los “hijos de los cálculos” (*abnâ’ al-‘adad wa l-ishâ*), ¡pero mejor harían contando sus obras viciadas y no las válidas! En cuanto a los “hijos del tiempo” (*abnâ’ al-duhûr*), dicen que hace setenta años, o bien sesenta, que caminan por la Vía. “Sed más bien hijos de la preeternidad: estáis inscritos en ella felices o desgraciados” significa “Considerad la presciencia divina y no reposéis sobre lo poco que habéis realizado; ¡tened mejor a la vista lo que está escrito desde toda la eternidad!”».

Bishr al-Hâfi² dijo: «Hace cuarenta años que tengo ganas de un asado, pero no he podido pagármelo». «Aquel que cree que ese maestro no pudo realmente pagarse un asado se engaña, explicó nuestro maestro. ¿Acaso no se habría alimentado ni vestido durante cuarenta años? No, en verdad estas

palabras testifican que Bishr forma parte de los hombres que poseen un alto grado espiritual: no comen ni beben, ni emprenden nada o se abstienen de hacerlo sin una autorización o una indicación (*ishâra*) por parte de Dios. Si hubiera tenido esa autorización para comer un asado, el precio de éste no habría sido ningún problema. El alimento de los sufíes es de cuatro clases, prosiguió: puede estar simplemente permitido (*mubâh*), es decir, que no son ni castigados si lo comen ni recompensados si lo dejan; es lícito (*halâl*) si ni se les ha ocurrido que pueda ser ilícito y no han preguntado a nadie sobre el asunto; es bueno (*tayyib*) cuando su ego se ha extinguido en presencia de su Maestro [Dios]; por último, es límpido (*sâfi*), cuando al comerlo contemplan en él la fuente misma del poder divino»³.

Al-Junayd dijo: «He conocido a setenta gnósticos que adoraban a Dios en la suputación y la ilusión; es incluso el caso de mi hermano Abû Yazîd [al-Bistâmî]: ¡si se hubiera codeado con alguno de nuestros jóvenes discípulos, se habría convertido en musulmán (*aslama*) por su mediación!». El cheij al-Mursî explicó que la suputación y la ilusión mencionadas por al-Junayd no atañían a la gnosis (*al-ma'rifa*) que cualifica a esos hombres, pues la suputación y la ilusión no podrían conciliarse con ella. Al emplear esos dos términos, al-Junayd quería decir que esos setenta gnósticos creían que no existía estación iniciática (*maqâm*) superior a la que habían alcanzado. «Si [Abû Yazîd] se hubiera codeado con alguno de nuestros jóvenes discípulos...», se habría dado cuenta de que no hay final en la escala de los grados iniciáticos; «... se habría convertido en musulmán por su mediación», es decir, que se habría puesto bajo su dirección espiritual, pues el *islâm* no es otra cosa que plegarse a esa dirección (*al-in-qiyâd*).

Abû Yazîd al-Bistâmî⁴ dijo: «Me he sumergido en un mar en cuya orilla se han detenido los profetas». Según nuestro cheij, Abû Yazîd se queja aquí de su debilidad e impotencia para alcanzar el grado de los profetas. En efecto, su frase de-

signa a aquellos que han atravesado el océano del *tawhîd* («realización de la Unicidad divina») y han llegado a la otra orilla, a la «orilla de la inmersión en Dios» (*sâhil al-gharq*); desde allí, llaman a los hombres a que se sumerjan a su vez. Si yo estuviera [yo, Abû Yazîd] perfectamente realizado, habría alcanzado esa orilla⁵. Esta explicación de nuestro cheij corresponde totalmente al grado espiritual de Abû Yazîd. ¿No había afirmado éste: «Lo que los santos han recibido con relación a los profetas es comparable a lo que se desborda de un odre lleno de miel; todo lo que contiene ese odre corresponde a los profetas, y el sobrante corresponde a los santos»⁶. Es notorio que Abû Yazîd tenía un profundo respeto por las prescripciones de la Ley divina (*al-Shari'a*) y sus estipulaciones (*al-adab*). Se le mencionó un día la santidad de un hombre; fue a visitarlo y se sentó en la mezquita, esperándole. Ahora bien, he aquí que este hombre escupió contra la pared de la mezquita. Al verlo, Abû Yazîd abandonó inmediatamente el lugar y dijo: «Si uno no se puede fiar de este hombre a propósito de las estipulaciones de la Ley; ¿cómo podría confiarse en él respecto de los secretos divinos?».

Por lo tanto, es necesario hacer la exégesis (*awwala*) de las palabras y los actos de los grandes maestros que son conocidos por su rectitud espiritual cuando palabras y actos son aparentemente condenables (*yustankaru zâhiru-hâ*)⁷. El Profeta afirmó en este sentido: «¡No pienses mal de una palabra que venga de un musulmán, cuando puedes darle fácilmente una buena interpretación!».

El cheij contó [el hecho conocido de] que al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî tenía un dedo que se estremecía cuando se acercaba a un alimento dudoso⁸. Alguien dijo entonces al cheij que el *Siddîq* [el califa Abû Bakr] bebió un día leche que se le había ofrecido, después sintió por ello gran turbación en su corazón; preguntó entonces por su procedencia: un joven confesó que predijo el futuro a una tribu antes del advenimiento del islam y que sus miembros acababan de dar-

le esa leche como retribución de su ejercicio de adivinación. Abû Bakr se esforzó inmediatamente en escupirla, y exclamó: «¡Por Dios que la habría rechazado en cualquier caso, aunque fuera por mis entrañas!». La mano del *Siddîq*, siguió el interlocutor del cheij, no tenía vena que palpitara cuando se acercaba a un alimento dudoso y, sin embargo, Abû Bakr tenía más virtudes espirituales que todos los demás musulmanes; su valor ha sido comparado, en efecto, al de toda la Comunidad y lo ha superado⁹. El *Siddîq*, respondió el cheij, estaba de alguna manera comisionado por Dios [para mostrar a los musulmanes cómo hay que comportarse en casos semejantes]; estando liberado de los rastros residuales de su ego (*al-baqâyâ*), no tenía necesidad de signo exterior que le indicara lo que es puro o impuro. Al-Hârith, en cambio, llevaba todavía en él esos rastros; una indicación [como la de las palpitaciones de su dedo] le era pues necesaria para impedirle emprender algo a lo que le movía su ego pasional.

Considera por otra parte la sabiduría de Dios en su elección de Abû Bakr, pues éste bebió leche y la escupió. Dios ha querido hacer de él un ejemplo para los demás musulmanes: quien consuma un alimento dudoso sabe así que es mejor para él esforzarse por vomitarlo. No se podrá objetar que Dios asegurara a Abû Bakr la impunidad por haber absorbido algo ilícito cuando no sospechaba su carácter, pues no preguntó por el origen de la leche más que cuando sintió una gran turbación en el corazón. Esto prueba por otra parte que la absorción de cualquier alimento ilícito o dudoso puede trastornar el corazón o endurecerlo, aunque el que lo ingiera no sea consciente de ello. Se constata aquí qué grado alcanza el escrúpulo de los elegidos en semejante situación; al poner de manifiesto su ejemplo, Dios abre el camino a los demás hombres.

De la misma forma, Dios hizo que Adán comiera del fruto del árbol aunque se lo había prohibido. En efecto, al arrepentirse, Adán se convirtió en modelo de los penitentes. Dios actuó así para que el hombre Le conozca en Su capacidad de

perdón (*hilm*) y sepa que Él es el Generoso, el Benevolente hacia Sus servidores creyentes, pues oculta sus pecados. El consumo del fruto del árbol tuvo igualmente como consecuencia el descenso del hombre del Paraíso a la tierra; ahora bien, este descenso fue la causa del mandato divino (*al-khilâfa*) depositado en el hombre. Por eso el cheij al-Shâdhilî decía que la desobediencia del hombre en el Paraíso se ha revelado como un gran favor, pues le ha valido ser el representante de Dios en la tierra. Añadía que Dios había hecho descender a Adán a la tierra antes incluso de haberle creado, en virtud de este versículo: «Voy a establecer un delegado en la tierra» (Corán 2, 30). Ya hemos desarrollado este tema en nuestro libro *Al-Tanwîr*¹⁰.

El cheij al-Mursî afirmaba que al-Qushayrî había comenzado por mencionar en su *Risâla* a al-Fudayl Ibn ‘Iyâd y a Ibrâhîm Ibn Adham porque esos dos hombres se habían separado de Dios durante un cierto tiempo, y después habían vuelto hacia Él, que los había acogido. Al-Qushayrî los mencionó pues en primer lugar para avivar la esperanza de los aspirantes en la Vía que han cometido faltas en su vida pasada y después han venido a llamar a la puerta de la solicitud divina¹¹. Si el autor de la *Risâla* hubiera comenzado su libro por al-Junayd, Sahl Ibn ‘Abd Allâh al-Tustarî, ‘Utba al-Ghulâm¹² o, de manera general, por aquellos que se comprometieron tempranamente en la Vía y no han conocido la desobediencia, los aspirantes se sentirían desanimados ante la idea del camino que tienen que recorrer para llegar a su nivel.

Sumnûn el Enamorado¹³ se abandonó un día a Dios en estos términos:

*No tengo felicidad más que en Ti
¡Pruébame como deseas!*

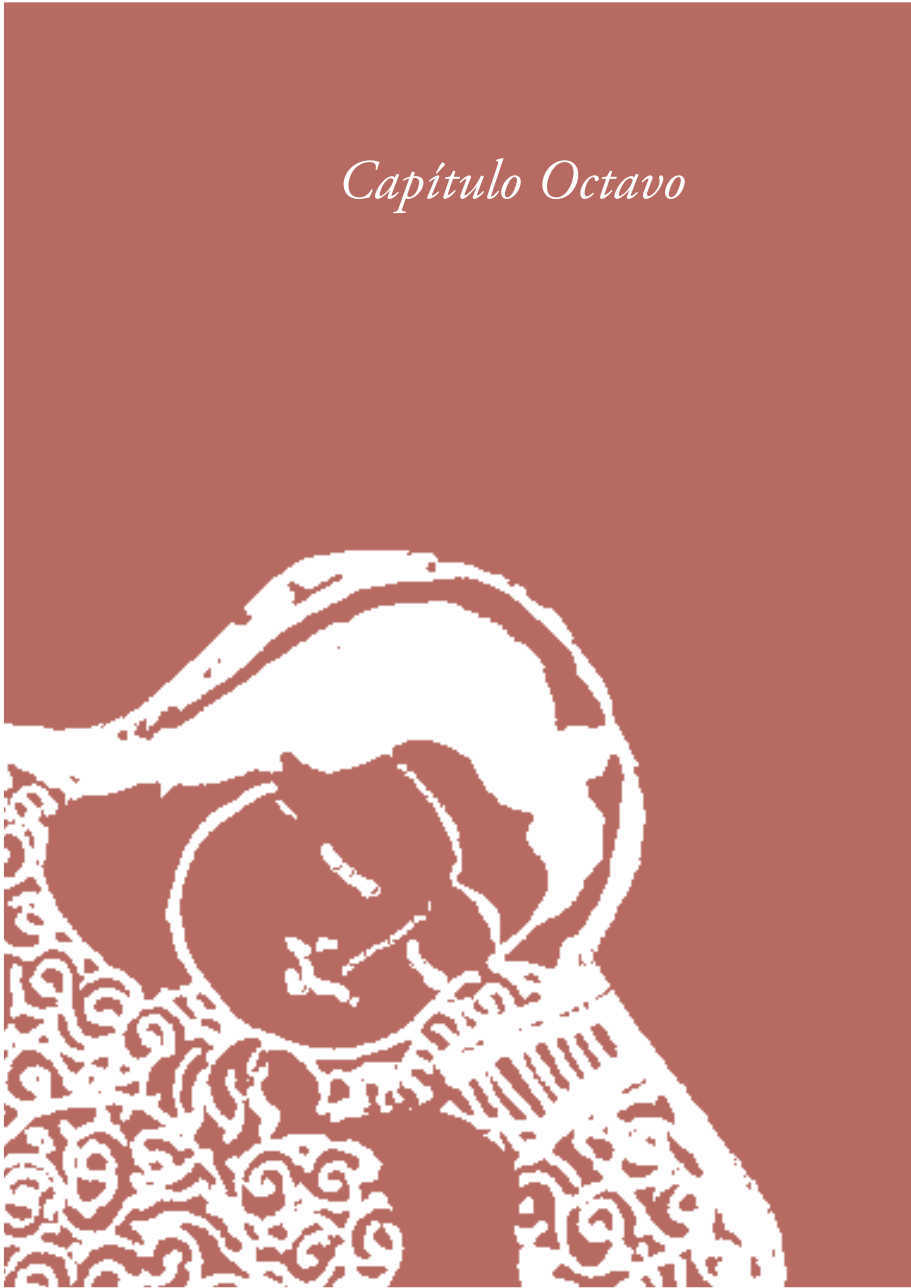
Tuvo enseguida retención de orina. Se azotó entonces y el dolor aumentó; volvió a hacerlo otra vez durante tres días, sufriendo cada vez más. La mañana del cuarto día, uno de sus

discípulos fue a verle y le dijo que le había escuchado la víspera a orillas del Tigris implorar a Dios para que pusiera un término a su prueba; después, otros tres discípulos se sucedieron para contarle lo mismo. Ahora bien, Sumnûn no habían hecho ninguna petición a Dios de este tipo; comprendió que Él le pedía así que Le invocara [para obtener la curación]. Fue entonces a todas las escuelas diciendo a los niños: «Rezad por vuestro tío el Mentiroso»¹⁴. El cheij comentó así esta conocida anécdota: «¡Que Dios tenga misericordia de Sumnûn! En lugar de decir a Dios: “Pruébame como deseas”, habría podido decir: “Concédeme la gracia que deseas”, ¡pues generalmente el hombre prefiere pedir el alivio a la prueba!».

El cheij Abû l-Qâsim al-Qushayrî refiere en su *Risâla* que al-Junayd entró un día en casa de al-Sarî al-Saqatî¹⁵ y le encontró alterado. Al-Junayd le preguntó la causa de ello; al-Saqatî le respondió que había llegado un joven a preguntarle sobre el arrepentimiento (*al-tawba*). Al-Saqatî le dijo que consistía en no olvidar el pecado, pero el joven afirmó que, por el contrario, consistía en olvidarlo. Después preguntó la opinión de al-Junayd sobre el asunto. «Pienso como el joven, respondió éste; en efecto, si conozco la aridez espiritual (*jafâ*) y Dios me lleva a gustar la pureza (*safâ*), recordar el antiguo estado de aridez equivale entonces a recaer en ese estado»¹⁶. El cheij al-Mursî apoyaba a al-Sarî [al-Saqatî] contra los otros dos. Su punto de vista, decía, toma en consideración los fundamentos de la Vía iniciática. En efecto, no se puede ser una fuente de imitación más que si se expone a los aspirantes todas las estaciones de la Vía, de la primera a la última; ahora bien, hay que comenzar por la primera. Cuando al-Junayd formuló ese parecer, no estaba todavía en la postura de un director espiritual¹⁷, y sucede lo mismo con el joven. Por consiguiente, ellos hablaron en función de su propio estado, que era el de los seres llegados a los grados últimos de la Vía. Las palabras de al-Sarî, en cambio, abren el camino a aquellos que avanzan por la Vía (*al-sâlikîn*) y constituyen para ellos una fuente en la que pueden beber.

Según un maestro, no puede pretender llamarse sufí (*sûfî*) más que el ser cuyo «ángel de la izquierda» no haya registrado nada negativo durante veinte años. «Esto no significa – comentó el cheij al-Mursî– que esa persona no haya cometido ningún pecado durante veinte años, sino que ha pedido perdón a Dios cuando pecaba. En efecto, el ángel encargado de consignar las malas acciones¹⁸ no lo hace más que después de haber visto si el hombre reparará su falta o se arrepentirá. Por otra parte, cada vez que quiere registrar una mala acción, el ángel de la derecha le pide que espere un posible arrepentimiento por parte del pecador; le solicita esto siete o diez veces –no estoy seguro de la cifra– y solamente entonces el ángel de la izquierda escribe. He aquí por qué el ángel de la derecha es responsable (*amîn*) del de la izquierda»¹⁹.

Capítulo Octavo





Lo que dijo el cheij al-Mursî sobre las realidades espirituales y las estaciones iniciáticas; sus aclaraciones sobre puntos enigmáticos.

Existen dos clases de deseo (*shawq*), dijo el cheij. Está primero el deseo suscitado por la ausencia, que sólo se apacigua con el encuentro del ser amado: es el deseo que procede del alma carnal (*al-nufûs*). En cuanto al deseo que emana del alma espiritual (*al-arwâh*), tiene por objeto la Presencia divina y la visión esencial (*al-mu'âyana*) de las realidades espirituales. Dios te eleva al grado de la «presencia» (*al-muhâdara*) y de la contemplación¹, allí donde la visión de las causas que rigen el mundo contingente (*al-'ilal*) desaparece, y estás entonces en la estación de aquéllos a los que Dios se ha dado a conocer (*al-ta'rîf*); has degustado entonces la fe real. Es el lugar al que descenden los secretos de la preeternidad. Si Dios te abaja, en cambio, al lugar de «la separación» (*muthâghara*) y de tu esfuerzo personal (*al-jihâd*), estás entonces en la estación de la imposición que pesa sobre todo ser responsable (*al-taklîf*) y eres tributario de las causas eficientes; ése el Islam verdadero (*al-islâm al-haqîqî*)². Ése es el lugar donde se manifiestan las realidades de la posteterinidad.

El hombre realizado espiritualmente no se preocupa de saber qué atributo (*sifa*) le caracteriza; en efecto, tus atributos individuales no son sino fenómenos cambiantes, contra-

riamente a tu ser profundo (*anta*). El atributo consiste en una transferencia de la Esencia [divina] hacia la esencia [humana], y de ahí procede tu venida a la existencia (*zuhûru-ka*). El Nombre divino (*al-ism*) es expresado por tu boca, de ahí tu facultad de hablar. Ahora bien, el Nombre divino es la realidad manifestada (*haqîqa*) del Atributo divino, que es la realidad manifestada del Ser (*al-wujûd*). Desde la esfera del Ser (*al-wujûdiyya*) descienden los secretos divinos hacia los verídicos, mientras que a partir de los atributos y en un grado menor, aparecen las realidades espirituales a los estudiosos exoteristas por medio de su autoridad legisladora (*al-wilâya*), así como, a partir de los nombres, impregnan los ejercicios de argumentación de los espíritus discursivos (*ahl al-si'âya*)³.

El Profeta hacía alusión a esto cuando dijo a Abû Juhayfa: «Pregunta a los eruditos, frecuenta a los sabios y codéate con los maestros». El erudito te guía por la ciencia que saca de los Nombres, pero no te puede llevar más que al Paraíso. El sabio próximo a Dios (*al-muqarrab*) te lleva mediante la certeza y las realidades que obtiene de los Atributos; no puede alcanzar más que las moradas de la Proximidad (*manâzil al-qurba*). El versículo siguiente evoca sutilmente este punto: «¡Temed a Dios y buscad el medio de acercaros a Él!» (Corán 5, 35). En cuanto al maestro (*al-kabîr*), él te guía por los secretos procedentes del Ser⁴ en la vía de la pureza y la integridad; su término no es otro que Dios. Los tres grados se encuentran reunidos en el maestro, pues se dirige a algunos por la ciencia, a otros por las realidades espirituales, y a otros por los secretos divinos. Estos «maestros» son los sucesores (*khulafâ*) de los profetas y los substitutos (*abdâl*) de los enviados; son los clarividentes (*al-busarâ*): «Di: “¡Éste es mi camino! Llamo a los hombres a Dios, yo y los que me siguen, en toda clarividencia”» (Corán 12, 108). Es decir, determinando para cada grupo de personas el camino que le conviene y ayudándole a caminar por él. En eso consiste el hecho de representar a los profetas (*al-niyâba*).

En cuanto al cheij al-Mursî, se singularizaba por un esta-

do espiritual indefinible en razón del grado extremo de proximidad del que gozaba. Declamaba:

*Mi corazón me cantó algo que emanaba de mí;
cantaba entonces como él mismo cantaba.
Estábamos en todas partes donde ellos estaban
y ellos estaban en todas partes donde nosotros estábamos⁵.*

El cheij decía: «Existen cuatro “momentos” (*awqât*) para el servidor en su relación con Dios, ni uno más: el beneficio y la prueba, la obediencia y la desobediencia⁶. Para cada uno de esos momentos, Dios posee sobre ti un derecho, en virtud de Su señorío. Corresponde así al hombre que está en la obediencia contemplar el favor que Dios le ha hecho llevándole a obedecerle; a aquel que está en la desobediencia, pedir perdón y arrepentirse; al hombre que está en el beneficio, darle gracias por la felicidad del corazón lleno de Dios; y, por último, al ser que está en la prueba de aceptar el destino (*al-ridâ bi-l-qadâ*) dar muestras de resistencia. La aceptación del destino consiste en que el alma no experimente la necesidad de ir hacia los placeres de este mundo; en cuanto al término *sabr* (“resistencia”), deriva semánticamente (*mushtaq*) de la palabra *isbâr*, que designa el blanco de la flecha. Así, el hombre resistente o con capacidad de sufrimiento sitúa su ego bajo las flechas del destino, y si se mantiene merece realmente ser llamado “resistente” o “sufriente”. En efecto, la resistencia o capacidad de sufrimiento no es otra cosa que la constancia (*al-thabât*) del corazón ante el Señor. El Profeta decía: “Aquel que da gracias después de haber recibido, que es capaz de sufrir en la prueba, que perdona después de haber sido tratado injustamente, que pide perdón cuando ha causado daño...”. Habiéndose callado el Profeta, siguió a petición de sus Compañeros: “... Ese hombre está en seguridad y se beneficia de la guía”, es decir, que conocerá la seguridad en el Más Allá y que está bien guiado en este mundo”.

El cheij decía que hay dos clases de personas: aquellas que

llegan a la obediencia por la gracia divina, y aquellas que llegan a la gracia divina por la obediencia. «Dios atrae hacia Sí a quien Él quiere y dirige hacia Él a quien se arrepiente» (Corán 42, 13)⁷. Esto significa que Dios estimula la energía de ciertas personas para que se pongan en Su busca; atraviesan entonces los desiertos del ego y de la naturaleza humana hasta llegar a su Señor. Este versículo se aplica a ellos: «Sí, a quienes combaten [a su ego] por Nosotros, les guiamos por Nuestros caminos» (Corán 29, 69). Por otra parte, la solicitud divina afecta a otras personas sin que éstas hayan buscado a Dios y sin que posean ninguna predisposición a la vida espiritual; lo testifica el versículo siguiente: «Él concede especialmente Su misericordia a quien Él quiere» (Corán 3, 74).

Se trata en el primer caso de los «caminantes hacia Dios» (*al-sâlikûn*), y en el segundo de los «arrebatados en Dios» (*al-majdhûbûn*). Aquel que ha comenzado por la vía de las obras alcanzará la unión en Dios, y aquél que, de entrada, ha sido sumergido en la unión será llevado a las obras. No creas, en efecto, que el «arrebatado en Dios» no recorre la Vía iniciática (*al-Tarîq*): gracias a la solicitud divina, atraviesa muy rápidamente sus etapas. Ahora bien, se oye decir a menudo a aquellos que se reclaman de la Vía que el «caminante» estará más realizado que el «arrebatado», pues el primero, contrariamente al segundo, sabría cómo recorrer la Vía. Se basan en el hecho de que el «arrebatado» no caminará por la Vía, pero se equivocan. La Vía está «plegada» para él, y no «replegada»⁸. La Vía no le es, pues, extraña; lo que de ella no conoce son las dificultades [que experimentan los «caminantes»] y la longitud del recorrido. Se puede comparar al «extasiado» con el hombre para el que la tierra se ha replegado hasta La Meca, y al «caminante» con aquel que se dirige a ella a lomos de camello.

«El gnóstico (*al-ârif*), afirmaba el cheij, no tiene una vida terrestre real, pues no vive en este mundo más que con vistas al otro, y su vida futura misma no está dedicada sino al encuentro con su Señor. El renunciante (*al-zâhid*)⁹, decía tam-

bién, deja este mundo inferior para ir hacia el Más Allá, mientras que el gnóstico actúa a la inversa. El renunciante es extranjero (*gharīb*) en este mundo inferior, pues su patria es el Más Allá; en cuanto al gnóstico, es extranjero en el Más Allá, pues su lugar está junto a Dios.»

¿Me preguntas sobre el sentido de la palabra «extranjero» en boca del cheij y en este hadiz: «El Islam comenzó siendo extranjero y volverá a ser tal como era; bienaventurados los extranjeros»¹⁰? Esto significa, te responderé, que existen pocos seres designados para dar testimonio de Dios (*al-Haqq*, la Verdad, lo Real); aquel que se compromete en ello es un «extranjero», pues no recibe ninguna ayuda ni ningún sostén. Sólo la fuerza de su fe le hace levantarse, así como el conocimiento cierto que tiene de Dios. El Profeta quiere decir, pues, que esos seres hacen observar los mandamientos de Dios en la tierra, entre Sus servidores, puesto que los demás hombres se muestran negligentes en ese punto.

En cuanto a la palabra «extranjero» en boca del cheij, significa, en lo que se refiere al renunciante, que éste contempla el otro mundo. Su corazón permanece constantemente fijo en él; incluso es totalmente aspirado por esta visión, que le muestra tanto las recompensas y los favores que encierra el Más Allá, como sus castigos y sus suplicios; es así como el renunciante se siente extranjero en este mundo. En cuanto al gnóstico, es extranjero en el Más Allá pues los atributos de Aquel que es objeto de su conocimiento (*ma'rûfu-hu*)¹¹ le son desvelados; su corazón está pues cautivado por esta contemplación. Es extranjero en el otro mundo porque su ser íntimo (*sirr*) está con Dios, sin localización precisa. Para ese ser, la Presencia divina se ha convertido en el nido de su corazón (*mu'ashshash qalbi-hi*); allí se apacigua y allí se refugia. Si vuelve a bajar hasta el cielo de los «derechos de Dios» (*al-huqûq*) o a la tierra de las satisfacciones del ego (*al-huzûz*), no lo hace más que con el permiso divino, dueño de sí mismo y enraizado en la certeza: no vuelve a investir al ego con el pensamiento del goce y la concupiscencia; no vuelve a in-

tegrar la esfera de las prescripciones divinas en la desenvoltura y la despreocupación. En efecto, está totalmente impregnado de las estipulaciones espirituales (*âdâb*), procedan éstas de Dios, de Sus enviados o de Sus profetas; actúa pues en función de lo que le pide su Señor.

«Hay dos clases de temor (*khawf*), decía el cheij. El que emana del común de los creyentes se refiere al cuerpo, que quiere preservar del infierno; el que experimenta la elite se vincula a la túnica de honor (*khil'â*) con que Dios le ha adornado: los elegidos temen que sea manchada por la desobediencia». El cheij quiere decir con eso que los creyentes ordinarios no han percibido todas las túnicas de honor con que Dios les ha dotado: la fe, el islam, la gnosis, la atestación de la Unicidad divina, el amor. Saben que Dios ha prometido el castigo a aquellos que Le desobedecen; temen, pues, incurrir en lo que causaría su castigo. Así, su miedo no es sino el fruto de su conmiseración por sí mismos.

Ése no es el caso de aquellos que constituyen la elite espiritual. Dios los sustenta con Su luz, de manera que pueden ver sus túnicas de honor como otros tantos favores con los que Dios les gratifica. Para aproximarse mejor a Él, ponen gran cuidado en sus vestiduras; éstas permanecen, pues, puras y deslumbrantes. Han comprendido el sentido de este versículo: «¡Purifica tus vestiduras!» (Corán 74, 4), pues han expulsado toda distracción, toda desobediencia de su vestidura de fe y de certeza. Igualmente, han captado el sentido de este otro versículo: «¡Oh hijos de Adán! Os hemos dotado de vestiduras para cubrir vuestro sexo y para vuestro ornato. Pero la devoción es la mejor vestimenta» (Corán 7, 26). Recorriendo la tierra, han levantado sus vestiduras de gracias (*minan*) para que las suciedades de este mundo no las manchen. De esta manera, pueden presentarse ante Dios con las ropas intactas con que han sido revestidos, cumplir fielmente lo que Él les ha pedido y asumir plenamente el depósito que les ha confiado. Un gnóstico recitaba estos versos:

Se me preguntó: «Mañana es la fiesta (al-ʿid); ¿qué vestidos te pondrás?»

He contestado: «La túnica de honor de un Escanciador [Dios] que me vierte Su amor a pequeños sorbos».

La pobreza y la paciencia son mis dos vestiduras, bajo las cuales se encuentra un corazón que ve la armonía en la que se desarrollan las fiestas [del Más Allá].

Para mí, celebrar la fiesta es un pecado si Tú no estás allí, oh esperanza mía.

La fiesta es cuando Tú me ves y me escuchas.

El traje más hermoso para ver al Amado el día de las visitas es aquél con el que Él te ha revestido¹².

«Cuando Dios suscita el temor (*al-khawf*) en los creyentes ordinarios, éstos lo experimentan; igualmente, cuando hace nacer la esperanza (*al-rajâ*) en ellos, se muestran esperanzados. Inversamente, si suscita el temor en los elegidos, éstos sienten esperanza, y si hace nacer la esperanza en ellos, sienten temor.»

Estas palabras del cheij significan que el común de los creyentes se detiene en las apariencias: cuando se despierta en ellos el temor, lo sienten, pues no tienen la luz que les permitiría ir más allá de una comprensión de primer grado. Los hombres de Dios, en cambio, saben que detrás del temor y lo que lo provoca se encuentra Aquél al que esperan (*al-marjû*); ahora bien, no podrían desesperar de Su misericordia¹³ y de Su gracia. Tratan pues de atraerse las gracias de Dios¹⁴ por Sus atributos de generosidad (*karam*), percibiendo que él no suscita el temor en ellos sino para llevarles a Él. Pero «si hace nacer en ellos la esperanza, temen»; en efecto, temen el misterio insondable de Su voluntad que se oculta detrás de su esperanza. A sus ojos, ésta es una prueba: ¿deben atenerse a su sentimiento inmediato, que es la esperanza, o buscar más en profundidad el temor que despiertan los azares de Su voluntad? He aquí por qué el temor prevalece en ellos sobre la esperanza.

Como observaba el cheij, la elite espiritual tiene la misma actitud frente a la «constricción» (*al-qabḍ*) y la «dilatación» (*al-bast*) que hacia el temor y la esperanza. Sin embargo, se debe señalar que la dilatación es un terreno deslizante para los hombres espirituales y que conviene desconfiar de él. Un místico dijo que después de haber gozado del estado de dilatación, su grado espiritual le fue velado durante treinta años. El cheij al-Mursî acostumbraba a recitar:

*Camina hacia Él con pasos rápidos,
y si te permite llegar a Él (wusûl),
llama a la puerta suavemente, suavemente.*

Y también:

*¡Cuidado con la dilatación! E invoca al Amado que,
aunque esté lejos, uno puede dirigirse a Él desde cerca¹⁵.*

«Cuidado con la dilatación», pues el hombre que es gratificado con ella bajo el efecto floreciente de las luces espirituales puede ser inducido a mostrarse desenvuelto hacia Dios: «Si Dios hubiera dispensado ampliamente (*basata*) Sus dones a Sus servidores, habrían sido insolentes en la tierra» (Corán 42, 27). La constricción preserva de forma más segura la integridad del hombre, pues ahí está su patria: está prisionero del Puño (*qabḍa*) divino, y Dios le rodea por todas partes; ¿cómo, en esas condiciones, podría conocer la dilatación? Ésta se encuentra fuera de su alcance, mientras que la constricción conviene a su estado en este mundo inferior. Este último, ¿no es la morada de la sujeción a las obligaciones legales, de la incertidumbre en cuanto al futuro de nuestras acciones, de nuestro desconocimiento del decreto divino y de la observancia de los derechos de Dios? Un sufí me contó que su cheij había visto en sueños a su propio maestro después de su muerte; estaba en estado de constricción. El difunto explicó entonces a su discípulo que la constricción y la dilatación son dos estaciones espirituales (*maqâmân*) que, si no son experimentadas en este mundo, deben serlo en el

otro. Ahora bien, durante su vida, este maestro difunto gustaba con gran frecuencia la dilatación.

Volvamos al verso citado anteriormente: «Invoca al Amado que, aunque esté lejos...»: Dios está lejos del hombre que se fija en el hecho de que no ha sido atendido, por ejemplo, o que reivindica los atributos del Señorío [sin darse cuenta de ello], o también que recuerda sin cesar sus pecados [en lugar de contar con la gracia y la misericordia divinas].

El cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî afirmaba que nunca había solicitado una cosa a Dios sin que esa ligereza le hubiera sido claramente manifestada a continuación. Quizá, me dirás que olvido el famoso hadiz que cuenta la historia de los tres hombres encerrados en la gruta. Éstos habían penetrado en una gruta cuando la entrada quedó tapada por una gran piedra. Para atraer la clemencia divina, cada uno de ellos se puso a evocar el acto laudable que más podría permitirle tener esperanza en la misericordia. El primero recurrió a la piedad filial que mostraba hacia sus padres; el segundo, a la castidad que había observado frente a su prima, a pesar del amor que sentía por ella; en cuanto al tercero, mencionó que había hecho fructificar el salario correspondiente a uno de sus empleados y que le entregó la totalidad de la suma cuando le encontró. Dios les escuchó y puso término a su prueba: la piedra se desprendió de la entrada de la gruta y pudieron salir. He aquí, en resumen, el contenido de ese hadiz recogido por Muslim y Bukhârî en su *Sahîh*.

Te responderé que esos tres hombres se valieron de sus buenas acciones únicamente porque las consideraban gracias procedentes de Dios; por tanto, trataron de obtener los favores divinos (*ni'ma*) por esos favores mismos. Así, Dios hace decir a Zacarías: «Señor, cuando Te he invocado, nunca me has decepcionado» (Corán 19, 4); de este modo, Zacarías esperaba ser atendido de nuevo al recordar que antes Él había satisfecho siempre sus peticiones. Igualmente, una mujer suplicó a un rey que le concediera una ayuda material diciéndole que él se había mostrado generoso una primera vez y que de nue-

vo ella tenía necesidad de su generosidad. El rey le respondió: «¡Bienvenida aquella que solicita nuestra generosidad por nuestra generosidad!», y le dispensó largamente sus dones. En tales casos, se puede informar al prójimo de las buenas acciones y de los favores que se reciben por ellas, pues se evocan entonces los beneficios de Dios (*al-tahadduth bi-ni‘am Allâh*). Un piadoso musulmán de los comienzos del Islam afirmaba a quien quería escucharle que la noche anterior había realizado un gran número de oraciones y que había recitado muchas suras. A quienes le preguntaban si no temía pasar por un falso devoto, respondía: «¿Habéis visto a alguien anunciar su piedad realizando actos piadosos que no le pertenecen?»¹⁶. Los allegados de otro santo se asombraban de que contara a todos sus obras de adoración. «¿No ha afirmado Dios –les dijo– “En cuanto a los beneficios de tu Señor, ¡difúndelos!” (Corán 93, 11), y vosotros me pedís que los calle?».

«La existencia del hombre está rodeada por la nada que precede a dicha existencia así como por la que la seguirá –decía el cheij–; el ser humano es pues, él mismo, pura nada (*‘adam*).» En efecto, las criaturas no poseen de ninguna manera el Ser absoluto (*al-wujûd al-mutlaq*), que no pertenece más que a Dios; en este Ser reside Su Unicidad absoluta (*ahadiyya*). En cuanto a los mundos, no existen sino en la medida en que Él los dota de un ser relativo. Ahora bien, aquél cuya existencia saca su fuerza de otro, ¿no tiene por atributo básico la nada? «El sufi (*sûfî*) –afirmaba el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî– es aquel que, en su ser íntimo, considera a las criaturas como el polvo que se encuentra en el aire: ni existentes ni no existentes; sólo el Señor de los mundos sabe de él.» «No vemos a las criaturas –aseguraba igualmente–: ¿hay en el universo alguien más que Dios, el Rey el [único] Real? Sin duda las criaturas existen, pero son como los granos de polvo en la atmósfera: si quieres tocarlos, no encuentras nada.» En el libro de las *Sabidurías* (*al-Hikam*), hemos escrito: «Los universos se afirman porque son afirmados por Él, pero son abolidos por la unicidad de Su

esencia»¹⁷. El cheij al-Shâdhilî contaba que uno de sus discípulos le preguntaba a menudo a propósito de la realización de la Unidad divina (*al-tawhîd*); le dijo entonces: «Si tienes presente la que no se puede censurar¹⁸, tienes que afirmar con tu boca la separación (*al-farq*) y que vives interiormente la unión (*al-jam*)»¹⁹.

Cuando miras a las criaturas con el ojo de la clarividencia, observas que son totalmente comparables a las sombras; ahora bien, la sombra no existe en absoluto si se considera el conjunto de los grados del ser (*marâtib al-wujûd*), y tampoco se le puede atribuir a alguno de los grados de la nada (*marâtib al-'adam*). Las «huellas» (*al-âthâr*) que constituyen las criaturas revisten pues el aspecto de sombras (*zilliyya*), pero se reintegran en la Unidad de Aquel que imprime esas huellas (*al-mu'aththir*): las cosas, sabes, se acoplan (*yushfâ'u*) con sus semejantes (*mithl*) y adoptan su forma²⁰. Igualmente, aquel que percibe el carácter de sombra de los seres no está por ello separado de Dios; en efecto, la sombra de los árboles en el río no impide a los barcos moverse por él.

Resulta de esto que el velo que se alza entre Dios y tú no tiene existencia real (*amr wujûdî*), pues esto implicaría que este velo está más próximo a ti que Él; ahora bien, no hay nada más próximo a ti que Dios²¹. Es la ilusión (*tawabhum*) lo que te hace creer que el velo tiene realidad; lo que te vela de Dios no es la existencia de una entidad que compartiría el ser con Él —lo que es imposible— sino simplemente ¡tu ilusión de que existe otra cosa que Él!²². Para ilustrar mis palabras, tomaré el ejemplo de un hombre que pasa la noche en un recinto y que se dispone a salir de él para efectuar sus necesidades; al oír de repente el ruido del viento que se mete por un tragaluz, toma ese ruido por el rugido de un león y esto le impide salir. Por la mañana, se da cuenta de que el ruido estaba producido por el viento y no por el león: no fue la presencia del león lo que le retuvo en la casa, sino la *ilusión* de esa presencia.

«Si Dios atormentara a todas las criaturas —dijo el cheij—, esto no cambiaría nada para ti, y sucede lo mismo si los col-

mara con todos Sus beneficios: tu estás, por decirlo así, solo en el cosmos.» Después, declamó:

*Es a ti a quien se dirige este discurso, oh hombre;
¡préstame atención y aparecerá la evidencia!*

«Entraba un día en casa de mi maestro [al-Shâdhilî] –dijo el cheij al-Mursî–, con la intención de comer frugalmente y vestirme de forma grosera; mi maestro me dijo entonces: “¡Oh Abû l-‘Abbâs, conoce a Dios y no te ocupes de tu manera de ser!”»

Un «pobre en Dios» (*faqîr*)²³ que llevaba un vestido de tela tosca entró en casa del cheij al-Shâdhilî. Cuando éste hubo acabado de hablar, el hombre se acercó a él y cogió su vestimenta diciéndole: «¡Dios no puede ser adorado en estas ropas!». El cheij cogió a su vez las ropas del hombre y constató que eran muy ásperas; exclamó: «¡Dios tampoco puede ser adorado en las tuyas! Las mías proclaman su riqueza; no tienen pues necesidad de nada más; en cuanto a las tuyas, ¡afirman su indigencia y, por tanto, su necesidad de recurrir a algo más!».

Ésa es la vía del cheij al-Mursî y de su maestro al-Shâdhilî, así como de sus discípulos: se niegan a ponerse una vestimenta que descubra lo íntimo del ser y ponga de manifiesto el método espiritual (*tarîq*) seguido; hacerlo sería una prueba de pretensión. No creas que reprobamos de forma sistemática a los que llevan las ropas de los «pobres en Dios» (*al-fuqarâ*); pensamos simplemente que esto no se impone al ser que se relaciona de cerca o de lejos con el sufismo. En realidad, no hay nada malo en llevar esta vestimenta o no llevarla desde el momento que se tiene una conducta justa y buena: «No hay motivo para enojarse con las que hacen el bien» (Corán 9, 91).

Por otra parte, Dios no puede reprochar a un hombre que se vista bien, coma buena comida y beba agua fresca en tanto se muestra agradecido (*al-shukr*) por todos esos beneficios.

El cheij al-Shâdhilî recomendó una vez a un discípulo que refrescara el agua que quería beber: «Si la bebes tibia, darás gracias a Dios²⁴ con crispación, mientras que si la bebes fresca, ¡será cada miembro de tu cuerpo el que Le dé gracias!», le dijo. La referencia escrituraria es aquí el pasaje coránico en el que Moisés, perseguido por las gentes de Menfis, encuentra en un lugar de abastecimiento de agua a las dos hijas del profeta Shu‘ayb: «Moisés abrevó el rebaño de las dos mujeres y, habiéndose retirado a la sombra, dijo: “¡Señor! Me hace mucha falta [en este momento] todo el bien con que Tú puedes gratificarme!”» (Corán 28, 24). Fue así como dio gracias a Dios por el beneficio que había obtenido²⁵.

El cheij decía que había divergencia de opinión a propósito del origen del término «sufí» (*sûfî*). Algunos han afirmado que provenía de la palabra *sûf* («lana») pues es el hábito de los hombres piadosos; otros han asegurado que venía de la palabra *suffa*, en referencia a las «gentes del banco» (*ahl al-suffa*) que habían elegido como domicilio la mezquita del Profeta²⁶; se han emitido también otras hipótesis, pero la opinión más justa es que este término significa: «Dios le ha purificado» (*sâfâ-hu Allâh*); se puede pues decir de un ser así que «ha sido purificado» (*sûfîya*). Después el cheij declamó:

Las gentes no están de acuerdo sobre el origen de la palabra «sufî».

Cada cual dice las cosas más extrañas.

En cuanto a mí, no concedo ese nombre más que al héroe espiritual (al-fatâ) dotado de pureza:

ha sido purificado hasta el punto de ser llamado sûfî²⁷.

El cheij decía igualmente que la palabra *sûfî* se compone de cuatro letras. La primera (la letra árabe *sâd*) encarna la paciencia (*sabr*) del sufí, su sinceridad (*sîdq*) y su pureza (*safâ*), la segunda (la letra *wâw*) su emoción extática (*wajd*), su adhesión (*wudd*) y su fidelidad (*wafâ*), la tercera (la letra *fâ*) la pérdida de la consciencia ordinaria (*faqd*), su indigen-

cia frente a Dios (*faqr*) y su extinción en Él (*fanâ*)²⁸; en cuanto a la cuarta, no es otra que «el *yâ*’ de relación-origen» (*yâ’ al-nisba*): cuando el sufí ha realizado todas las cualidades precedentes, está directamente anexionado (*udîfa*) a la Presencia de su Señor²⁹.

Pregunté³⁰ un día al cheij a propósito de las palabras de Jesús –sobre él la paz–: «Oh hijos de Israel, en verdad os digo, nada entra en el Reino de los cielos si no ha nacido por segunda vez»³¹. «Por Dios –me respondió– yo mismo he nacido dos veces: está primero el nacimiento natural, después el del espíritu (*rûh*) en el cielo de la gnosis.»

Le oí decir que el santo no puede llegar a Dios en tanto experimente ese deseo (*shahwat al-wusûl*). ¿No afirmaba el cheij al-Shâdhilî que el santo no puede llegar a Dios si existe en él el menor deseo, la menor voluntad de gobernarse o determinarse a sí mismo? Las palabras del cheij al-Mursî significan que el santo debe separarse de todo deseo por cortesía espiritual (*adab*) y no por hastío o disgusto (*mala*). Al abandonarse totalmente a Dios (*al-tafwîd*) y dejarle las riendas de su devenir, no hace sino observar cómo Él elige por él. Ha abandonado su libre albedrío porque sabe lo que cuesta querer decidir en competencia con Dios. He aquí lo que escribí en mi *Libro de la iluminación [por el abandono del gobierno individual]* (*Kitâb al-tanwîr*):

Sé Su servidor y déjate guiar por Él.

Sobre todo, no trates de manejar tus asuntos (tadbîr), pues no sirve de nada.

¿Cómo podrías gobernarte si ya hay Alguien que lo hace?

¿Discutes la gestión divina?

La abolición de toda voluntad individual, ése es el objetivo supremo, ¿lo oyes?

Los primeros [musulmanes] lo comprendieron, y sus huellas no han desaparecido.

¡Que se ponga en camino quien quiera seguirles!

El cheij decía que Dios ha creado al hombre de tres partes: la lengua, los miembros del cuerpo y el corazón; ha adjudicado a cada una, añadía, un guardián (*hafiz*). El de la lengua es este versículo: «[El hombre] no pronunciará palabra sin tener siempre a su lado a un observador preparado para inscribirla» (Corán 50, 18), el de los miembros es: «Cualquier acción que realicéis, somos testigos cuando lo emprendéis» (Corán 10, 61). En cuanto al corazón, es Dios mismo quien se encarga de su custodia: «¡Sabad que Dios conoce perfectamente lo que encierran vuestras almas. Estad, pues, con cuidado!» (Corán 2, 235). Ha dado poder a Satanás sobre los miembros. Por otra parte, ha pedido a cada parte que respete con fidelidad lo que Él ha exigido de ella. La tarea del corazón consiste en no preocuparse de las cosas de este mundo, en no tramar ardides y en no tener celos de otros; la de la lengua es no calumniar ni mentir ni hablar de lo que no atañe a la persona; en cuanto a los miembros, se mostrarán fieles a Dios absteniéndose de desobedecer y no causando daño a ningún musulmán. Quien no respeta este pacto en su corazón es un hipócrita (*munâfiq*); si lo hace con su lengua, es un impío (*kâfir*), y si se separa de él con sus miembros es un insumiso (*‘âsî*).

El cheij afirmaba que la integridad espiritual (*salâh*) del hombre reside en su conocimiento de Dios, de su ego y de este mundo inferior; en efecto, quien conoce a Dios le teme; quien conoce su ego se hace humilde frente a las criaturas; aquel, por último, que conoce este mundo, se separa de él.

«Mi maestro —decía— me ordenó no relacionarme más que con la persona que posea estas cuatro cualidades: la generosidad a pesar de una cierta pobreza, la facultad de perdonar, la paciencia en la prueba y la aceptación del destino.

El hombre que pide al vendedor de aceite —decía también— que éste añada a la cantidad que ya ha pagado un chorrito más, ¡pues bien, su fe es tan escasa como ese chorrito! Igualmente, aquel que mendiga un trozo de carbón además del que ha comprado, ¡tiene el corazón más negro que ese carbón!»

Según el cheij, existen tres clases de personas. Aquéllas cuyas buenas acciones prevalecen sobre las malas, están con seguridad en el Paraíso; aquéllas en que las primeras se equilibran con las segundas, ciertamente no conocerán el infierno; en cuanto a aquéllas cuyas malas acciones prevalecen sobre las buenas, irán con seguridad al infierno, pero no permanecerán en él eternamente.

El hombre entra en el Paraíso gracias a su fe, decía; permanece allí en función de las intenciones [que tenía en este mundo] y accede a sus diferentes grados por los actos. A la inversa, el hombre entra en el Infierno a causa del asociacionismo (*al-shirk*)³²; permanece allí según sus intenciones y baja los peldaños según sus actos³³.

No se entra en la morada de Dios sino de dos formas: gustando sea la «gran extinción» (*al-fanâ' al-akbar*), que es la muerte natural, sea la «extinción» en el sentido en que la entienden los sufíes.

El ser humano, enseñaba también, es respectivamente un cuerpo grosero, un cuerpo sutil, un espíritu invisible o un secreto misterioso (*sirr gharîb*). Considerados aisladamente, el cuerpo grosero corresponde al mineral, el cuerpo sutil al genio y el espíritu invisible al ángel; en cuanto al secreto misterioso, es la realidad metafísica (*al-ma'nâ*) ante la cual [los ángeles] se prosternaron³⁴. En apariencia, el hombre (*al-âdamî*) tiene pues la naturaleza del mineral; tiene la del genio por la presencia de su alma carnal (*nafs*) y la facultad de imaginación y de elaboración que ésta posee; tiene la del ángel por el espíritu que le habita. Le ha sido dado además el «secreto misterioso», lo que le ha valido convertirse en el delegado de Dios en la tierra (*khalîfâ*).

Que alguien vague durante cuarenta años para recorrer media milla no tiene por qué sorprender, afirmaba. Lo que en cambio es sorprendente es que esa persona vague durante sesenta o setenta años en el espacio de más o menos un palmo, ¡y ese espacio es el estómago!³⁵

El ser que es bajo puede acercarse al que está elevado, pero

no puede rodearle. Así, los santos perciben las estaciones espirituales de los profetas, pero no tienen de ellas una visión global. A la inversa, éstos dominan perfectamente las estaciones de los santos.

Uno de los primeros maestros afirmaba que si el velo [que separa a Dios de las criaturas] le fuera retirado, no adquiriría por ello más certeza³⁶. Según el cheij, esto significa: «Si el velo fuera levantado ante mi alma carnal, no por ello mi corazón se afirmaría más en lo que ya contempla».

Si quitas, decía, la menor letra de cada uno de los Nombres divinos tales como el Sabio, el Poderoso, el Misericordioso, el sentido de ese Nombre vuelve a la esfera divina [y el hombre no puede ya, por tanto, aprehenderlo]. No es ese el caso de la palabra *Allâh*, pues si la *A* inicial cae, queda *Lillâh*³⁷; si es la *l* primera la que desaparece, queda *lahu*³⁸; si, por último, quitas la segunda *l*, queda *huwa*³⁹. Ahora bien, *huwa* es la fórmula alusiva suprema para designar a Dios.

Al-Husayn Ibn Mansûr escribe a este respecto:

Hay cuatro letras que frecuentan mi corazón,

y en ellas se abisman mis pensamientos y mi reflexión.

Alif [la letra A]: se ha hecho familiar (alifa) a los seres por la creación.

Después lâm [la letra l] sigue la vía de la reprobación (al-malâma);

después otra lâm reina en las alturas⁴⁰.

Por último, la hâ' [la letra h], de la que estoy perdidamente enamorado; ¿has comprendido?⁴¹.

Dios me gratificó con la visión de los «verídicos» (*siddîqîn*) subiendo hacia el Pleroma supremo (*al-malâ al-a'la*), dijo el cheij; una voz me dijo de repente:

Oh Al⁴²,

mis caballos no son flojos, pero se acuerdan

de sus cercados de Birr Ba'id y Maysara⁴³.

Estos versos significan que los espíritus de los verídicos no huyen de las criaturas por cobardía; simplemente recuerdan su patria celestial, allí donde conocieron a Dios (*awtân al-ta'arruf*).

La revelación hecha a los profetas (*al-wahy*), decía él, consiste en la proyección secreta de un significado espiritual (*ma'nâ*).

Enseñaba igualmente que el hombre puede apropiarse (*al-takhalluq*) de todos los Nombres divinos, excepto del nombre *Allâh*; a éste no puede más que unirse (*al-ta'alluq*). En efecto, si llamas a Dios por Su Nombre «el Generoso» (*al-karîm*), Él te responderá: «Yo soy el Generoso; sé, pues, tú un servidor generoso», y lo mismo sucede con todos los demás Nombres. El Nombre *Allâh* contiene la función de divinidad (*al-ulûhiyya*), que la criatura no podría apropiarse de ningún modo⁴⁴.

El cheij comparaba el cielo a un tejado y la tierra a una casa, y añadía: «El hombre realizado no podría estar limitado por esa casa».

«Aquí abajo habitamos nuestro cuerpo, sin que el espíritu esté ausente de él. En el Más Allá, seremos espíritus, a pesar de la presencia de nuestro cuerpo.»

Según él, la desobediencia del creyente se distingue de tres formas de la del infiel: el creyente no premedita su acto de desobediencia; no se alegra de él cuando lo ha realizado, y, por último, no reincide en él.

El cheij prescribió a uno de sus discípulos que se concentrara en la invocación del Nombre *Allâh*. «Es el sultán de los Nombres divinos, le dijo; su apoyo⁴⁵ es la ciencia espiritual, y su fruto la luz. Sin embargo, ésta no representa un fin en sí misma; permite solamente llegar al desvelamiento y la contemplación *de visu*.»

Un hombre fue a ver al cheij y le presentó a una persona como *fatâ*. Ante la seguridad de ésta, el cheij preguntó: «¿Sabes lo que es la *futuwwa*?⁴⁶. No consiste en el “agua y la sal”, sino en la fe y la guía⁴⁷. ¿No ha dicho Dios: “Eran jóvenes

[*fiṭya*, pl. de *fatâ*] que creían en su Señor y a los que nosotros habíamos confirmado en la buena dirección» (Corán 18, 13)? Dios menciona el *fatâ* a propósito de Abraham en este versículo: «Hemos oído [nosotros, los idólatras] a un joven que vilipendiaba a nuestros ídolos; le llaman Abraham» (Corán 21, 60). Dios ha calificado a *al-Khalîl*⁴⁸ de *fatâ*, pues rompió los ídolos. Éstos eran materiales y tangibles; los tuyos son abstractos y en número de cinco: el ego, tus pasiones, Satanás, la concupiscencia y este mundo inferior. Si los rompes, eres el *fatâ*. Comprende a partir de esto las palabras del Profeta: «No hay más espada que *Dhû l-faqâr*⁴⁹, y no hay más héroe (*fatâ*) que ‘Alî’».

Alguien preguntó al cheij por qué el autor de la *Risâla*⁵⁰ había mencionado en ella en primer lugar a Ibrâhîm Ibn Adham, cuando sin duda hay cheijs que vivieron antes que él. La razón de ello es, respondió el cheij, que Ibn Adham era uno de los príncipes de este mundo. Cierta mañana, estaba todavía en ese estado, pero a mediodía se había convertido en un gran santo. Al-Qushayrî comenzó su obra por él a fin de recalcar que el favor divino no es el fruto de las obras piadosas.

Señalemos igualmente esta enseñanza del cheij: «Hay que distinguir entre el hombre que está inmerso en un estado espiritual (*hâl*) sin poder tomar distancia respecto de él, y aquel que gusta un estado sabiendo Quién lo suscita (*al-Muhawwil*). El primero es esclavo de su estado espiritual (*‘abd al-hâl*); el segundo es el servidor de Aquel que crea los estados (*‘abd al-Muhawwil*). El primero se reconoce en el hecho de que se queda desolado si ese estado desaparece y se alegra cuando lo encuentra; en cuanto al segundo, no experimenta ni alegría cuando entra en ese estado, ni aflicción cuando sale de él». Aquel, pues, que está investido por Dios con el dominio de las cosas (*mulk al-ashyâ’*) domina su estado gracias a su poder iniciático (*tasrîf*). Ese grado se obtiene enraizándose en la ciencia espiritual (*al-ilm bi-Llâh*). Es ella la que gobierna y evalúa los estados, que, por otra parte, no son sino ramificaciones

(*furû'*) salidas de ella. La ciencia es estable y firme, mientras que el estado es fluctuante. Por eso los maestros han dicho:

Si no fueras inestable, no habrías sido llamado «estado transitorio» (hâl),

pues todo lo que es susceptible de cambiar (hâla) desaparece rápidamente.

Mira la sombra, cuando alcanza su máxima longitud, ya comienza a disminuir⁵¹.

Dios hace pues a los grandes cheijs dueños de sus estados espirituales. Esto explica la respuesta dada por al-Junayd a alguien que le preguntaba por qué permanecía estático durante las audiciones espirituales (*samâ'*), cuando los otros cheijs eran movidos por el éxtasis. Él citó entonces el versículo: «Ves las montañas, las creías inmóviles, pero pasan como nubes» (Corán 27, 88)⁵². Se preguntó a otro sufi sobre su inmovilidad en el curso del *samâ'*; él confió entonces que si se encontraba en la asamblea un gran maestro, no se atrevía, en su presencia, a dejarse invadir por el éxtasis (*wajd*); en cambio, cuando estaba solo, liberaba este éxtasis que había contenido. Considera cómo dominaba ese cheij su estado espiritual: ¡tan pronto lo retenía, tan pronto lo liberaba!

Cuando el corazón se llena del conocimiento de Dios, se ensancha y absorbe las inspiraciones místicas (*al-wâridât*) que le sobrevienen. Los estados espirituales no aparecen pues más que en aquellos que no poseen esa amplitud. En cuanto al gnóstico, está dotado de ellos, y sus inspiraciones se ahogan en el vasto espacio de la gnosis; ahora bien, ¿has visto alguna vez que un océano se desborde por la lluvia procedente de las nubes? Por eso el común de los creyentes ignora los estados de los grandes maestros y se afana alrededor de los seres cuyos estados se exteriorizan; esos seres, en efecto, no pueden ni ocultarlos ni contenerlos. Por otra parte, con frecuencia las masas veneran más a los místicos de los «estados» (*ahwâl*; pl. de *hâl*) que a los de las «estaciones» (*maqâmât*); sin embargo, los segundos poseen la misma superioridad so-

bre los primeros que el cielo sobre la tierra⁵³. El hombre se vuelve pues cada vez más extraño a este mundo a medida que progresa en las ciencias divinas y los conocimientos señoriales. Pocas gentes tienen entonces conocimiento de su grado espiritual, y todavía menos comprenden su verdadera personalidad.

He aquí otras palabras de sabiduría procedentes de la boca del cheij:

¡Cualquier falta a la cortesía espiritual que te lleve a adquirirla es en realidad cortesía espiritual!

El creyente no se contenta con estar en el bien (*khayr*), pues más allá de éste hay otros bienes (*khayrât*). ¿Piensas que se satisfaría con el mal?

Al-Junayd era un polo en la ciencia, Sahl Ibn 'Abd Allâh al-Tustarî en las estaciones iniciáticas (*maqâm*) y Abû Yazîd al-Bistâmî en los estados espirituales (*hâl*).

«La benevolencia divina (*al-luġf*) vela al Benevolente (*al-Latîf*).» Esto significa que si la bondad divina se ejerce sobre un hombre que se encuentre en la esfera del ego (*al-dâ'ira al-nafsâniyya*), ese hombre acogerá esa benevolencia con gozo y alegría; si se encuentra en la esfera espiritual (*al-dâ'ira al-ma'nawîyya*), su espíritu la recibirá experimentando amor y placer. Entonces le agradará, después descansará en ella, luego se familiarizará con ella; ahora bien, Dios no desea que descanses (*al-sukûn*) sobre algo distinto a Él, ni que busques intimidad (*al-uns*) con otro que Él. La benevolencia te vela al Benevolente, como afirma el cheij, pues te detienes en ella y te complaces en ella.

Estas palabras pueden ser ilustradas por la conversación —referida anteriormente— que mantuvo el cheij Abû l-Hasan al-Shâdhilî con un ermitaño, en la que él indagó el estado espiritual de éste. El hombre respondió:

—Me quejo a Dios de la frescura que me aportan mi aceptación del destino y mi sumisión (*al-ridâ wa l-taslîm*) tanto como tú te quejas de la quemazón que sientes al decidir y manejar tú mismo tu vida (*al-tadbîr wa l-ikhti-yâr*).

Asombrado, al-Shâdhilî le dijo:

–Maestro, en lo que concierne a esa quemazón, sufro efectivamente su prueba hasta ahora; pero no comprendo por qué tú te quejas de la dulzura que te procuran el consentimiento y la sumisión.

–Temo que me distraigan de Dios –le confió.

Dios reveló a Moisés: «¡Qué excelente servidor habría sido Barukh [el profeta bíblico Baruc] si no hubiera descansado en la brisa matinal! ¡Aquel que Me conoce no encuentra reposo sino en Mí!»⁵⁴.

En Alejandría, había entre nosotros una mujer gnóstica; ahora bien, ella me aseguró que un día había oído decir a alguien: «Busco refugio en Ti contra la Luz y su seducción, contra el Invisible y su perdición [hacia la que puede arrastrar al que penetre en él]». Me contó igualmente que caminaba un día hacia Alejandría cuando se cruzó con gentes que estaban haciendo una fiesta; se dijo entonces: «Esas gentes están alegres y contentas, y, además, la indulgencia divina (*al-hilm*) las acompaña; a la inversa, nosotros [que observamos las prescripciones legales y buscamos a Dios en la ascesis], nos enfrentamos con pruebas y estamos bajo el yugo de la Ley». Un instante más tarde, precisó, oyó una voz que le decía: «Las gentes de la Presencia divina y las estipulaciones espirituales no son comparables a las que se entregan al placer y la distracción».

Aquella mujer me confesó también que cuando se encuentra en la intimidad de Dios, su marido no puede tener ninguna relación sexual con ella. No es que ella se lo impida, sino que en tal situación él se siente totalmente débil e impotente. «¡Que lástima!, dice él; ¡esta hermosa mujer está ahí, ante mí, no me rechaza y yo no puedo hacer nada!». Ella le pregunta entonces: «¿Quién de nosotros es el hombre y quién es la mujer?». Pero, añade ella, en los momentos en que estoy velada a Dios, puede hacer de mí lo que quiere.

«La búsqueda del placer en las obras de adoración es un veneno mortal», afirmaba al-Wâsitî, y tenía toda la razón. El veneno menor es que, cuando gustas esa dulzura, te instalas en

ella y vuelves a pedirla: la pureza de intención en el cumplimiento de las obras se te escapa entonces. Deseas que no acaben jamás, no por fidelidad a Dios, sino por el gozo que ahí encuentras. En apariencia, lo haces por Él, pero en el fondo no buscas más que satisfacer tu ego (*hazz nafsik*); ¡y se puede temer que el placer que experimentas en las obras piadosas sea una retribución divina de la que gozas apresuradamente en este mundo, pero que ya no encontrarás el día del Juicio!

El cheij estudió con su maestro al-Shâdhilî los *Haqâ'iq* de al-Sulamî⁵⁵; el autor afirma en un momento que «los espíritus más perspicaces no llegan más que al estupor (*al-hayra*)». El cheij al-Shâdhilî dijo entonces que el estupor de los hombres realizados (*al-muhaqqiqîn*) es de otra naturaleza que el de los simples creyentes.

«Hay tres clases de servidores –decía el cheij–: el primero contempla (*shuhûd*) lo que va de él hacia Dios, el segundo lo que va de Dios hacia él, y el tercero lo que va de Dios a Dios.» En efecto, algunas personas se fijan en su deficiencia en su adoración de Dios y en lo que consideran como impertinencia hacia Él; Le piden por tanto que les excuse. Están perpetuamente en la pena y la aflicción, y cada vez que se sorprenden realizando una mala acción o ven despuntar en ellos un rasgo de carácter detestable, quedan inmersos en una profunda tristeza. Otros seres, en cambio, perciben ante todo las gracias, favores y otros beneficios que Dios les concede; conocen pues constantemente la felicidad y la alegría: «Di: “¡Que los hombres se alegren del favor y la misericordia de Dios! Éste es un bien mucho mayor de todo cuanto ellos puedan amasar”» (Corán 10, 58).

Los servidores de la primera categoría son los devotos (*al-'ubbâd*) y los ascetas (*al-zuhhâd*); los de la segunda se benefician de la solicitud y la ternura divinas. Los primeros llevan el fardo de las prescripciones legales (*al-taklîf*); los segundos son llevados al conocimiento de Dios (*al-ta'rîf*). Los primeros deben estar siempre en estado de vigilancia; los segundos están inmersos en la gnosis. El cheij al-Shâdhilî de-

cía a este respecto: «El gnóstico guarda conciencia de las vicisitudes del tiempo en los favores con que Dios le gratifica; reconoce igualmente las culpas de su alma carnal en los beneficios con los que Él le colma: “¡Recordad los beneficios de Dios! Quizás, así, seáis dichosos”» (Corán 7, 69). El cheij afirmaba también que vale más realizar menos obras piadosas contemplando la gracia divina que realizar muchas constataando las deficiencias del ego. Un gnóstico advertía, por otra parte, que el hecho de ser acaparado por las propias carencias resulta desde un cierto punto de vista del asociacionismo (*al-shirk*)⁵⁶.

«Di: “Me refugio junto al Señor de los hombres, Rey de los hombres, Dios de los hombres, contra el mal del tentador que se zafa, que inspira malas sugerencias en el pecho de los hombres, ya se cuente entre los genios o entre los hombres”.» El cheij al-Shâdhilî recitaba una noche esta sura⁵⁷, cuando oyó una voz que le decía: «Las malas sugerencias (*al-waswâs*) son lo que se interpone entre tu Amado y tú; te hacen olvidar la bondad que Él te dispensa; minimizan a tus ojos tus buenas acciones (*dhât al-yamîn*), y aumentan las malas (*dhât al-shimâl*). Te desvían así del prejuicio favorable (*husn al-zann*) que debes concebir respecto de Dios y Su Profeta».

Estáte atento a este punto, pues muchos ascetas, devotos y hombres afanosos han sido extraviados por él. Están generalmente afligidos y tristes, pues tienen conciencia de que Dios les obliga a llevar el fardo de la servidumbre, es decir, lo que ni los cielos ni la tierra ni las montañas han querido llevar: «Sí, propusimos el depósito⁵⁸ a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de él, por el miedo que les inspiraba. El hombre, sin embargo, se hizo cargo de él... pero es injusto e ignorante» (Corán 33, 72). Preocupados por ese fardo, los ascetas no pueden contemplar la benevolencia de Dios, ¡que sin embargo se hace cargo de los fardos de todos los hombres que se encomiendan a Él!

En cuanto a los gnósticos, saben que son demasiado débiles para soportar el peso de las prescripciones de la Ley si

cuentan únicamente consigo mismos: «El hombre ha sido creado débil» (Corán 4, 28). Saben igualmente que cuando vuelven a Dios, es Él quien asume sus cargas: «Dios basta a quien se abandona con toda confianza en Él (*yatawakkal*)» (Corán 65, 3). Caminan pues hacia Él llevados en «las literas de Su gracia» (*mihaffât al-minan*), y los efluvios de Su bondad se extienden sobre ellos. Para los otros [los ascetas y los devotos], el camino es largo y penoso. Si tal es Su voluntad, Su benevolencia les toma para hacerles pasar de la visión de sus obras a la de la asistencia que Dios les concede desde toda la eternidad; tocados por la solicitud divina, conocen entonces el gozo espiritual.

Los servidores de la tercera categoría contemplan, como hemos dicho anteriormente, lo que va de Dios a Dios: éstos son los que realizan plenamente la Unicidad (*ahl al-tawhîd*) y han entrado en el espacio de la soledad divina (*al-tafîd*)⁵⁹. Los hombres de la primera categoría no profesan el politeísmo⁶⁰, pero no han suprimido el asociacionismo interior (*bâtin al-shirk*)⁶¹. En efecto, se preocupan de su ego, lo colman de reproches y se detienen en sus deficiencias; ahora bien, no reprobarían este ego si no hicieran de él el autor de sus actos. El gnóstico citado anteriormente tiene razón al afirmar que la preocupación por las propias carencias resulta desde cierto punto de vista del asociacionismo.

Me dirás, si la reprobación del ego tiene como consecuencia asociar de manera insidiosa este ego a Dios (*daqîqat al-shirk*), ¿qué actitud debemos adoptar? En efecto, Dios estigmatiza el ego humano y nos ordena hacer otro tanto cuando éste manifiesta su debilidad. Te responderé que conviene reprobarle como Dios nos ordena, es decir, sin conferir a este ego ningún poder y sin atribuirle ningún acto aunque te parezca que los actos emanan de él.

Los servidores de la segunda categoría, que contemplan lo que va de Dios hacia ellos, tienen sin duda más valor espiritual que los de la primera. No están por ello liberados de la afirmación del ego, pues todavía lo perciben como lo que

recibe los regalos divinos. Es la visión de su ego la que les hace contemplar esto. Por eso los hombres de Dios dan preferencia a la tercera categoría. ¡Comprende, pues!

«Cuando Dios suscita el temor (*al-khawf*) en el gnóstico, éste lo experimenta. Moisés [respondiendo a Faraón] dijo: “Huí porque tuve miedo de vosotros” (Corán 26, 21)». El cheij indica aquí que la visión de los favores divinos no impide al gnóstico percibir al mismo tiempo la justicia divina, o temer lo que la voluntad de Dios oculta. Tienes que saber que el estado espiritual de los gnósticos llegados al término de la Vía puede parecerse exteriormente al de los principiantes. En efecto, el temor tiene una influencia sobre el novicio, pues la Realidad espiritual (*al-Haqîqa*) no tiene todavía bastante impacto sobre él. Más tarde, cuando se aniquila en Dios (*al-fanâ*), no es ya sensible a este género de incitaciones y tampoco tiene las reacciones psicológicas ordinarias; pero cuando Dios le lleva a «subsistir» en Él (*al-baqâ*), las cosas de este mundo influyen de nuevo en él como en sus inicios en la Vía: «Os hemos creado de la tierra; a ella os devolveremos, y de ella os haremos salir por segunda vez» (Corán 20, 55). Ves pues que el novicio, como el gnóstico, experimenta el temor cuando Dios lo introduce en su corazón, pero, a pesar de las apariencias, están lejos de ser iguales: el primero teme porque está velado, el segundo, en cambio, en razón de la plenitud de su gnosis⁶². No demos pues la preeminencia al hombre que está seguro de la benevolencia de Dios sobre aquel que teme los azares de la voluntad divina.

De la misma forma, no reconocemos ninguna superioridad al hombre que se apoya en la promesa divina [del paraíso] (*al-wa'd*) por relación a aquel que ha sido llevado a la conciencia de la predeterminación y se ha prohibido por tanto contar con esta promesa⁶³. Se cuenta que el Enviado de Dios levantó sus manos hacia el cielo el día de la batalla de Badr diciendo: «¡Oh Dios mío, si este grupo⁶⁴ es derrotado, Tú no serás adorado!»; no cesó de implorar al Señor, hasta el punto que su manto cayó de sus hombros. Abû Bakr le sugi-

rió entonces que no era necesario que Le invocara tanto, pues, le dijo, «Él realizará lo que ha prometido». Por la ciencia cumplida que tenía de Dios, el Profeta tenía en cuenta la voluntad divina (*al-mashî'a*), mientras que Abû Bakr contemplaba la feliz promesa (*al-wa'd al-jamîl*). Ahora bien, el Profeta era tan consciente como Abû Bakr de esta promesa, ¡puesto que éste la había conocido gracias al Enviado! Pero Dios concluyó la realización espiritual del Profeta llevándole de nuevo a Su voluntad, que no depende de nada y de la que todo depende⁶⁵.

«Lo importante para el hombre espiritual no es “plegar milagrosamente la tierra” (*tayy al-ard*) para dirigirse a La Meca u otro lugar, decía el cheij, sino “plegar” los atributos del ego para dirigirse a la morada de su Señor.»

El cheij refería estas palabras de su maestro al-Shâdhilî:

«Los ascetas y los devotos salen de este mundo con el corazón totalmente cerrado en Dios.»

«Aquel que no está impregnado de la ciencia espiritual muere, sin saberlo, en el estado de la persona que no se ha arrepentido de sus pecados graves (*al-kabâ'ir*).»

«Todo lo que Dios prohíbe es semejante al árbol de Adán [en el Paraíso]. Hay sin embargo una diferencia: cuando Adán comió del fruto del árbol, bajó a la tierra para ser el delegado de Dios (*al-khalîfa*); en cuanto a ti, si comes de los frutos del árbol prohibido, ¿hacia dónde bajas?... hacia la tierra de la “ruptura entre Dios y tú” (*al-qatî'a*).»

En el Maghreb, contaba el cheij al-Mursî, había un santo que se dirigía a las gentes; era un hombre corpulento. Un día que hablaba, un hombre de cabeza grande y descubierta gritó:

—¡He aquí un hombre que nos pide que vivamos como ascetas cuando él es gordo como un oso!

El santo tuvo entonces una revelación espiritual en cuanto a la identidad de ese hombre; desde el estrado en que predicaba le dijo:

—¡Oh Abû Ruways, es el amor que tengo por Él el que me ha hecho engordar!

Después declamó:

*Alguien afirmó que no soy un verdadero amante [de Dios],
pues, si lo fuera, me habría fundido hace mucho tiempo.
Le he respondido, con el corazón encendido: «No has gusta-
do el amor; ¿cómo entonces puedes conocerme?
Mi corazón ama, y mi cuerpo nada sabe de ello;
¡si lo supiera, no seguiría en la grasa!»⁶⁶*

Un hombre, contó el cheij, fue a comer con sus discípulos a casa del cheij al-Shâdhilî. Después de haber comido, todo el mundo se dispuso a salir sin haber bebido. El cheij al-Shâdhilî dijo entonces: «¡Sois avaros! ¡Así son los sufíes que comen sin beber! ¿No afirmó el Profeta que el hombre que quita la sed a un creyente con agua es comparable al que libera a setenta descendientes de Ismael?⁶⁷ Si coméis en casa de alguien, bebed igualmente, para que vuestro huésped obtenga ese favor».

El cheij al-Shâdhilî, dijo el cheij, me dijo un día estas palabras:

—Si quieres contarte entre mis discípulos, no pidas nada a nadie; y si se te ofrece algo sin que lo hayas pedido, no lo aceptes.

Yo me dije a mí mismo que, sin embargo, el Profeta aceptaba los regalos, y que había recomendado coger lo que nos llega sin haberlo pedido. El cheij al-Shâdhilî percibió este pensamiento en mí:

—Dices interiormente, al parecer, que el Profeta aceptaba los regalos y que autorizaba a coger lo que se nos ofrece sin haberlo pedido. Pero Dios se dirige así al Profeta: «Di: “Os advierto, en verdad, por la Revelación (*al-wahy*)”» (Corán 21, 45). Ahora bien, ¿cuándo te ha concedido Dios una revelación? Si imitas al Profeta cuando aceptaba regalos, imítale igualmente en la forma en que lo hacía: tomaba lo que se le ofrecía únicamente para que el donante fuera recompensado por Dios y para ofrecerle algo a cambio. Si tu alma carnal está purificada y santificada hasta ese punto, ¡entonces coge; si no, abstente!

—¿Por qué ya no vienes a verme? preguntó el cheij al-Mursî a uno de sus discípulos.

—Maestro —respondió el discípulo—, ya no necesito verte [de tal manera me he beneficiado espiritualmente de ti].

—Nadie se ha beneficiado tanto de alguien como Abû Bakr del Profeta —señaló el cheij— y, sin embargo, éste no le dejó un solo día.

Cuando Dios creó la tierra, afirmaba el cheij, ésta vaciló; entonces Dios le dio firmeza por medio de las montañas: «Estableció sólidamente las montañas» (Corán 79, 32). Igualmente, cuando creó el alma humana, ésta se agitó; Él le dio igualmente firmeza por las montañas de la razón (*al-‘aql*). Cualquier hombre, pues, que posea suficiente razón y reciba bastante luz puede ser habitado por la Gran Paz (*al-Sakîna*) que procede de su Señor⁶⁸. Su alma deja entonces de estar agitada y pone totalmente su confianza en Aquel que rige las causas segundas (*walî l-asbâb*). Se hace serena frente al destino, asistida por Dios y Su luz; abandona todo gobierno personal y no se opone ya a la corriente de los acontecimientos. Encuentra la paz junto a su Maestro, pues sabe que Él la ve constantemente; ¿no basta con que tu Señor sea testigo de todo? El alma merece entonces que Dios se dirija así a ella: «¡Oh tú, alma apaciguada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada! ¡Y entra con mis servidores, entra en Mi Paraíso!» (Corán 89, 27-30).

El cheij contaba de su maestro [al-Shâdhilî] que el «instante» del místico (*waqt*) es como la noche; ahora bien, ésta se caracteriza por la extinción de los fuegos y la calma. No se puede encontrar luz más que cuando aparece, bien el sol de la gnosis, bien la luna de la Unicidad divina, bien las estrellas de la ciencia espiritual.

Dios se dirige así al hombre, decía el cheij: «Oh hijo de Adán, todo lo que he creado es para ti; y a ti, te he creado para Mí. Por lo tanto, ¡no te dejes distraer por lo que es tuyo en detrimento de Aquél de quien tú eres!»⁶⁹.

Otras sabias observaciones del cheij:

Todas las criaturas del universo no son sino esclavos sometidos (*‘abîd musakhhkharā*); en cuanto a ti [el hombre], ¡tú eres el servidor de la Presencia divina (*‘abd al-Hadra*)!

La verdadera intención (*al-niyya*) es que no exista para ti nada más que Aquél por el que tú la enuncias.

El cheij contó que Jesús –sean con él la gracia y la paz– se dirigía así a los hijos de Israel: «¿No digáis: “la ciencia está en el cielo; quién podrá hacerla descender?”; ni: “la ciencia está en la tierra; ¿quién podrá hacerla subir al cielo?”⁷⁰. Adquirid más bien las virtudes de los hombres espirituales (*al-rûhâniyyîn*) y de los profetas. ¡Dios hará entonces brotar la ciencia de vuestros corazones con un flujo que os inundará!».

Cuando un novicio todavía poseído por los deseos mundanos viene a nosotros, decía el cheij, no le obligamos a librarse de ellos: dejamos que las luces de la gnosis le penetren hasta que él mismo abandone por sí mismo el mundo. Tomemos la imagen siguiente. Un capitán de barco sabe que al día siguiente habrá una tempestad a la que únicamente sobrevivirán los pasajeros que hayan tirado una parte de sus objetos por la borda; les advierte, pero nadie le escucha. Llegue la tempestad: el hombre sensato (*kayyis*) es entonces aquel que no sólo tira todo su equipaje al mar, sino que se tira igualmente él mismo. De la misma forma, cuando sopla el huracán de la certeza sobre el novicio, éste abandona por sí mismo el mundo.

El cheij nos contó que un hombre de Mahdiyya⁷¹ fue a ver al gran santo, el cheij ‘Abd al-Razzâq de Alejandría⁷². Éste, viendo en su interlocutor las huellas de la opulencia, le preguntó qué le había sucedido.

–Yo era uno de los notables de Mahdiyya, uno de sus habitantes más ricos e influyentes. Un día, llegó un hombre que pretendía llevar a los hombres hacia Dios; como yo aspiraba intensamente a Dios, fui a verle. Me dijo que nunca llegaría a Él si antes no me despojaba de todo mi dinero, mis mujeres y mis hermosos vestidos. Hice lo que me había dictado, pero mi corazón se hizo más duro; me sentí muy oprimido y

totalmente desamparado. No podía permanecer ya en Mahdiyya: todo lo que allí había poseído, dinero y prestigio, había desaparecido, sin que yo me viera por ello compensado por bienes espirituales. Me vine pues aquí, con la intención de ir después a los lugares santos para efectuar la Peregrinación.

—Hay hombres, como tu «cheij» de Mahdiyya, que llaman a Dios sin ninguna clarividencia⁷³ —comentó el cheij ‘Abd al-Razzâq—. ¡Que Dios los combata! Quédate entre nosotros.

Cuando llegó la estación de la Peregrinación, el cheij envió a su huésped a los lugares santos con gentes de Alejandría. A su vuelta, el hombre de Mahdiyya se preparó para regresar al Maghreb. «Cuando hayas llegado a las puertas de tu ciudad —le dijo el cheij—, sus habitantes habrán oído hablar de ti; correrán hacia ti ofreciéndote ropas y montura: coge lo mejor. Una vez en la ciudad, acepta todos los bienes de este mundo que se te ofrezcan. Dios te devolverá lo que poseías anteriormente, ¡y más aún! Verás que tus antiguas esposas han sido repudiadas por su marido y podrás tomarlas de nuevo; adquirirás una riqueza y un prestigio social superiores a los que habías conocido. Cuando todo esto se haya realizado, ¡Dios te abrirá el corazón!»

El hombre partió, y cuando llegó al litoral de Mahdiyya, el rumor de su vuelta se extendió rápidamente entre la población. Ahora bien, no había nadie en la ciudad que antes no se hubiera beneficiado de su generosidad y sus servicios. Los habitantes de Mahdiyya se precipitaron pues hacia él para ofrecerle espléndidos vestidos y magníficas monturas. Él entró en la ciudad adornado con todas esas galas; se le ofrecieron los regalos más preciosos, y encontró a sus ex mujeres repudiadas y que habían terminado su período de viudedad (*‘idda*)⁷⁴; las tomó pues de nuevo. Fue así como se realizó todo lo que el cheij ‘Abd al-Razzâq le había predicho. Finalmente, Dios le abrió el corazón.

El cheij al-Mursî evocó un día las virtudes espirituales de Abû Bakr refiriendo las palabras del Enviado de Dios respec-

to a él: «Abû Bakr no os supera por un mayor número de ayunos o plegarias, sino por algo particular que ha sido depositado en su pecho».

—¿Qué es ello? —preguntó el cheij.

—La vigilancia (*al-murâqaba*) —dijo alguien.

—¡Pamplinas! —respondió el cheij—. También un ser con un rango espiritual menor al de Abû Bakr pedirá perdón a Dios si encuentra en sí esta vigilancia, como puede pedir perdón el hombre que Le desobedece. En efecto, si se atribuye esta cualidad, es como si dijera a Dios: «Tú eres el Vigilante y yo soy el vigilante». Ahora bien, «¿hay otro dios fuera de Dios? Dios está más allá de todo lo que se Le asocia» (Corán 27, 63)⁷⁵.

El cheij dijo a uno de sus discípulos que se preparaba para partir a la Peregrinación: «Cuando llegues a la Casa de Dios, no pongas tu interés en ella, sino en su Señor: ¡no seas de los que adoran a los ídolos!».

El hombre que conoce a Dios, afirmaba el cheij, no se apoya en Dios, puesto que eso le incita a sentirse en seguridad; ahora bien, «Nadie se siente a salvo de la astucia divina sino los que corren a su perdición» (Corán 7, 99). El cheij al-Shâdhilî contó que se le dijo: «No te sientas en absoluto al abrigo de Mi astucia, aunque creas estarlo, ¡pues nadie puede abarcar Mi ciencia!». Ésa era, en efecto, la actitud de mis maestros.

Aun en su extinción en Dios (*fanâ*), decía el cheij, el santo debe conservar una parcela de consciencia que le permita asumir su responsabilidad en materia legal (*al-taklîf*). Se puede comparar a ese santo con el hombre que se encuentra en una casa oscura: sabe que ésta existe, aunque no la vea.

Por Dios, decía, que no he tomado la dirección de la orden shadhilî (*mâ jalastu*) sin que hayan sido depositadas en mi alfombra las facultades de volar por el aire, andar sobre las aguas y recorrer la tierra en un abrir y cerrar de ojos⁷⁶.

Cuando yo leía al cheij pasajes de *al-Ri'âya* de al-Muhâsibî, me dijo: «Dos aforismos te dispensarán de continuar con la lectura de ese libro: “Adora a Dios poseyendo la ciencia reli-

giosa”, y “No abundes nunca en el sentido de tu ego”. Después, no me autorizó ya a volver a coger ese libro⁷⁷.

Se le preguntó por un cheij de sus contemporáneos; dijo de él: «Dios le ha limitado espiritualmente por el “escrúpulo piadoso” (*al-wara'*) que lo anima; en cuanto a nosotros, Él nos ha agrandado por la gnosis»⁷⁸. Un maestro afirmaba que la gnosis «dilata» al gnóstico, mientras que el escrúpulo «estrecha» al hombre que lo practica. Esto no significa, comentaba el cheij, que el gnóstico coma alimentos ilícitos o dudosos; no, posee una visión interior luminosa que le desvela lo que no podría percibir el hombre escrupuloso. En virtud de esta clarividencia, toma o renuncia al alimento con total conocimiento de causa. Es posible pues que el gnóstico tienda la mano hacia un alimento del que se abstendrá el hombre escrupuloso, pues éste no dispone de tal certeza sobre la naturaleza de dicho alimento.

«Quien siente deseo de relacionarse con un hombre (o un dirigente) injusto, es injusto», decía.

Prefería el rico lleno de gratitud al pobre armado de paciencia, y ésa es la posición de Ibn 'Atâ'⁷⁹ y de Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Hakîm al-Tirmidhî. Añadía que, contrariamente a la resistencia (*al-sabr*), la acción de gracias es un rasgo que caracteriza a las gentes del Paraíso.

La constricción (*al-qabd*) puede tener una causa precisa, afirmaba, o puede no tenerla: en el primer caso, puede afectar al común de los creyentes igual que a la elite; en el segundo, está reservada a los elegidos.

La acción de gracias (*al-shukr*), decía, es la apertura del corazón después de que ha contemplado los favores que vienen del Señor.

Advierte que la raíz *Sh-K-R* [de donde procede la palabra *shukr*] tiene por anagrama (*maqlûb*) la raíz *K-Sh-R*; ahora bien, ésta significa, hablando de un animal, abrir el hocico para mostrar los dientes⁸⁰.

Un maestro dijo que si Satanás hubiera tenido conocimiento de una vía mejor que la acción de gracias para que el

hombre llegue a Dios, lo habría mencionado. Ahora bien, ¿no ves cómo se dirigió a Dios?: «Les acosaré [a los hombres] por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda. Y verás que la mayor parte de ellos son ingratos contigo» (Corán 7, 17). Observa bien que no dice: «verás que la mayor parte no son pacientes», o «no Te temen», o «no tienen esperanza en Ti».

Cuando me encontré en Alejandría con el sultán al-Malik al-Mansûr Lâjîn⁸¹ —que Dios tenga misericordia de él—, me dirigí así a él:

—Debéis dar gracias a Dios (*al-shukr*), pues ha asociado vuestro reinado a la prosperidad, y el pueblo os lleva en su corazón⁸². Ahora bien, la prosperidad es algo que los reyes no pueden ni adquirir ni suscitar, contrariamente a la equidad y la generosidad.

—¿Qué es la acción de gracias? —preguntó mi interlocutor.

—Hay que distinguir primero la que proviene de la boca (*al-lisân*) —le respondí— y que consiste en evocar los beneficios divinos: «En cuanto a los beneficios de tu Señor ¡difúndelos!» (Corán 93, 11). Está después la acción de gracias de los miembros del cuerpo (*al-arkân*); se trata ahí de actuar obedeciendo a Dios: «¡Oh familia de David! Trabajad con gratitud» (Corán 34, 13). Finalmente, la acción de gracias que procede de la intimidad del ser (*al-janân*) será reconducir la fuente de todo beneficio —te toque en suerte a ti o a otros— a Dios: «Cualquier bien del que podáis gozar, procede de Dios» (Corán 16, 53).

A propósito del primer tipo de acción de gracias, el Profeta dijo: «Evocar los beneficios divinos forma parte de la acción de gracias» (Ibn Hanbal). En lo que se refiere a la segunda, mencionemos que él realizaba de tal manera los rezos que sus pies quedaban tumefactos. A alguien que le preguntó por qué se imponía esto cuando Dios le había perdonado previamente todos sus pecados, respondió: «¿No seré un servidor agradecido?» (Bukhârî). La tercera forma de acción de gracias está ilustrada por el hecho de que, al levantarse, el

Profeta se confiaba así a Dios: «Dios mío, todos los beneficios que sucedan hoy a una de Tus criaturas o a mí mismo proceden de Ti solo, que no tienes asociado» (Abû Dâwûd). Estos hadices me vinieron a la memoria en el momento de mi encuentro con el sultán.

Después el sultán me preguntó mediante qué modalidades se podía realizar la acción de gracias. El hombre de las ciencias religiosas, le respondí, expresará su gratitud explicando la religión a los hombres y guiándolos; el rico lo hará pensando ampliamente sus bienes al prójimo; finalmente, el que posee el poder deberá establecer la justicia y evitar los males y adversidades a su pueblo.

Entre los ángeles que Dios ha creado, dijo el cheij al-Mursî, el primero ocupó la tercera parte del universo, el segundo las dos terceras partes, y un tercero todo el universo; hay igualmente un ángel que, si pusiera un pie sobre la tierra, no tendría donde poner el otro. Alguno podría preguntarse, añadió: «Si hay un ángel que ocupó el universo entero, ¿dónde pueden estar el que ocupó un tercio y el que ocupó dos tercios?». Las entidades espirituales (*al-latâ'if*), respondió, no se estorban en el cosmos. Este fenómeno es comparable a la lámpara que se introduce en una casa: su luz llena todo el espacio, y aunque coloques allí otras lámparas, esa casa podrá contener todas las luces.

El Enviado de Dios, dijo el cheij, se dirigió así a Abû Bakr:

—Abû Bakr, ¿deseas que te instruya sobre algo que no conoces?

—¿De qué se trata, oh Enviado de Dios? —preguntó el Compañero.

—De esto —respondió el Profeta.

El Enviado de Dios dijo otra vez a Abû Bakr:

—¿Sabes lo que es el «Día» (*yawm yawm*)?

—Sí, Enviado de Dios —respondió el Compañero—: se trata del día en que todo fue predeterminado (*yawm al-maqâdir*). Yo te he oído decir: «Doy testimonio de que no hay más dios que Dios, y que Muhammad es Su enviado»⁸³.

El cheij afirmaba que Abû Bakr y ‘Umar eran los sucesores [del Profeta] (*khulafâ*) en su función de enviado (*al-risâla*), y ‘Uthmân y ‘Alî en la de profeta (*al-nubuwwa*).

Cuando las gentes del común, decía, ven llegar de no se sabe dónde⁸⁴ a un hombre que pretende seguir la Vía mística, corren hacia él testimoniándole muchas señales de estima y veneración. Sin embargo, tienen entre ellos santos y *abdâl* a los que no prestan ninguna atención, aunque son ellos quienes sostienen el mundo y alejan de esos hombres las calamidades. Esta situación evoca la de una cebra que entra en un pueblo: fascinados por las rayas de su pelaje y su bello aspecto, los habitantes no conceden el menor interés a sus asnos, aunque sean éstos los que lleven sus cargas.

El cheij al-Shâdhilî se dirigió a mi maestro en estos términos: «Oh al-Mursî, si alguien te calumnia, diles que Dios sabe sobre ti lo que Él sabe, y que «a Dios pertenece, en última instancia, el fin de todas las cosas» (Corán 22, 41)». El cheij al-Shâdhilî decía también que Dios conoce las difamaciones de las que Sus santos y los «verídicos» son víctimas. Dios mismo es su objeto en primer lugar, por parte de aquellos que le adjudican una esposa y un hijo⁸⁵: por consiguiente, Él les ha condenado y se ha separado de ellos. El verídico (*siddîq*) puede ser tratado de hereje (*zindîq*), y el santo de hombre inconsciente y perdido: si el uno o el otro se aflige por ello, Dios le dirá: «Las calumnias que las gentes expresan sobre ti, corresponderían a la realidad si Yo no te cubriera con Mi gracia, y algunos han dicho de Mí lo que no es digno de Mi majestad (*jalâlî*)».

En la comunidad de los hombres de Dios (*al-Tâ’îfâ*), decía el cheij al-Mursî, los seres que corren a su perdición son más numerosos que los que serán salvados.

Sabe que Dios prueba a los hombres de Dios por medio de las criaturas. Aquellos deben desarrollar su capacidad de sufrimiento (*sabr*) frente al ensañamiento de éstas; es así como los eleva en el plano espiritual y refuerza su luz. De este modo, realizan plenamente la herencia [profética]: son per-

seguidos como lo fueron [los profetas], y dan prueba de resistencia como éstos la dieron. En efecto, si las criaturas hubieran debido creer unánimemente en el mensaje de un maestro espiritual, esto habría correspondido al Enviado de Dios; ahora bien, aquellos que Dios ha guiado por el efecto de Su gracia, creyeron en él, y aquéllos a los que Él ha velado fueron privados de ello.

Por consiguiente, algunos están convencidos (*mu'taqid*) de la autenticidad de los sufíes, mientras que otros les critican (*muntaqid*) yregonan su incredulidad respecto a ellos. En realidad, sólo cree en su ciencia y en sus secretos el ser que Dios quiere unir a ellos. Por otra parte, poca gente reconoce la elección y la solicitud divinas de las que los sufíes son objeto. Esto obedece a varias razones: la gran influencia que tiene sobre los hombres la ignorancia y la inconsciencia, la aversión que experimentan ante el hecho de que alguien sea superior a ellos o reciba más favores... Considera este versículo: «¡Pero la mayor parte de los hombres no sabe!» (Corán 30, 6). ¿Cómo, por lo demás, el común de los creyentes podría conocer los secretos divinos depositados en los santos?; ¿cómo podría percibir la irradiación de la luz divina en el corazón de Sus amigos?

Dios acompaña obligatoriamente la exteriorización de Sus santos de favores sobrenaturales y carismas extraordinarios; esto es lo que provoca el extravío de sus detractores. Los espíritus vulgares se asombran en efecto de que Dios conceda esas gracias a otros hombres distintos de los profetas; piensan que la ruptura del curso habitual de las cosas (*al-khawâriq*) no puede acontecer sino en los seres infalibles (*ahl al-'isma*)⁸⁶. Estos incrédulos no saben que todo milagro con el que un santo es gratificado (la *karâma*) es en última instancia un milagro del profeta (la *mu'jiza*) del que ese santo sigue las huellas. Perciben el milagro del santo como una voluntad por parte de éste de rivalizar con el profeta. ¡Eso no place a Dios! ¿Cómo el santo y el profeta podrían compartir el mismo grado espiritual, cuando Abû Yazîd

[al-Bistâmî] ha dicho: «Lo que los santos han recibido en relación con los profetas es comparable a lo que se desborda de un odre lleno de miel; todo lo que contiene ese odre corresponde a las ciencias de los profetas, y el sobrante es lo que corresponde a los santos»⁸⁷.

Sabe que quien saca su fuerza de un poderoso no participa sin embargo en su poder. Ése es el caso de los santos por relación a los profetas: caminan sobre sus huellas y se someten a su dirección, pero no les disputan en nada su rango espiritual. No hacen sino reivindicar su nombre. ¿No has prestado atención a las palabras divinas? «El poder corresponde a Dios, luego a su Profeta, luego a los creyentes» (Corán 63, 8). En este versículo, la afirmación del poder [relativo] del Enviado de Dios, y luego del de los creyentes, no implica que éstos se asocien (*shirka*) a Dios en Su poder [absoluto].

En Su Sabiduría, Dios ha querido que los hombres no adopten una sola posición sobre el santo; hemos visto cómo están divididos a este respecto. Dios lo ha decidido así por otra razón: si todos los hombres creyeran en la santidad, el santo no podría probar su paciencia o resistencia frente a sus detractores; igualmente, si todos los hombres rechazaran la idea de santidad, el santo no tendría ocasión de dar gracias a Dios por el reconocimiento de los otros. Por tanto, Dios ha elegido juiciosamente suscitar seres que acojan la santidad y otros hostiles a ella; de esta manera, los santos Le adoran experimentando a la vez la acción de gracias y la paciencia. ¿No está constituida la fe por estos dos elementos que son la acción de gracias y la paciencia?

Sabe que, en virtud del alto rango que el santo ocupa junto a Dios, Él le vela a las otras criaturas aunque, en apariencia, se encuentre entre ellas. En efecto, el santo se manifiesta a ellas bajo el ángulo de su ciencia exotérica y por los indicios que deja para que los hombres vayan a él; pero él les es ocultado en cuanto al misterio de su santidad. «Todo santo posee un velo; el mío consiste en ocultarme detrás de las causas segundas (*al-asbâb*)», decía el cheij al-Shâdhilî.

Algunos santos se velan manifestándose a los hombres por el ímpetu (*al-satwa*) y el poder (*al-‘izza*). La modalidad particular de esos santos viene del hecho de que Dios Se ha «epifanizado» (*tajallî*) en ellos por uno de Sus atributos (*sifa*); cuando este atributo [el ímpetu o el poder, por ejemplo] se impone al santo en su contemplación, aparece igualmente en su comportamiento exterior. Es difícil relacionarse con tales seres; no puede hacerlo sino la persona cuyo ego y cuyas pasiones han sido aniquilados. Nuestro maestro al-Mursî era de este tipo: no podías estar frente a él sin ser presa del pavor. Uno podría asombrarse, efectivamente, de que apareciese bajo el aspecto del poder aquel que Dios ha desembarazado de su ego y de sus pasiones. ¿Qué rey posee esta grandeza? El hombre de Dios es el verdadero rey, y los dirigentes de este mundo tienen necesidad de su presencia. ¿No ves que siempre ha habido, en toda época y en todo lugar, santos ante los que los reyes se hacían humildes y a los que hasta llegaban a obedecer?

A este respecto, hay que señalar que algunos hombres espirituales velan su santidad dirigiéndose a menudo junto a los reyes y los emires. Por supuesto, van allí para interceder en favor de la población, pero las personas de espíritu obtuso se dicen: «Si este hombre fuera verdaderamente un santo, no frecuentaría a los mundanos». Es injusto pensar así, pues si los cheijs se relacionan con los grandes de este mundo para aligerar la carga del pueblo y obtener resultados que éste no puede esperar, si llevan a cabo esa acción con desapego y conscientes de su propia indigencia, no perdiendo nunca de vista el tesoro que es la fe, ordenando, finalmente, el bien e impidiendo el mal⁸⁸, se les debe considerar entonces como benefactores: «No hay motivo para enojarse con los que hacen el bien» (Corán 9, 91).

Ésa era la vía del maestro de nuestro propio maestro, el gran Polo Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Oí decir al imam, el gran jurisconsulto Taqî al-Dîn Muhammad Ibn ‘Alî al-Qushayrî [Ibn Daqîq al-‘Îd]: «Lo que ha llevado a los dirigentes temporales a menospreciar el rango espiritual del cheij Abû

l-Hasan al-Shâdhilî son las frecuentes visitas que les hacía para presentar las quejas de los demás». Pero tienes que saber que sólo puede actuar así el ser que se ha apropiado de los caracteres divinos (*al-takhalluq bi-khuluq Allâh*) y ha sometido enteramente su alma al beneplácito divino; igualmente, el que sabe cuán grande es la misericordia divina y el que manifiesta, pues, esta misericordia en sus relaciones con los hombres, en virtud de las palabras del Profeta: «El Misericordioso envuelve a aquellos que dan prueba de misericordia en Su clemencia; ¡dad pues pruebas de clemencia hacia las habitantes de la tierra y los habitantes del cielo harán otro tanto con respecto a vosotros!» (Ibn Hanbal).

Se me ha referido que el cheij al-Shâdhilî había hecho venir a un oculista judío para que cuidara a uno de sus discípulos. El judío le respondió que no podía tratar a ese hombre más que después de haber obtenido autorización. Efectivamente, acababa de llegar de El Cairo un documento que prohibía practicar a cualquier médico sin permiso del «director de la medicina» (*ra'îs al-tibb*) de El Cairo. Cuando el judío hubo dejado al cheij, éste pidió a sus servidores que prepararan su equipaje y partió enseguida para El Cairo. Allí, obtuvo el papel que necesitaba y volvió a Alejandría sin haber descansado una sola noche en El Cairo. Pidió nuevamente al judío que fuera, y éste se excusó de nuevo diciendo que no podía actuar; pero el cheij le mostró el documento que le autorizaba a practicar: el judío quedó maravillado de ver a un hombre de carácter tan noble y generoso.

El santo puede igualmente ocultarse detrás de la riqueza y la abundancia materiales. En el Maghreb vivía un asceta, un hombre desapegado del mundo; subsistía gracias a los productos de su pesca y daba una parte de ellos como limosna. Uno de sus discípulos quiso ir a otro país del Maghreb. El cheij le dijo entonces:

—Cuando estés en tu ciudad, vé a ver a mi hermano y salúdale de mi parte; pídele que invoque a Dios en mi favor, pues es un santo.

Una vez llegado a esa ciudad, el discípulo se informó del lugar donde residía el hombre en cuestión; se le indicó entonces una residencia digna de un rey, lo que provocó su asombro. Pidió verle, y se le dijo que estaba en casa del sultán, lo que aumentó su estupefacción. El hombre volvió al cabo de un momento, encaramado en la montura más bella y revestido con las vestimentas más lujosas, como un rey pavoneándose en medio de su cortejo. El discípulo, totalmente boquiabierto, pensó primero marcharse de aquel lugar sin entrevistarse con aquel hombre; después se dijo que no podía desobedecer a su cheij, y pidió por tanto una entrevista con su extraño amigo. Introducido en la residencia, quedó consternado por el gran número de esclavos y servidores que allí se encontraban, así como por la suntuosidad del ambiente.

—Tu hermano te envía sus saludos —dijo a su anfitrión.

—¿Vienes de su casa? —preguntó éste.

—Sí, respondió el discípulo.

—Cuando vuelvas a su casa —dijo el anfitrión— pregúntale cuánto tiempo piensa todavía estar acaparado por los asuntos de este mundo, y hasta cuándo sus deseos estarán orientados hacia él.

El discípulo se dijo a sí mismo que lo que acababa de escuchar superaba a todo lo demás.

A su regreso junto a su cheij, éste le preguntó:

—¿Has visto a mi hermano?

—Sí —respondió el discípulo.

—¿Qué te ha dicho?

—Nada de particular.

—¿Debes decirme toda la verdad!

El discípulo contó entonces las advertencias que le había hecho su extraño anfitrión. El cheij lloró entonces largamente, y confesó:

—¡Mi hermano tiene razón! Dios ha limpiado su corazón de todo apego a este mundo, poniéndole todo a su disposición; en cuanto a mí, me ha retirado su disfrute ¡pero todavía aspiro a ello!

Otra forma de velarse consiste para los santos en aceptar las menores cosas de otros. Esta actitud suscita en efecto el desprecio entre las gentes, pues no veneran más que al que rechaza el mundo y los presentes que se le ofrecen. Los hombres que desdennan los regalos lo hacen generalmente para ponerse de relieve (*ziwâq^{an} wa randajat^{an}*)⁸⁹, para atraerse la simpatía de los otros, incluso su deferencia y sus elogios. «Quien busca atraerse la alabanza de los hombres rechazando sus regalos no adora sino a su ego y sus pasiones», decía el cheij al-Shâdhilî⁹⁰.

En ocasiones, la gente rechaza a los santos de Dios cuando ven que una persona que tiene su apariencia o que se reclama de su vía comete una falta. Esa reacción no es sana y no se justifica de ningún modo; ¿no ha dicho Dios: «Nadie cargará con los pecados⁹¹ ajenos» (Corán 53, 38)? Si un solo ser, en un grupo, se comporta mal, ¿por qué esto debería manchar a todo el grupo? No porque se deslicen algunos impostores entre los suffes, éstos se les asemejan.

El cheij 'Alam al-Dîn al-Sûfî recitó ante nosotros estos versos:

En todos los lugares de la tierra, los hombres de Dios se ocultan tras la mala opinión [que la gente tiene de ellos]. ¡Qué velo maravilloso!

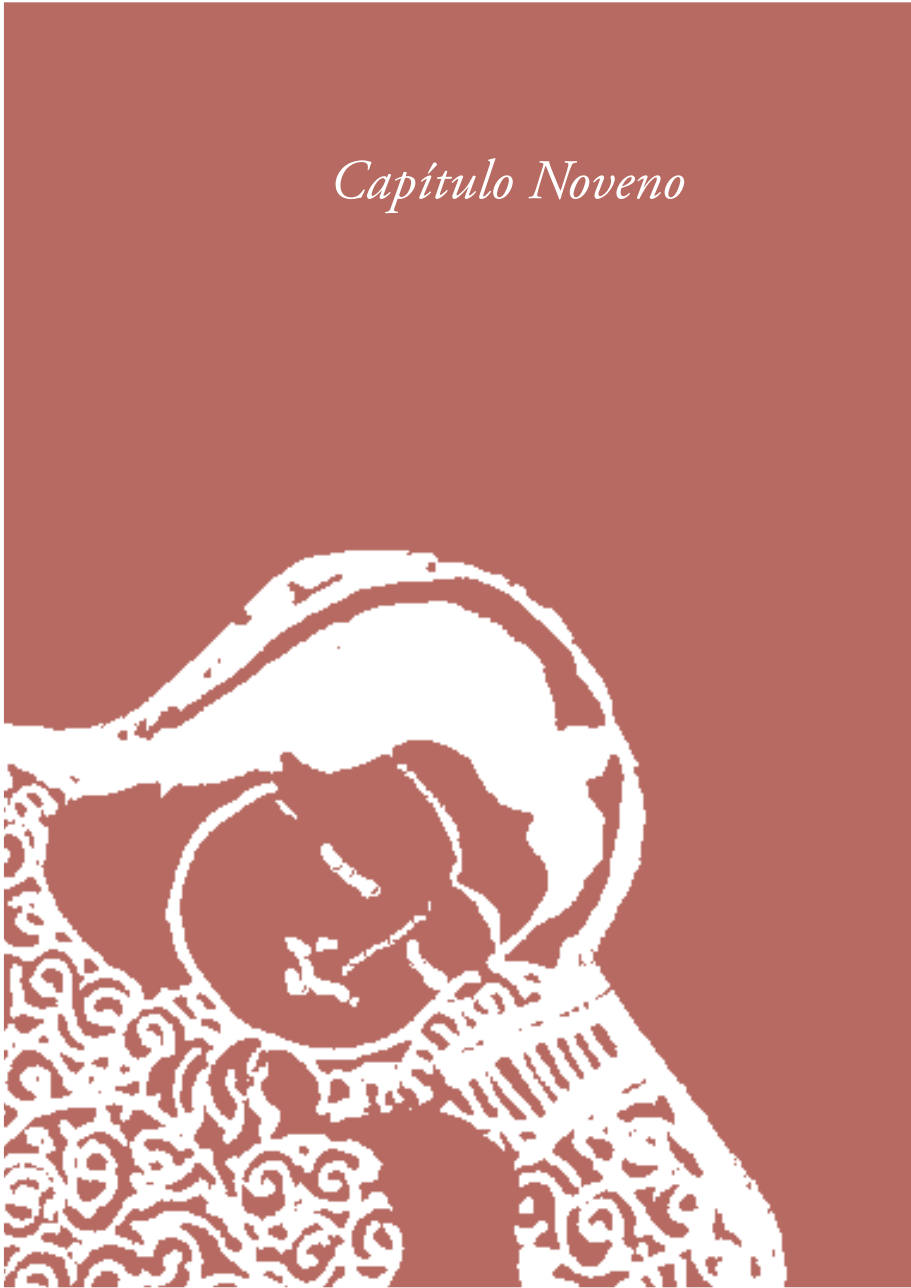
En la negra noche, las nubes sombrías no impiden que la luna creciente brille con todo su esplendor.

El velo más espeso, para sustraer a los hombres al conocimiento del santo, consiste sin duda en que éstos le vean semejante a ellos (*shuhûd al-mumâthala*). Ése es el velo que Dios utilizó con los antiguos⁹²; Él ha puesto estas palabras en su boca: «¿Quién es éste [Muhammad] sino un mortal como vosotros? Come lo que vosotros coméis y bebe lo que vosotros bebéis» (Corán 23, 33). Dijeron también: «¿Vamos a seguir a un simple mortal, salido de entre nosotros?» (Corán 54, 24). Dios añade a este respecto: «Dijeron: “¿Qué cla-

se de enviado es éste que se alimenta [como nosotros] y se pasea por los mercados?» (Corán 25, 7). Cuando Dios quiere hacerte conocer a uno de Sus santos, borra de ti la visión de su naturaleza humana (*bashariyya*) y te abre los ojos a su elección divina (*khusûsiyya*).

Recomendación: ¡Ten cuidado, amigo querido, en no dar crédito a aquellos que denigran y se mofan de los hombres de Dios, pues atraerías sobre ti la cólera divina! Efectivamente, los sufíes han establecido con Dios una relación basada en la sinceridad, la fidelidad y el control permanente del ego. Le han confiado las riendas de su vida y se han entregado pacíficamente a Él. No tratan ya de afirmar su ego, por pudor frente a Su señorío (*rubûbiyya*) y porque lo encomiendan a Su autosuficiencia (*qayyûmiyya*). Es Él quien se hace cargo de ellos mejor de lo que ellos podrían hacerlo, Él quien combate y fulmina a quienes los atacan. Entre los seres más virulentos respecto de los hombres de Dios, figuran los exoteristas⁹³. Rara vez encontrarás uno de ellos al que Dios haya dispuesto para reconocer a un santo determinado; te confirmarán que los santos existen, pero no saben dónde se encuentran. No hay un solo nombre de santo que tú evoques sin que ellos nieguen su elección divina, desplieguen tal o cual argumento en su descrédito y manifiesten su escepticismo. ¡Desconfía de un hombre así y húyeles como huirías de un león! ¡Que Dios, por Su gracia, nos sitúe entre aquellos que creen en Sus santos!«

Capítulo Noveno





Los poemas que el cheij al-Mursî declamaba, los que fueron dichos en su presencia, o también aquellos que le celebraban: todos evocan la elección de que era objeto.

Dios, dijo el cheij al-Mursî, me ha hecho testigo de los ángeles que se prosternaban ante Adán; he cogido mi parte y me he encontrado recitando:

*Mi silueta se ha disipado y me he extinguido realmente;
También el sol de mi propia claridad se ha manifestado en
mi conciencia íntima.*

*Después de esta purificación, he descendido al universo
para desvelar lo que es inherente a los atributos divinos:*

Mi pureza, como el sol, hace estallar su belleza,

Mi ser, como la noche, vela todo lo que no soy yo.

*Yo soy el sentido de la existencia, realmente,
principalmente.*

Quien me ve se prosterna ante mi esplendor.

*¡Qué luz resplandeciente para aquellos que son dignos de esta
visión!*

¡Contempladme, pues he apartado mi velo!

.....

Recitaba también:

¡Si fueras en verdad clarividente verías, el día en que la tierra de las almas tiemble y las montañas sean pulverizadas, que el sol de Dios resplandece sin igual!

.....

Y:

No soy un amante de Dios si mi corazón no se convierte en Su casa, en Su morada.

Mi circunambulación (tawâf) consiste en hacer describir un círculo a mi «secreto» en este corazón;

Él es el ángulo a partir del cual beso la Piedra Negra (istilâm)¹.

.....

Así como:

Seremos transformados en ángel subsistiendo en Dios (baqâ), o moriremos extinguiéndonos en él, y ésa será nuestra excusa.

.....

El hombre de letras, el distinguido poeta Sharaf al-Dîn al-Bûsîrî², alabó a nuestro maestro en un largo poema; en él, escribe entre otras cosas:

He viajado hasta Shâdhila y Murcia³ para honrar esos lugares;

son lugares privilegiados por la excelencia de los hombres que en ellos vivieron.

Si menciono a los dos maestros que de allí surgieron, ¡esos lugares adquieren un brillo comparable al de la joven esposa!

En mi juventud, redacté para el cheij un poema, que él

mismo recitó. Cuando hubo terminado su lectura, me dijo: «¡Que Dios te asista por el Espíritu Santo!». En un momento, leyó este fragmento:

Hemos visto a todos los hombres espirituales reunidos en uno solo, lleno de majestad y de aspiración, fiel a sus compromisos: en Abû l-Abbâs al-Mursî se encuentran el conjunto de las ciencias y las sabidurías que los otros cheij's recibieron.

El cheij me hizo entonces este comentario: «Por Dios que el cheij al-Shâdhilî me dijo un día:

—Oh Abû l-Abbâs, hay en ti lo que hay en los demás santos, pero ellos no tienen lo que tú posees».

Retomó la lectura del poema, y se detuvo en este pasaje:

Su maestro, que era el Polo y tenía la ciencia más inmensa, le dijo un día: «Tú eres yo».

Sabe, pues, por esta declaración, que [la herencia espiritual de al-Mursî] es notoria.

«En efecto —manifestó—, el cheij al-Shâdhilî me dijo en una ocasión:

—Oh Abû l-Abbâs, nuestra fraternidad no tiene otro fin que éste: ¡que tú llegues a ser yo y que yo me convierta en ti!».





Conclusión

Vivía yo en El Cairo desde hacía diez años cuando el santo Abû 'Abd Allâh al-Hakîm al-Mursî, al que el cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî apreciaba y quería mucho, vino a verme a la mezquita al-Hâkim. «Realizaba un viaje en barco –me dijo– y sucedió que te mencioné. Uno de los pasajeros afirmó entonces que tenías a una determinada persona por maestro, pero yo le respondí que eras discípulo de nuestro cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî. Si es así, deseo que des testimonio de ello mediante la pluma». Yo le escribí, en efecto, un documento que relataré aquí, si Dios quiere. La presente obra, como se ha visto, no tiene otro propósito que evocar las virtudes espirituales (*manâqib*) del cheij Abû l-'Abbâs al-Mursî; ahora bien, el texto que sigue, y que yo he llamado «El esplendor deslumbrante», alaba y exalta al cheij. Por consiguiente, me ha parecido oportuno colocar aquí este texto para que sea la chispa que haga saltar la llama de esta obra, la piedra preciosa que cierre el collar que constituyen los diferentes capítulos. Vienen luego algunos consejos de orden espiritual que dirigí a nuestros hermanos de Alejandría a principios del mes de *Rabî' al-awwal* del año 694¹; yo residía entonces en El Cairo. Por último, cerraremos el libro con el

elogio del Enviado de Dios: sean sobre él la gracia y la paz. ¡Que Dios, por Su gracia, haga que este trabajo se haya realizado en honor de Su noble rostro!². He aquí, pues, la primera parte de la conclusión:

El esplendor deslumbrante y la perla magnífica

¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso!
¡Que Dios otorgue Su gracia y Su paz a nuestro señor Muhammad, así como a su familia y a sus Compañeros!

¡Gloria a Dios, cuya alabanza se impone, cuyo carácter sublime es evidente, cuyos signos son claros y manifiestos! Él ha irradiado Su luz en el corazón de Sus santos; los cielos de su espíritu son iluminados por ella, así como la tierra de su alma y de su cuerpo. Dios es la luz de los cielos y de la tierra (Corán 24, 35), luz de los cielos del espíritu por la contemplación, luz de la tierra del alma por la obediencia y la servidumbre. Él ha hecho de su corazón el «lugar teofánico» (*majlât*) de Su Esencia, después de Sus atributos. Él ha manifestado a los santos para manifestarse Él mismo en ellos, aunque Él sea el Aparente en toda cosa. Él se ha manifestado en ellos con Sus secretos y Sus luces, y en ellos así como en las demás criaturas por Su fuerza y Su poder.

Su lengua no deja de invocarle; su corazón exulta bajo el efecto de Su luz. Cuando ellos hablan, Él es la fuente de su discurso; si escuchan, no es sino por Él. ¡Qué de estandartes de la santidad ondean sobre su cabeza, y qué de diplomas de representación (*khilâfa*) concedidos por Dios les están destinados! Él los ha introducido junto a Él por una «puerta de verdad» haciéndoles subsistir en Él (*al-baqâ*) por Su luz y Su brillo³. Son los istmos [entre Dios y el mundo] (*barâzikh*) que reflejan las luces divinas, la fuente de los secretos divinos. Los ha hecho llegar a Él después de haberlos separado de Él, después los ha separado de Él después de haberlos unido a Él. Los ha hecho ausentes a sí mismos, y les ha confiado

Sus secretos. Si los humanos recibieran la luz de uno solo de estos santos, esto les bastaría.

No cabe sorprenderse de la amplitud de las luces de las que son receptáculo, ni de la abundancia de secretos con que están investidos. En efecto, la luz de su corazón bebe directamente de la de Dios; ya hemos citado este hadiz: «Temed la clarividencia del creyente, pues mira por la luz de Dios». En cuanto a la riqueza de los secretos que encierran, este versículo, que se dirige al Profeta, da testimonio de ello: «Los que te prestan juramento de fidelidad, en realidad, prestan juramento a Dios. La mano de Dios está sobre sus manos» (Corán 48, 10). Es pues en función de la herencia que tienen de su Profeta –sobre él la gracia y la paz– como pueden llegar a la estación de la Singularidad (*al-fardâniyya*) y entrar en presencia de la Unicidad (*al-wahdâniyya*). Yo escuché a nuestro cheij al-Mursî recitar:

*Mi corazón me cantó algo que emanaba de mí;
canté entonces como él mismo cantaba.
Estábamos en todos los lugares donde ellos estaban
y ellos estaban en todos los lugares donde nosotros estábamos⁴.*

El lugar teofánico (*mazhar*) por excelencia, el istmo sublime, el centro de donde irradian las luces, la fuente de los secretos, aquel que tiene por función abrir y cerrar [la profecía], que posee las más altas estaciones espirituales, el enviado del Señor de los mundos, el maestro de los primeros y de los últimos, esto es Muhammad –¡que Dios le conceda la gracia y la paz, así como a su familia y al conjunto de sus Compañeros!– Luz de luces y secreto de los secretos. Sobre él descienden los secretos señoriales y en él se beben los conocimientos divinos. Los exoteristas han cogido de él lo que podían coger, es decir, las ciencias exteriores; en cuanto a los esoteristas, tomaron de él las ciencias interiores. ¿No dijo el Profeta: «Los hombres de ciencia son los herederos de los profetas»? Cada uno hereda, por tanto, a su nivel, y esta

herencia se hace en función de la luz recibida; esta luz es proporcional a la apertura espiritual (*fath*), que es a su vez función de la pureza del corazón; ésta está determinada por el grado de conocimiento que se tiene del Señor; ahora bien, ese grado depende en definitiva de la intensidad del amor por Dios que se lleva previamente en uno mismo.

Sin embargo, es evidente que los santos esoteristas tienen más parte en la herencia profética, y que su vínculo con el Profeta es más estrecho y más directo. En efecto, su ciencia no se separa jamás de un temor reverencial por Dios (*khashya*), y se acompaña siempre de la conciencia de Su grandeza; ahora bien, la verdadera herencia consiste en que la cosa heredada se transmite al legatario exactamente como estaba en el testador. Toda persona, pues, que haya adquirido las ciencias religiosas pero que esté desprovista del temor reverencial hacia Dios no puede pretender haber heredado del Profeta. En el hadiz que dice «los hombres de ciencia son los herederos de los profetas», la ciencia en cuestión es el conocimiento de Dios (*al-ilm bi-Llâh*), pues sólo ésta suscita el temor reverencial: «Entre Sus servidores, sólo los hombres de ciencia temen a Dios» (Corán 35, 28).

La procesión de la virtud, del testimonio (*al-shahâda*), de la santidad, de la veracidad (*al-siddiqiyya*) y de la función de Polo (*al-qutbâniyya*) no ha dejado de desarrollarse desde la época de ese «istmo» supremo y total que es el Profeta —sobre él la gracia y la paz— hasta el día de hoy; no dejará de hacerlo en tanto Dios no haya heredado la tierra y a los que se encuentran en ella⁵. Sin duda, ¡Él es el mejor de los herederos! «Si abrogamos un versículo o provocamos su olvido, aportamos otro mejor o semejante» (Corán 2, 106). El cheij al-Mursî comentaba así este versículo: «No hacemos desaparecer un santo sin reemplazarlo por otro, mejor o semejante».

Por tanto, toda persona que tenga una búsqueda espiritual debe tener un maestro que le vincule [al Profeta] por medio de una cadena iniciática (*silsila*) y le quite los velos que

oscurecen su corazón; si no, es como el niño encontrado, es decir, sin padre y sin linaje. Aunque esa persona sea luminosa, estará sin embargo sometida a sus estados espirituales y no podrá manejar las inspiraciones súbitas que le sobrevengan. No ha sabido plegarse ni a la educación espiritual ni a la preparación iniciática.

En ese dominio, nuestro maestro y guía espiritual se distingue de todos los demás cheijs. Es el emblema de los gnósticos, el polo de los bien guiados, el ser en el que resplandece la Realidad (*al-Haqîqa*), aquel que ha jalonado la Vía, que posee la ciencia de los Nombres divinos, de las letras y las esferas esotéricas, que conoce a la vez las apariencias y la intimidad de los seres. Es nuestro señor y maestro Shihâb al-Dîn Ahmad Ibn ‘Umar al-Ansârî al-Mursî al-Shâdhilî. ¡Que Dios santifique su espíritu e ilumine su tumba! Es de él de donde hemos sacado la luz, y son sus huellas las que seguimos. Es él quien, rápidamente, nos ha desvelado nuestro propio «secreto» y ha desatado nuestra lengua. Él ha plantado en nosotros el árbol del Conocimiento, cuyos frutos han llegado a la madurez y cuyas flores exhalan su perfume. Es él quien, por la gracia de Dios, ha sellado un pacto con nosotros y nos ha sugerido hablar en las dos ciencias [exotérica y esotérica].

En el plano iniciático, no nos vinculamos sino a él y no nos fiamos más que de él; quien nos atribuya una filiación a otro maestro es un ignorante, o finge serlo. De forma general, pretender equivocadamente que alguien es discípulo de un determinado maestro equivale a afirmar que un niño tiene a cierta persona por padre aunque no sea así. Ahora bien, la paternidad espiritual tiene más importancia que la paternidad ordinaria, y su autenticación merece más precauciones. En efecto, la paternidad carnal está sometida a la paternidad espiritual, pero lo contrario no es cierto⁶.

Tu maestro no es la persona a la que has oído hablar, sino aquella de la que has tomado efectivamente la iniciación.

Tu maestro no es aquél del que tú aprehendes el discurso

explícito (*al-'ibâra*), sino aquél cuya alusión esotérica (*al-ishâra*) se difunde por todo tu ser.

Tu maestro no es aquel que te lleva a la puerta [de Dios], sino aquel que desgarrar la cortina que te vela a Él.

Tu maestro no es el ser del que recibes la palabra, sino aquél cuyo estado espiritual (*hâl*) incrementa tu aspiración.

Tu maestro es aquel que te saca de la prisión de las pasiones y te hace penetrar en la morada de Dios; que no cesa de pulir el espejo de tu corazón para que la luz de tu Señor pueda reflejarse en él; que te levanta hacia Dios; que camina contigo y marcha constantemente a tu lado hasta llevarte a Él. Allí, te empuja y te sumerge en la Presencia divina diciéndote: «¡Ahí tienes a tu Señor!». Éste es el lugar de la «proximidad benevolente» (*al-walâya*) de Dios y la morada de Su asistencia espiritual; es allí, en fin, donde se es investido directamente con la ciencia divina.

Luego, bien Dios te mantenga sumergido en el océano de la «extinción en Él» (*al-fanâ*), bien te lleve a la orilla de la «subsistencia en Él» (*al-baqâ*), has concluido entonces tu realización espiritual. El hombre extinguido en Dios recibe su ciencia de Él (*al-talaqqî*), mientras que Dios la proyecta sobre aquel que subsiste en Él (*al-ilqâ*). Dios sustituye al primero [pues él no es ya consciente]; el segundo sustituye a Dios [pues actúa por Él]. El primero, ausente al mundo sensible, se abre a la Presencia santificante; el segundo subsiste en su Señor, permaneciendo en esa misma Presencia santificante. El primero es llamado por Dios; el segundo llama a los otros a Dios.

El ser que subsiste en Dios ocupa el rango de la delegación (*al-khilâfa*) y del vicariato (*al-niyâba*); disfruta de la autorización divina, está investido del magisterio espiritual (*al-tamkîn*) y enraizado en la certeza. Dios le hace clarividente para llamar a los hombres a Él: «Di: «¡Éste es mi camino! Llamo a los hombres a Dios, yo y los que me siguen, en total clarividencia!»» (Corán 12, 108), es decir, por la contemplación *de visu*: no te llamo a Ti estando ausente de Ti, sino vién-

dote. Ésta es la vía de los profetas, de los enviados y de los más grandes entre los «verídicos». Ésa es la estación perfecta y el método de excelencia.

Cualquiera, pues, que nos vincule a otro maestro que a este imam [al-Mursí] siendo consciente de su error demuestre su obstinación en negar la evidencia; en cuanto a aquel que se presta a ello por ignorancia, es un extraviado que contraviene las órdenes divinas y no practica la vigilancia del corazón. Considera más bien este versículo: «No persigas aquello de lo que no tienes ningún conocimiento. El oído, la vista, el corazón: en verdad, sobre todo eso seremos interrogados» (Corán 17, 36). ¡Que Dios, por Su gracia y Su benevolencia, nos agregue a la comunidad de los hombres de Dios (*al-Ta'ifā*)! ¡Que Él nos encuentre, cuando nos llame a Él, llenos de amor por ellos. Que nos conceda seguir su vía, vincularnos a ellos cada vez más, y que nos preserve de traicionar el pacto que hemos sellado con ellos!

Nos basta proclamar Su alabanza. Paz sobre Sus servidores que Él ha elegido. ¡Que la gracia y la paz divinas sean sobre Muhammad, señor de los enviados, imam de los virtuosos y sello de los profetas, así como sobre su familia y sus Compañeros! Dios nos basta; ¡qué excelente Protector! Ciertamente, ¡no hay fuerza ni poder sino por Dios, el Sublime, el Inmenso!

Vienen a continuación, dirigidos a algunos hermanos de Alejandría, los consejos de orden espiritual.

Consejos de orden espiritual

¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso. Que Dios conceda Su gracia y Su paz a nuestro señor Muhammad, así como a su familia y a sus Compañeros!

¡Que la paz, la misericordia y la bendición divinas sean sobre nuestros amados hermanos! ¡Que Dios los guarde y se

haga cargo de ellos! ¡Que dispense sobre ellos Su gracia y los colme de beneficios. Que otorgue a su corazón Su intimidad, el don de intelección, la apertura espiritual; que Él los ame! ¡Que les conceda obediencia y acepte sus obras; que les haga llegar a Él y los autorice a entrar en Su morada! ¡Que santifique su espíritu y les prepare en el mundo invisible una inmensa morada! ¡Que los inunde con Su luz para que puedan guiarse y que los preserve de todo lo que distrae de Él, sea de este mundo inferior o del otro!

Queridos hermanos, sabed que existen huellas tangibles y signos evidentes de la solicitud divina, aunque sea invisible en esencia. Descubrid pues esta solicitud en vosotros, respetando las prescripciones enunciadas por Dios y el pacto que Él ha concluido con vosotros. El indicio de que Dios ama a Su servidor, ¿no reside en el amor que éste tiene por Él? Y ¿no se reconoce este amor en el hecho de que el hombre dé su preferencia a Dios sobre todas las cosas? En cuanto a esta preferencia, se traduce en el hombre por el desprecio que tiene de este mundo inferior y por las lecciones que obtiene de sus meditaciones sobre el universo. Dichoso el ser al que Dios da un corazón alerta, una mirada clarividente, un oído atento y un alma pronta a servir a Dios.

Entre los deberes que incumben al hombre para con Dios, el primero es la acción de gracias (*al-shukr*). Ésta puede ser de orden exotérico —consiste entonces en aceptar lo que se ha recibido— o esotérico —lo que equivale en este caso a contemplar los beneficios divinos—. Ahora bien, aquel que no observa los mandamientos divinos no practica en absoluto la acción de gracias; igualmente, aquel que no respeta sus compromisos con Dios no puede pretender mantener un vínculo con Él. ¡Sed pues agradecidos a Él por los beneficios que ha depositado en vosotros!

Los hombres ciegos y sumidos en la inadvertencia piden a Dios que les renueve sin cesar Sus favores, aunque nunca Le hayan dado gracias por cuanto les ha dado. ¿Cómo seguirá otorgándote Sus beneficios cuando no has sido nada agra-

decido por los que has recibido anteriormente y que sin embargo se han abierto camino hasta ti? Al hombre que busca Sus favores, Dios le pide ante todo que Le dé las gracias, aunque sea en silencio; lo pide también a aquel que no le dirige ninguna solicitud. En este versículo, Él asegura a todos aquellos que practican la acción de gracias que Él les seguirá prodigando más beneficios: «Si sois agradecidos, os daré más» (Corán 14, 7). Ésa es Su promesa. Pero atención: aquel que quiera conservar algo junto a él, debe atarlo firmemente, no sea que se le escape. ¡Haced, pues, lo mismo con los favores divinos: retenedlos en vosotros mediante las virtudes de la acción de gracias!

El hombre realiza la acción de gracias considerando la huella⁷ del Benefactor y la riqueza de Su obra, los dones ya concedidos y los que seguirán, las primicias de Sus favores y su conclusión. El creyente no puede poner su mirada sobre una cosa sin ver en ella el efecto de la gracia divina. Te convencerás de ello observando esto: ¡lo que viene de Él a ti es enteramente gracia y beneficio, pero lo que va de ti hacia Él no es sino inconsciencia y desobediencia! La fuente de todo bien y de toda bendición reside pues en la observancia de las prescripciones divinas y en el alejamiento de lo que las contraviene.

Así, os incumbe volver sinceramente al arrepentimiento; es en efecto sobre el arrepentimiento (*al-tawba*), el movimiento de retorno hacia Dios, como se construye la Vía, y sus bendiciones repercuten incluso sobre lo vivido anteriormente por el hombre. No hay estación iniciática (*maqâm*) que no necesite del arrepentimiento⁸; sin él, ningún estado espiritual (*hâl*) es suficientemente puro, ninguna obra aceptada ni ninguna morada espiritual estable⁹. Su necesidad se impone a los hombres en general y también a cada uno en particular. «¡Oh creyentes, volved todos hacia Dios! Quizás así seáis dichosos» (Corán 24, 31): Dios se dirige en este versículo al conjunto de los creyentes, lo que muestra la importancia del arrepentimiento. El hombre llega al arrepentimen-

to por la meditación; llega a ésta por la práctica del retiro solitario, y llega a éste después de haber gustado el azote que constituye el trato frecuente con los humanos. Que has llegado al finales el signo de que tu camino ha sido válido desde el principio: ¡más vale que abordes la Vía experimentando correctamente la estación del arrepentimiento que el que te sean revelados setenta mil secretos divinos sin haber realizado esta estación!¹⁰.

Menciona a Dios con la lengua, estáte vigilante con respecto a Él mediante el corazón. Lo que sobrevenga en ti de bien, lo aceptarás; en cuanto a lo demás, lo rechazarás. Todo esto emana de Dios, y tú debes volverte hacia Él, tanto cuando te defiendes de las vicisitudes como cuando tratas de conseguir los beneficios. Si algún pecado o algún vicio trastorna tu conciencia, si te complaces en considerar tus obras piadosas o tus estados espirituales, apresúrate a arrepentirte. La Ley exige esto de ti en lo que concierne a los pecados y los vicios; en cuanto a las obras piadosas y los estados espirituales, no les concedas más atención. Toma como modelo al Profeta: pedía perdón a Dios con insistencia cuando estaba seguro de ser perdonado de antemano; gozaba por otra parte de la impecabilidad (*ma'sûm*), puesto que jamás cometió el menor pecado. ¿No crees que el hombre ordinario, que no deja de pecar, debe con mayor motivo insistir en el arrepentimiento?

Sabed que Dios ha depositado las luces de Su reino celestial en las diversas clases de obras piadosas (*tâ'ât*); por consiguiente, quien deja escapar la menor de esas obras pierde la luz que encerraban. ¡No descuidéis en nada estos actos de obediencia; no creáis que la inspiración (*al-wâridât*) puede reemplazar a la oración (*al-awrâd*)!¹¹ No hagáis vuestro el comportamiento de los pretenciosos que se deleitan con hermosas palabras supuestamente espirituales, mientras su corazón está vacío de toda luz. En Su sabiduría, Dios ha hecho de las obras piadosas el mejor medio de abrir la puerta del mundo invisible; realizadlas respetando las conveniencias es-

pirituales (*al-adab*) y veréis que este mundo no os quedará velado en absoluto. Sólo vuestros pecados os lo ocultan: ¡purificaos y accederéis al mundo del Misterio!

No seáis de aquellos que solicitan a Dios por su ego y no exigen nada de éste para Dios. Actuar así es dar prueba de ignorancia, de desconocimiento de la vida espiritual y de una falta total de asistencia divina (*madad*). El creyente debe mostrar mucha exigencia hacia su ego respecto de Dios. Si su petición no se resuelve en un cierto tiempo, saca de ello una lección de orden espiritual y no manifiesta ninguna impaciencia.

No entra en el reino celestial (*al-malakût*) sino aquel que se ha purificado de las imperfecciones ligadas a su condición de ser humano y acepta fielmente su servidumbre ontológica (*al-'ubûdiyya*). Realiza la primera condición apropiándose los caracteres divinos y borrando de su conciencia todo lo que no es Dios; realiza la segunda obedeciendo los mandamientos de Dios y sometándose a Sus decretos. Si llegas a ese grado, te está reservado un gran espacio en el mundo invisible, así como una morada en el reino celestial; el influjo divino te alimentará sin cesar y Dios te concederá siempre más. Otro medio para ti de alcanzar ese grado consiste en dar poca importancia a las apariencias (*al-zawâhir*) y en concentrarte en la realidad íntima de las conciencias (*al-sarâ'ir*). Éstas no se vuelven sanas por la simple eliminación del velo de las apariencias; es necesario que sean habitadas por un amor muy puro que emane del corazón, por la iluminación (*ishrâq nûr*) que arroja las tinieblas del pecado.

La Vía iniciática parece larga a muchos porque no se han comprometido en ella como es debido, es decir, con una sinceridad consumada. ¡Si lo hubieran hecho, ninguna petición les habría sido denegada y el propio objeto de sus deseos se habría puesto en su busca!

La vía de la iluminación

No trates de suscitar en ti ningún «instante espiritual» (*waqt*) acechando la llegada inesperada de la inspiración o multiplicando las obras piadosas. Ten únicamente en cuenta la confianza que pones en Dios, el gran respeto que tienes por Sus prescripciones así como el abandono a Él de tu propio gobierno: si todas esas cualidades se encuentran en ti —y no puedes poseer una sin tener igualmente las otras—, sabe que Dios manifiesta por ti una gran solicitud y oculta tesoros que te están destinados. Dale gracias, entonces, y glorifícale por lo que te ha prodigado.

Sabed —¡Dios tenga misericordia de vosotros!— que somos muy conscientes de vuestro apego y de vuestro amor; cada uno de vosotros está habitado por ellos a su manera. Los otros tienen inclinación por ti en la medida en que tú la tienes por ellos, y todo hombre no dispensa el influjo espiritual de que está investido sino a la persona que ama. Es así como Dios ha dispuesto las cosas, ¡Él, el Sabio, el Todopoderoso, el Omnisciente!

Para resumir, Dios nos pide que observemos a la vez las estipulaciones espirituales y las prescripciones legales. Sobre este punto, no se pueden dar más que recomendaciones de tipo general; he aquí algunas virtudes que circunscriben nuestras palabras:

—el temor de Dios (*al-taqwâ*), que lleva al ser humano a abstenerse del mal: «¡Vosotros, hombres, temed a vuestro Señor!» (Corán 4, 1);

—el respeto de los compromisos: «¡Vosotros, creyentes! ¡Respetad vuestros compromisos!» (Corán 5, 1);

—el arrepentimiento: «¡Oh, creyentes! ¡Volvéos todos hacia Dios!» (Corán 24, 31);

—el retorno a Dios y la sumisión: «Volved a vuestro Señor y sometéos a Él» (Corán 39, 54)¹²;

—la respuesta favorable a la invitación divina: «¡Responded a la llamada de vuestro Señor!» (Corán 42, 47);

–la imitación del modelo profético: «Di [Muhammad]: ¡Si amáis a Dios, ¡seguidme! Dios os amará!» (Corán 3, 31);
–ver todo beneficio como procedente de Dios: «Cualquier bien del que podáis gozar, procede de Dios» (Corán 16, 53);
–ver toda guía como procedente de Dios: «Alabado sea Dios que nos ha conducido hasta aquí. No habríamos podido llegar si Dios no nos hubiera guiado» (Corán 7, 43).

Que Dios no vuelva contra nosotros lo que decimos y oímos. Que Él nos coloque a todos nosotros entre Sus servidores bien guiados, aquellos que se benefician constantemente de Su amor y de Su proximidad. Que, por Su gracia y Su generosidad, dispense sobre nosotros las luces de Su solitud y nos haga participar en la santidad. Amén.

La alabanza pertenece sólo a Dios. Que Él derrame Sus gracias sobre Su profeta, Su amado, Su servidor, nuestro señor y maestro Muhammad.





A n e x o

La «Oración del mar» (Hizb al-Bahr) de Abû l-Hasan al-Shâdhilî

En la presente obra, Ibn ‘Atâ’ Allâh no menciona más que tres oraciones (*hizb*; pl. *ahzâb*): la de al-Mursî y otras dos de al-Shâdhilî. Declara en efecto que éstas no tienen un renombre comparable al de la «Oración del mar» (*Hizb al-Bahr*) o al de la «Gran oración» (*al-Hizb al-Kabîr*, que el autor llama *Hizb: wa idhâ jâ’aka*), las dos de al-Shâdhilî. Estas dos últimas eran ya tan conocidas en la época de Ibn ‘Atâ’ Allâh que no consideró necesario reproducirlas. «Han tenido un trayecto comparable al del sol o la luna, escribe, y se han difundido tanto entre los beduinos como entre los habitantes de las ciudades», es decir, por todas partes.

En realidad, la «Oración del mar» conoció una difusión mucho más vasta que la «Gran oración» o que las demás le-tanías. Se recitaba en diversos medios sufíes, e incluso fuera de ellos; así, a principios del siglo XIV, el viajero Ibn Battûta la citó íntegramente en su *Rihla*¹. Al-Shâdhilî, poco antes de

morir, recomendó a sus discípulos que le dedicaran una atención particular. «Aprendedla para transmitirla a vuestros hijos, les dijo, pues contiene el Nombre supremo de Dios (*ism Allâh al-a‘zam*)»². Al-Shâdhilî afirma haberla recibido directamente del Profeta, y se sabe que ese tipo de inspiración no es rara entre los maestros, especialmente entre los «fundadores» de las órdenes sufíes. Se supone que la «Oración del mar» encierra grandes virtudes de protección y numerosos secretos iniciáticos. «Cualquier lugar en el que se la recite goza de salvaguarda, decía el maestro; si los habitantes de Bagdad la hubieran conocido, su ciudad no habría sido tomada»³.

Se afirma generalmente que esta oración le fue inspirada a al-Shâdhilî cuando se encontraba en el mar Rojo para dirigirse desde Egipto a Arabia; esta opinión es mantenida también por autores shadhilíes⁴. Muy probablemente no fue así; en efecto, las fuentes más antiguas y las más precisas indican que ese acontecimiento espiritual se produjo en el Nilo, no lejos de El Cairo aunque más al este: los egipcios llaman frecuentemente al Nilo *al-Bahr* («el mar»). Tal vez la confusión proceda de dos pasajes de los *Latâ‘if al-minan* en los que Ibn ‘Atâ’ Allâh menciona la travesía de al-Shâdhilî por un mar Rojo desencadenado, cuando realizaba la Peregrinación. Los poderes sobrenaturales del cheij aparecen en esas anécdotas, pero no se trata en absoluto del *Hizb al-Bahr* (pp. 93-94); si la oración le hubiera sido inspirada en una de esas ocasiones, sin duda el autor lo habría mencionado. Fuera de la *Durrat al-asrâr*, la versión más segura parece ser la del cheij Dâwûd Ibn Bâkhlîlâ (o Mâkhlîlâ), discípulo de al-Mursî, después de Ibn ‘Atâ’ Allâh, del que fue sucesor a la cabeza de la orden. En efecto, este cheij obtiene sus informaciones directamente del hijo de al-Shâdhilî, Sharaf al-Dîn, que participó en el viaje⁵.

Como todos los años, el maestro quiso ir a la Peregrinación con sus allegados. Según las fuentes, sabía que moriría en el curso del periplo, y hemos visto que, efectivamente, murió en al-Humaytharâ, en el desierto oriental de Egipto;

esto prueba, por otra parte, que el *Hizb al-Bahr* le fue revelado antes de alcanzar el mar Rojo. Sin embargo, el tiempo acuciaba a sus discípulos, pues los ritos debían ser realizados en los lugares santos poco tiempo después. No lejos de El Cairo, al-Shâdhilî y sus allegados encontraron en el Nilo un barco perteneciente a un cristiano y sus hijos; embarcaron con ellos en dirección al Alto Egipto. En la bodega del barco se encontraba un oratorio (*kanîsa*). Dos o tres días después de su partida, cuando veían todavía «la montaña de El Cairo [el Muqattam] y los minaretes de la ciudad»⁶, el viento desapareció por completo. Los pasajeros permanecieron cerca de una semana en tierra, en la orilla del Nilo. Fue entonces cuando al-Shâdhilî tuvo la visión del Profeta, en el curso de un sueño diurno. Convenció luego al barquero, inicialmente incrédulo, para que izara las velas. La «Oración del mar» –o, más bien, del Nilo– produjo su efecto: se levantó un viento favorable muy poderoso⁷. Según el hijo de al-Shâdhilî, se trataba de una verdadera tempestad, y todas las embarcaciones trataron de atracar; sólo su barco navegaba y desde tierra se asombraban de que no zozobrara. Siempre según él, remontaron tan rápido el Nilo que llegaron en la medianoche del mismo día a Akhmîm, ciudad situada a gran distancia de El Cairo⁸. Ante ese milagro, precisan los dos textos, el barquero y sus hijos se hicieron musulmanes.

Entre los shadhilîes, la «Oración del mar» se leía cada día después de la oración de la tarde. Ibn 'Atâ' Allâh precisa que esto se hacía según las indicaciones de al-Mursî. Los shadhilîes actuales la recitan en los momentos más variados, especialmente para pedir protección al inicio de un viaje.

La traducción del *Hizb al-Bahr* necesitaría por sí sola una obra, pues esta oración ha dado lugar a numerosos comentarios que sería interesante reunir. Nos contentamos aquí con una simple presentación del texto. Existe una versión algo más extensa de la «Oración del mar», especialmente en el Maghreb, pero ésta que presentamos es la oración original.

Traducción de la «Oración del mar»

¡Oh Dios! ¡Oh Sublime! ¡Oh Magnífico! ¡Oh Clementísimo! ¡Oh Omnisciente!

Tú eres mi Señor y Tu ciencia me basta. ¡Qué excelente Señor y qué satisfacción! ¡Tú socorres a quien quieres, pues eres el Muy Fuerte, el Muy Misericordioso!

En el movimiento y en el reposo, en la palabra, en los deseos y en los pensamientos, ¡Te pedimos que nos preserves (*al-isma*) de las dudas, conjeturas e ilusiones que impiden al corazón escrutar Tus misterios! Pues «los creyentes fueron puestos a prueba y sufrieron una violenta conmoción. Los hipócritas y aquellos cuyo corazón está enfermo les decían: ¡Lo que Dios y su enviado nos ha prometido es sólo un engaño!» (Corán 33, 11-12).

¡Danos firmeza y socórrenos! ¡Haz que este mar se nos someta, como Tú sometiste el mar para Moisés, el fuego para Abraham, las montañas y la espada para David, el viento, los diablos y los genios para Salomón! ¡Haz que todo el mar que Te pertenece nos sea sumiso, en la tierra y en el cielo, en el mundo sensible y en el reino celestial, el mar de esta vida y el del Más Allá! ¡Haz que se nos sometan todas las cosas, oh Tú, Aquel «que posee la realeza de todo»! (Corán 36, 83).

Kâf – Hâ – Yâ – Ayn – Sâd (3 veces)⁹.

¡Socórrenos, pues Tú eres, por excelencia, El que asiste! ¡Concédenos la apertura espiritual, pues sólo Tú puedes darla! ¡Ten misericordia de nosotros, pues Tú eres el mejor de los misericordiosos! ¡Susténtanos, pues sólo Tú atiendes las necesidades de las criaturas! ¡Guíanos y sálvanos de los opresores!

¡Concédenos un viento favorable, tal como lo puede concebir Tu ciencia y, tomándolo de los tesoros de Tu misericordia, desplégalo sobre nosotros! ¡Haz que nos lleve de forma milagrosa y que nos acompañen la salvaguardia y la integridad en nuestra vida espiritual y temporal, así como en el Más Allá: Tú eres poderoso sobre todas las cosas!

Dios mío, facilítanos nuestros asuntos, asegurándonos a la vez el reposo del corazón y del cuerpo, así como la salud y la protección en nuestra vida espiritual y temporal. ¡Sé para nosotros un compañero durante el viaje y reemplázanos en el seno de nuestra familia!¹⁰.

Borra el rostro de nuestros enemigos y petrifícalos en el sitio, de manera que no puedan escapar ni caer sobre nosotros: «Si quisiéramos, les dejaríamos ciegos. Entonces, se precipitarían a la Vía, pero ¿cómo iban a ver? Si quisiéramos, los petrificaríamos donde están de modo que no pudieran ir ni venir» (Corán 36, 66-67).

«Yâ-Sîn. ¡Por el Corán lleno de sabiduría! ¡Tú eres, ciertamente, uno de los enviados y estás en una vía recta! Ésta es una revelación que emana del Poderoso, del Misericordioso, que te es confiada para amonestar a un pueblo cuyos antepasados no fueron amonestados y que, por eso, se muestran des preocupados. La sentencia dictada contra la mayor parte de ellos se ha cumplido: no creen. Les hemos puesto al cuello argollas que suben hasta el mentón, de modo que van con la cabeza alta pero con los ojos bajos. Les hemos puesto una barrera por delante y otra por detrás. Les hemos cubierto los ojos, de modo que no pueden ver» (Corán 36, 1-9).

¡Los rostros están deshechos! (3 veces)¹¹. «Los rostros se humillarán ante el Viviente, el Inmutable. Desdichado el ser que se presente a Él cargado de iniquidad» (Corán 20, 111).

Tâ – Sîn. Hâ – Mîm. ‘Ayn – Sîn – Qâf. «Ha hecho confluir los dos mares para que se encuentren. Entre ellos hay un istmo, de modo que no se mezclan» (Corán 55, 19-20).

Hâ – Mîm (7 veces). Esto está decretado: el socorro divino ha llegado; no podrán por tanto con nosotros.

«Hâ – Mîm. La revelación del Libro procede de Dios, el Poderoso, el Omnisciente, Aquel que perdona el pecado, que acepta el arrepentimiento, que es temible en su castigo, el Paciente. No hay más dios que Él. Hacia Él será el retorno» (Corán 40, 1-3).

«En el nombre de Dios» es nuestra puerta; «Tabârika»¹²

es nuestra muralla; «Yâ – Sîn»¹³ es nuestro tejado; «Kâf – Hâ – Yâ – ‘Ayn – Sâd» es nuestra subsistencia suficiente; «Hâ – Mîm – ‘Ayn – Sîn – Qâf»¹⁴ es nuestra protección.

«Dios te bastará contra ellos. Él lo oye y lo sabe todo» (Corán 2, 137): 3 veces.

¡El velo del Trono está extendido sobre nosotros y el ojo de Dios nos mira! ¡Por la fuerza de Dios, no podrán con nosotros! (3 veces). «Dios les rodea sin que lo sepan. Es, por el contrario, un Corán sublime, grabado sobre una Tabla guardada» (Corán 85, 20-22).

«Dios es el mejor guardián; Él es el más Misericordioso de los misericordiosos» (Corán 12, 64): 3 veces.

«En verdad, mi Maestro es Dios, que hace descender el Libro. Es Él quien inviste a los santos» (Corán 7, 196): 3 veces.

«¡Dios me basta! ¡No hay más dios que Él! A Él me confío enteramente. Él es el Señor del Trono inmenso» (Corán 9, 129): 3 veces.

En el nombre de Dios: gracias a Su Nombre, nada de lo que se encuentra en la tierra o en el cielo podría dañarme. Él lo oye y lo sabe todo (3 veces).

No hay fuerza ni poder más que por Dios, el Sublime, el Magnífico (3 veces).

¡Que Dios conceda Su gracia y Su paz a nuestro señor Muhammad, así como a su familia y a Sus compañeros!





Postfacio

Hemos señalado en la introducción que la redacción de este libro responde, en Ibn 'Atâ' Allâh, al propósito de dar a conocer el patrimonio espiritual que recibió de sus maestros. Pero éstos obtuvieron su enseñanza de una fuente iniciática, ¿cuál es esa fuente? En otras palabras, ¿de dónde proviene la autoridad espiritual de al-Shâdhilî y al-Mursî, gracias a la cual fundaron una de las principales órdenes sufíes del mundo musulmán?

El heredero muhammadiano

La doctrina de la «herencia espiritual» (*wirâtha*) subyace en toda la obra. Aparece primero en la transmisión del secreto iniciático (*sirr*) poseído por al-Shâdhilî a su discípulo al-Mursî. Después de haber mostrado, en el capítulo primero, la elección divina de la que al-Shâdhilî fue objeto, el autor se dedica a poner de manifiesto en el segundo que al-Mursî «heredó la estación iniciática de su maestro y que posee por tanto la preeminencia espiritual». Define al «heredero» como «el hombre en el que se manifiestan la ciencia y

el estado espiritual» de un maestro (p. 000). La realización espiritual de al-Mursî le capacita para ser investido con el «secreto» de al-Shâdhilî, lo que percibe simbólicamente alguien que le ve en sueños descender del cielo y entrar en el cuerpo de su discípulo (p. 000). En definitiva, es una identificación total la que se realiza entre los dos hombres: «¡Oh Abû l-'Abbâs [al-Mursî], te he tomado como discípulo únicamente para que tú seas yo y yo tú» (p. 000). En cuanto a la transferencia de la función iniciática de al-Mursî a Ibn 'Atâ' Allâh, no es por supuesto efectiva hasta la muerte del maestro, pero numerosas premisas la anuncian al hilo del relato. Aunque todavía no están en la cima de su trayectoria espiritual, al-Shâdhilî y al-Mursî saben ya quién será su sucesor. El primero vuelve de Oriente a Túnez únicamente para encontrarse con al-Mursî, al que conoce espiritualmente «desde hace diez años» (p. 000); el segundo detecta rápidamente en el joven Ibn 'Atâ' Allâh, de diecisiete años, la materia de un maestro consumado.

Para los sufíes, la filiación iniciática no tiene sentido más que con relación al profeta Muhammad, Maestro e Iniciador por excelencia. Toda herencia espiritual encuentra pues su origen en él, y la «cadena iniciática» (*silsila*) propia de cada orden atestigua que el influjo espiritual (*baraka*) muhammadiano se ha transmitido de forma ininterrumpida. La filiación muhammadiana común a todos los iniciados del sufismo se refuerza en el caso de al-Shâdhilî por el hecho de que desciende carnalmente del Profeta por al-Hasan, uno de los nietos de Muhammad. De ahí, el papel particular atribuido a este personaje en la transmisión de la herencia muhammadiana a la vía shadhilî. Se destaca tanto más cuanto que, para el gran maestro Ibn 'Arabî (m. 1240), los cuatro primeros califas (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân y Alî) ejercieron antes de al-Hasan la función de Polo espiritual paralelamente al califato exterior¹⁵. En la *Durrat al-asrâr* de Ibn al-Sabbâgh, al-Shâdhilî reivindica a menudo su filiación carnal con el Profeta, al que llama «mi abuelo» (*jaddî*)¹⁶. ¿Hay

que ver en ello una huella de su origen marroquí? El «jerifismo», en efecto, esta búsqueda de la ascendencia profética, anima ya a la sociedad marroquí del siglo XIII.

De cierta forma, al-Shâdhilî hace participar a todos los adeptos de su vía en esa doble herencia muhammadiana. Ésta no consiste en un depósito muerto, al que separarían siete siglos entre el testador y el legatario: a semejanza de muchos maestros del *tasawwuf*, al-Shâdhilî está en contacto sutil con el Profeta y actúa según sus indicaciones; afirma incluso, y al-Mursî lo hará después de él, que no se contaría ya entre los musulmanes si el Profeta le estuviera oculto un solo instante (p. 000).

¿Qué dimensión reviste la herencia muhammadiana en al-Shâdhilî y sus sucesores? La filiación carnal con el hombre histórico que fue Muhammad no representa más que una huella sensible, un aumento de *baraka*, una fuente de legitimidad también. Ibn 'Atâ' Allâh muestra que, más profundamente, sus maestros heredaron la función cósmica del Profeta. Por eso consagra una buena parte de sus prolegómenos a presentar la personalidad esotérica de éste y, por vía de consecuencia, la de los santos. Detrás del individuo Muhammad reside su Realidad preexistente a toda la creación, fuente y móvil de ésta. Testigo de ello es esta tradición profética: «Yo era profeta cuando Adán estaba todavía entre el agua y la arcilla»¹⁷. Para los sufíes, la Manifestación universal, que procede del Amor divino, encuentra su origen en el Profeta: «Todos los profetas fueron creados a partir de la Misericordia —decía el cheij al-Mursî— y nuestro Profeta representa la esencia de esa Misericordia» (p. 000). En virtud de esta preeminencia sobre todos los demás profetas, el día del Juicio y de forma exclusiva, Muhammad ejercerá la intercesión para el conjunto de los hombres (p. 000). La «Realidad muhammadiana» (*al-haqîqa al-muhammadiyya*), también denominada «Luz muhammadiana» (*al-nûr al-muhammadi*), es «semejante al sol, y la luz del corazón de cada santo a otras tantas lunas», explica Ibn 'Atâ' Allâh. «[...] La luna ilumina porque

la luz del sol se posa sobre ella y ella la refleja. El sol ilumina pues durante el día, pero también por la noche por mediación de la claridad lunar: ¡no se pone nunca! Puedes así comprender que la irradiación de los santos es permanente, habida cuenta que la luz del Enviado de Dios irradia constantemente sobre ellos» (p. 000). El ciclo de la profecía se acaba con Muhammad; son por tanto ahora los santos los que tienen por misión guiar a los hombres hasta el final de los tiempos. Por supuesto, realizan esta tarea en un grado menor que los profetas, pero, para al-Mursî, esta herencia constituye la verdadera *imitatio Prophetarum*: sólo los santos se conforman plenamente al modelo profético, denominado comúnmente la *Sunna* (p. 000).

Los santos participan igualmente en la profecía por las visiones (*ru'yâ*) que reciben durante el sueño o en estado de vigilia. Según el Profeta, en efecto, la *ru'yâ* representa la cuatragésimo sexta parte de la profecía. Ahora bien, leyendo los *Latâ'if al-minan*, se observa que la visión tiene mucha más influencia sobre la génesis y la formación de la Shâdhiliyya que los acontecimientos terrestres. Teje con ellos una madeja compleja de causas y efectos, pues es siempre ella lo que los anuncia y determina su aparición. Testimonia también la superioridad del mundo imaginal (*'âlam al-khayâl*), del que depende, sobre el mundo sensible. En ese espacio imaginal tienen lugar los encuentros entre los hombres espirituales vivos o difuntos (pp. 000, 000 y 000) y se transmite la enseñanza iniciática (pp. 000 y 000). Al-Shâdhilî y al-Mursî parecen por otra parte más cercanos a la geografía celestial que a la topografía física: el primero dice del segundo que «conoce mejor las vías del cielo que las de la tierra» (p. 000). También la dimensión temporal está investida de una misma espiritualización, como atestiguan las numerosas visiones que tienen los cheijes de la Noche del Destino (pp. 000 y 000). Por último y sobre todo, la *ru'yâ* permite a los santos tener un vínculo directo con el Profeta, lo que constituye un modo de participación siempre actualizado en su «herencia».

Los santos musulmanes beben igualmente en la fuente profética efectuando a su propio nivel el «viaje nocturno» (*isrâ*), viaje en el curso del cual Muhammad se dirigió de La Meca a Jerusalén, y de ahí al umbral de la Presencia divina. Efectivamente, en el versículo que relata ese viaje Muhammad no es llamado ni «profeta» ni «enviado», sino «servidor» (*‘abd*): Dios, comenta Ibn ‘Atâ’ Allâh, ha hecho de este acontecimiento espiritual una «fuente de imitación para los hombres». Sin embargo, el autor se apresura a precisar que si bien el Profeta efectuó ese viaje física y espiritualmente, los santos no pueden realizarlo sino en espíritu (p. 000).

Para los sufíes, el Profeta representa el «istmo» (*barzakh*) entre Dios y los hombres. Él es el «Hombre perfecto» (*al-insân al-kâmil*), que reúne a la criatura con el Creador. Ibn ‘Atâ’ Allâh emplea la expresión *sayyid kâmil* tal vez para evitar dar pie a los ataques del polemista sirio Ibn Taymiyya (m. 1328). Gracias a la herencia profética, el santo participa también del estatuto de *insân kâmil*. Al-Mursî afirmaba así que «si la realidad del santo fuera desvelada a las miradas, sería adorado por los hombres; los atributos del santo proceden, en efecto, directamente de los de Dios» (p. 000). Esta doctrina metafísica tiene igualmente un alcance iniciático. En los *Fusûs al-hikam*¹⁸, Ibn ‘Arabî identifica el Hombre perfecto con el gnóstico (*‘arif*), aquel que ha realizado todos los grados del Ser. Es en este sentido en el que al-Shâdhilî recomienda a uno de sus interlocutores que siga después de su muerte a al-Mursî, al que presenta como el «hombre perfecto» (*al-rajul al-kâmil*, p. 000): sólo el maestro consumado es apto para hacer surgir en la persona del discípulo la perfección espiritual que éste encierra virtualmente dentro de sí. El Hombre perfecto tiene pues una cara vuelta hacia Dios y otra dirigida hacia los hombres.

La doctrina del Hombre perfecto, desarrollada sobre todo por la escuela de Ibn ‘Arabî, recibe una formulación más explícita por parte de los primeros maestros shadhilíes a partir de los términos *khalîfa* y *qutb*. Según el Corán (2, 30), el

hombre es el delegado de Dios en la tierra (*khilâfa*); en él ha sido depositado el «secreto misterioso» de la creación (p. 000). Tiene esta capacidad porque, habiendo adorado a Dios en el Paraíso por el conocimiento directo, Le adora ahora en la tierra «asumiendo las obligaciones de la Ley» (p. 000). Pero la delegación divina no adviene verdaderamente más que a los elegidos, a los santos (p. 000): sólo éstos pueden asumir el califato (*khilâfa*) espiritual, que es a la vez representación de Dios en la tierra y sucesión del Profeta. Los cuatro primeros califas históricos tuvieron esta función, incluyendo igualmente su aspecto temporal en tanto que jefes de la Comunidad musulmana. Después, correspondió a al-Hasan, el nieto del Profeta, pero éste fue desposeído de su poder temporal y no conservó más que la autoridad espiritual. Ésta es una de las razones por las que los shadhilíes hacen de él el primer Polo: fue el primer «califa interior» del Islam.

El Polo (*qutb*), eje del mundo por el que se mantiene el orden del universo, representa otra figura mediadora entre Dios y los hombres. Captando «el conjunto de los influjos divinos», refleja en la tierra la misericordia de Dios y toma sobre sí los azotes que vienen del cielo. Entre los shadhilíes, la función de Polo (*al-qutbâniyya*) entronca con la delegación (*khilâfa*): además de su papel cósmico, el Polo asume la sucesión del Profeta hasta el final de los tiempos (pp. 000 y 000). A semejanza del «Hombre perfecto», reviste un doble aspecto metafísico e iniciático que hace de él «el sentido de la existencia» (al-Mursî hablando de sí mismo, p. 000) y el jefe de la jerarquía esotérica de los santos. De los términos apuntados, el de *qutb* es aquel que presenta más interés para los shadhilíes. No es indiferente recordar que ya en su época muchos santos de menor envergadura se atribuyen o se les atribuye el título de Polo. Se encuentra un eco de ello en ese pasaje decisivo en el que al-Shâdhilî definió quince criterios que caracterizan al Polo: al mismo tiempo que descarta a muchos pretendientes, se presenta a sí mismo como poseedor de esa función (p. 000).

En los *Latâ'if al-minan*, al-Shâdhilî y al-Mursî se identifican explícitamente con el Polo de su tiempo; su hagiografía induce igualmente a ello al poner en escena muchas situaciones en las que aparecen la extensión de sus poderes iniciáticos y su preeminencia espiritual. Intermediarios privilegiados entre Dios y los hombres, conocen el «peso» espiritual de otros iniciados, facultad que, según Ibn 'Arabî, está reservada al Polo: «No hay santo pasado o presente sobre el que Él no me haya informado –declara al-Mursî–: ¡sobre su nombre, su ascendencia y el rango que posee ante Él!» (p. 000). También en al-Shâdhilî se encuentra esta idea de que la *qutbâniyya* se hereda de generación en generación en el seno de su familia a la vez carnal y espiritual: «Pedía a Dios que el Polo fuera de mi casa hasta el Día del Juicio, y se me respondió que mi petición había sido atendida»¹⁹.

El santo musulmán según Ibn 'Atâ' Allâh

De forma reveladora, los *Latâ'if al-minan* se abren y se cierran con el tema de la santidad, y más precisamente con la mediación que realizan los santos entre Dios y el mundo. Este tema constituye el fundamento sin el cual el proyecto de Ibn 'Atâ' Allâh sería caduco. Especialmente después de los trabajos de M. Chodkiewicz, el público occidental tiene acceso a los diferentes sentidos de la raíz WLY²⁰. La *walâya* designa en primer lugar la «proximidad» existente entre Dios y el santo, la amistad o intimidad que comparten. Cuando tiene al hombre por objeto, traducimos frecuentemente este término, por razones de comodidad, por «santidad», y el término *walî* (pl. *awliyâ*) por «santo». A veces, tiene a Dios por sujeto: *al-Walî* es uno de los nombres divinos; es entonces la «amistad benevolente» que Él manifiesta a Sus santos, pero también a los simples creyentes; traduce en ese caso la protección y la asistencia que Dios garantiza a Sus servidores.

Aunque al-Mursî afirme que es más difícil conocer al san-

to que conocer a Dios, los *Latâ'if al-minan* proporcionan una rica descripción de la personalidad del santo musulmán. Su dimensión cósmica, plenamente subrayada por Ibn 'Atâ' Allâh, procede de su condición de heredero de los profetas. ¿No atribuye nuestro autor igualmente al santo la función de «istmo», de realidad intermedia entre Dios y los hombres? A ese título, refleja la luz divina sobre la tierra, por supuesto en un grado menor que el Profeta; esta luz que emana de él es sin embargo de tal potencia que ante ella no se puede sostener la mirada (p. 000). Si el Profeta es el «lugar de la teofanía» (*mazhar*) por excelencia, es decir, el ser en el que Dios se manifiesta de la forma más perfecta, el santo es también un soporte privilegiado de esta teofanía (pp. 000).

Puesto que a partir de entonces son los santos quienes asumen la dirección espiritual de la humanidad, su procesión no cesará más que al final del mundo: son otros tantos signos (*âyat*) que Dios suscita uno tras otro entre los hombres (pp. 000 y 000). Interviene aquí el tema de la degeneración de los tiempos debido al alejamiento del período profético; Ibn 'Atâ' Allâh vivió efectivamente siete siglos después del Profeta. El acento puesto en la corrupción de los tiempos puede explicarse por la caída reciente, para nuestro autor, del califato abbasida bajo los ataques de los mongoles (en 1258), y por la instauración del poder mameluco en Egipto: ¡los esclavos extranjeros, recién islamizados y apenas arabizados, presiden los destinos de las regiones centrales del mundo musulmán! Sin embargo hay que recordar que esos mamelucos se muestran muy favorables a la mística. Sea como fuere, las tinieblas exteriores no tienen ningún efecto sobre la luz *principal* de los santos, reflejo de la Luz muhammadiana. ¿Cómo podrían tenerlo cuando éstos, con el Polo a su cabeza, son el soporte mismo de la existencia (pp. 000)? Bajo la égida del Polo, los santos llevan las cargas de los hombres, pero estos últimos, inconscientes, se muestran ingratos para con ellos (p. 000). Las persecuciones que sufren con frecuencia los *awliyâ'* son otro indicio de su herencia profética; dichas persecuciones

provocan en ellos una catarsis saludable, pues les obligan a volverse exclusivamente hacia Dios (p. 000).

En los *Latâ'if al-minan*, Ibn 'Atâ' Allâh oscila entre la doble necesidad, aparentemente contradictoria, de la ocultación del santo y su manifestación. La santidad pertenece al mundo del Misterio (*al-ghayb*), y por tanto no podría ser desvelada plenamente aquí abajo: corresponde al simple creyente creer en ella (p. 000). Dios protege de esta manera a Sus elegidos de la bajeza de algunos hombres: «Los santos son como las mujeres casadas; no se los muestra a los malvados» (p. 000). Por lo tanto, Dios ha prodigado a cada santo un velo que le sustrae a las miradas indiscretas, e Ibn 'Atâ' Allâh expone de manera detallada las diferentes modalidades por las que se ocultan los santos (pp. 000-000).

Esta preocupación por el disimulo se inscribe totalmente en la corriente de la espiritualidad *malâmatî*. La escuela de la «reprobación» (*malâma*) nació en Jorasán en el curso del siglo IX; su doctrina fundamental consiste en considerar toda exteriorización del estado espiritual como una traba a la sinceridad en el camino del hombre hacia Dios. El *malâmatî* trata de preservar su intimidad con Él fundiéndose en la sociedad, o exponiéndose a la «reprobación» de los humanos. Ibn 'Atâ' Allâh menciona el caso de santos que se ocultan frecuentando a los hombres de poder, lo que en apariencia denota una inclinación por el mundo; así actuaba al-Shâdhilî, que iba a presentar a los dirigentes temporales las quejas de los demás (pp. 000).

Para Ibn 'Atâ' Allâh, la ocultación de los santos se debe igualmente a las condiciones cíclicas: cuando las criaturas ya no son aptas para sacar provecho de la misión de los santos, Dios los sustrae a su mirada; la función esotérica de los «hombres de la noche» no se ve sin embargo sino fortalecida por ello (p. 000). Por naturaleza, el santo prefiere la ocultación, que garantiza su intimidad con Dios. Es precisamente porque ha completado su servidumbre fundamental respecto de Dios (*'ubûdiyya*) por lo que se pliega a Su voluntad y

acepta ser enviado de nuevo entre los hombres. Sigue ahí el ejemplo de los profetas, encargados de transmitir un mensaje a su pueblo (pp. 000, 000 y 000). Por otra parte, el santo «realizado» no expresa ya una opción personal: «El ser que desea ser mostrado a los demás es el “servidor de la manifestación” —decía el cheij al-Mursî— y el que quiere estar oculto es el “servidor de la ocultación”; en cuanto al “servidor de Dios”, le es igual estar manifiesto u oculto» (p. 000).

Cuando Dios envía a un santo a los hombres, lo reviste con dos adornos, la majestad y la belleza resplandeciente. De esta manera, explica Ibn ‘Atâ’ Allâh, atrae a las criaturas, que le aman entonces, y después aman a Dios (pp. 000). La majestad y el brillo se atribuyen de manera indebida a los hombres del poder temporal, pues, según el autor, la verdadera autoridad pertenece a los santos, aquellos que son dueños de su ego y de sus pasiones. «¡Son ellos los verdaderos reyes, aunque las banderas no ondeen por encima de su cabeza y aunque los ejércitos no abran su cortejo!» (p. 000). El tema de un «estado esotérico» (*dawla bâtinîyya*), que se superpone al gobierno exterior, surge con fuerza en la cultura islámica medieval. Cuando Ibn ‘Atâ’ Allâh sostiene que los dirigentes temporales necesitan de la presencia del santo, esto hace eco, en efecto, a los signos de obediencia que algunos sultanes mostraron respecto de los cheijs sufíes. Por otra parte, el autor ejerció una especie de dirección espiritual sobre el sultán al-Mansûr Lâjîn (p. 000).

Antes de entregar el mensaje de una nueva espiritualidad, los maestros shâdhilíes estuvieron adornados con esa majestad y ese brillo. Ibn ‘Atâ’ Allâh recuerda que, después de haberse encontrado con al-Mursî, éste pidió a Dios que hiciera brillar a su joven discípulo entre las criaturas. «Vi que no podía separarme del mundo, pues tenía una misión que cumplir en él», confiesa. Los *Latâ’if al-minan* ponen particularmente de relieve la personalidad solar de al-Mursî. «Abû l-‘Abbâs al-Mursî es como el sol», decía de él al-Shâdhilî (p. 000). Tal como nos lo describe su discípulo, al-Mursî se ca-

racterizaba por el ímpetu y la fuerza, que llegaban hasta suscitar el espanto de su interlocutor; paradójicamente, era así como ocultaba su santidad (p. 000). Su función de Polo espiritual le llevó a no conceder el menor interés a los emires mamelucos, y a afirmar: «La verdadera soberanía no consiste en ser rey, sino en poner a los reyes en su lugar y en destituirlos. En cuanto a mí, hace treinta y seis años que ejerzo esa soberanía» (p. 000).

La santidad en femenino

Según los *Latâ'if al-minan*, las «santas mujeres» parecen numerosas en el siglo XIII, en el Maghreb y en Egipto. Su disciplina ascética es a veces más rigurosa que la de los hombres (p. 000); a semejanza de María, que representa para el autor su modelo, pueden alcanzar los grados superiores de la santidad. En virtud de su superioridad espiritual, la «mujer gnóstica» de Alejandría posee la verdadera «virilidad», aquella que hace que se llame a los sufíes realizados «los Hombres» (*al-rijâl*): cuando ella se encuentra en estado de unión con Dios, dice a su marido: «¿Quién de nosotros es el hombre y quién es la mujer?». En esos momentos, él no puede tener ningún comercio carnal con ella (pp. 000). Otra gnóstica de Alejandría –quizá se trate de la misma– dispensa sus bendiciones a dos discípulos de al-Shâdhilî que van a visitarla; pero sólo el maestro le da la clave que le permitirá superar la estación iniciática en la que se ha detenido (p. 000): el Polo –en este caso, al-Shâdhilî– puede ayudar a todos los seres, hombres, mujeres, genios...

La espiritualidad shadhilî

La esencia de la enseñanza shadhilî, de donde se derivan muchos otros principios de esta vía, reside sin duda en la concentración exclusiva en Dios (*al-jam‘ alâ Allâh*, p. 000).

El Nombre divino *Allâh*, que totaliza y sintetiza todos los demás Nombres, debe ser objeto de meditación del novicio; es el soporte por excelencia de toda contemplación (p. 000). *Allâh* puede ser evocado alusivamente por Su pronombre *Huwa*, que representa la Ipseidad suprema (p. 000). Para el hombre, el fruto de esta tensión exclusiva sobre Dios no es otra cosa que el conocimiento directo del Contemplado, por efecto del desvelamiento: «Desde que Abû l-‘Abbâs al-Mursî ha llegado a Dios –decía el cheij al-Shâdhilî–, la Presencia divina no se le ha ocultado, y aunque quisiera sustraerse a ella, no podría hacerlo» (p. 000). El iniciado debe pues evitar a cualquier precio distraerse en su contemplación, ni siquiera por fenómenos o placeres espirituales. ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh se queja así de la dulzura que le procura su sumisión a Dios, pues tiene como consecuencia separarle de él (p. 000). Hay que adorar a Dios por Él mismo y desconfiar de los ídolos interiores. El más insidioso es la búsqueda de la iluminación, la sed de llegar a Dios: «El santo no puede llegar a Dios en tanto experimente ese deseo», afirmaba al-Mursî (p. 000).

Otras trampas se encuentran en el camino del aspirante, como el placer que obtiene de sus obras de adoración; este disfrute, tanto más pernicioso cuanto que es sutil, mancilla en gran medida la pureza de intención (p. 000). La visión por parte del iniciado de sus dones carismáticos, o simplemente de sus estados espirituales, produce igualmente una seducción peligrosa para el ego. Nadie está al abrigo de la «astucia» divina (*makr*), y lo que parece a primera vista un favor espiritual puede revelarse como una desgracia (p. 000); además, los milagros se manifiestan en el mundo sensible, y no pueden por tanto sino desviar de Dios. «Aquél al que no convienen ni este mundo inferior ni el Más Allá, ¡Nos conviene!», se oye decir un día a un sufí que se relacionaba con Ibn ‘Atâ’ Allâh (p. 000)²¹. De ahí la extrema desconfianza que sienten los shadhilîes por esos signos externos; de ahí también la espiritualización del término *karâma*: el verdadero

milagro no consiste en ningún prodigio, sino en la rectitud interior y en la presencia de una fe reforzada por la certeza (p. 000). «Lo importante para el hombre espiritual no es “plegar milagrosamente la tierra” (*tayy al-ard*) para dirigirse a La Meca o a otro lugar, sino “plegar” los atributos del ego para dirigirse a la morada de su Señor», decía al-Mursî (p. 000). En definitiva, el mayor favor que Dios pueda otorgar al hombre es la gnosis.

Si se quiere realizar espiritualmente, el hombre debe adquirir un desapego perfecto con respecto al mundo. «La salvación en la vida religiosa consiste en no desear nada que proceda de las criaturas», se oye decir a al-Mursî (p. 000). El hombre no puede ya contar por anticipado con sacar algún fruto de las prácticas ascéticas. En primer lugar, éstas producen una fatiga inútil: sería vano tratar de obtener de ellas una retribución, como hacen los devotos. Adorar a Dios en verdad consiste más bien en pedirle perdón por la imperfección de las obras piadosas realizadas (p. 000). Además, la ascesis (*zuhd*) es peligrosa para la vida espiritual. En efecto, al mortificar su ego y renunciar al mundo, el hombre concede a éstos un lugar indebido; cae pues bajo el «asociacionismo» (*shirk*) sutil, puesto que no puede sacarlos de su conciencia: «¡Glorificas el mundo tratando de desapegarte de él!», advertía al-Shâdhilî. Según Ibn ‘Atâ’ Allâh, que comenta estas palabras, no ha lugar a desapegarse de lo que no tiene existencia real (p. 000).

La aflicción y el abatimiento que Ibn ‘Atâ’ Allâh señala en los ascetas proceden del hecho de que, al encomendarse a sí mismos y no a Dios, sienten plenamente la carga de la servidumbre legal impuesta al hombre (*al-taklîf*). El gnóstico, en cambio, que el autor opone constantemente al «renunciante», se siente ligero, pues es llevado por Dios (p. 000). Los shadhilîes manifiestan las mismas reservas frente al «escrúpulo piadoso» (*wara’*) practicado por esos devotos que comen «como con disimulo» (p. 000). La actitud del «renunciante» es demasiado tributaria de las apariencias y conduce

a la sequedad espiritual; en cuanto al gnóstico, utiliza su clarividencia interior para aceptar o rechazar con conocimiento de causa lo que le viene del mundo (p. 000). Por lo demás, el asceta y el devoto desprecian el mundo porque no han percibido en él la manifestación divina, y en esto se distinguen del gnóstico (p. 000).

Es encomendándose totalmente a Dios y a Su gracia como el místico llega a liberarse de su ego, y por tanto a acceder a la Presencia divina. Este «abandono confiado en Dios» (*tawakkul*) es erigido en virtud cardinal por los shadhilíes, y muchas son las apariciones en el texto de este versículo: «Dios basta a quien se abandona con toda confianza en Él» (Corán 65, 3). Los shadhilíes formulan con frecuencia la doctrina del *tawakkul* empleando los términos *tafwîd* e *isqât al-tadbîr*: en los dos casos, se trata de «abandonar el gobierno individual de sí mismo a Dios». En su cuarta «Sabiduría», Ibn ‘Atâ’ Allâh afirma: «Aligérate del gobierno de ti mismo: aquello de lo que otro se encargue por ti, no lo hagas tú mismo»²².

Por su sumisión activa a Dios, el hombre adquiere esa transparencia ontológica que es el secreto de la espiritualidad islámica, pero también de toda elección divina. En efecto, «no entra en el reino celestial (*al-malakût*) sino aquel que se ha purificado de las imperfecciones ligadas a su condición de ser humano y acepta fielmente su servidumbre ontológica (*al-‘ubûdiyya*)» (p. 000). Es al tomar conciencia de esta indigencia fundamental cuando el hombre recibe la ayuda divina, como sucedió con los musulmanes en la batalla de Badr (p. 000). El modelo que se debe imitar en este caso es también el del Profeta, que ha realizado a la perfección la *‘ubûdiyya* para que la *rubûbiyya*, la función señorial de Dios, sea reconocida en la tierra (p. 000).

Si nada es posible sin la gracia divina, le toca pues al hombre, en reciprocidad, practicar sin cesar la acción de gracias (*al-shukr*), manifestar a Dios su gratitud por todos los dones que recibe. La acción de gracias no es solamente el primer

deber que incumbe al ser humano; le permite igualmente instaurar una relación, un intercambio privilegiado con Dios: «Aquel que quiera conservar algo junto a él debe atarlo firmemente, no sea que se le escape. ¡Haced pues lo mismo con los favores divinos: retenedlos en vosotros mediante las virtudes de la acción de gracias!» (p. 000). Ibn 'Atâ' Allâh distingue varios niveles de acción de gracias; el más interior consiste en «reconducir la fuente de todo beneficio [...] a Dios», lo que corresponde en el plano metafísico a ver en Él al único Agente de la creación (p. 000). Como, contrariamente al hombre profano, el gnóstico no reconoce ningún beneficio ni a sí mismo ni al mundo, puede evocar los favores recibidos, pues invoca por eso mismo a Dios. No hace entonces sino responder al mandato divino: «En cuanto a los beneficios de tu Señor, ¡difúndelos!» (Corán 93, 11). Los shadhilíes aplicaron plenamente este precepto, que se traduce en ellos por una actitud espiritual característica: el sufí que ha realizado su vacuidad ontológica atribuye a Dios su existencia, sus pensamientos y sus actos; no puede sino darle gracias por sustentarle en todos los niveles del ser. Los beneficios divinos deben manifestarse hasta en la apariencia física (p. 000) y, en realidad, los cheijs shadhilíes visten generalmente ropas elegantes que reflejan y proclaman la Belleza divina. Al-Mursî, cuenta Ibn 'Atâ' Allâh, «prefería el rico lleno de gratitud al pobre armado de paciencia» (p. 000).

Henos aquí en las antípodas de la ascesis que acostumbraban a anunciar algunos místicos que vestían la «túnica remendada» (*al-muraqqa'a*). Para los shadhilíes, la «pobreza» (*faqr*) no consiste en vestirse con oropel o en marcar su pertenencia a tal o cual orden iniciática; es una actitud interior. El joven Mursî, al entrar un día en casa de su maestro, ve que se le dirigen estas palabras: «¡Oh Abû l-'Abbâs, conoce a Dios y no te ocupes de tu manera de ser!» (p. 000). Los maestros shadhilíes rechazan pues que los aspirantes se aparten del mundo cuando se comprometen en la Vía; por el contrario, los confirman en la situación que Dios les ha asignado: es en

las modalidades de la vida ordinaria donde el discípulo debe alcanzar la realización espiritual (pp. 000 y 000). Como hemos visto, a los dieciocho años de edad Ibn 'Atâ' Allâh se sintió conmovido por su encuentro con al-Mursî; quiso entonces abandonar el estudio de la ciencia exotérica, pero su maestro se lo impidió. Ibn 'Atâ' Allâh retuvo visiblemente la lección; en sus *Hikam*, escribió: «No pidas a Dios que te saque de un estado para que te utilice en otro. Si te quisiera, se serviría de ti sin cambiarte de estado»²³.

En su concentración exclusiva en Dios, el shadhilî trata de mantener siempre el control de su estado espiritual. Pertenece pues más bien al tipo de místico «sobrio», pero es evidente que el temperamento «ebrio» no está ausente de la tipología shadhilî. Esta preferencia por la lucidez aparece en diferentes opciones espirituales tomadas por los shadhilîs. A semejanza de Junayd, no aprecian los desbordamientos suscitados por el éxtasis; a sus ojos, los «místicos de las estaciones espirituales» son infinitamente superiores a los «místicos de los estados», aunque la plebe sea más sensible a estos últimos (p. 000). «Escuchar a las criaturas, es vulgaridad», decía al-Shâdhilî a propósito de las audiciones colectivas de poesía y música (*samâ*); al-Mursî adopta la misma postura, así como Ibn 'Atâ' Allâh (pp. 000, 000).

La sobriedad shadhilî aparece muy claramente en la preferencia que conceden estos maestros a la «constricción» (*qadb*) por relación a la «dilatación» (*bast*). Se trata ahí de una correlación de oposición fundamental de la psicología sufi; sucede generalmente a la del temor y la esperanza²⁴. La escuela shadhilî puso particularmente de relieve la doble noción del *qadb* y el *bast*. Para ella, la constricción mantiene constantemente al místico en la servidumbre ontológica que le es propia, y reduce por tanto la parte de su ego. En una de sus *Sabidurías*, Ibn 'Atâ' Allâh afirma que Dios «te otorga en ocasiones en la “noche de la constricción” más de lo que puedas obtener en la luz del “día de la dilatación”»²⁵. Al-Shâdhilî señalaba que no había solicitado nunca una cosa a Dios sin

que esta ligereza no le fuera claramente manifestada después (p. 000). En efecto, la intimidad que el santo comparte con Dios puede llevarle a relajarse, a «dilatarse» en su relación con Él. La «constricción» tiene por objeto impedir tal despreocupación.

La primera fase de la realización espiritual consiste para el hombre en abandonar los límites estrechos de su ego para sumergirse en la Presencia divina. Por la liberación interior que de ello resulta, esta «extinción en Dios» (*fanâ*) procura al místico una gran ebriedad. Ahora bien, incluso en ese estado, al-Mursî pide al iniciado que no pierda pie y «conserva una parcela de consciencia que le permita asumir su responsabilidad en materia legal» (p. 000). La segunda fase de la realización espiritual será para el santo volver a la sobriedad, volver a tener conciencia del mundo y actuar en él aun «subsistiendo» en Dios (*baqa*). Esta última etapa es descrita generalmente por los sufíes como una extensión lógica, una expansión del *fanâ*, pero no es indiferente que los shadhilíes insistan sobre este punto: «El *fanâ* no es más que el vestíbulo que lleva al *baqâ*», dice Ibn 'Atâ' Allâh; el primero consiste en la muerte mística, el segundo en la resurrección (p. 000). Además, los shâdhilíes dan al ser que «subsiste en Dios» una dimensión metafísica: modelo del santo consumado (p. 000), se identifica con el «Hombre perfecto» (*al-insân al-kâmil*); es el «delegado de Dios en la tierra» (*al-khalîfa*), pues, a ejemplo de los profetas, se vuelve hacia los hombres para guiarlos (p. 000). Este nuevo descenso puede parecer doloroso; a pesar de ello, el santo no deja ya la Presencia divina, que se ha convertido en «el nido de su corazón»: si reintegra su ego, es con un total dominio de sí mismo y armado de la certeza (p. 000). Su conciencia difiere radicalmente de lo que era antes de la extinción de su ego en Dios. Según su discípulo, al-Mursî había alcanzado ese nivel de realización; aunque inmerso en el mundo espiritual, volvía a asumir el campo social siempre que era necesario «para responder a las necesidades de los hombres» (p. 000).

La «unicidad del Ser»

Estos comentarios sobre el texto de Ibn 'Atâ' Allâh quedarían incompletos si dejasen en silencio la doctrina metafísica de la «unicidad del Ser» (*wahdat al-wujûd*); en efecto, ésta está presente de forma difusa en toda la obra. El «Gran Maestro» Ibn 'Arabî (m. 1240), recordémoslo, desarrolló esta doctrina sin formularla explícitamente, después fueron sus discípulos quienes la sistematizaron. La doctrina ejerció una gran influencia sobre el sufismo posterior a Ibn 'Arabî, tal como hemos probado aquí.

En los *Latâ'if al-minan*, el ser no pertenece más que a Dios solo, que es cualificado de Ser absoluto (*al-wujûd al-mutlaq*). Al manifestar a las criaturas, Dios las ha dotado de una existencia que no tiene más que un valor relativo, incluso nulo. Ibn 'Atâ' Allâh las compara ora al polvo que se encuentra en el aire, ora a la sombra: no tienen ninguna consistencia, ninguna esencia autónoma (pp. 000 y 000). Ciertamente, las cosas son llevadas potencialmente a la existencia por el hecho de que están contenidas desde toda la eternidad en la Ciencia divina, pero esta existencia es fundamentalmente *ilusoria*; más precisamente, es el sentimiento que comparten los hombres de tener un ser propio, autónomo, y que les separa del Ser de Dios, lo que constituye la ilusión suprema (p. 000). Varias «Sabidurías» de los *Hikam* se manifiestan en ese sentido: «He aquí la prueba de Su omnipotencia: Él se vela a ti por lo que no tiene ser con Él²⁶ ...»; «No es un ser que exista con Dios quien te Lo vela: ¡no existe nada con Él! Pero tú tienes la ilusión de que algo existe con Él, y es eso lo que te Lo vela»²⁷.

Para ibn 'Atâ' Allâh, el mundo es pues a la vez «Él [Dios] y no Él», según la expresión de Ibn 'Arabî. A semejanza del maestro andaluz, explica la creación como una teofanía (*tajallî, zuhûr*) sin cesar renovada del único Ser, en la que «las criaturas son los espejos de los atributos divinos» (pp. 000 y 000). Es por el «descenso» de esos atributos al hombre como

éste accede a la manifestación (p. 000). Esta teofanía es tan poderosa y envolvente, establece tal proximidad entre Dios y el hombre, que, paradójicamente, constituye el velo detrás del que Dios Se oculta (p. 000).

A diferencia de Ibn 'Arabî, es cierto, Ibn 'Atâ' Allâh inserta esos elementos doctrinales en un discurso comprensible por un público no iniciado. Sabe entregar un mensaje plural manipulando diversos registros de lenguaje; todos, desde el simple creyente al que hay que instruir hasta el sufí sagaz, desde el detractor al que hay que convencer hasta el discípulo de la orden shadhilî, pueden de esta manera sacar un provecho que corresponda a sus propias aptitudes. Sin duda ésa ha sido la causa de que los *Latâ'if al-minan* hayan conocido tal prosperidad en el mundo musulmán.





Bibliografía esencial

en lengua francesa

Ensayos

E. Geoffroy, «La *Châdhiliyya*», en *Les Voies d'Allâh – Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, París, 1996, pp. 509-518.

—, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Publications de l'Institut français de Damas, 1995.

D. Gril, «Le saint fondateur» (sobre al Shâdhilî), en *Les Voies d'Allâh*, pp. 104-120.

Traducciones al francés de obras de Ibn 'Atâ' Allâh

Al-Hikam, traducido por P. Nwyia con el título *Sentences*, en *Ibn 'Atâ'Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Dar al-Machreq, Beirut, 1971 (reed. 1990). Los *Hikam* son una compilación muy célebre de aforismos sobre la vida espiritual.

Al-Qasq al-mujarrad fî marîfat al-ism al mufrad ALLÂH, traducido por M. Gloton con el título *Traité sur le nom ALLÂH*, Les Deux Océans, París, 1981.

Al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr, traducido por A. Penot con el título *De l'abandon de la volonté propre*, Alif éditions, Lyon, 1997.





Índice Onomástico

No figuran en este índice los términos que aparecen con frecuencia, como «el Profeta», «Alejandría», «El Cairo», «Maghreb», «La Meca», etc.

‘Abd al-Karīm (abuelo de Ibn ‘Ara’Allāh)	Bûrnajî (‘Uthmân al-)
Abraham (Ibrâhîm, <i>al-Khalîl</i>)	Bûsîrî (Sharaf al-Dîn al-)
Abraqûhî (Shihâb al-Dîn al-)	Kairuan
Abû Bakr <i>al-Siddîq</i> (califa)	Chodkiewicz M.
Abû l-Hajjâj (al-Uqsûrî)	Damanhûr
Abû Madyan Shu’ayb	Damanhûrî (Abû l-‘Abbâs al-)
Adán	David (Dâwûd, profeta)
Akhmîm	Dimyâtî (Sharaf al Dîn al-)
Akhmîmî (Majd al-Dîn al-)	España musulmana (<i>Al-Andalus</i>)
‘Alî (califa)	Fudayl Ibn ‘Iyâd (al-)
Anticristo, el (<i>al-Dajjâl</i>)	Fustât
‘Arafat	«Gentes del banco» (<i>ahl al-suffâ</i>)
‘Arshî (Yâqût al-)	Ghazâlî
Ashmûm	Habîbî (‘Abd Allâh al-)
Asmar (Makîn al-Dîn al-)	Hâfî (Bishr al-)
‘Aydhâb	Hâkim (mezquita al-)
Badr (batalla)	Hallâj (al-)
Bagdad	Hamza (Compañero)
Bahnasâ (al-)	Hanzala al-Usaydî (Compañero)
Baruch (profeta)	ro)
Basrî (Hasan al-)	Hâritha b. Wahb (Compañero)
Bijâ’î (Abû ‘Abd Allâh al-)	Hasan (nieto del Profeta)
Bijâwî (Abû l-Hasan-al)	Humaytharâ
Bistâmî (Abû Yazîd al-)	Ibn ‘Abd al-Salâm (‘Izz al-Dîn)
Bûnî (al-Sharîf al-)	

- Ibn Abî l-Mansûr (Safî al-Dîn)
 Ibn Abî l-Waqqâs (Sa'd, Compañero)
 Ibn Adham (Ibrâhîm)
 Ibn al-Anbârî (Nâsir al-Dîn)
 Ibn 'Arabî (Muhyî al-Dîn)
 Ibn al-'Arîf
 Ibn 'Atâ'
 Ibn 'Atiyya ('Abd al-Haqq)
 Ibn Battûta
 Ibn Bint al-A'azz (Tâj al-Dîn)
 Ibn Daqîq al-'Id
 –Majd al-Dîn al-Qushayrî
 –Taqqî al-Dîn al-Qushayrî
 Ibn al-Jawzî
 Ibn Mashîsh ('Abd al-Salâm)
 Ibn al-Munayyir (Nâsir al-Dîn)
 Ibn Nâshî
 Ibn Nûh ('Abd al-Ghaffâr)
 Ibn al-Nu'mân (Abû 'Abd Allâh)
 Ibn Sab'în
 Ibn al-Sabbâgh
 Ibn al-Shiblî (Abû l-Su'ûd)
 Ibn Sultân
 –'Abd al-Dâ'im
 –Abû 'Abd Allâh
 –Mâdî
 Ibn Surâqa (Muhyî al-Dîn)
 Ibn Taymiyya
 Imru'al-Qays
 Isbahânî (Najm al-Dîn al-)
 Iskandarânî ('Abd al-Mu'tî al-)
 Ismâ'il (hijo del profeta Abraham)
 Israelitas (*isrâ'îliyya*)
 Jabal 'Alam
 Jamâl al-Dîn (hijo de al-Shâdhilî)
 Jazûlî ('Abd al-Razzâq al-)
 Jeremías (Irmyâ', profeta)
 Jesús ('Îsâ)
 Jibrîl (Amîn al-Dîn)
 José (Yûsuf)
 Josué (Yûsha', profeta)
 Junayd (al-)
 Karkhî (Ma'rûf al-)
 Kâzawânî ('Alî al-)
 Khadir (al-)
 Kîlânî (al-Jîlânî), 'Abd al-Qâdir al-)
 Kufa
 Kumayl Ibn Ziyâd
 Laqqânî ('Abd Allâh al-)
 Laylâ
 Madanî ('Abd al-Rahman al-)
 Maghribî ('Abd al-Rahman al-)
 Mahallî (Sharaf al-Dîn al-)
 Mahdiyya
 Mansûr Lâjîn (sultán al-)
 Mansûra (batalla de al-)
 Maqsam (barrio de al-)
 María (la Virgen)
 Moisés (Mûsâ)
 Mu'âwiya
 Muhâsibî (al-Hârith al-)
 Munzirî ('Abd al-'Azîm al-)
 Muqattam (monte)
 Murcia
 Mu'ta (batalla)
 Najd
 Nakhshabî (Abû Turâb al-)
 Naqqâd ('Abd al-Qâdir al-)
 Niffarî (al-)
 Nilo
 Noche del Destino (*laylat al-qadr*)
 Qâf (montaña)
 Qarâfa
 Qâshânî (al-)

Qastallânî (Qutb al-Dîn al-)	Siqillî (Abû l-Hasan al-)
Qinâwî ('Abd al Rahîm al-)	Sulamî (al-)
Qûnawî (Sadr al-Dîn al-)	Sumnûn
Qurashî (Abû 'Abd Allâh al-)	Torâ
Qurtubî (Muhammad al-)	Tihâma
Qûs	Tirmidhî (al-Hakîm al-)
Qushayrî (Abû l-Qâsim al-)	Túnez
Râbî'a al-'Adawiyya	Tustarî (Sahl Ibn 'Abd Allâh al-)
Rojo (mar)	'Umar (califa)
San Luis	Uswânî (Zakî al-Dîn al-)
Salomón (profeta)	'Uthmân (califa)
Saqatî (Sarî-al)	Wafâ ('Alî)
Sarrâj (al-)	Wahânîsî ('Abd al-Malik)
Satanás	Wâsitî (Abû Bakr al-)
Shâdila	Wâsitî (Abû l-Fath al-)
Shâdhiliyya	Yasin (Abû l-'Ilm)
Sha'rânî (al-)	Zacarías (profeta)
Shiblî (al-)	Zaghwân
Shu'ayb (profeta)	Zulaykha
Shujâ'î (emir mameluco al-)	





Í n d i c e *de los principales términos* *técnicos del sufismo*

<i>‘abd al-khafâ’</i>	<i>fanâ’</i>
<i>‘abd al-zuhûr</i>	<i>faqd/wajd</i>
<i>abdâl</i> (sing. <i>badal</i>)	<i>faqr</i>
<i>abkâr al-haqâ’iq</i>	<i>farâ’id/nawâfil</i>
<i>‘adam</i>	<i>farq</i>
<i>afrâd</i>	<i>fatâ</i>
<i>aghyâr</i>	<i>fath</i>
<i>abl al-khutwa</i>	<i>futuwwa</i>
<i>‘âlam al-khayâl</i>	<i>ghawth</i>
<i>Allâh</i> (nombre)	<i>al-haqîqa al-muhammadiyya</i>
<i>anfâs</i>	<i>hayba</i>
<i>al-‘aql al-akbar</i>	<i>hayra</i>
<i>âthâr</i>	<i>hizb</i> (pl. <i>abzâb</i>)
<i>awliyâ’ al-‘adad</i>	<i>hizb al-bahr</i> («Oración del
<i>awtâd</i>	<i>mar</i> »)
<i>a’yân al-kâ’inât – a’yân al-</i> <i>mumkinât</i>	<i>hubb</i>
<i>âyât</i>	<i>Huwa</i>
<i>‘ayn al-jam’</i>	<i>‘ibâra</i>
<i>badaliyya</i>	<i>idhn</i>
<i>bahâ’</i>	<i>‘ilm al-bad’</i>
<i>baqâ’</i>	<i>‘ilm al-mashî’a</i>
<i>baqâyâ</i>	<i>imâm</i>
<i>barzakh</i> (pl. <i>barâzîkh</i>)	<i>al-insân al-kâmil</i>
<i>bast</i>	<i>ishâra</i>
<i>dawla bâtiniyya</i>	<i>al-ism al-a’zam</i>
	<i>‘isma</i>

<i>isqât al-tadbîr</i>	<i>qabd</i>
<i>isrâ'</i>	<i>qabda</i>
<i>istiqâma</i>	<i>qurb/qurba</i>
<i>jalâl</i>	<i>qutb</i>
<i>jalâla</i>	<i>qutbâniyya</i>
<i>jalwa</i>	<i>rajâ'</i>
<i>jam'</i>	<i>ridâ</i>
<i>jamâl</i>	<i>rijâl al-layl</i>
<i>karâma</i>	<i>riyy</i>
<i>—hissiyya</i>	<i>ru'yâ</i>
<i>—ma'nawiyya</i>	<i>ru'ûnât</i>
<i>ka's</i>	<i>sabr</i>
<i>khadiriyya</i>	<i>sahw</i>
<i>khalîfa</i>	<i>al-Sakîna</i>
<i>khamra</i>	<i>salâh</i>
<i>Khatm al-awliyâ'</i>	<i>sâlik</i>
<i>khawf</i>	<i>samâ'</i>
<i>al-khayal al-munfasil</i>	<i>sâqî</i>
<i>khilâfa</i>	<i>al-sayyid al-kâmil</i>
<i>khirqâ</i>	<i>al-shafâ'a al-'amma</i>
<i>khusûsiyya</i>	<i>shâhid</i>
<i>kufr</i>	<i>sharâb</i>
<i>mahabba</i>	<i>shirk</i>
<i>majdhûb</i>	<i>shukr</i>
<i>majlât</i>	<i>siddîq</i>
<i>malâma</i>	<i>siddîqa</i>
<i>malâmatî</i>	<i>siddîqiyya</i>
<i>manâqib</i>	<i>sirr gharîb</i>
<i>ma'rifa</i>	<i>sihâya</i>
<i>mazhar</i>	<i>sûfî</i>
<i>minna</i> (pl. <i>minan</i>)	<i>sukr</i>
<i>mîrâth</i>	<i>suryânî</i>
<i>mu'âyana</i>	<i>tadbîr</i>
<i>muhâdara</i>	<i>tafwîd</i>
<i>mu'jiza</i>	<i>al-tahadduth bi-ni'am Allâh</i>
<i>munâzalât</i>	<i>tajallî</i>
<i>murâqaba</i>	<i>taklîf</i>
<i>niyâba</i>	<i>tariqa</i>
<i>nubuwwa/risâla</i>	<i>tawâf</i>
<i>al-nûr al-muhammadi</i>	<i>tawabhum</i>

<i>tawakkul</i>	<i>walâyat dalîl wa burhân /</i>
<i>tawba</i>	<i>walâyat shuhûd wa'iyân</i>
<i>tayy al-ard</i>	<i>walî (pl. awliyâ')</i>
<i>thayyibât al-'ulûm</i>	<i>waqt (pl. awqât)</i>
<i>'ubûda</i>	<i>wara'</i>
<i>'ubûdiyya</i>	<i>wârid (pl. wâridât)</i>
<i>umanâ'</i>	<i>wâarith</i>
<i>uns</i>	<i>waswâs</i>
<i>wahdat al-wujûd</i>	<i>wirâtha</i>
<i>wajd</i>	<i>al-wujûd al-mutlaq</i>
<i>walâya</i>	<i>al-wujûdiyya</i>
<i>—zâhir al-walâya</i>	<i>yaqîn</i>
<i>—khâlis al-walâya</i>	<i>zâhid (pl. zuhhâd)</i>
<i>al-walâya al-kubrâ</i>	<i>zuhd</i>
<i>al-walâya al-sughrâ</i>	<i>zuhûr</i>
<i>walâyat al-îmân / walâyat al-</i>	
<i>yaqîn</i>	

Notas





Prólogo

- * Salvo cuando lo imponía el contexto, hemos suprimido las fórmulas islámicas que siguen a la mención del nombre del Profeta o de un santo. Con la misma preocupación de adaptación al público occidental moderno, no hemos traducido algunos pasajes en verso.
- * Las oraciones (*ahzâb*) contenidas en el capítulo décimo han sido reemplazadas por la «Oración del mar» (*bizb al-bahr*), por las razones que exponemos en pp. 000-000.
- * Siempre que se ha podido identificar al transmisor de un hadiz (sentencia del Profeta), se le menciona generalmente entre paréntesis a continuación del hadiz.
- * En aras de la claridad, hemos reemplazado en el texto la fórmula «el cheij Abû l-Hasan», empleada por el autor, por «el cheij al-Shâdilî», y «el cheij Abû l-'Abbâs» por el «cheij al-Mursî».
- * Los epígrafes de los «Prolegómenos» son nuestros.

Introducción

- ¹ En el Postfacio, planteamos unas consideraciones sobre los puntos que nos parecen esenciales en esta obra; esperamos facilitar así al lector el acercamiento a un texto que no forzosamente se inscribirá en un ambiente que le resulte familiar. Para un análisis más profundo de la doctrina espiritual de Ibn 'Atâ' Allâh, remitimos igualmente a nuestro artículo, aparecido en los *Annales islamologiques*, publicados por el Institut français d'archéologie orientale de El Cairo (nº XXXII, octubre 1998).
- ² Alusión al versículo 7, 156.
- ³ Importante maestro de la escuela de sufismo de Bagdad y modelo de la mayor parte de los espirituales musulmanes del mundo sunnita; muerto en 911.
- ⁴ En este versículo, los hombres que gastan sus bienes para obtener el beneplácito divino son comparados con un huerto que da una doble cosecha cuando es regado por una lluvia abundante. Saben sin embargo contentarse con una lluvia escasa o con el rocío: si los favores divinos, pues, no descienden sobre ti con profusión, toma lo poco que de ellos se te ofrece.
- ⁵ Pues éstos no perciben más que por la razón, el '*aql*' que significa también «traba» en árabe.
- ⁶ Sufí iraní muerto en 860.

Prolegómenos

- ¹ Alusión al famoso *hadith qudsî*: «Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso, traje a las criaturas a la existencia a fin de que Me conocieran». Un *hadith qudsî* es una sentencia del Profeta en la que Dios habla en primera persona.

- ² Según Ibn 'Ajība, «se designan por “luces” las irradiaciones tangibles, y por “secretos” las ideas sutiles que se ocultan en el seno de las primeras» (cf. J. L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība et son Mir'rāj*, París, 1973, p. 255).
- ³ Es decir, el ángel Gabriel.
- ⁴ Es decir, especialista de la «tradición profética».
- ⁵ Muerto en 1306.
- ⁶ Resumimos aquí el largo hadiz, cuyo texto íntegro es recogido por Bukhârî.
- ⁷ O «la fuente» (*‘ayn*).
- ⁸ O «asociacionismo» (*shirk*): el hecho de asociar a alguien o algo con Dios.
- ⁹ *Al-Rafiq al-a'lâ*, es decir, Dios; para ciertos estudiosos se trata del ángel Gabriel.
- ¹⁰ Inicialmente esclavo abisinio, llegó a ser el primer almuecín del Islam.
- ¹¹ Lo que confirmará Ibn Khaldûn en su *Shifâ' al-sâ'il* en respuesta a los detractores del sufismo (ed. Marzûqî, Túnez, 1991, p. 237).
- ¹² Cheij iraquí (m. 728) considerado uno de los primeros maestros del sufismo.
- ¹³ O: «Los santos son, pues, los versículos que Dios recita a los hombres». El autor juega aquí con el doble sentido de la palabra árabe *âyât*: a semejanza del mundo sensible, cada versículo es un «signo» que hay que descifrar.
- ¹⁴ En efecto, el santo, como el hombre de ciencia espiritual, es un «signo» (*âyat*) de Dios en la tierra; de ahí la expresión *âyât Allâh*, empleada especialmente en el chiísmo.
- ¹⁵ Partidario y pariente del imam 'Alî; murió en 701.
- ¹⁶ *Al-mahall al-a'lâ*, es decir, el Trono divino.
- ¹⁷ Cf. *Kirâb khatm al-awliyâ'* de al-Tirmidhî, ed. O. Yahya, Beirut, 1965, p. 430; el pasaje citado de 'Alî b. Abî Tâlib está extraído igualmente de ahí.
- ¹⁸ Se trata de los tres compañeros que el Profeta había colocado a la cabeza del ejército musulmán en su expedición contra los bizantinos: Zayd Ibn Hâritha, hijo «adoptivo» del Profeta, Ja'far Ibn Abî Tâlib y 'Abd Allâh Ibn Rawâha. La batalla de Mu'ta tuvo lugar en 629, cerca del mar Muerto. Este relato figura en el *Khatm*, pp. 431-432.
- ¹⁹ Al-Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 433.
- ²⁰ La palabra *walî* debe tomarse aquí en un sentido más preciso que el de «santo».
- ²¹ *Khatm*, p. 434.
- ²² *Ibid.*, p. 434.
- ²³ Cheij de origen persa, especialista en hadiz (m. 1302); era igualmente un sufi *subrawardî*.
- ²⁴ La Misericordia divina (*al-rahma*), «que engloba todas las cosas» (Corán 7, 156), expresa el aspecto «femenino» de Dios; así, el término árabe *rahim* significa matriz.
- ²⁵ Ibn 'Atâ' Allâh se refiere aquí, probablemente, a la escuela mu'tazilita.
- ²⁶ Referido especialmente por Tirmidhî. Existen varias versiones de este hadiz.
- ²⁷ Se trata del *kharâj*, o «impuesto territorial».
- ²⁸ Se trata del proceso gradual de «extinción en Dios» tal como se describe en los tratados clásicos de sufismo.
- ²⁹ Es decir, el ego y todo lo que éste produce (pensamientos, deseos...), así como el mundo exterior.
- ³⁰ Los sufíes hablan igualmente de «la aniquilación del Sinaí del alma»; esta imagen está inspirada en el pasaje coránico en el que Dios Se manifiesta a Moisés en el monte Sinaí: lo pulveriza y Moisés cae al suelo fulminado (cf. Corán 7, 143).

- ³¹ Literalmente, en efecto, el versículo debería traducirse así: «Dios es el Amigo íntimo de quienes *han creído*». En el Corán, el empleo del tiempo pasado tiene muy frecuentemente el valor de una afirmación general, al margen de toda consideración temporal.
- ³² Referencia a Corán 91, 9-10.
- ³³ Es decir, a los grandes santos.
- ³⁴ Referencia a Corán 17, 71.
- ³⁵ Según la tradición islámica, se trata del puente tendido sobre los abismos del Infierno, y del que caerán, el día del Juicio, aquéllos a los que Dios haya rechazado de Su Paraíso.
- ³⁶ Este comentario de al-Shâdhilî está recogido de manera diferente en la *Durrat al-asrâr wa tuhfât al-abrâr* de Ibn al-Sabbâgh, que constituye otra fuente de importancia sobre al-Shâdhilî (El Cairo, 1993, p. 136).
- ³⁷ O «el Verdadero», es decir, Dios.
- ³⁸ Esta parábola se inspira visiblemente en el siguiente relato de al-Shâdhilî, recogido en la *Durrat al-asrâr* (p. 203): «Se me ocurrió un día pensar que yo estaba desprovisto de todo valor espiritual, que no había alcanzado ninguna estación iniciática y que no había gustado ningún estado espiritual. Luego, me vi sumergido en un baño de almizcle, y permanecí allí tanto tiempo que no olía ya el perfume; fue entonces cuando se me dijo: “El signo de que se ha recibido la gracia divina por añadidura (*mazîd*) es que ya no se es consciente de ello, en razón de la intensidad de esa añadidura”».
- ³⁹ El Najd es una planicie situada en el centro de Arabia (donde se encuentra Riad), y Tihâma una baja depresión al noroeste de la península. En la poesía árabe, esos dos nombres se emplean con frecuencia de manera simbólica (en Ibn ‘Arabî, por ejemplo; cf. *L’Interprète des désirs*, París, 1996, pp. 96, 321).
- ⁴⁰ En la literatura árabe, Layla representa el arquetipo de la Amante que inicia a un amor superior, transcendido; en la mística musulmana, designa a veces a Dios, que Se vela y Se desvela a la vez a la mirada de los hombres.
- ⁴¹ Malik Ibn Anas (m. 795), uno de los cuatro fundadores de las escuelas jurídicas del Islam sunnita. El *Muwattâ’* es un tratado de derecho musulmán basado en el hadiz.
- ⁴² Este hadiz es referido por Bukhârî. El Profeta se encontraba entonces en Hudaibiya, donde selló con sus Compañeros el famoso «pacto de Hudaibiya».
- ⁴³ Estas palabras, citadas muy a menudo por los maestros del sufismo (especialmente por Ibn ‘Arabî), son consideradas por muchos estudiosos como apócrifas.
- ⁴⁴ El maestro que cita Ibn ‘Atâ’ Allâh hace referencia a los versículos: «Hemos puesto constelaciones en el cielo y lo hemos engalanado para los que lo miran. Lo protegemos contra todo demonio maldito. Pero si uno de ellos escucha a hurtadillas, una llama brillante le persigue» (Corán 15, 16-18).
- ⁴⁵ Al-Sha‘rânî explica que el término «adorado» significa en realidad «obedecido», conforme a ciertos usos coránicos (*Al-Tabaqât al-kubrâ*, El Cairo, 1954, II, 13).
- ⁴⁶ O, según A y C1, «a las posibilidades *principales* de las cosas» (*a’yân al-mumkinât*): esta expresión figura en Ibn ‘Arabî, en los *Fusûs al-Hikam* (ed. ‘Affî, Beirut, s. f., I, 103).
- ⁴⁷ Alusión al *hadith qudsî* ya citado: «Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso traje a las criaturas a la existencia a fin de que Me conocieran».
- ⁴⁸ Este hadiz, recogido por Muslim, ilustra de forma óptima el modo de expre-

sión muy denso y elíptico del Profeta; el texto árabe tiene solamente cuatro palabras: *Nusirtu bi-l-ru'b masīral shahr*.

- ⁴⁹ Al-Bistāmī reconocía ya una cuádruple naturaleza en el amor, y muchas otras categorías serán propuestas por los sufíes posteriores; cf. por ejemplo A. Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions Mystiques de l'Islam*, París, 1966, p. 172 [*Dimensiones místicas del Islam*, trad. M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2002].

⁵⁰ Es decir, la muerte.

⁵¹ La generación siguiente a la de los Compañeros.

⁵² Ibn 'Atâ' Allâh resume en realidad con esta frase lo que ha contado de al-Shâdhilī un poco antes.

⁵³ Esta conversación entre el Profeta y el compañero Hâritha es citada por completo y analizada ampliamente en el capítulo sexto.

⁵⁴ Alusión al versículo: «Puede ser que su [se trata del Profeta] Señor le dé acambio, si os repudia, esposas mejores que vosotras, sometidas a Dios, creyentes, devotas, arrepentidas, adoradoras, sobrias, ya sean casadas de antes o vírgenes» (Corán 66, 5).

⁵⁵ El *tawhîd*: experimentación de la Unicidad divina.

⁵⁶ Es decir, el hecho de asociar otro ser, cosa o dios a Dios.

⁵⁷ La belleza (*al-jamâl*) y la majestad (*al-jalâl*) constituyen dos cualidades esenciales y complementarias de Dios. Así, los nombres divinos se clasifican bien en nombres de belleza (el Generoso, el Dulce...), bien en nombres de majestad (el Omnipotente, el Apremiante...).

⁵⁸ El cheij Ibn Mashîsh alude aquí a la diversidad de temperamentos espirituales de los místicos, así como a su disparidad en cuanto a la amplitud de la realización. En función de las regiones del mundo musulmán y de las escuelas de sufismo, el vocabulario simbólico de origen báquico recibe definiciones diferentes; se observará que ni Ibn Mashîsh ni su discípulo al-Shâdhilī mencionan la palabra clave de ese léxico: el vino (*al-khamra*).

⁵⁹ Es decir, comprimir el espacio. Este poder iniciático consiste en recorrer grandes distancias en un lapso de tiempo muy corto. Se repite frecuentemente en la literatura sufí, sin ser patrimonio exclusivo de los místicos; las fuentes, en efecto, lo atribuyen igualmente a muchos hombres de ciencia y hombres devotos. Los personajes dotados con tal carisma son denominados las «gentes del paso» (*ahl al-khutwa*). Véase sobre este punto nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie* (véase Bibliografía), pp. 296, 338.

⁶⁰ Que era también esposa del Profeta.

⁶¹ Primo y yerno del Profeta, cuarto califa del Islam.

⁶² Igualmente yerno del Profeta y tercer califa del Islam.

⁶³ Ciudad de Iraq en la que residía 'Alī en el momento de su conflicto con Mu'âwiya, que le disputaba el califato. Ese conflicto desembocó en la batalla de Siffin, en el Éufrates, el año 657.

⁶⁴ Es decir, Mu'âwiya; 'Alī lo llama de este modo pues su madre, Hind b. 'Utba, fue una adversaria feroz del Profeta.

⁶⁵ Sobre la distinción entre el enviado (*nasûl*) y el profeta (*nabî*), cf. *supra*.

⁶⁶ El autor alude a la corriente mu'tazilīta, escuela teológica que tuvo gran impacto en el siglo IX y cuyos miembros rechazaban mayoritariamente la realidad del milagro.

⁶⁷ Badr es el nombre de la primera batalla que libraron el Profeta y sus Compañeros contra los habitantes de La Meca hostiles al Islam. Según los comentaristas, los musulmanes eran «débiles», pues combatían en número muy inferior a los de la Meca.

- ⁶⁸ Estos dos versículos se insertan en una parábola coránica en la que el primer interlocutor, a la inversa del segundo, niega la resurrección y cree que el mundo –y, por tanto, su jardín– es eterno.
- ⁶⁹ Estos tres maestros se cuentan entre las figuras más ilustres de la escuela sufi de Bagdad del siglo ix y principios del x.
- ⁷⁰ Al-Shâdhilî sabía sin duda que los judíos no reconocieron a Jesús, pero pone aquí de manifiesto la continuidad del mensaje profético en la que insiste el Islam.
- ⁷¹ En efecto, el fénix, animal fabuloso, no se encuentra en la tierra.
- ⁷² Se trata de un célebre manual de sufismo del siglo xi.
- ⁷³ *Al-sifât al-azaliyya*, que forman parte igualmente de los atributos de la Esencia; cf. D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, París, 1990, p. 243.
- ⁷⁴ Para al-Shâdhilî, todos los atributos divinos se manifiestan, pues, en el milagro del santo.
- ⁷⁵ Alusión a Corán 79, 32.
- ⁷⁶ Maestro de Transoxiana muerto en 859.
- ⁷⁷ No puede tratarse del cheij sirio Ibrâhîm al-Raqqî, pues murió en 937; por lo tanto, no pudo relacionarse con al-Nakhshabî.
- ⁷⁸ Referencia a Corán 3, 79. Es «señorial», es decir, está unido al Señor, quien se ha desapegado de su ego.
- ⁷⁹ Este milagro es referido por varios autores, entre ellos 'Attâr; cf. *Le Mémorial des saints*, París, 1976, pp. 248-249.

Capítulo Primero

- ¹ Literalmente, «Zamzam de los secretos»: Zamzam es la fuente que brotó milagrosamente bajo los pies de Agar, mujer de Abraham, y de su hijo Ismael; sigue dando de beber a los peregrinos del santuario de La Meca.
- ² Sigue la larga lista de los abuelos del cheij, su *nasab* que se remonta a 'Alî Ibn Abî Tâlib: el autor indica así que al-Shâdhilî es un *sharîf*, un descendiente del Profeta.
- ³ Así pues, Al-Shâdhilî se formó primero en ciencias islámicas. Ésa era la norma, pues se consideraba que nadie se podía entregar a la vida espiritual sin asentarla en el fundamento de la *Sharî'a* y sus diversas ramas. Así, cuando, perseguido por venganza de un cadí, al-Shâdhilî fue sometido a prueba por los juristas de Túnez sobre su ortodoxia y sus conocimientos de ciencia religiosa, éstos no encontraron ninguna brecha a la que agarrarse para poder acusarle de algo (cf. *Durrat al-asrâr*, pp. 29-30).
- ⁴ Se trata de una «Epístola» (*Risâla*) en la que este maestro egipcio (m. 1283) menciona a todos los sufes que trató; ha sido presentada y traducida al francés por D. Gril con el título *La Risâla de Saif al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zâfir*, El Cairo, IFAO, 1986.
- ⁵ Este último testimonio tiene implícitamente el valor de garantía en cuanto a la ortodoxia de al-Shâdhilî, pues, aunque comprometido con el sufismo, al-Qastallânî (m. 1287) se opuso a la mística audaz de al-Hallâj, Ibn 'Arabî y, sobre todo, de Ibn Sab'în.
- ⁶ Estudiante malikita de origen maghrebí, muerto en 1284 en El Cairo.
- ⁷ Ibn Nûh (m. 308) es un sufi del Alto Egipto; fue obligado a fijarse en El Cairo después de haber sido acusado de incitar a la población de Qûs a quemar las iglesias coptas; el título completo de la obra es *al-Wahid fî sulûk ahl al-tawhîd*.

- ⁸ Este estudioso de las ciencias religiosas (m. 1302) es conocido con el nombre de Ibn Daqîq al-ʿÎd; se adhirió a la Shâdhiliyya y fue discípulo de Ibn ʿAtâʾ Allâh.
- ⁹ Discípulo de al-Shâdhilî, después de al-Mursî, murió en Alejandría en 1292. Según las fuentes, era especialista en los diferentes modos de salmodia del Corán.
- ¹⁰ Ésta, que tuvo lugar en 1250, vio la victoria de los mamelucos sobre los francos dirigidos por san Luis (séptima cruzada). La *Durrat al-asrâr* nos muestra a al-Shâdhilî muy preocupado por la suerte de los musulmanes, y más particularmente por los del Delta egipcio, antes de que se produjera la batalla.
- ¹¹ Célebre estudioso shafîta (m. 1261) apodado «el sultán de los ulemas». Afiado al sufismo, es conocido por haberse enfrentado al poder temporal, al que acusaba de ser negligente en el *jihâd* frente a los cruzados: considerando a los emires ayubitas como esclavos (*mamlûk*), los vendió en la plaza pública.
- ¹² Sabio malikita (m. 1268) muy unido a los medios sufíes. Ejerció una gran influencia en el Alto Egipto, a partir de la ciudad de Qûs, fundando varios institutos de enseñanza religiosa (*madrasa*); es el padre de Taqî al-Dîn Ibn Daqîq al-ʿÎd, mencionado anteriormente.
- ¹³ Tradicionista (especialista del hadîz) de origen andaluz (m. 1263); dirigió el *Dâr al-hadîth al-Kâmilîyya*, que fue uno de los centros de irradiación de la vía shadhilî en El Cairo.
- ¹⁴ Cf. D. Gril, *Risâla*, p. 230.
- ¹⁵ Este personaje no está identificado, pero sabemos por su nombre que es de origen andaluz.
- ¹⁶ No hemos encontrado ningún rastro de este sufí; por otra parte, es interesante destacar que *maknûn*, en árabe, quiere decir «oculto».
- ¹⁷ El nombre Yahyâ significa, en efecto, «vive».
- ¹⁸ Es decir, al-Shâdhilî, del que al-Balnasî era discípulo.
- ¹⁹ Discípulo de al-Shâdhilî.
- ²⁰ La jerarquía de los santos es piramidal: bajo el Polo se encuentran generalmente dos asesores (*imâm*), cuatro «pilares» (*awtâd*), siete «nobles» (*mujabâʾ*), etc. Los *abdâl* son frecuentemente cuarenta, pero, en concreto en Ibn ʿArabî, son siete.
- ²¹ Su identificación no es segura; cf. D. Gril, *Risâla*, p. 224.
- ²² De forma alusiva, al-Shâdhilî corrobora lo que acaba de decir su interlocutor, puesto que *ʿAbd Allâh* es el nombre divino (*al-ism al-ilahî*) de los Polos; cf. Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât al-makkiyya*, El Cairo, 1329 h., II, 6. En efecto, «la servidumbre es la perfección del hombre y *Allâh* es el nombre supremo que abarca todos los Nombres divinos» (D. Gril, en la obra colectiva *Les Voies dʿAllâh – Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourdʿhui*, Fayard, 1996, p. 114).
- ²³ Después de haber realizado los ritos del *hajj*, los peregrinos visitan generalmente al Profeta en Medina. En el sufismo, se admite que el Profeta, desde su santuario, entra en contacto con algunos santos, saludándoles, tendiéndoles la mano, etc. La *Durrat al-asrâr* nos muestra a al-Shâdhilî, en estado de gran concentración espiritual, esperando ante la puerta de la mezquita de Medina la autorización del Profeta para entrar en el santuario. «Cada vez que saludaba al Profeta –dijo el cheij– le veía; él me devolvía todos mis saludos haciéndome una seña con su dedo índice» (cf. pp. 41, 99).
- ²⁴ Se trata de un establecimiento reservado a los sufíes; se diferencia de la *zâwiya*

por el hecho de que fue fundado, financiado y controlado por el poder ayubita o mameluco.

²⁵ 'Alam al-Dîn Yasin, según 'Alî 'Ammâr (*Abû l-Hasan al-Shâdhilî*, El Cairo, 1952, I, 57); discípulo de Ibn 'Arabî en Egipto.

²⁶ En este contexto, el cheij no podía más que observar esa modestia.

²⁷ En las sesiones de *samâ'* («audición espiritual colectiva»), los asistentes escuchaban poemas místicos acompañados o no con instrumentos de música. Se observará que al-Shâdhilî, que era hostil a esas sesiones, no parece estar presente.

²⁸ El segundo hemistiquio no figura más que en T. y C. 2.

²⁹ Practicando el *dhikr* o danzando, pues sabemos que este gran erudito participaba en las sesiones de *samâ'* acompañadas de instrumentos tales como la pandereta (*daff*) o la flauta (*shabbâba*); cf. nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 418.

³⁰ La *Durrat al-asrâr* relata varias conversaciones entre al-Shâdhilî e Ibn 'Abd al-Salâm. En uno de esos episodios, el cheij manifiesta al «jurista», como lo llama, sus poderes iniciáticos. Ibn 'Abd al-Salâm, turbado, hace entonces juramento de fidelidad a al-Shâdhilî (cf. p. 37).

³¹ Diferentes fuentes shadhilîes nos muestran en efecto a al-Asmar como un hombre inspirado y visionario.

³² Según C. 1 y C. 2, «que vaya a casa de (*fâ-l-ya'î*)...».

³³ Aunque la anécdota tenga por marco Alejandría, no se puede tratar aquí del Mediterráneo (*al-mutawassîl*).

³⁴ En efecto, ese cheij, nos dice Ibn Abî l-Mansûr, «tenía palabras sorprendentes sobre los secretos de los estados y los conocimientos iniciáticos». Embargado cada vez más por la «locura amorosa (*walah*)», fue encerrado en un asilo, donde al-Mursî le visitó; cf. D. Gril, *Risâla*, pp. 170-171.

³⁵ En la *Durrat al-asrâr*, es al-Shâdhilî quien dice a su maestro que le ha visto bajo el Trono; Ibn Mashîsh le responde entonces que no se ha visto más que a sí mismo (p. 161).

³⁶ En la simbólica espiritual del Islam, el Pedestal es lógicamente inferior al Trono, ya que Dios pone Sus pies sobre el primero, mientras que Se sienta en el segundo. A pesar de ello, con frecuencia se identifican los dos términos, y el célebre *âyat al-Kursî*, de reputadas virtudes espirituales, es traducido generalmente por «Versículo del Trono», y no por «Versículo del Pedestal» (cf. Corán 2, 255). La continuación de la frase indica por otra parte que, al menos en el plano metafísico, al-Shâdhilî pone el *kursî* en un nivel más elevado que el '*arsh*.

³⁷ Literalmente: «la arcilla».

³⁸ Referencia a Corán 11, 17; los comentaristas han disentido ampliamente en cuanto a la interpretación de este versículo. Igualmente, el término *shâhid* adopta varias acepciones en las diversas escuelas del sufismo. Designa con más frecuencia una forma divina dejada en el corazón del contemplativo por la contemplación; esta forma «confirma, en el plano del conocimiento individual, los efectos y la autenticidad de la intuición metafísica de la que es la huella»; cf. C. A. Gilis, *Études complémentaires sur le Califat*, París, 1996, p. 72; véase también H. Landolt, *Le Révélateur des mystères*, París, 1986, p. 198. Al-Shâdhilî parece estar familiarizado con esta expresión (cf. *Durrat al-asrâr*, pp. 53 y 117).

³⁹ Por consiguiente, dos momentos privilegiados del calendario islámico.

⁴⁰ Noche en cuyo transcurso tuvo lugar el primer «descenso» del Corán. A me-

nudo identificada con la noche del día veintisiete del mes de Ramadán, debe buscarse en realidad, según un hadiz, entre las noches impares del último tercio de dicho mes. Según la tradición islámica, Dios fija en ella cada año los destinos individuales.

⁴¹ Esta entrevista onírica con el Profeta figura igualmente en la *Durrat al-asrâr*; al-Shâdhilî la introduce precisando que estaba entonces enfermo en Kairuan (p. 145).

⁴² Gran maestro del sufismo maghrebí del que los shadilíes son herederos (m. antes de 1193).

⁴³ Quizá se trate de los cuatro pilares (*awtâd*) de la jerarquía iniciática de los santos.

⁴⁴ En la terminología sufi, los *abdâl* (sing. *badal*) representan una categoría elevada de la jerarquía de los santos; según los autores, son en número de siete o de cuarenta. Una de las razones de su denominación se ofrece más adelante.

⁴⁵ Esta confesión del cheij Abû Madyan significa implícitamente que al-Shâdhilî es el Polo (*qutb*). En efecto, el valor esotérico de la palabra árabe *qutb* es 111, que corresponde a las 111 ciencias que posee al-Shâdhilî (71+40).

⁴⁶ En la tradición islámica, se los designa igualmente como los cinco «ángulos» (*arkân*); cf. R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* [*Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*, trad. J. L. Tejada y J. Lera, Paidós, Barcelona, 1995].

⁴⁷ Según la *Durrat al-asrâr* (pp. 35-36), al-Shâdhilî tuvo tres hijos; sólo el nombre de Shihâb al-Dîn figura ahí precedido de la palabra «cheij».

⁴⁸ Puesto de aprovisionamiento de agua en el desierto, al sudeste de Egipto; al-Shâdhilî murió allí al realizar la Peregrinación.

⁴⁹ Este milagro está relatado de manera diferente en la *Durrat al-asrâr*, p. 221; véase igualmente la versión que de él da el viajero Ibn Battûta en su *Rihla*, Beirut, 1968, p. 21.

⁵⁰ Este sabio malikita (m. 1284), originario de Tlemcén, se estableció todavía joven en Alejandría. Fue sin duda discípulo de al-Shâdhilî o de al-Mursî, puesto que fundó su propia vía iniciática.

⁵¹ Es decir, el autor, Ibn 'Atâ' Allâh.

⁵² Se trata de al-Munzirî (m. 1258). Dirigió un célebre lugar de enseñanza de la tradición profética en El Cairo, el *dâr al-hadîth al-Kâmiliyya*, donde al-Shâdhilî dio cursos sobre sufismo. Al-Munzirî es autor del famoso *Al-Targhib wa l-tarhib min al-hadîth al-sharîf*.

⁵³ Ciudad de la que al-Mursî —como nos indica su nombre— es originario. Señalemos que también Ibn 'Arabî es nativo de esa ciudad.

⁵⁴ Ésta consiste en preguntar a Dios qué es bueno antes de comprometerse en una acción de la que no se conocen los pormenores.

⁵⁵ Es decir, «el Polo de este tiempo», o también el Hombre perfecto.

⁵⁶ En la *Durrat al-asrâr*, al-Shâdhilî, de vuelta de los lugares santos del Hedjaz y Egipto, afirma que no volvió a Túnez más que para volver a ver al joven Mursî (p. 23).

⁵⁷ En este lugar, nos dice Ibn Battûta, se encuentra una enorme columna (*amîd*) de mármol, que emerge de un palmeral (*Rihla*, p. 17).

⁵⁸ Los musulmanes devotos se cuidan siempre del origen de los alimentos que se les ofrecen; son especialmente sospechosos a sus ojos aquellos que proceden de personas que ejercen el poder o la judicatura, pues estos últimos están expuestos a la corrupción.

⁵⁹ Este antiguo barrio era más conocido con el nombre de «al-Maqs»; cf. A. Raymond, *Le Caire*, París, 1993, especialmente el mapa de p. 123.

- ⁶⁰ Medida equivalente a unos cinco celemines.
- ⁶¹ Esta anécdota trata de poner de relieve los grandes poderes iniciáticos del Polo que fue al-Shâdhilî. Es él, en efecto, quien suscita la visión de su discípulo en Alejandría y lo hace llegar a su casa, en El Cairo, en el momento en que un hombre pobre declara al cheij que no tiene dinero para realizar la Peregrinación. La visión de La Meca y de Medina estaba destinada en realidad a ese indigente. Al-Shâdhilî continúa probando la sinceridad de su discípulo –pues es lo que busca el maestro– con el asunto del trigo: sabe sin embargo que del problema financiero aparentemente insoluble de al-Mursî saldrá para él un gran bien.
- ⁶² Ciudad del Alto Egipto.
- ⁶³ *Jalba*: utilizada en el mar Rojo.
- ⁶⁴ Puerto en el mar Rojo, frente a Djedda.
- ⁶⁵ En efecto, continuaron el viaje y atravesaron el mar Rojo para realizar la Peregrinación. Al-Mursî era en adelante el maestro, puesto que al-Shâdhilî, antes de morir, le había designado su sucesor.
- ⁶⁶ Khadir (Khizr en persa) es un personaje enigmático –es percibido ora como profeta, ora como santo– al que Dios habría prolongado la vida hasta el final de los tiempos. Esto explica su encuentro con Moisés (Corán 18, 65-82) y sus apariciones a santos musulmanes de todas las épocas, cuya iniciación toma a su cargo o culmina. En el encuentro con Moisés al que se refiere al-Shâdhilî, el profeta se atiene a las normas externas de la Ley divina que le es revelada, mientras que Khadir percibe la realidad profunda de las cosas por el conocimiento directo que Dios le da.
- ⁶⁷ En este episodio coránico, la abubilla instruye a Salomón sobre la existencia del pueblo de Sabâ' y de su reina. Según los autores musulmanes antiguos, la abubilla tendría una facultad de percepción extraordinaria. Podría, por ejemplo, descubrir las capas de agua subterránea; de esta manera, habría permitido a Salomón, que realizaba la Peregrinación, encontrar agua.
- ⁶⁸ En referencia al paso del mar Rojo por los hebreos; las «gentes de Faraón» que les perseguían fueron engullidos ante sus ojos; cf. Corán 2, 50.
- ⁶⁹ Ibn al-Anbârî fundó la escuela malikita de Alejandría. El hecho de que al-Shâdhilî sienta la necesidad de apoyarse en la autoridad de un sabio exoterista muestra que el estatuto de al-Khadir suscitó abundantes polémicas, como testimonia por otra parte la continuación del texto. Sobre esos debates se puede consultar el capítulo «Khadir entre la vie et la mort, entre la prophétie et la sainteté» de nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, pp. 423-427.
- ⁷⁰ Se trata del jurista (*faqih*) y sufí Sadîd al-Dîn Mahmûd al-Lakhmî al-Iskandarânî (m. 1240). Ibn Abî l-Mansûr refiere que se le suponía conocedor de Khadir (D. Gril, *Risâla*, p. 176).
- ⁷¹ El cheij indica así el gran conocimiento que tiene de al-Khadir, conocimiento que supone varios encuentros entre los dos personajes, y por tanto la realización iniciática del santo. La *Durrat al-asrâr* presenta a al-Khadir asistiendo a al-Shâdhilî en una calle de Túnez, después a su lado en la mezquita al-Zaytûna.
- ⁷² Al-Shâdhilî atravesó a menudo ese desierto, con ocasión de sus frecuentes viajes para hacer la Peregrinación.
- ⁷³ Este gran santo del Islam (m. 1165) es más conocido con el nombre de «al-Jilânî».
- ⁷⁴ Ibn al-Shiblî es mencionado a menudo por Ibn 'Arabî; según él, este discí-

pulo tenía en ciertos aspectos un rango espiritual superior al de su maestro, al-Jilânî.

⁷⁵ Cf. *al-Futûhât al-makkiyya*, I, 186.

⁷⁶ Modalidad de chilaba.

⁷⁷ Se trata del maestro sufí Abû 'Abd Allâh al-Qurashî (m. 1202). Originario de Andalucía, vivió en Egipto, después se estableció en Jerusalén. Su vía fue absorbida rápidamente por las de Abû Madyan y al-Shâdhilî.

⁷⁸ Esta anécdota es recogida con variantes en varias fuentes; cf. por ejemplo D. Gril, *Risâla*, p. 112.

⁷⁹ Los sabios musulmanes han combatido siempre la doctrina de la *khadiriyya*, pues ésta puede inducir a pensar que el santo que posee esta función esotérica es superior a los doctores de la Ley, incluso a los profetas encargados de transmitir ésta. Ibn 'Atâ' Allâh rechaza también esta doctrina, pero es interesante destacar que uno de sus descendientes espirituales, el maestro shadhilî 'Alî Wafâ (m. 1404) la profesó. Llegó incluso a decir que «cada santo posee su Khadir, siendo éste la apariencia que adopta el espíritu de la santidad propia de ese santo»; cf. al-Sha'rânî, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, El Cairo, 1954, II, 31. Autor hanbalita muy conocido (m. 1200).

⁸¹ O «Diligencia del impaciente a propósito del estatuto de al-Khadir».

⁸² Uno de los nombres de Satanás.

⁸³ La postura de Ibn al-Jawzî ha sido criticada por otros sufíes además de Ibn 'Atâ' Allâh, y también por otros estudiosos de las ciencias religiosas (cf. nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 424).

⁸⁴ Se trata de dos discípulos de al-Shâdhilî. No hay que confundir a este Bûnî con Ahmad Shams al-Dîn al-Bûnî, autor de tratados todavía muy difundidos en las ciencias ocultas (el más conocido es *Shams al-ma'ârif al-kubrâ*, El Cairo, s.f.).

⁸⁵ Proyección terrestre de la Vía iniciática, la «Peregrinación» representa una disciplina espiritual mayor. La mayoría de los sufíes se entregan a ella al principio de su camino (es el caso de al-Shâdhilî), pero algunos siguen esta modalidad durante toda su vida. Ibn 'Arabî definió así la *siyâha*: «Recorrer la tierra para practicar la meditación y acercarse a Dios»; cf. *Le dévoilement des effets du voyage*, presentado y traducido por D. Gril, Combas, 1994, p. X.

⁸⁶ Traducimos aquí *nâs min al-Rûm*. En el Maghreb de esa época, el término *Rûm* es muy vago y, contrariamente al uso que prevalece en el Oriente Próximo árabe, no designa de forma precisa a los bizantinos.

⁸⁷ Según la versión de la *Durrat al-asrâr*, al-Shâdhilî adquiere la serenidad en el curso de esta noche al practicar la plegaria sobre el Profeta (p. 25).

⁸⁸ Al-Shâdhilî retoma aquí los términos de un hadiz citado más adelante (Bukhârî).

⁸⁹ Según la *Durrat al-asrâr* (p. 26), el ermitaño no es otro que el maestro (*ustâdh*) de al-Shâdhilî, 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh; podemos pues identificar la montaña en cuestión con el Jabal 'Alam, en el Rif marroquí, donde se había retirado el santo.

⁹⁰ Abd al-Malik es en efecto el nombre de uno de los dos *imâm* o asesores del Polo de la jerarquía esotérica; el otro *imâm* se llama 'Abd al-Rabb. Hemos visto que el Polo se llama siempre 'Abd Allâh. Según Asín Palacios, ese personaje sería 'Abd al-Malik al-Wahânîsî, cheij andaluz que al-Shâdhilî habría tenido al principio como maestro, pero el contexto hace esta hipótesis improbable; cf. *Shadhilîes y alumbados*, Hiperión, Madrid, 1990, p. 42.

⁹¹ Este episodio figura con algunas divergencias en la *Durrat al-asrâr* (p. 23).

«Ser uno mismo el Nombre supremo, se precisa ahí, consiste en que el secreto divino sea depositado en tu corazón.»

⁹² Este sabio (m. 1267), acumuló hasta catorce funciones religiosas.

⁹³ Es decir, «bendito»; se trata aquí de un apodo por el que el Profeta se dirige a al-Shâdhilî.

⁹⁴ Al-Qâshânî hace un comentario explícito de este hadiz: las teofanías de la Esencia divina (*tajalliyât dhâtîyya*) se manifestaban con tal densidad en el corazón del Profeta, que su individualidad humana estaba casi borrada; ahora bien, su misión profética le prohibía esto. Pedía pues a Dios que le cubriera (sentido propio de *istaghfana*, que significa comúnmente «pedir perdón a Dios»), que le protegiera de esas teofanías demasiado poderosas; cf. *Latâ'if al-i'lâm fî ishârât ahl al-illhâm*, El Cairo, 1996, II, 187-189.

⁹⁵ Según la *Durrat al-asrâr*, al-Shâdhilî recibió en su «conciencia íntima» (*sirr*) este hadiz cuando vivía como ermitaño en la montaña (p. 145).

⁹⁶ El califa Abû Bakr.

⁹⁷ Por supuesto, este término tiene en este contexto el sentido de «califato espi-ritual», puesto que, en la mayoría de los casos, los santos no ejercen el poder temporal.

⁹⁸ En número de ocho, según Corán 69, 17.

⁹⁹ Sin duda, el eterno y el contingente, o el necesario y el posible.

¹⁰⁰ El «principio manifestado» debe sin duda ser identificado con la Realidad muhammadiana, por la que los sufes explican la producción del mundo. Sea como fuere, este pasaje es intencionadamente hermético, pues en definitiva se dirige al Polo; su carácter esotérico tiene también por función desanimar a los impostores y no dar pie a la censura de los «juristas».

¹⁰¹ Gran discípulo de Ibn 'Arabî que jugó un papel predominante en la difusión de su doctrina (m. 1273).

¹⁰² P. Nwyia ha deducido de forma errónea de esta entrevista que los primeros maestros shadhilîes no tenían «simpatía» por Ibn 'Arabî, y sobre todo que Ibn 'Atâ' Allâh afirmaba aquí la superioridad de al-Shâdhilî sobre el maestro andaluz. No se trata de eso, como ha señalado M. Chodkiewicz (*Le Sceau des saints*, París, 1986, p. 173), pues al-Qûnawî sabía muy bien que la función de Polo —que corresponde implícitamente en este pasaje a al-Shâdhilî— es incompatible con la que afirmaba poseer Ibn 'Arabî: la función de «Sello de la santidad muhammadiana» (cf. *op. cit.*, p. 169).

¹⁰³ Entregándose a la ascesis, por ejemplo.

¹⁰⁴ En la *Durrat al-asrâr* se cita la larga misiva que al-Shâdhilî envió desde Egipto a Abû l-Hasan 'Alî Ibn Maklûf al-Siqillî, residente en Túnez (p. 47-58). Según la misma fuente, Abû Muhammad 'Abd Allâh al-Habîbî fue el primer discípulo de al-Shâdhilî, en la misma Shâdhila; compartió con él su retiro de cuarenta días en el monte Zaghwân (entre Túnez y Kairuan). Se le describe como un gran gnóstico y se le atribuyen varios milagros (pp. 27-28, 177).

¹⁰⁵ La *nisba* o nombre de origen de la mayor parte de esos discípulos revela que, lógicamente por otra parte, salieron de la España musulmana o del Maghreb.

¹⁰⁶ Algunos de estos personajes han sido ya identificados.

¹⁰⁷ El término *tariqa*, como se ve, no tiene aquí el sentido de «orden constituida», sino de «cadena iniciática».

¹⁰⁸ La transmisión del «manto iniciático» (*khirqâ*) era casi desconocida en el Maghreb, del que son originarios al-Shâdhilî y al-Mursî.

¹⁰⁹ Estas palabras evocan directamente las del Profeta: «Mi Señor me ha educado, y ha perfeccionado mi educación» (Ibn al-Sam'ânî).

- ¹¹⁰ De origen marroquí, este cheij (m. 1196) fue discípulo de Abû Madyan. Se estableció en Qena, Alto Egipto, donde su enseñanza conoció una gran difusión. Su *maulid* sigue siendo uno de los más populares de Egipto. Una anécdota referida por Ibn Abî l-Mansûr atestigua su conocimiento del Profeta (cf. D. Gril, *Risâla*, pp. 157-158).
- ¹¹¹ En la historia del sufismo es frecuente que los cheijs afirmen estar en relación permanente con el Profeta y no tenerle más que a él como maestro; afiliados o no a una orden sufi, siguen la «Vía muhammadiana» (*al-tarîqa al-muhammadiyya*); cf. nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, pp. 101-104.

Capítulo Segundo

- ¹ En cuanto a la pluma, se trata evidentemente de los *Latâ'if al-minan*, que es la primera obra redactada sobre los «fundadores» de la Shâdhiliyya.
- ² Discípulo de al-Mursî y originario, según su *nisba*, de Asuán.
- ³ Según la cosmología musulmana, no hay más que una montaña Qâf, que rodearía la tierra. Tienen acceso a ella los santos dotados de grandes poderes iniciáticos. En boca de al-Mursî, esas montañas Qâf que los santos atraviesan sucesivamente corresponden a otras tantas etapas de su itinerario espiritual.
- ⁴ El término *imâm* tiene aquí el sentido de maestro que posee la autoridad espiritual.
- ⁵ La cifra treinta y seis plantea problemas; en efecto, aunque se admita que al-Mursî pronunciara esta frase poco tiempo antes de su muerte, no vivió más que treinta años lunares después de la muerte de al-Shâdhilî. Ahora bien, no pudo heredar la función de Polo más que cuando murió su maestro. La clave se encuentra tal vez en la afirmación de Ibn 'Atâ' Allâh según la cual su maestro «vivió treinta y seis años en Alejandría sin ver nunca a su gobernador ni comunicarse con él» (cf. p. 000).
- ⁶ En el caso de una relación estrecha de maestro a discípulo, la afiliación iniciática se transforma en filiación verdadera, y muchos ejemplos tomados de la historia del sufismo atestiguan que el discípulo llega a veces a parecerse físicamente a su maestro.
- ⁷ Con estas palabras, al-Mursî transpone directamente el primer plano de la religión —que es, según el conocido «hadiz de Gabriel», el *islâm*, la sumisión a Dios— a su tercer y último nivel: el *ihsân*, la excelencia, o, más bien, la exigencia de excelencia.
- ⁸ O: «¿Quién será el “delegado” (*khalîfa*) —es decir, el Polo— después de ti?»
- ⁹ El primero se encontraba entonces en Túnez; el segundo, en Alejandría.
- ¹⁰ Mâdî Ibn Sultân fue servidor (*khâdim*) de al-Shâdhilî; a la muerte de su maestro, dejó Egipto para difundir la vía en el Maghreb.
- ¹¹ Especie de pastel.
- ¹² Es decir, Abû 'Abd Allâh Ibn Sultân.
- ¹³ El paraíso más elevado, según la tradición islámica.
- ¹⁴ La «estación» de Arafat es uno de los ritos principales realizados durante la Peregrinación. Las palabras de al-Mursî dejan entender que participaba en ella a veces según las modalidades ordinarias, pero también gracias a un don de ubicuidad. Muchos santos son reputados de tener ese don, especialmente para unirse a la Peregrinación. Se encontrarán las explicaciones doctrinales de este fenómeno en nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, pp. 337-338.

- ¹⁵ La preferencia de al-Shâdhilî por al-Mursî debió de manifestarse muy pronto, y es evidente que los aspirantes de la Vía no siempre están libres de celos! Es decir, de la función iniciática de *badal*.
- ¹⁷ En el sufismo, el «retiro espiritual» (*khalwa*) y la «vida del santo entre los hombres», o, más bien, «su manifestación entre ellos» (*jalwa*), representan dos modalidades complementarias, dos momentos tan necesario el uno como el otro.
- ¹⁸ Uno de los nombres principales del Profeta, que es también el de al-Mursî.
- ¹⁹ El poeta más célebre de toda la literatura árabe, que vivió en el período preislámico (m. hacia 545).
- ²⁰ Especie de gran alcoba, generalmente de tarima, que se abre a un espacio central.
- ²¹ Sin embargo, la iniciativa de Najm al-Dîn al-Isbahânî estaba fundada en la medida en que al-Mursî afirmaba, según al-Sha'rânî, que «si Dios aceptaba que se contradijera la *Sunna*, sería preferible volverse para la oración en dirección al Polo más que hacia la Ka'ba» (*Tabaqât kubrâ*, II, 14).
- ²² Para la mayor parte de los sufíes, la verdadera alquimia es interior. Con frecuencia muestran desprecio por la alquimia operativa. En sus comienzos, al-Shâdhilî quiso experimentar esta ciencia (cf. *Durrat al-asrâr*, p. 25).
- ²³ Esta palabra designa también la harina fina y blanca, pero el contexto incita a inclinarse más bien por una especie de pan.
- ²⁴ Lo que está simbolizado sin duda por los dátiles no maduros.
- ²⁵ Sobre éste, cf. D. Gril, *Risâla*, pp. 194, 209.
- ²⁶ Para Ibn 'Atâ' Allâh, el hecho de que al-Damanhûrî fuera un maestro espiritual da más peso a su testimonio en favor de al-Mursî.
- ²⁷ En esta anécdota aparece muy claramente la divergencia entre las vías iniciáticas ortodoxas —de las que la Shâdhiliyya constituye un buen ejemplo—, que ponen el acento en una exigencia de orden interior, y aquellas que esgrimen su pertenencia a una hermandad mediante emblemas diversos, como las banderas, cofias, bastones, alfombras y otros accesorios.
- ²⁸ No hay más que un solo «delegado», un solo Polo supremo en cada época. Un santo no puede pues acceder a esta función sino cuando el que la poseía hasta entonces ha muerto. Fue así como, según la *Durrat al-asrâr*, el Profeta advirtió a un cheij de que al-Shâdhilî acababa de tomar la *qutbâniyya* de Abû l-Hajjâj al-Uqsûrî, muerto la noche anterior (p. 34). Ese Abû l-Hajjâj (m. 1244) se convirtió enseguida en el santo patrón de Luxor, ciudad que le ha profesado desde siempre una gran veneración.
- ²⁹ Que no hay que confundir con Abû 'Abd Allâh al-Bijâ'î, citado dos veces por el autor.
- ³⁰ Establecimiento fundado por iniciativa de un cheij, que reúne allí a sus discípulos para entregarse a ejercicios espirituales pero también para compartir una vida comunitaria.
- ³¹ Como ha señalado D. Gril (*Risâla*, p. 8), este pasaje plantea problemas, puesto que Ibn Abî l-Mansûr habría muerto cuatro años antes que al-Mursî, en 1283. Por otra parte, éste murió en Alejandría, pero para Ibn 'Atâ' Allâh la comitiva de al-Mursî y sus discípulos pudo manifestarse en El Cairo en el mundo imaginal y no en el físico.
- ³² Es decir, cuya licitud no era segura. Al-Muhâsibî pasó la mayor parte de su vida en Bagdad, donde murió en 857; se distinguió especialmente por la práctica del examen de conciencia cotidiano, *al-muhâsaba*, de donde procede su apodo.
- ³³ Místico fallecido hacia 961.

- ³⁴ Que no se debe confundir con Najm al-Dīn al-Isbahānī, citado anteriormente. Shams al-Dīn (m. 1289) fue cadí en Qūs y compuso numerosas obras sobre las ciencias religiosas.
- ³⁵ O al-Ījī, de la ciudad de Īj, en Persia.
- ³⁶ Podría tratarse de 'Alī al-Kurdī, «loco de Dios» conocido por su comportamiento excéntrico (la larga reseña que le dedica Ibn Abī l-Mansūr atestigua su popularidad; cf. *Risāla*, pp. 123-125), pero murió en 1225, antes incluso de que al-Mursī llegara a Egipto.
- ³⁷ Los primeros maestros de la Shādhiliyya daban sin embargo gran importancia a la herencia carnal e iniciática procedente de al-Hasan (véase nuestro Postfacio).
- ³⁸ Según el contexto, se trata aquí únicamente de sabios exoteristas y no de quienes poseen las ciencias espirituales. Aunque al-Mursī pronunciara estas palabras después de la caída de Bagdad, en 1258, revelan el prestigio que todavía poseía el Medio Oriente árabe.
- ³⁹ Esta afirmación significa por parte de al-Mursī que él está más realizado en el conocimiento espiritual que los autores sufíes cuya obra lee.
- ⁴⁰ Célebre sabio, teólogo y sufi de origen persa (m. 1111); apodado «la prueba del Islam».
- ⁴¹ El *Ihyā'* es la obra maestra de Ghazālī; escrita al final de su vida, es el fruto de sus múltiples experiencias, especialmente en el sufismo. No vale tanto por su originalidad como por la síntesis de elementos antiguos que Ghazālī supo armonizar. Así, tomó mucho de *Qūt al-qulūb*, de Abū Tālib al-Makkī (m. 995). Es por tanto lógico que al-Shādhilī los cite juntos.
- ⁴² Traducimos así el término *wārid* que, aquí, está cerca semánticamente de la expresión *wāridāt* empleada por Ibn 'Atā' Allāh en su «Sabiduría» n.º 9 (cf. P. Nwyia, *Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie shādhilīte*, Beirut, 1971, pp. 235-236). *Wārid* significa más generalmente «inspiración súbita», es decir, según Ibn 'Arabī, «todos los pensamientos loables que sobrevienen inopinadamente en los corazones sin esfuerzo previo» (*Futūhāt*, II, 132).
- ⁴³ Gran figura de la escuela de Almería, en la España musulmana (m. 1141). Su enseñanza irradió hasta el Oriente Próximo, pero no se debe olvidar que Ibn 'Atā' Allāh tuvo como maestro al andaluz al-Mursī. Los versos que siguen figuran en el pequeño tratado, muy conocido, de Ibn al-'Arfī, *Mahāsīn al-majālis* (traducido por M. Asín Palacios, París, 1933).

Capítulo Tercero

- ¹ *Al-munāzalāt*. Este término significa de forma más precisa en el sufismo el encuentro «a medio camino entre Dios y el hombre»; cf. M. Chodkiewicz, *Les Illuminations de la Mecque*, pp. 29-30. Véase también D. Gril, *Risāla*, p. 150, n. 3.
- ² Una de las imágenes que utiliza la lengua árabe para designar la escritura es, en efecto, «ennegrecer [con la tinta] el blanco». Con esta frase lacónica, el hombre quiere decir que el sufi no se apoya en las ciencias adquiridas, sino en la inspiración.
- ³ *Al-sabā'if*, donde están inscritos los actos tanto positivos como negativos de los seres humanos.
- ⁴ Jalāl al-Dīn Rūmī, contemporáneo de al-Mursī, puesto que murió en 1273, afirmaba igualmente que «el libro del sufi no está compuesto de tinta y le-

tras; no es nada más que un corazón blanco como la nieve»; cf. E. de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, París, 1978, p. 38.

- ⁵ Sufrí de Alejandría (m. entre 1243 y 1248), maestro espiritual de ‘Abd al-Qâdir al-Naqqâd, mencionado anteriormente; cf. D. Gril, *Risâla*, p. 211.
- ⁶ Un siglo después, Ibn Battûta dará una descripción mucho más precisa (*Rihla*, pp. 16-17).
- ⁷ Tío del Profeta: murió durante la batalla de Uhud, que tuvo lugar al norte de Medina.
- ⁸ Entre las diversas explicaciones del término *badal*, la más plausible es que los *abdâl* (pl. de *badal*) tienen la facultad de dejar en varios lugares su silueta (*shabah*), que les «sustituye»; de ahí el don de ubicuidad que se les atribuye.
- ⁹ La del Polo espiritual.
- ¹⁰ En el sufismo se dice de muchos cheijis –sin ser no obstante Polos– que poseen el don de la glosolalia. Muchos conocen el *suryânî*, lengua original hablada por Adán; algunos poseen también idiomas personales, como el maestro egipcio Ibrâhîm al-Disûqî (m. 1288), contemporáneo de al-Mursî; cf. nuestro *Soufisme en Egypte et Syrie*, pp. 303-304.
- ¹¹ Se trata de Yâqût al-‘Arshî (m. 1307), maestro de origen etíope establecido en Alejandría y famoso por sus revelaciones espirituales. Discípulo de al-Mursî, está en el origen de la segunda rama de la Shâdhiliyya, en Egipto, habiendo sido iniciada la primera por Ibn ‘Atâ’ Allâh en El Cairo.
- ¹² Al-Mursî enseña aquí a su discípulo a no emplear poderes sobrenaturales – como el don de descubrir la comida ilícita– cuando contravienen una de las prescripciones de la Ley, en este caso pensar mal de los musulmanes.
- ¹³ Sin duda Ibn ‘Atâ’ Allâh alude aquí a los inicios de su noviciado junto a al-Mursî.
- ¹⁴ Esta «realidad», la del Hombre perfecto, teomorfo, «ístmo» entre Dios y el hombre, supera en efecto la personalidad individual de al-Mursî, igual que la «Realidad muhammadiana» supera al personaje histórico de Muhammad.
- ¹⁵ Una parte de la Qarâfa, gran cementerio que se extiende al pie del monte Muqattam, en El Cairo.
- ¹⁶ Esta imagen ilustra de forma muy explícita la identificación que se produce entre el maestro y aquel que recibe su herencia espiritual.
- ¹⁷ El *ribât* es un tipo de construcción que tuvo múltiples funciones en la historia islámica. Aquí es más o menos sinónimo del término *zâwiya* definido anteriormente. Este Wâsitî no es probablemente Abû l-Fath al-Wâsitî (m. 1234), discípulo de Ahmad al-Rifâ’î que introdujo la Rifâ’iyya en Egipto, pero quizá se trate de su hijo; cf. sobre este punto D. Gril, *Risâla*, p. 214.
- ¹⁸ Discípulo de al-Mursî, originario como él de Murcia; éste, nos dice Ibn ‘Atâ’ Allâh en su conclusión, «le apreciaba y amaba mucho».
- ¹⁹ *Al-Ifrañj*, es decir, los cruzados.
- ²⁰ Estas reflexiones se repetían a menudo en ese medio de estudiantes, donde la persona entregada a las cosas espirituales era a veces considerado un ex-céntrico.
- ²¹ Río del Paraíso reservado al Profeta. Cuando se dice de un santo que bebe en el *Kawthar* eso significa que tiene un rango elevado, puesto que es admitido en la intimidad del Profeta.
- ²² *La-yakûnanna laka sha’n ‘azîm*: la expresión puede recibir varias traducciones, pero, más que al rango propiamente iniciático de Ibn ‘Atâ’ Allâh, es a la importancia que éste tendrá en la Shâdhiliyya y en el sufismo en general a lo que alude al-Mursî. Como testimonio el diálogo que sigue entre el cheij y su hijo.

- ²³ Sin duda se trata de Násir al-Dīn Ibn al-Munayyir (m. 1284), que enseñó a Ibn 'Atá' Allāh lengua árabe y derecho (cf. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 19).
- ²⁴ Éste (m. 1212) se llamaba 'Abd al-Karīm, y era conocido en Alejandría como jurista malikita.
- ²⁵ La del derecho musulmán y del sufismo.
- ²⁶ Libro de derecho shafíta que presentaremos más adelante.
- ²⁷ Según el Islam, los actos realizados en la vida de este mundo son pesados, el día del Juicio final, en una balanza (*mīzân*).
- ²⁸ En otras palabras, al-Mursī no desea que Ibn 'Atá' Allāh se entregue solamente a las ciencias legales.
- ²⁹ Es decir, la tribu del Profeta, en La Meca.
- ³⁰ Este hadiz figura con diferentes variantes (Bukhārī); con frecuencia se trata solo del ángel Gabriel (Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut, 1988, IV, 95).
- ³¹ El abuelo de Ibn 'Atá' Allāh había manifestado, en efecto, hostilidad hacia los sufíes de Alejandría.
- ³² Como el Maqṣam estaba situado en El Cairo, Ibn 'Atá' Allāh deduce que al-Mursī recorría la distancia entre El Cairo y Alejandría de forma sobrenatural, por «compresión del espacio» (*tayy al-ard*).
- ³³ Cf. Corán 14, 19-20.
- ³⁴ Es decir, en las ciencias exotérica y esotérica.
- ³⁵ El término *anfās* («soplo»), puede recibir diversas acepciones en la terminología sufi. El maestro shādhilī Ibn 'Abbād, por ejemplo, lo definió como «breves instantes que se suceden en la conciencia del hombre» (cf. *Sharḥ al-hikam*, El Cairo, 1939, I, 28).
- ³⁶ Se encuentra esta jerarquía de grados en la *'ibāda* debida a la pluma de varios autores; cf. por ejemplo M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 56.
- ³⁷ Literalmente: «Te convertirás en *mufī* en las dos vías».

Capítulo Cuarto

- ¹ Es decir, del comentario coránico.
- ² El *Kitāb al-Irshād* tiene por autor a Abū l-Ma'ālī al-Juwaynī (m. 1085), una de las grandes figuras de la escuela de teología asharita. Los *Masābīḥ al-sunna* son una compilación de hadices compuesta por Husayn al-Farrā' al-Baghawī (m. 1117), que escribió igualmente *al-Taḥdhīb fī l-furū'*, texto de derecho shafíta; Ibn al-Munayyir, profesor de Ibn 'Atá' Allāh hizo un resumen de él. En cuanto a la *Risāla*, se trata de un tratado muy conocido de derecho malikita redactado por Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (traducido al francés por L. Bercher, Argel, 1975). El comentario del andaluz 'Abd al-Haqq Ibn 'Atiyya (m. 1141) se titula *al-Muharrar wa l-wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'azīz*.
- ³ Ibn 'Arabī definió *al-maḡāḍir* como «la determinación de los instantes en los que se realizan la decisión (*bukm*) y el decreto (*qadā'*) divinos»; cf. el *Kitāb khatm al-awliyā'*, de al-Tirmidhī, p. 196.
- ⁴ Para Ibn 'Arabī, el «Puñado» es la plenitud divina que engloba toda cosa, material o espiritual (*Khatm al-awliyā'*, p. 296). El término pertenece al vocabulario técnico de al-Shādhilī (cf. *Durrat al-asrār*, pp. 133, 143).
- ⁵ Según Ibn 'Arabī, los *afīrād* poseen el grado supremo de la santidad. Nadie tiene autoridad sobre ellos, «pues no conocen ni reconocen más que a Dios, que se encarga de su enseñanza» (Cl. Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, París, 1989, p. 89 [*Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, trad. de A. Carmona, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996]).

- ⁶ Es decir, los Siete Durmientes. A instigación de los rabinos, los habitantes de La Meca no dejaban de preguntar al Profeta por su número, el lugar de su dormición, etc. En el versículo 22, el Corán da cuenta de estas controversias.
- ⁷ Este alto funcionario del estado mameluco (fue en concreto visir) es más conocido por el nombre de 'Alam al-Dīn Sanjar al-Mansūrī (m. asesinado en 1293). J. Cl. Garcin señala que dejó una triste reputación en el Alto Egipto por sus fechorías, y que un sufi de El Cairo se negó a recibirle en su celda (*Un centre musulman de la Haute Égypte médiévale: Qūs*, IFAO, El Cairo, 1976, p. 254).
- ⁸ Ibn 'Atā' Allāh ha mencionado anteriormente este diálogo entre al-Shādhilī y Abū Bakr.
- ⁹ La torre aquí mencionada, que se encontraba en la muralla de Alejandría, es la que el sultán puso a disposición de al-Shādhilī cuando éste llegó a Egipto (Ibn al-Sabbāgh la describe en la *Durrat al-asrār*, p. 35). Tenía el estatuto de bien inalienable para el conjunto de la comunidad; por ello, ninguno de los moradores podía comportarse en ella como propietario. Señalemos que al-Mursī utiliza el término *hubs* empleado en el Occidente musulmán, mientras que la palabra extendida por el Oriente Próximo es la de *waqf*.
- ¹⁰ No es, pues, el Paraíso lo que desean, sino a Dios.
- ¹¹ Ibn Abī l-Mansūr, que fue su discípulo, habla de él como de un maestro dotado de numerosos carismas (D. Gril, *Risāla*, p. 169).
- ¹² Este proceso iniciático, que al-Shādhilī califica de «esencia de la unión» –aunque quizás sea Ibn 'Atā' Allāh quien lo formula así– corresponde a la «subsistencia en Dios» (*al-baqā'*). En ésta, en efecto, la criatura ve en toda cosa o en todo acto a Dios como único Agente. La analogía entre el '*ayn al-jam'* y el *baqā'* ha sido señalada a menudo por los maestros.
- ¹³ Literalmente: «como si por fin acabara de encontrar su oveja perdida».
- ¹⁴ El *ardab* es una medida de capacidad para las materias secas, equivalente más o menos a cinco celemines; en cuanto a la *wayba*, medida egipcia, corresponde a un sexto del *ardab*. El hombre se asignó por tanto el doble de granos de lo que el cheij le había indicado.
- ¹⁵ He aquí en efecto la grafía de la palabra en letras árabes: @@@; compárese por ejemplo con @@@
- ¹⁶ En efecto, la palabra *batn* significa ante todo «el interior» de una cosa... esté vacía o llena. De ahí el empleo del término *bātin* para designar en la espiritualidad el aspecto interior o esotérico de la religión.
- ¹⁷ La respuesta de al-Junayd es en realidad una cita coránica (Corán 33, 38); indicaba con ello de forma alusiva que el santo, contrariamente al profeta, no es infalible (*ma'sūm*). En su *Risāla*, al-Qushayrī menciona por otra parte la frase de al-Junayd en este contexto (Damasco, 1988, pp. 359-360).
- ¹⁸ La «ciencia» divina, aquí, consiste en el hecho de que Dios sabe lo que el hombre necesita y lo que debe corresponderle.
- ¹⁹ Se trata quizá de la *Fātiha*, sura preliminar del Corán, pero las interpretaciones divergen.
- ²⁰ Es decir, el mundo manifestado.
- ²¹ Ésa era la actitud de al-Shādhilī. Éste cuenta: «Dios me dijo que Le invocara contra Ibn al-Barrā' [jurista que persiguió al cheij en Túnez]. Señor, exclamé, te pediría más bien que le guíes hacia la virtud y el arrepentimiento... Se me dijo entonces por segunda vez que lanzara imprecaciones contra él. Me informé de qué manera debía formular esas imprecaciones. "Di, se me res-

pondió: Dios mío, retira toda bendición de su ciencia, da un mal desenlace a su vida, ¡y que esta sanción sirva de ejemplo a aquellos que temen a Dios!» (*Durrat al-asrâr*, p. 203).

²² Esta imagen, que se repite frecuentemente en los escritos de los sufíes, significa que aquel que ataca a los santos corre hacia su perdición; según una fórmula similar, los autores escriben a menudo que el hecho de denigrar a la elite espiritual constituye un «pecado mortal» (*samm qâtil*).

²³ Ibn Adham indicaba así al soldado que en realidad los muertos están más vivos que los «vivos». ¿No afirmó el Profeta: «Los hombres están dormidos y sólo despiertan cuando mueren»?.

²⁴ Se trata del conocido Compañero Sa'd Ibn Abi I-Waqqâs.

²⁵ Yerno del Profeta y tercer califa del Islam.

²⁶ En efecto, según las apariencias, el santo realizado trata de vengarse, cuando en realidad formula imprecaciones para «vengar» a Dios, es decir, para restablecer el derecho de Dios.

²⁷ Es decir, el hecho de ser preservado de los males, aquí de naturaleza fisiológica.

²⁸ La expedición de Khaybar, situada al norte de Medina, tuvo lugar en el año 6 de la hégira (628 de nuestra era); trataba de poner fin a la hostilidad de las tribus judías que vivían en ese oasis. El ejército musulmán consiguió la victoria: una mujer de entre los vencidos quiso envenenar al Profeta, pero éste, advertido –según Bukhârî– por la carne que estaba ante él, escupió parcialmente su primer bocado.

²⁹ Virtudes que, según un hadiz, el Profeta tuvo por misión instaurar en este mundo.

³⁰ Al-Mursî alude aquí a la familia de al-Shâdhilî.

³¹ Sin duda alguna al-Mursî conocía las palabras de 'Abd al-Qâdir al-Jilânî: «Mi pie está sobre la nuca de cada santo».

³² Estas oraciones, realizadas de noche, después de la ruptura del ayuno, se llaman *al-tarâwih*. Durante las veintinueve o treinta noches con que cuenta el mes, los musulmanes recitan a menudo todo el Corán durante las *tarâwih*.

³³ Sobre esta noche, cf. *supra*.

³⁴ Esta observación alude a las palabras de 'Abd al-Qâdir al-Jilânî anteriormente citadas.

³⁵ Se trataría del profeta Jeremías (Irmyâ'); el término *dîmâs*, de origen griego, designa el «subterráneo» donde descansaría; cf. al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, traducción anotada de J. Sourdel-Thomine, Institut français de Damas, 1957, p. 111.

³⁶ Según la visión del cheij Makîn al-Dîn, uno de los hermanos de José viene a confirmar el relato coránico respecto de este profeta y sus hermanos.

³⁷ El joven Ibn 'Atâ' Allâh está visiblemente despistado, pues su interlocutor está haciendo un juego de palabras; a primera vista, lo que le ha dicho al-Asmar significa en efecto: «No vienes nunca sin que te siga la gente».

Capítulo Quinto

¹ La traducción literal de *Al-hamdu li Llâh* («Alabado sea Dios»), es efectivamente: «La alabanza corresponde a Dios».

² Parece lógico que el andaluz al-Mursî se refiera a 'Abd al-Haqq Ibn 'Atiyya (m. 1148), sabio de Granada conocido especialmente por su comentario coránico titulado *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsîr al-Kinâb al-'azîz*.

- ³ En la «Sabiduría» nº 110, Ibn 'Atá' Alláh escribe: «... Para que tu preocupación sea la realización de la oración y no la sola observancia del ritual; pues no todo observante es un orante».
- ⁴ Al-Mursî repite aquí la postura dominante de la teología musulmana, la del asharismo.
- ⁵ En este pasaje, al-Khadir, el interlocutor de Moisés, reconstruye un muro que amenazaba con derrumbarse; el muro encerraba un tesoro destinado a dos jóvenes huérfanos; así, pudieron descubrirlo al llegar a su mayoría de edad. La buena acción de al-Khadir se atribuye por tanto directamente a Dios.
- ⁶ Aquí, al-Khadir comete una acción aparentemente detestable, puesto que abre una brecha en una barca para hacerla zozobrar. Aunque esta acción esté en realidad plenamente justificada, Dios no Se presenta como su autor.
- ⁷ Para mayor claridad, citamos, en el mismo sentido, este pasaje coránico: «Si les sucede algo bueno, dicen: “Esto viene de Dios”. Pero si es malo, dicen: “Esto viene de ti [Muhammad]”. Di: “Todo viene de Dios”. Pero ¿por qué estos hombres son incapaces de comprender el menor discurso? Todo bien que te llega procede de Dios; todo mal que te alcanza procede de ti». El primer versículo responde pues por anticipado a aquellos que están perplejos ante el problema de la atribución de los actos, que fue largamente debatido en la teología musulmana.
- ⁸ Ibn 'Atá' Alláh ha meditado esta enseñanza: «La desobediencia que engendra humildad e indignencia vale más que la obediencia que inspira altivez y orgullo», escribe en sus *Hikam* («Sabiduría» nº 89; cf. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 124).
- ⁹ Al-Mursî da a este término el sentido que tiene con frecuencia en la civilización islámica: el de «héroe espiritual».
- ¹⁰ Y no de obligación; sólo el Ser divino tiene una naturaleza obligatoria (*wājib al-wujūd*).
- ¹¹ En la «Sabiduría» nº 121, Ibn 'Atá' Alláh escribe: «Tu mejor oración de petición es una indigencia extrema. La miseria y la pobreza, he aquí lo que, rápidamente, atrae hacia ti los dones [divinos]» (trad. de P. Nwyia, *op. cit.*, p. 136).
- ¹² En el primer versículo, María es todavía una joven huérfana, cuya tutela corre a cargo de Zacarías, marido de su tía; ella recibe milagrosamente el alimento. En el segundo, María, a punto de dar a luz, se refugia al pie de una palmera.
- ¹³ Como anteriormente, al-Mursî juega con la polisemia del término *fatan* (pl. *fitya* o *fityân*): joven generoso, valiente, «caballero», héroe de la virtud, de la abnegación...
- ¹⁴ Estos versos son de Kuthayr 'Azza, poeta de la época omeya fallecido en 723.
- ¹⁵ Se trata sin duda de Abû Bakr al-Wâsitî (m. hacia 932), místico iraquí discípulo de Junayd.
- ¹⁶ Se trata del viaje prodigioso que, según la tradición islámica, Dios hizo hacer al Profeta, a lomos del ser fantástico *Burâq*, de La Meca a Jerusalén; la segunda parte de ese viaje es el *Mi'raj*, es decir, «la Ascensión» del Profeta a través de los siete cielos hasta el Trono divino.
- ¹⁷ Ibn 'Arabî especialmente ha descrito las etapas de ese trayecto iniciático vertical (cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, c. X). Todos los maestros sostienen que el *mi'raj* de los santos no puede producirse corporalmente.
- ¹⁸ Este relato figura de manera algo diferente en la *Durrat al-asrâr* (p. 42). Así, las «hijas» representan las obras exteriores (*'ibâdât/mu'âmalât*), y los «hijos», los estados, ciencias y estaciones espirituales (*ahwâl/ulûm/maqâmât*).

- ¹⁹ En esta Tabla, denominada igualmente «la Madre del Libro» (*umm al-kitâb*), está inscrita toda la ciencia divina.
- ²⁰ Este pasaje relata el intento de seducción realizado por Zulaika sobre el profeta José (Yûsuf). Zulaika era la esposa de Putifar, gran intendente (*'azîz*) de Faraón, que había tomado a José a su servicio.
- ²¹ Estos versículos aluden a la expedición de Tabûk; ésta fue muy dura para los musulmanes, hasta el punto de que algunos estuvieron a punto de perder la fe. Los tres hombres de los que se trata habían buscado pretextos para no partir con el ejército musulmán, pero tuvieron el mérito de confesárselo al Profeta; al cabo de cincuenta días, fueron absueltos por el versículo 118.
- ²² Cf. respectivamente Corán 3, 131; 2, 281; 4, 1; 2, 197.
- ²³ Traducimos así el término *fuqarâ'* («pobres en Dios»), que tiene en este contexto una connotación muy peyorativa. Esos pseudo-sufíes son denominados a veces *mutafaqqîna*, «aquellos que fingen ser pobres en Dios».
- ²⁴ *Al-qawwâl*, aquel que declama los versos.
- ²⁵ Estas palabras son dirigidas a Dios por Jesús, que rechaza en los versículos precedentes a aquellos que toman a su madre y a él por divinidades.
- ²⁶ Diez días, pues, antes de la llegada del mes de Ramadán.
- ²⁷ Es decir: entrégate en todo momento a las obras de adoración.
- ²⁸ ¿Se trata de un lugar situado en Iraq, entre al-Yamâma y Basora (cf. Yâqût al-Hamawî, *Mu'jam al-buldân*)?
- ²⁹ *El vino es una cosa noble*, según A y C1.
- ³⁰ Primera ciudad fundada cuando la conquista musulmana de Egipto, en 643. La anécdota figura en los *Futûhât makkiyya*, I, 410.

Capítulo Sexto

- ¹ Es decir, el día del Juicio final. Este hadiz es referido especialmente por Bukhârî.
- ² Es decir, que las ven en el «mundo de las imágenes-tipo» (*'âlam al-mithâl*), llamado igualmente «mundo imaginal» (*'âlam al-khayâl*).
- ³ Se trata del Compañero Hâritha b. Wabb.
- ⁴ Compañero que fue uno de los secretarios del Profeta.
- ⁵ El «hadiz de Hanzala» se comenta en detalle algo más adelante.
- ⁶ Es decir, el Profeta. La pareja antitética *mahw/ihtbât*, que es coránica (cf. Corán 13, 39), encuentra varias aplicaciones en la teología musulmana; en el sufismo, el *mahw* designa la pérdida de conciencia de sí en el *ihtbât*, o afirmación de la conciencia de Dios.
- ⁷ Se trata de una de las principales colecciones de hadices.
- ⁸ Conocido Compañero que transmitió numerosos hadices.
- ⁹ Según T. y C2: «Los miembros de la Vía iniciática están pues repartidos en cuanto a...»
- ¹⁰ Los «hipócritas» (*munâfiqûn*) eran los hombres y las mujeres que habían abrazado el islam por oportunismo; perjudicaban a los musulmanes y abjuraban a la menor ocasión. La hipocresía en materia religiosa está considerada por los teólogos como uno de los pecados más graves.
- ¹¹ Principio de un hadiz referido especialmente por Ibn Hanbal y Tirmidhî.
- ¹² La poesía mística toma muy a menudo sus temas y su lenguaje de la poesía amorosa profana. Aquí, la nobleza del Profeta aparece en su pura adoración a Dios, igual que todo el orgullo del «servidor de Zahrâ'» reside en su sumi-

sión a aquella de la que está enamorado. Ibn 'Arabí cita este verso: *Cuando ella me llama, es para decirme: «¡Oh mi esclavo!». ¡Por eso ese nombre es el más noble que poseo!* El único nombre del amante que ha realizado la servidumbre pura (*'ubūdīyya*), comenta, «es aquel por el que el Amado le designa»; cf. el *Traité de l'amour*, traducción francesa de M. Gloton, París, 1986, p. 251.

¹³ Varios hadices, recogidos por Bayhaqí, comienzan con esta frase.

¹⁴ Se trata de Compañeros emigrados de La Meca que no tenían por domicilio más que la mezquita de Medina. Practicaban constantemente la oración y el Profeta les testimoniaba consideraciones muy particulares.

Capítulo séptimo

¹ Maestro que tuvo una gran influencia sobre el primer sufismo iraquí; vivió lo esencial de su vida en Basora, y murió en 896.

² Bishr «el desaharrado» es un asceta de origen iranio que murió en Bagdad en 841.

³ Según la lógica de la enseñanza de al-Mursí, Bishr al-Hâfi no había alcanzado todavía ese grado último, puesto que, por un juego de palabras difícilmente traducible, no era bastante «puro» o «límpido» (*safâ*) para comer un asado.

⁴ Gran figura del islam iranio sunnita (m. 874). En la elaboración de la espiritualidad de Asia central, desempeñó un papel tan importante como al-Junayd para el sufismo del Oriente Medio árabe.

⁵ Aunque los manuscritos A y B, así como T, dan *sâhil al-gharq*, nos parece más lógico que el autor escribiera *sâhil al-farq*, «la orilla de la separación», como en C1 y C2. En efecto, el santo realizado es aquel que, después de haberse sumergido» (*gharq*) en Dios, o de haberse «unido a Él» (*jam'*), vuelve entre los hombres: los sufíes llaman a esta última fase «la segunda separación» (*al-farq al-thânî*).

⁶ Estas palabras aparecen citadas en la *Risâla* de al-Qushayrî (p. 356), con una variante de importancia: lo que está en el odre pertenece solamente al profeta Muhammad.

⁷ O: «plantan un problema en apariencia», según T y C2.

⁸ Una anécdota, que apunta a probar la mayor sensibilidad de al-Mursí en este punto, ha sido contada anteriormente por Ibn 'Atâ' Allâh.

⁹ En virtud del hadiz: «Si la fe de Abû Bakr fuera pesada en comparación con la de toda la Comunidad [musulmana], sin duda la superaría».

¹⁰ *Al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr*: esta obra de Ibn 'Atâ' Allâh ha sido traducida al francés por A. Penot con el título *De l'abandon de la volonté propre*, Alif Editions, Lyon, 1997.

¹¹ En efecto, al-Fudayl Ibn 'Iyâd (m. en 803), originario de Samarcanda, fue primero un bandido del camino real antes de arrepentirse. En cuanto a Ibrâhîm Ibn Adham (m. en 778), habría sido rey de la ciudad de Balkh, en el Jorasán, antes de convertirse milagrosamente.

¹² Asceta que vivió en Basora (m. 783).

¹³ Su nombre verdadero es Sumnûn Ibn Hamza al-Khawwâs; fue apodado el Enamorado (*al-muhibb*) pues hablaba esencialmente del amor entre Dios y el hombre. Vivió en Bagdad y murió allí en 903.

¹⁴ Éste es el apodo que él mismo se daba.

¹⁵ Uno de los primeros maestros de la escuela sufi de Bagdad de los siglos IX y X. Discípulo de Ma'rûf al-Karkhî y cheij de al-Junayd, murió en 867.

- ¹⁶ Al-Qushayrî recoge en efecto este diálogo con algunas variantes en su *Risâla*, p. 95.
- ¹⁷ La anécdota se sitúa sin duda en el momento del noviciado de al-Junayd junto a su maestro al-Saqatî.
- ¹⁸ Es decir, el ángel de la izquierda.
- ¹⁹ Según T y C2: «He aquí por qué el ángel de la derecha posee el mando (*amîr*) sobre el de la izquierda».

Capítulo Octavo

- ¹ La *muhâdara*, «se da cuando el corazón se mantiene presente ante el Señor», comenta Ibn 'Ajiba (cf. J. L. Michon, *op. cit.*, p. 246). En la *Risâla* de al-Qushayrî, constituye el preámbulo a la revelación (*al-mukâshafa*), después a la contemplación (*al-mushâhada*); cf. p. 75.
- ² En efecto, según el célebre «hadiz de Gabriel» referido por Muslim, el *islâm* («sumisión») es el primer grado de la religión (*al-dîn*); le es superior el de la fe, y por último el de la búsqueda de la perfección, de la excelencia (*al-ihsân*), búsqueda de los místicos musulmanes. A y C1 dicen «el islam oculto» (*al-islâm al-khafî*), lo que parece erróneo.
- ³ Este pasaje es voluntariamente enigmático. Cada ser, cada creyente, se beneficia pues en su propio nivel de la teofanía (*al-tajallî*) que está capacitado para recibir. Este despliegue gradual de la Manifestación puede ser presentado en sentido inverso. Así, Ibn 'Atâ' Allâh escribe en su *Hikma* n° 229: «Por la existencia de Sus huellas [es decir, la creación], Él prueba la existencia de Sus nombres, y por éstos afirma Sus atributos; por estos últimos, prueba la existencia de Su esencia».
- ⁴ Es decir, de la Esencia divina.
- ⁵ Estos versos sibilinos se citan en la *Risâla* de al-Qushayrî, a propósito del *tauhîd* esotérico (p. 303).
- ⁶ Como recuerda P. Nwyia, la palabra *waqt* (pl. *awqât*) se identifica en el sufismo con *hâl*, el estado espiritual que domina en el hombre. Se trata por supuesto de un tiempo psicológico o espiritual según el punto de vista en que uno se sitúe (*op. cit.*, pp. 239-240).
- ⁷ Ibn 'Atâ' Allâh ha citado ya estas palabras de al-Mursî en el capítulo seis, pero aquí explica su sentido.
- ⁸ Hay ahí un juego de palabras —o, más bien, de partículas— difícilmente traducible: el «arrebataado» recorre rápidamente la Vía porque, al estar está «plegada» para él, no está desplegada en toda su extensión; en consecuencia, no está cerrada, o «replegada», ante él. Sobre el «pliegue de la tierra» (*tayy al-ard*), cf. *supra*.
- ⁹ Esta palabra árabe se traduce a menudo por «asceta», pero la «renuncia al mundo» define mejor lo que es el *zuhd* en la perspectiva islámica que el término «ascesis», que supone ante todo privaciones de orden material o fisiológico.
- ¹⁰ Referido por Muslim e Ibn Mâjah. En el texto de Ibn 'Atâ' Allâh, figura el término *dîn* («religión») en lugar de la palabra *islâm*.
- ¹¹ Recordemos que el término «gnosis», tanto en su origen griego (*gnôsis*) como en árabe (*al-ma'rifa*), significa «conocimiento».
- ¹² Es costumbre en los países musulmanes visitarse mutuamente durante las fiestas religiosas. El autor de estos versos juega evidentemente con los dos

niveles de interpretación posibles: está por una parte el encuentro material con el amigo (*al-habīb*) durante los días de fiesta, y, por otra, el encuentro espiritual con Dios (*al-habīb*); éste tiene lugar en el curso de la unión mística o después de la muerte.

- ¹³ Alusión a Corán 39, 53.
- ¹⁴ Literalmente: «usan de ardides con Dios» (*ihlālū*).
- ¹⁵ Alusión al siguiente versículo: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, díles que estoy cerca de ellos y que escucho la petición del que Me invoca» (Corán 2, 186).
- ¹⁶ Este hombre no se atribuía sus obras a sí mismo, sino a Dios; ahora bien, el hipócrita se apropia indebidamente de los actos que le valoran a los ojos del prójimo.
- ¹⁷ Se trata de la «Sabiduría» nº 133.
- ¹⁸ Es decir, la que se refiere al equilibrio entre exoterismo y esoterismo.
- ¹⁹ La «separación» afirma la distinción entre el Creador y su creación, dogma fundamental del Islam, mientras que la «unión» la anula, al menos en el plano de la experiencia espiritual.
- ²⁰ La «similitud» entre Dios y Su creación se deriva del hecho de que ésta se describe aquí como la sombra de Dios; ahora bien, toda sombra es estrictamente conforme a aquello que la produce.
- ²¹ En referencia al versículo: «Estamos más cerca de él [el hombre] que su vena yugular» (Corán 50, 16).
- ²² Varias «Sabidurías» de Ibn ‘Atā’ Allāh se orientan en este sentido.
- ²³ Aparte de la pobreza espiritual, este término designa también en la época de Ibn ‘Atā’ Allāh a toda persona comprometida en la Vía y perteneciente casi siempre a una *ṭarīqa*.
- ²⁴ Literalmente: «dirás “Alabado sea Dios”».
- ²⁵ Que consistía, en ese instante, en encontrar una sombra.
- ²⁶ Cf. *supra*.
- ²⁷ Las opiniones sobre la etimología de la palabra *ṣūfī* divergen, efectivamente, desde la primera época del sufismo; véase por ejemplo el *Kitāb al-ta’arruf* de al-Kalābādhi (traducido al francés por R. Deladrière, París, 1981, pp. 25-29), o el *Kitāb al-luma’* de al-Sarrāj al-Tūsī (ed. Nicholson, Leyden, 1914, pp. 20-22, 26). L. Massignon analiza el problema en su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1922, pp. 155-156. A semejanza de al-Mursī, los místicos privilegian frecuentemente la interpretación de la «pureza».
- ²⁸ Cada una de estas virtudes, como se habrá podido constatar, comienza en árabe por la misma letra que aquella que cualifica.
- ²⁹ Los místicos musulmanes dan frecuentemente a la terminología gramatical árabe una interpretación espiritual o metafísica; aquí, el *yā’ al-nisba* y el *idāfa* aluden a la reintegración del sufi realizado en Dios.
- ³⁰ Según A y C1: «Alguien preguntó un día al cheij...».
- ³¹ Referencia al evangelio de Juan 3, 3-5.
- ³² Es decir, el hecho de «asociar» a Dios otros seres u otra divinidad.
- ³³ Según la concepción islámica, el Paraíso y el Infierno implican diferentes grados.
- ³⁴ En referencia al siguiente versículo: «Cuando dijimos a los ángeles: “¡Prosternaos ante Adán!”, ellos se prosternaron...» (Corán 2, 34).
- ³⁵ El palmo es una antigua medida que representa el intervalo comprendido entre el pulgar y el dedo meñique cuando la mano está lo más extendida posi-

ble; esta distancia es, por supuesto, ínfima en relación a la milla. Según el cheij, el hombre se pasa, pues, toda su vida (sesenta o setenta años) en el extravío a causa de las necesidades del vientre.

³⁶ Se trata sin duda de Sahl Ibn 'Abd Allâh al-Tustarî; cf. la *Risâla* de al-Qushayrî, p. 179.

³⁷ Lo que quiere decir «por Dios» o «en Dios».

³⁸ «Por Él» o «en Él».

³⁹ Morfológicamente hablando, queda *hu* (siendo en efecto la grafía completa *Allâh-u* cuando la palabra está en el caso sujeto); pero entre los sufíes, *hû* es la contracción de *huwa* («Él»).

⁴⁰ En efecto, la primera *lâm* es gramaticalmente inactiva (*sâkin*), mientras que la segunda es «activa» (*muharrak*) por una vocal: en la repetición de la letra *l*, el acento va pues sobre esta última *lâm*.

⁴¹ Extracto del *Dîwân* de Hallâj, del que L. Massignon ofrece una versión algo diferente (*Journal asiatique*, enero-marzo 1931, pp. 63-64). Hallâj trabajó mucho el valor esotérico de las letras del alfabeto árabe (cf. L. Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj*, París, 1975, I, 246, 333, 336...).

⁴² 'Alî es el nombre de al-Shâdhilî: puede ser que esas palabras procedan de él, o que el autor haya incurrido en un lapsus al escribir ese nombre en lugar del de al-Mursî, que es Ahmad.

⁴³ No hemos podido identificar esos dos nombres; las diversas versiones del texto árabe dan de ellos, por otra parte, ortografías diferentes.

⁴⁴ Ibn 'Atâ' Allâh desarrolla este punto en su obra *Al-Qasd al-mujarrad fî ma'rifat al-ism al-mufrad ALLÂH*; véase la traducción de M. Gloton con el título *Traité sur le nom ALLÂH*, París, 1981, p. 107.

⁴⁵ Literalmente «alfombra» (*bisât*).

⁴⁶ Los términos *fatâ* y *futuwwa* han sido ya comentados anteriormente.

⁴⁷ El agua y la sal se utilizaban en los ritos iniciáticos de la *futuwwa*.

⁴⁸ «El amigo íntimo de Dios»: nombre dado por Dios, como hemos visto, a Abraham. La ciudad de Hebrón, donde está enterrado el patriarca, lleva por esta razón el nombre árabe de *al-Khalîl*.

⁴⁹ Célebre sable del Profeta, que perteneció después a Alî b. Abî Tâlib. Más tarde, se convirtió en un atributo de éste y adquirió carácter de símbolo entre los chiítas.

⁵⁰ Es decir, al-Qushayrî, presentado anteriormente.

⁵¹ Hay ahí una referencia implícita al siguiente versículo: «¿No has visto cómo tu Señor extiende la sombra? Si hubiera querido, la habría hecho permanente. Hemos hecho del sol un guía para la sombra. Luego, la atraemos fácilmente hacia Nosotros» (Corán 25, 45-46).

⁵² Al-Junayd habría dado esta respuesta a Ahmad al-Nûrî, sufi de Bagdad muerto en 907. Muchos maestros insisten en este control de la emoción; cf. nuestro *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 413.

⁵³ Los sufíes dan preeminencia a las «estaciones», pues éstas son el fruto de una progresión iniciática; permanecen por tanto en el místico, mientras que los «estados» son evanescentes: se van como han venido. Sin embargo, hay que reconocer que las criaturas son subyugadas por los extáticos y otros «extasiados en Dios».

⁵⁴ Baruc (m. hacia 590 a.C.) fue el compañero y escriba del profeta Jeremías. Se pueden encontrar paralelos lejanos de esta cita en Sirácida 6, 27-28; Jeremías 6, 16; Salmos 16, 9, etc.

- ⁵⁵ Se trata de un comentario místico del Corán titulado *Haqâ'iq al-tafsîr*.
- ⁵⁶ Pues el hombre se da entonces demasiada importancia a sí mismo, y «asocia» en ese caso su ser relativo al Ser divino.
- ⁵⁷ Se trata de la sura *al-Nâs* («Los hombres»), la última del Corán.
- ⁵⁸ Las interpretaciones divergen respecto de este depósito (*amâna*); se trataría bien de la fe, bien de la servidumbre con sus obligaciones.
- ⁵⁹ Es decir, que experimentan que Dios es solo y único (*fard*).
- ⁶⁰ Literalmente: el asociacionismo exterior (*zâhir al-shirk*).
- ⁶¹ Los maestros hablan igualmente de asociacionismo oculto o sutil (*shirk khafî*).
- ⁶² El temor de Dios experimentado por el gnóstico es tratado de forma similar algo más adelante.
- ⁶³ En efecto, hasta su último aliento, el hombre no sabe lo que le reserva su destino fijado en la preeternidad. «Las acciones no valen sino por la forma en que terminan», habría dicho el Profeta. Los hombres espirituales temen siempre caer antes de la muerte.
- ⁶⁴ Es decir, los primeros musulmanes que rodeaban al Profeta y combatían a razón de uno contra diez.
- ⁶⁵ Cf. la «Sabiduría» n° 160: «En la voluntad divina se basan todas las cosas, pero ella no se basa en ninguna».
- ⁶⁶ El sufí de Bagdad al-Shiblî era muy gordo, cuenta Sha'rânî, y cuando se le hacía notar, decía: «Cada vez que recuerdo a Aquel del que soy servidor, engordo...»; cf. *Al-Anwâr al-qudsiyya fî ma'rîfat qawâ'id al-sûfiyya*, Beyrouth, 1985, I, 128.
- ⁶⁷ Según la tradición islámica, Muhammad, profeta árabe, desciende de Abraham por su hijo Ismâ'îl. Isaac, el otro hijo de Abraham, transmite la línea judía.
- ⁶⁸ La *Sakîna* es la Paz divina que mora en un santuario o en el corazón; es el equivalente del hebreo *Shekhîna*, la Gloria divina que habita en el arca de la alianza. Este término se repite seis veces en el Corán.
- ⁶⁹ El texto del *hadîth qudsî* al que se refiere aquí Ibn 'Atâ' Allâh, difiere algo de la versión que cuenta, visiblemente de memoria: «Oh hijo de Adán, te he creado para Mí, y he creado las cosas para ti. No corrompas pues lo que he creado para Mí por lo que he creado para ti» (al-Rabâ'î).
- ⁷⁰ Según A: «No digáis: "la ciencia está en el cielo y no en la tierra; ¿quién podrá entonces subir al cielo gracias a ella?". Adquirid más bien las virtudes de los hombres espirituales (*al-rûhânîyyîn*) y de los profetas. ¿Dios hará entonces brotar la ciencia de vuestros corazones con un flujo que os inundará!». La primera parte de esta cita está tomada sin duda de Deuteronomio 30, 11-14; véase igualmente Sabiduría 9, 16-17 y Juan 3, 12-13.
- ⁷¹ Ciudad fundada por los fatimidas en el siglo x en *Jfriqiya* (actual Túnez).
- ⁷² Se trata de 'Abd al-Razzâq al-Jazûlî (m. 1198). Discípulo de Abû Maydan, difundió la vía de este cheij a partir de Alejandría. Es considerado un precursor de los sadhîlîes, y la actitud espiritual que adopta aquí es en efecto idéntica a la suya.
- ⁷³ Alusión al versículo: «Llamo a los hombres a Dios, yo y los que me siguen, en toda clarividencia» (Corán 12, 108).
- ⁷⁴ La *'idda* es el período de espera impuesto a la mujer, después de la muerte de su marido o un divorcio, antes de que ésta se pueda volver a casar; esto permite especialmente saber si está embarazada de su ex marido.
- ⁷⁵ No solamente la «vigilancia» es un atributo compartido por Dios y el hom-

bre, sino que se ejercita además en la reciprocidad entre los dos sujetos; en efecto, consiste en el servidor en conservar «la conciencia permanente de estar penetrado íntimamente en todos sus estados por el Señor» (al-Jurjânî, *Kitâb al-ta'rifât*, trad. de M. Gloton, Teherán, 1994, p. 368). Es pues como si el hombre rivalizara con Dios en Su observación sin descanso de las criaturas. De esta manera, en la *Risâla* de al-Qushayrî, parece que la iniciativa de la *murâqaba* corresponde al hombre (pp. 189-192).

⁷⁶ La «alfombra» (*al-sajjâda*) simboliza en el sufismo tardío la función de maestro de una orden.

⁷⁷ El título completo de la obra es *Al-Ri'âya li-huqûq Allâh* («La observancia de los derechos de Dios»). En los siglos IX y X, los maestros de la escuela de Bagdad consideraban ya que había que superar la enseñanza de al-Muhâsibî.

⁷⁸ El *wana'* consiste en abstenerse de todo acto cuya consecuencia pueda revelarse negativa en el plano religioso: comer productos ilícitos o preparados de forma no conforme con el rito islámico, utilizar dinero adquirido de forma poco honrada por otro...

⁷⁹ Sufí de la escuela de Bagdad (m. 922) que no debe confundirse con nuestro autor, Ibn 'Atâ' Allâh.

⁸⁰ O, hablando de un hombre, separar los labios para descubrir los dientes; de donde, igualmente, el significado de «sonreír».

⁸¹ Este sultán mameluco gobernó Egipto de 1296 a 1298.

⁸² El año 1295, que precedió al reinado de Lâjîn, estuvo en efecto marcado por una gran escasez en el transcurso de la cual muchas personas murieron. Ibn 'Atâ' Allâh emplea aquí el plural de cortesía. Este uso es raro en árabe, especialmente cuando se trata de sufíes que se dirigen a dirigentes temporales.

⁸³ La cita de Ibn 'Atâ' Allâh de las dos preguntas enigmáticas planteadas por el Profeta a Abû Bakr tienen por objetivo, en primer lugar, mostrar que existían muy profundas connivencias entre los dos hombres, y por lo tanto testimoniar el elevado rango de Abû Bakr: éste estaba ya en comunión con el Profeta en el mundo espiritual, antes de la encarnación. Además, a ojos de al-Mursî y de su discípulo, este episodio atestigua que existe una ciencia espiritual alusiva y hermética a la que no tienen acceso el común de los hombres.

⁸⁴ Literalmente: «del campo o del desierto», expresión que tiene aquí un sentido peyorativo.

⁸⁵ Alusión voluntariamente ingenua a los que los cristianos denominan «el misterio de la Encarnación».

⁸⁶ Es decir, los profetas.

⁸⁷ Ibn 'Atâ' Allâh ha citado estas palabras anteriormente.

⁸⁸ Se trata de un precepto repetido muchas veces en el Corán.

⁸⁹ Las versiones editadas del texto dan *zandaqatan*, lo que no tiene aquí ningún sentido.

⁹⁰ Ésa era la modalidad de ocultación del cheij shadhilî 'Alî al-Kâzawânî (m. 1584), por ejemplo. Este sufí sirio se dirigió a La Meca para permanecer allí, pero se dio cuenta de que su reputación le había precedido. Los mecanos le veneraban, en efecto, y se multiplicaron a su alrededor, distrayéndole así de la Presencia que habita ese lugar. Para romper esa buena reputación, el cheij se puso a simular amor a las cosas mundanas y a pedir dinero a sus admiradores. La estratagema tuvo éxito, pues rápidamente las gentes le rehuyeron y le denigraron (al-Sha'rânî, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, II, 180).

⁹¹ Literalmente, «con la carga».

⁹² *Al-awwālīn*: se trata aquí de los mecenos que, por su visión errónea del Profeta, no creyeron en su misión.

⁹³ Literalmente: «las gentes de la ciencia [religiosa] exterior».

Capítulo Noveno

- ¹ A semejanza de otros muchos sufíes, al-Mursī interioriza y espiritualiza la Kaaba, o «Casa de Dios». El *tawâf*es el recorrido circular que efectúa el peregrino alrededor de la Kaaba; en cuanto al *istilâm*, consiste en dar un beso desde lejos a la Piedra Negra incrustada en un ángulo de la Kaaba, levantando la mano hasta esa piedra y llevando luego la mano a los labios.
- ² Este egipcio, originario del Maghreb (m. 1296), fue conocido primero como panegirista; después, se volvió hacia el sufismo y se convirtió en discípulo de al-Mursī, junto al que, por otra parte, fue enterrado. Su célebre poema en honor del Profeta, la *Burda*, todavía se sigue recitando en nuestros días en los círculos sufíes y las mezquitas (ha sido traducido al francés por Hamza Boubakeur, París, 1980).
- ³ Recordemos que Shâdhila era una pequeña aldea cerca de Túnez en la que al-Shâdhilī, procedente de Marruecos, residió; en cuanto a Murcia, se trata evidentemente de la ciudad natal de al-Mursī.

Conclusión

- ¹ Que corresponde al año 1294 de nuestra era.
- ² Es decir, exclusivamente para Él.
- ³ Alusión al pasaje coránico: «¡Señor! ¡Hazme entrar por una puerta de verdad y salir por una puerta de verdad!» (Corán 17, 80). Como señala Hamza Boubakeur, este pasaje ha recibido varias interpretaciones de orden místico (cf. su traducción del Corán, I, 903).
- ⁴ Ibn 'Atâ' Allâh ha mencionado precedentemente esos versos para evocar a la vez la singularidad del estado espiritual de su maestro y su grado extremo de proximidad junto a Dios.
- ⁵ Referencia al versículo siguiente, que anuncia el final del mundo y prefigura el Juicio final: «Nosotros heredaremos la tierra y a los que allí se encuentran. Serán devueltos a Nosotros» (Corán 19, 40).
- ⁶ Sucede que un maestro sufi transmite la dirección de una orden iniciática a su hijo carnal, pero está lejos de ser una práctica general y recomendada; en cambio, el sucesor de ese maestro será en todos los casos su hijo espiritual.
- ⁷ Literalmente, «las manos».
- ⁸ En realidad, la mayor parte de los tratados de sufismo hacen de la *tawba* el fundamento de la Vía y de las diversas estaciones que comprende.
- ⁹ Traducimos por «moradas espirituales» la expresión *marâtib al-inzâl*, pues, en los *Hikam*, *maqâmat al-inzâl* tiene este sentido; cf. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 106.
- ¹⁰ Compárese con esta «Sabiduría» (nº 25): «El signo del éxito final: el retorno a Dios en los comienzos. Aquél cuyos inicios están iluminados, tendrá también un final iluminado» (trad. de P. Nwyia).
- ¹¹ Ibn 'Atâ' Allâh juega aquí con los diferentes sentidos de la raíz *WRD*.
- ¹² El matiz semántico entre los términos *tawba* («arrepentimiento») e *inâba* («la vuelta a Dios») es muy tenue y difícil de traducir.

Anexo

- ¹ Pp. 21-23.
- ² *Durrat al-asrâr*, p. 221.
- ³ *Ibid.*, p. 77. Al-Shâdhilî murió el año en que se produjo el saqueo de Bagdad por los mongoles, es decir, en 1258; pero transcurrieron diez meses entre el saqueo de la capital abbasida (que se desarrolló en safar, segundo mes del calendario islámico, de 656) y la muerte del cheij, que debió de sobrevenir durante el mes de Dhû l-Hijja (mes duodécimo) de 656.
- ⁴ Cf. A. Zarrûq, *Sharh Hizb al-Bahr*, Damasco, s. f., p. 20; repetido por Ibn 'Ayyâd, *al-Mafâkhir al-'aliyya fî al-maâthir al-shâdhiliyya*, Túnez, 1986, p. 195.
- ⁵ Cf. Ibn Mâkhlîl, *al-Latîfa al-mardiyya bi-sharh Hizb al-shâdhiliyya*, El Cairo, 1935, pp. 37-38.
- ⁶ *Ibid.*, p. 38.
- ⁷ *Durrat al-asrâr*, pp. 76-77.
- ⁸ Ibn Mâkhlîl, *op. cit.*, p. 38.
- ⁹ Letras del alfabeto árabe que abren la sura *Maryam* («María»). Estas letras aisladas, al comienzo de algunas suras, han recibido muchas interpretaciones.
- ¹⁰ Cf. el hadiz: «Dios mío, Tú eres nuestro compañero durante el viaje y Aquel que nos reemplaza en el seno de nuestra familia» (Muslim).
- ¹¹ Estas palabras fueron pronunciadas por el Profeta el día de la batalla de Badr, en el momento en que arrojó un puñado de piedras sobre el adversario, muy superior en número. Según la tradición islámica, esas piedras alcanzaron milagrosamente los ojos de los enemigos, lo que marcó el principio de la victoria para los musulmanes (cf. por ejemplo el resumen del comentario de Ibn Kathîr, ed. M. A. al-Sâbûnî, Beirut, 1981, II, 94). Este gesto, acompañado de las mismas palabras, se repitió cuando la batalla de Hunayn.
- ¹² Se trata de la sura *al-Mulk* («la realeza»), que comienza por la palabra *Tabâraka*.
- ¹³ Nombre y primeras letras de la sura 36.
- ¹⁴ Letras que abren la sura 42.

Postfacio

- ¹ Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 121.
- ² Pp. 35, 37, 160, 175.
- ³ Esta tradición, citada con frecuencia, no se encuentra en las compilaciones canónicas; en cambio, Tirmidhî recoge una variante: «Yo era profeta cuando Adán estaba todavía entre el espíritu y el cuerpo».
- ⁴ Ed. 'Afiî, El Cairo, 1946, p. 120.
- ⁵ Cf. A. Ibn 'Ayyâd, *Al-Mafâkhir al-'aliyya*, p. 150.
- ⁶ Cf. *Le Sceau des saints*, pp. 33-39.
- ⁷ Esta actitud no deja de recordar el desdén que mostraba por el Paraíso la santa iraquí Râbi'a al-'Adawiyya (m. 801), movida por su amor exclusivo a Dios.
- ⁸ P. Nwyia, *op. cit.*, p. 84.
- ⁹ P. Nwyia, *op. cit.*, p. 23; modificamos ligeramente la traducción.
- ¹⁰ Cf., por ejemplo, al-Qushayrî, *Risâla*, p. 58; J. L. Michon, *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba et son Mi'râj*, p. 219.
- ¹¹ P. Nwyia, *op. cit.*, p. 147.
- ¹² *Ibid.*, p. 90.
- ¹³ *Ibid.*, p. 140.