

Universidad Autónoma de Madrid

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales



Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa'āda
(La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad)
de Ibn al-'Arīf (481/1088-536/1141)

Directora: Dra. Carmen Ruiz Bravo-Villasante

Tesis Doctoral
Ahmed Shafik Roushdy
2010

*A mi padre,
que descanse en paz.*

Índice

Prefacio.....	V
Introducción	VII
Manuscritos, ediciones y estudios de <i>Miftāḥ al-sa'āda</i> .	
Criterios de la traducción	XI

Primera parte Época, vida y obra de Ibn al-'Arīf

1. Su época	2
2. El sufismo en el occidente islámico (siglos X-XII)	8
2.1. Período de Formación	8
2.1.1. Antecedentes.....	8
2.1.2. Ascetas o sufíes.....	13
2.2. El sufismo andalusí.....	18
2.3. El sufismo magrebí	33
3. Su vida	47
4. Su muerte	51
5. Su obra	53
6. Sus maestros	57
7. Su linaje espiritual.....	60
8. Sus discípulos.....	62
9. Ibn al-'Arīf en la literatura sufí	68
9.1. <i>Al-Futūḥāt al-makkiyya</i> de Ibn 'Arabī	68
9.2. Referencias en otros manuales sufíes	74
10. Su poesía.....	79
11. De la ascesis al sufismo: análisis de <i>Miftāḥ al-sa'āda</i>	95

Segunda parte

Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ḥarīq al-sa'āda

(La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad)

Entrada	127
Entre sus plegarias	127
Sus diálogos íntimos con Dios.....	130
Sus enseñanzas	136
Exégesis coránica y tradición del Profeta	136
La ciencia religiosa	143
Las distintas doctrinas de su época.....	144
Diversos temas sobre el camino espiritual.....	148
Sus cartas a Abū al-Ḥakam b. Barraḡān.....	160
Sus cartas a Abū al-Ḥasan b. Gālib.....	165
Sus cartas al alfaquí Abū 'Abd Allāh Yūsuf al-Ābbār	196
El alfaquí Abū 'Abd Allāh le escribió	199

El alfaquí Ibn al-‘Arīf le contestó	202
Sus cartas al conjunto de los hermanos de Córdoba.....	211
Escribió también [al conjunto de los hermanos de Córdoba].	216
Su carta a Abū al-Ḥasan Sayyid al-Mālaqī en su prisión	221
Sus cartas a Muḥammad b. al-Kabš	223
Un fragmento de una carta	226
Su carta al alfaquí, el escriba Abū Muḥammad b. al-Ḥayy al-Lūrī	227
Su carta a Abū ‘Alī Maṣṣūr al-Muḥṭalī en Córdoba	230
Su carta a Abū Jālid Yazīd b. ‘Abd al-Ŷabbār al-Qurašī	231
Su carta al alfaquí Abū Bakr ‘Ayyāš	233
Su carta al alfaquí Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr	234
Sus cartas al alfaquí Abū al-Ḥasan ‘Āmir b. al-Ḥasan	236
Sus cartas al imām Abū al-Qāsim b. Qasī	240
Sus cartas a Abū al-Walīd b. al-Munḍir	243
Sus cartas a Abū Bakr b. Mu‘min	247

Tercera parte

Diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-sa‘āda*

1. <i>Miftāḥ al-sa‘āda</i> como fuente de terminología variada.....	254
1.1. Terminología de derecho islámico	255
1.2. Lenguaje ascético-místico	256
1.3. Lenguaje sufí	258
1.3.1. Peculiaridades del lenguaje sufí	265
1.3.2. Influencia del lenguaje sufí de Ibn al-‘Arīf sobre Ibn ‘Arabī	273
2. Términos técnicos.....	276
2.1. Sobre las fuentes manejadas	276
2.2. Glosario de voces sufíes.....	277
Conclusiones	296
Bibliografía	299
Índice de términos del derecho islámico	320
Índice de los diversos niveles del lenguaje	321
Índice de las clases de los sufíes.....	322
Apéndice: Texto árabe de <i>Miftāḥ al-sa‘āda</i>	324

Prefacio

Cuando me acerqué al mundo del sufismo (*al-taṣawwuf*), no me sorprendió descubrir que tiene una larga tradición en el islam, que se caracteriza por sus métodos, sabiduría, maestros, terminología... Tuve la sensación de que me asomaba a un mundo que ya conocía, una experiencia para la que entonces no tenía nombre y que ahora encuentro bien definida en cada cultura y cada tradición.

Siempre será un privilegio vivir a caballo entre dos culturas: la una donde nace el Sol y la otra donde se retira cansado detrás de las colinas. Al principio era un poco difícil caminar *solo*, navegar con la corriente, ignorar los prejuicios, saber que las flores son para disfrutar de ellas, romper esquemas y recuperar el olor del infinito. Es fascinante todo lo que he vivido en las casas, mezquitas, colegios, universidades, cafeterías y con las gentes de Egipto, y ahora España forma parte de mi *viaje*, una tierra en la que se escribieron algunas de las páginas más importantes de la espiritualidad en el mundo. También hay una voz tenue que nos recuerda que todavía hay algo más allá de este simple encuentro entre tú y yo, de nuestro quehacer diario y de ese asomo indiferente de las estrellas; busco algo en ti, quizá esa libertad que veo en tus ojos o tu capacidad para construir cabañas en el cielo. Tú o el camino seréis testigos de una felicidad en fuga. Entre el acierto y el error se navega siempre en la mar de la nada y una mano extendida desde la orilla te invita a ver la luz. Quizá existe una verdad tan dulce como la esperanza.

Los sufíes también han descrito la experiencia espiritual como un *viaje* hacia la verdad lleno de sorpresas y peligros, un camino desértico y largo que se han esforzado en recorrer con la esperanza de alcanzar un final feliz, si Dios quiere. Muchas veces, el viaje no es a través del espacio y el tiempo, sino que se trata de la exploración de uno mismo. La lengua árabe es muy precisa en este sentido y utiliza el término *safar*, que, en una de sus connotaciones, significa «quitarse el velo de sí mismo», por eso uno de los nombres que reciben los sufíes es *desvelados*.

Vengo de Egipto, de donde los siglos son múltiples todavía; vengo de allí a descubrir montes y aldeas del norte con señas de humo. Allí y aquí se establece el método y el camino: ocuparse del Principio Creador, no del Dios admitido de oídas, aprendido de la religión, estudiado por las ciencias según sus acciones, propiedades y esencia, sino del Dios experimentado, místicamente contemplado, que hace desaparecer todo lo demás, que despierta al hombre y desborda su conciencia; el Dios que convierte al sufí en sabio al dársele a conocer en su realidad. Los maestros dicen también que el sufí no se ocupa de las apariencias y lo exterior, sino de la esencia y lo interior; no de lo aprendido, sino de lo experimentado; no del pasado, sino del presente. Sea cual sea la dimensión de la enseñanza, la experiencia siempre es tuya.

Por todo ello, emprenderé un viaje en el que trataré de plantear y responder, en la medida de lo posible, algunas cuestiones fundamentales de la trayectoria

espiritual de Ibn al-'Arīf el sufí andalusí en su intento de arraigar la tradición sufí en el occidente islámico, a través de *Mifṭḥāh al-sa'āda*. He tratado en este trabajo de dejar bien claro que esta colección de textos es reflejo de las claves personales del autor y debe ser interpretadas como una autobiografía, especialmente espiritual, pero sobre todo trata de explicar el pensamiento de sector importante de la sociedad andalusí en los siglo XI-XII.

Por último quiero expresar mi más sincera gratitud a la profesora Carmen Ruiz Bravo-Viallsante, por su ánimo y comprensión. Igualmente, quisiera destacar el trato y la ayuda prestada por los miembros de la Biblioteca de la Universidad de Oviedo por las facilidades en la búsqueda de materiales. Finalmente, quisiera una vez más reconocer de modo especial el siempre desinteresado y constante apoyo de mi amiga Isabel (Sabura), por su generosidad al haber accedido a revisar mi trabajo.

Introducción

No voy a limitarme a resumir el sufismo en una sola definición, todo lo que nos dicen los sufíes es fruto de su propia experiencia (*al-dawq*), es el saboreo, y es un simple acercamiento a este mar cuyas profundidades son completamente desconocidas, ya que la Divinidad se manifiesta a las distintas personas de distintas maneras. De ahí que algunos maestros evitaran definir el sufismo con su pluma, como el caso de los fundadores de la escuela *šādiliyya*, y se limitaran a decir: «Las ciencias de la comunidad sufí son ciencias de realización, y las mentes de la gente común no son capaces de aguantarlas». Sin embargo, hubo otros maestros más explícitos. El gran sufí persa Abū Yazīd al-Bisṭāmī dice: «Abandona tu yo y ven», mientras que el sufí murciano Ibn ‘Arabī afirma: «El sufismo es un jardín entre incendios». Las dos últimas definiciones centran su atención en lo que, en la tradición islámica, se conoce como *al-yihād al-akbar* ‘esfuerzo mayor’, que consiste en batallar contra uno mismo para intentar llegar, a través de la *experiencia*, al *origen del conocimiento*.

De hecho, los sufíes han acudido al vocablo *baḥr* ‘Océano’, un término que servía también de referencia simbólica al objetivo hacia el que su camino les conducía. Sobre la base de este símbolo, la espiritualidad islámica es una revelación que fluye como una marea procedente del Océano de Infinitud hacia las costas de nuestro mundo finito; y el sufismo es la vocación, la disciplina que permiten sumergirse en el reflujó de una de esas olas y ser devuelto con ella a su Origen eterno e infinito.

Dos objetivos me he propuesto con este trabajo:

Primero: la traducción de la obra para dar a conocer uno de los primeros tratados del sufismo andalusí y, especialmente, de aquellos sufíes que intentaron fundar el sufismo sunní en al-Andalus. Además, el sufismo andalusí anterior a Ibn ‘Arabī aún no ha sido objeto del mismo interés que disfruta la obra del sufí murciano, salvo algunas excepciones parciales como la traducción de la obra del sufí almeriense Ibn al-‘Arīf, *Maḥāsīn al-maḡālis* (*Excelencias de las sesiones*), realizada por M. Asín Palacios.¹ A algunas carencias históricas se añade su brevedad. Por ejemplo, al tratar diversas informaciones sobre el sufí almeriense y su época, afirma sin la mínima referencia,² que Ibn al-‘Arīf logró fundar un método sufí, y que Almería era el principal foco del sufismo con un fuerte vínculo con los discípulos de Ibn Masarra. Además, después de un examen minucioso de la vida de Ibn al-‘Arīf, y de quienes, directa o indirectamente, participaron en su formación, se destacan algunas confusiones

¹ Ibn al-‘Arīf, *Maḥāsīn al-maḡālis*, texto arabe, tr. et comt. de Asín Palacios, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. M. Asín Palacios, *Mahasīn al-machālis*, Málaga: Sirio, 1987). Otra edición de este tratado, ed. N. Jayāṭṭa, «*Maḥāsīn al-maḡālis*», *al-Mawrid*, 4, 1x, (1981), 618-706.

² M. Asín Palacios, «El místico Abū l-‘Abbās Ibn al-‘Arīf de Almería y su “*Maḥāsīn al-maḡālis*”», *Boletín de la Universidad de Madrid*, III (1931), 441-58 (reimpr. en M. Asín Palacios, *Tres estudios*, 217-42).

y errores, por ejemplo cuando algunos definen a Ibn Barraġān e Ibn Qasī como discípulos suyos;

Segundo: se hace necesario abordar el estudio de la obra y de su autor, de sus fuentes, de la etapa del ascetismo al sufismo, de su influencia posterior en otros sufíes andalusíes como Ibn al-‘Arabī y, en mayor medida, de completar la información fragmentaria concerniente al sufí almeriense, realizada por los primeros arabistas.

La temática de la obra comprende todos los campos de la piedad, de la ascesis y del sufismo según la óptica de Ibn al-‘Arīf, estableciendo una meta práctica: la vida religiosa, las normas del buen compañerismo y camaradería y el camino del ser humano hacia Dios. En este sentido pide explícitamente más de lo exigido de sus seguidores por las normas de la religión islámica, ya que quiere dirigirse a un objetivo más elevado, un objetivo que puede recibir los siguientes nombres: docilidad divina, renuncia y subsistencia en Dios, amor en Dios, etc.

Este trabajo presenta la traducción y el estudio de *Miftāh al-sa‘āda wa-tahqīq ṭarīq al-sa‘āda* [Llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad], de Ibn al-‘Arīf. La tesis ha seguido las siguientes fases: selección del objeto de estudio, recogida de datos e interpretación de los mismos en el marco de la obra traducida.

La traducción va precedida de un esbozo del paisaje cultural, social y político en el que se desarrolló la actividad de Ibn al-‘Arīf. También describe su itinerario espiritual e intelectual, situándolo en el contexto religioso e histórico de la época en la medida de lo posible. En esta parte se ha llevado a cabo un profundo análisis de las enseñanzas doctrinales de Ibn al-‘Arīf y se ha destacado su labor como partidario del sufismo lejos de cualquier pretensión política.

En cuanto a su estructura, la introducción comprende diversos estudios agrupados en once capítulos sobre la época en que vivió el sufí almeriense, su muerte, sus maestros, su linaje espiritual y sus discípulos. El resto de capítulos tratan de la literatura sufí sobre Ibn al-‘Arīf: su obra, poesía, progreso desde la mera práctica ascética hacia el sufismo y posición en el sufismo andalusí.

En el apartado dedicado a la época de Ibn al-‘Arīf se ha hecho hincapié en su implicación en las discrepancias entre las distintas escuelas jurídicas, tema al que dedicó bastante consideración. Se ocupó de polémicas como la analogía, el *zāhirismo* y la filosofía, que consideró doctrinas vituperables. También trató otras polémicas como los carismas de los íntimos de Dios (*karāmāt al-awliyā’*), el carácter obligatorio de la peregrinación y la cooperación o no con el sultán, asunto en el que Ibn al-‘Arīf evita la más mínima confrontación con el poder gobernante, lo que confirma que no fomentó la ambición política de Ibn Qasī en al-Álgarve ni la rebelión de los iniciados, y de donde se deduce que era partidario de un sufismo quietista y la doctrina que recomienda el bien y prohíbe el mal.

De la obra de Ibn al-‘Arīf nos han llegado únicamente dos escritos completos: *Maḥāsīn al-ma‘ālis* y *Miftāh al-sa‘āda*, lo que no impide que sea una referencia imprescindible en la literatura sufí, sobre todo en Ibn ‘Arabī, por lo que se ha dedicado una sección a traducir los pasajes que se refieren a nuestro autor en la literatura sufí posterior. Cabe destacar que casi todos estos pasajes se refieren al Ibn al-‘Arīf el conocedor y citan su *Maḥāsīn al-ma‘ālis* en

lugar de su *Miftāḥ al-sa'āda*, que es una obra tardía recopilada por uno de sus estudiantes. No obstante, parece ser que las enseñanzas de este último tratado circulaban por vía oral entre los sufíes de la época.

Se ha dedicado otra sección a traducir los poemas de Ibn al-'Arīf de los que tenemos conocimiento. Su poesía refleja una excelente lírica propia de un buen conocedor de la lengua árabe. La temática versa sobre su trayectoria ascética y espiritual. Y su lenguaje muestra el carácter tradicional de su formación, en el que se mezclan un léxico propio de la poesía preislámica y un léxico coránico-religioso.

Otra sección se ha ocupado de estudiar el *Miftāḥ al-sa'āda*, haciendo hincapié en la evolución de Ibn al-'Arīf desde el ascetismo hacia una espiritualidad más desarrollada. Apoyándose en las cartas que Ibn al-'Arīf dirigió a sus discípulos, se ha presentado esta obra no únicamente como un primer paso en su camino sufí, sino también en la mística del occidente islámico.

En esta sección se han enumerado también los deberes fundamentales de la educación espiritual que figuran en los manuales clásicos de épocas anteriores: la estricta observancia de la ley religiosa, que se trata de una condición imprescindible para el discípulo; la ascesis, que implica ayuno, vigilia, retiro y silencio, y la práctica constante del recuerdo; todos ellos con la condición de ser cumplidos bajo la dirección de un guía espiritual. Al hablar de estas cuestiones, Ibn al-'Arīf no aporta detalles prácticos, lo que lleva a pensar que su conocimiento se basaba sobre todo en la tradición escrita y carecía de un método claro que podría haber aprendido de un maestro vivo; es interesante notar que las escuelas sufíes no se habían desarrollado todavía en el occidente islámico.

Una vez estudiadas las tendencias ascético-místicas del sufí almeriense, su concepción del sufismo, su vía práctica de realización espiritual, su énfasis en las normas del buen compañerismo y la camaradería, el contacto con los íntimos de Dios y el valor imprescindible de los sabios, se observa que los antecedentes y la formación de los sufíes andalusíes se deben principalmente al legado islámico: el Corán, la tradición del Profeta, los manuales sufíes orientales (sobre todo la *Risāla* de al-Qušayrī) y el viaje al oriente islámico.

Estas fuentes fueron la base que Ibn al-'Arīf utilizó para responder a las preocupaciones e inquietudes de sus discípulos. La influencia de la filosofía, a la que Ibn al-'Arīf califica como *doctrina vituperable*, es casi nula; de hecho, la filosofía parece haber sido marginal en la época almorávide y carecía de autenticidad a los ojos de los ulemas.

Una vez estudiada la vida, obra, fuentes, aportación doctrinal y evolución desde el ascetismo a una espiritualidad más desarrollada de Ibn al-'Arīf, se ha pasado a traducir *Miftāḥ al-sa'āda*.

Lo primero que llama la atención de *Miftāḥ al-sa'āda* es la claridad de Ibn al-'Arīf, lo que demuestra su dominio de la lengua árabe, además de un conocimiento técnico de las obras sufíes y las ciencias religiosas; por otra parte, las cartas dirigidas a sus discípulos reflejan por lo general un lenguaje que va acorde con el nivel intelectual del interlocutor.

Para llevar a cabo la traducción de este tipo de texto, es imprescindible los frecuentes glosarios como información complementaria necesaria para la comprensión del mensaje, aunque esta información no se encuentra implícita

en el texto original. Además, hay que prestar la suficiente atención debido a la sutileza en muchos casos en la apreciación de los términos sufíes utilizados y su ambigüedad.

Después de la traducción de *Miftāḥ al-sa'āda*, se estudia el léxico variado con el fin de conceptualizar su formación y clasificarlos siguiendo la metodología de los estudios semánticos y terminológicos. También se incluye un glosario de la doctrina de Ibn al-'Arīf, en el que se han procurado mencionar las fuentes que el autor ha podido consultar, especialmente la *Risāla* [Misiva] de al-Qušayrī. El glosario se limita a la mera definición o aclaración de los términos, limitándose al uso del texto. Sigue un apéndice con el texto árabe de *Miftāḥ al-sa'āda*, según la edición de Dandaš. Se cierra el trabajo con las fuentes bibliográficas, que comprenden títulos específicos sobre la literatura sufí, sobre la época almorávide, así como el sufismo en general.

Manuscritos, ediciones y estudios de *Miftāḥ al-sa'āda*. Criterios de la traducción.

Para el estudio y la traducción se ha contado básicamente con la edición de 'Iṣmat 'Abd al-Laṭīf Dandaš, que incluye un amplio estudio introductorio,³ aunque se ha acudido con frecuencia al único manuscrito del que se tiene conocimiento, escrito en letra magribí clara y fechado en el siglo VI o VII de la hégira.⁴

El manuscrito tiene 108 folios; falta el epílogo y se desconoce el nombre del copista. En el primer folio aparece el título de la obra: *Kitāb miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-irāda* (Libro de la llave de la felicidad y la realización del camino de la voluntad), y se añade: «Escrito por el venerado maestro (*al-šayj al-fāḍil*) Ibn al-'Arīf». Según Dandaš, es muy probable que el recopilador de la obra fuera Abū Bakr ibn Mu'min (m. 548/1153), uno de los discípulos de Ibn al-'Arīf, quien la habría titulado *Kitāb miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa'āda* (El libro de la llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad), aunque sus razones no parecen muy sólidas porque se basa en una cita imprecisa y no confirmada en la que ni siquiera se menciona el título: «Tiene un libro en el que reunió las palabras de Ibn al-'Arīf en prosa y en verso».⁵

Dandaš se refiere al comentario de Ibn 'Abbād al-Rundī a *al-Ḥikam al-'aṭā'iyya* [Máximas de Ibn 'Aṭā'], que al-Rundī atribuye a Ibn al-'Arīf y en el que se cita una obra titulada *Miftāḥ al-sa'āda wa-minhāy sulūk ṭarīq al-irāda* [Llave de la felicidad y el método de recorrer el camino de la voluntad].⁶ En *Budd al-'ārif* [Lo necesario para el conocedor] de Ibn Sab'īn, existe una referencia a un libro del sufí almeriense titulado *Mafātiḥ al-muḥaqqiq* [Llaves del verificador].⁷ A pesar de estas referencias, no podemos saber con certeza si estos dos sufíes se refieren a *Miftāḥ al-sa'āda* de Ibn al-'Arīf; por otra parte, en la obra Ibn 'Arabī no se ha encontrado ninguna referencia, sin embargo tiene una obra titulada *Miftāḥ al-sa'āda fī ma'rifat al-dujūl ilā ṭarīq al-irāda* [Llave de la felicidad para conocer la entrada al camino de la voluntad].⁸

Algunas de las cartas que aparecen en la edición de Dandaš habían sido editadas por P. Nwyia; en total son dieciséis, tres de ellas traducidas al francés.

³ Ibn al-'Arīf, *Kitāb miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa'āda*, ed. 'I. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, 263 págs.

⁴ Ms. n.º 1562 de al-Jizāna al-Ḥasaniyya o al-Malikiyya de Rabat. Sobre la descripción del manuscrito, véase, Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 65, donde Dandaš recoge los datos de fechación.

⁵ Ibn al-Zubayr, *Šila al-šila*, ed. Lévi Provençal, Beirut: Maktabat al-Jayyāt, 1957, n.º 55, p. 99.

⁶ Ibn 'Abbād al-Rundī, *Šarah al-ḥikam*, ed. B. al-Qahwaḡī, Damasco: Dār al-Farāfir, 2003, p. 86.

⁷ Ibn Sab'īn, *Budd al-'ārif*, ed. G. Kattūra. Beirut: Dār al-Kindī, 1978, p. 128.

⁸ Ibn 'Arabī, «Iḡāza ilā al-Malik al-Muzzaffar», ed. Badawī, *al-Andalus*, xx (1955), 107-128, p. 122.

En «Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barraġān»,⁹ Nwyia traduce tres de las cuatro cartas entre Ibn al-'Arīf y su maestro Abū al-Ḥakam ibn Barraġān editadas por Dandaš: La primera, aunque falta el primer párrafo en la traducción, la segunda y la cuarta. En 1978, Nwyia publicó «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā aṣḥāb tawrat al-muridīn fī al-Andalus»,¹⁰ esta correspondencia contiene once cartas: Las primeras tres fueron aquellas misivas dirigidas a Ibn Barraġān traducidas en su primer artículo, junto a la tercera que faltaba; respecto al resto de las cartas, sus destinatarios fueron básicamente los líderes de la revolución de los iniciados (*tawrat al-muridīn*) con el siguiente orden: Ibn Qasī (dos cartas), al-Walīd ibn al-Mundir (tres cartas) y por último, Abū Muḥammad ibn al-Ḥāȳ al-Lūr̄qī (dos cartas). Estas cartas son importantes porque arrojan luz sobre la relación que mantuvo el sufí almeriense tanto con Ibn Qasī como los gobernantes almorávides. Por último, en el apéndice «E» a la edición de *al-Rasā'il al-ṣugrā* de Ibn 'Abbād al-Rundī,¹¹ Nwyia reedita cinco cartas: Las cuatro primeras corresponden a las misivas enviadas por Ibn al-'Arīf a Abū al-Ḥasan ibn Gālib; estas misivas coinciden con las primeras cuatro de las veinte editadas por Dandaš. La quinta misiva de Ibn al-'Arīf va dirigida a Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf ḡibn? al-Ābbān (según Dandaš, el apellido sería al-Abbār), y coincide con la primera misiva entre los dos compañeros de las seis mencionadas por Dandaš.

El siguiente cuadro muestra en qué páginas aparecen las cartas que Ibn al-'Arīf envió a Ibn Barraġān en las diversas ediciones y traducciones:

Cartas	Nwyia (al-Abḥāt)	Ed. Dandaš (Miftāḥ)	Tr. francesa (Hesperis)	Tr. española (Tesis)
1. ^a carta	47-48	106-107	219-220	158-160
2. ^a carta	47	108	219	160
3. ^a carta	49	108-109		160
4. ^a carta	49-50	109-110	220	160-62

A continuación, en otro cuadro, mencionamos en qué páginas de las distintas ediciones en árabe aparecen otras misivas, no traducidas, que Ibn al-'Arīf envió a sus compañeros:

Cartas	Nwyia	Ed.	Dandaš	Tr. española (Tesis)
2 cartas a Ibn Qasī	50-51 (al- Abḥāt)	(al-	207-209	235-36
3 cartas a Ibn al-Walīd b. al-	51-54 (al- Abḥāt)	(al-	210-214	237-40

⁹ *Hesperis*, 13 (1956), 217-221.

¹⁰ *Al-Abḥāt*, 27 (1978-79), 43-56.

¹¹ Ed. P. Nwyia, Beirut: Dār al-Mašriq, 1986, 213-222.

Munḍir			
2 cartas a al-Ḥayy al-Lurqī	54-56 (al-Abḥāt)	188-191	222-24
4 cartas de las 20 a al-Ḥasan b. Gālib	213-221 (al-Rasā'il al-ṣuḡrà)	111-119	163-168
1 carta a Yūsuf al-Abbār	221-222 (al-Rasā'il al-ṣuḡrà)	149-151	192-93

Cabe mencionar que existe una traducción parcial al inglés de la misiva enviada a Yūsuf al-Abbār, realizada por Benaboud y al-Qadiri en «Education during the Period of the Murabiṭūn...». ¹²

Respecto al estudio de *Miftāḥ*, sólo destacamos el artículo exhaustivo realizado por J. Lirola Delgado sobre «al-'Arīf, Abū l'Abbās». ¹³ Desde la aparición de este artículo, *Miftāḥ al-sa'āda* no ha vuelto a ser objeto de ninguna investigación, de ahí el interés por la traducción y estudio de esta obra.

El objetivo principal de la traducción es ofrecer una versión lo más clara posible. Se ha procurado traducir siempre que fuera posible los términos originales de la misma forma. Se ha creído conveniente incluir entre paréntesis la transliteración de los términos sufíes, lo que permite una mejor comprensión del texto árabe. Donde el texto presenta dificultades se ha optado por una traducción figurada que no pierde de vista el original, de manera que la traducción incluye expresiones arcaicas cuando no resultan difíciles de comprender. Se ha elaborado un glosario de los términos sufíes que aclara determinados conceptos y remite a la bibliografía especializada.

Al depender de un solo manuscrito y de la edición de Dandaš, no siempre resulta fácil interpretar las lagunas del texto, las corrupciones, las omisiones, etc. Referente a los signos empleados en este trabajo:

- [...] las lagunas en la traducción,
- [] texto añadido para completar una cita,
- * señala las pocas ocasiones en que se ha diferido de Dandaš,
- ** indica que el término aparece en el glosario explicativo,
- (?) grafía o término de lectura incierta,

La división en capítulos y su numeración es nueva y no corresponde exactamente con Dandaš, con el fin de delimitar la proyección descriptiva del contenido del mismo, subrayando así el objetivo del mensaje.

¹² *Der Islam*, 68, 1, (1991), 108- 114, pp. 111-112.

¹³ *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación "El Legado Andalusí", primer edición, 2002, I, b. 45, 469-76, p. 475; segunda edición, 2009, II, b. 303, 335-43, p. 342.

Se han incluido notas concisas sobre personajes, lugares, citas coránicas, dichos del Profeta y fragmentos poéticos ausentes en la edición de Dandaš, pero existentes en el texto. Para localizar los *aḥādīṭ* se ha consultado la *Concordance* de Wensinck.¹⁴

Las abreviaturas empleadas en este trabajo son las siguientes:

- b. referencia al número de la biografía de cierta persona;
e ibn (en el nombre ár. “hijo de...” en las notas a pie de página)
- ms./mss. manuscrito/manuscritos
- n.º referencia a nota
- p./pp. página/páginas
- s.f. sin referencia al año de publicación
- s.l. sin referencia al lugar de publicación
- Ibíd. en una nota a pie de página igual a lo anterior
- y ss. y siguientes

Por último, para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción de la revista *Al-Qanṭara*:

' - b - t - ṭ - ŷ - ḥ - j - d - ḡ - r - z - s - š - š
ḍ - ṭ - ṣ - ' - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y

Hamza inicial no se transcribe; *tā' marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructor); artículo: *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*; *alif maqṣūra*: *à*. A final de palabra aislada se mantienen las secuencias *-uww*, *-iyy*.

¹⁴ Leiden: E. J., Brill, IV vols, 1992.

Primera parte
Época, vida y obra de Ibn al-'Arīf

1. Su época

La época de los almorávides inicia un nuevo y destacado período de intervención del Magreb en al-Andalus, en el que los andalusíes están regidos por la gente del Norte de África en un estado centralizado, y llevando a cabo así la unificación política¹⁵ (con sus consecuencias de unificación económica, social y cultural en proceso de continuo cambio) del occidente islámico, representando un período de transición, entre los reinos de taifas y los almohades. De tal manera que durante un siglo y medio el islam andalusí y magrebí constituyeron un bloque conjunto, en el que se funden elementos de población y civilización muy característicos.¹⁶

Según Dandaš, la primera generación de los almorávides, bajo la dirección religiosa de ‘Abd Allāh ibn Yāsīn (m. 451/1059) lleva una vida sencilla basada en la pura ortodoxia y va conforme a la interpretación de la escuela jurídica mālikī. Dicha doctrina sirvió como base espiritual de muchos emires de las distintas tribus beréberes. Los jóvenes almorávides se congregaban en una zagüía-fortaleza, *ribāṭ* establecida por este alfaquí,¹⁷ alejados de la vida andalusí, alzando la bandera de los guerreros del islam.¹⁸

En cuanto a la segunda generación, no ha seguido de cerca esta vida sencilla, sobre todo tras la muerte de Yūsuf ibn Tāšūfīn (m. 500-2/1106). Dicha generación se involucró a fondo en la vida andalusí, seducida por el bienestar y la riqueza obtenida como botín de guerra. Esta generación se mezcló con la gente de al-Andalus, y la mayoría de ellos se casaron con mujeres andalusíes, de tal modo que apareció una nueva generación parecida a los muladíes que recibió sus enseñanzas de mano de maestros andalusíes, lejos de la dura vida del desierto.¹⁹

¹⁵ ‘I. Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn fī našr al-islām fī garb Ifrīqiya. 430-515/1038-1121-1122. Ma’a našr wa-taḥqīq rasā’il Abī Bakr ibn al-‘Arabī*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, pp. 42-56.

¹⁶ J. Bosch, «Andalucía islámica: arabización y berberización», *Andalucía Islámica*, I, (1980), 9-42; P. Guichard, «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, 1987, 27-71.

¹⁷ Sobre la función de *zāwiya* y *ribāṭ* y los distintos tipos de prácticas que se efectúan en estas edificaciones, véase J. Oliver Asín, *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos* en Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1928, p. 369; M. ‘A. Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1968, pp. 155-162; *La rābīta en el Islam. Estudios Interdisciplinarios. Congreso internacional de Sant-Carles de la Rápita*, ed. Epalza de Mikel y F. Franco, Alicante, 2004. Con especial interés, C. Gozalbes Cravioto, «*Ribāṭ* y *zāwiya* en la Ceuta medieval: Similitudes y diferencias», 275-280; R. Azuar, «El *ribāṭ* en al-Andalus: espacio y función», en *Espacios religiosos islámicos, Anejo x de ‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2004, 23-38.

¹⁸ J. Bosch, *Los Almorávides*, Granada: Universidad de Granada, 1990, pp. 55-58.

¹⁹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa’āda*, pp. 14-16. El mismo ‘Abd Allāh b. Yasīn vivió en al-Andalus durante siete años donde se habría instruido con los ulemas andalusíes, véase Ibn al-‘Idārī, *al-*

Una característica destacada de la época almorávide en al-Andalus desde el punto de vista social es el choque estructural que se genera entre una sociedad tribal y nómada con el entorno social andalusí, distinto a sus mecanismos. Desde la llegada de los almorávides a la península, la identidad étnica pasó a una identidad religiosa; de ahí que sólo se distinga entre la población musulmana, a los mozárabes y a los judíos. Por este motivo, algunas misivas entre ellas, las de Ibn al-'Arīf se refieren a la población no musulmana con el término *ḡimmī*:

Entre la gente hay quien tiene poca indulgencia y conocimiento; no sabe los fundamentos de la religión ni distingue la verdadera certeza ni entiende el curso de los juicios de Dios en Su creación a raíz de su orgullo y comportamiento. Ataca verbalmente a las gentes virtuosas y escrupulosas; está en paz con los libertinos y los innovadores; tal vez esté a salvo su vecino el *ḡimmī*.²⁰

En este sentido, la diferenciación de grupos se basa en la perspectiva religiosa, definiéndose los individuos por sus creencias. Para afirmar este hecho, el sufí almeriense acude a unos versículos coránicos para exponer su opinión respecto al comportamiento que el musulmán debe aplicar en su relación con la gente del Libro:

Invitar a dejar bienes a los incrédulos, aunque los musulmanes tengan preferencia; devolver a cada cual su bien, sea musulmán o *ḡimmī*, según las palabras del Altísimo: “Dios os ordena que restituyáis los depósitos a sus propietarios” (Q 4:58); no pensar mal de los demás y no malinterpretar [sus actos], según las palabras del Altísimo: “Hablad bien a todos” (Q 2:83), esta habla comprende las palabras de la lengua y de la conciencia. Algunos ulemas dicen que el versículo sigue vigente en su totalidad y que se aplica a judíos y cristianos.²¹

Pese a esta ansia de unificación religiosa, no hubo una fusión entre la población norteafricana que cruzó el estrecho con los andalusíes. Por una parte el período de convivencia entre ambas poblaciones es demasiado corto y está condicionado por los sentimientos de conquistador y conquistado. Por ejemplo, en la época de Tāšufīn ibn 'Alī (m. 537/1143), concretamente en el año 528/1123-1134, la formación de las tropas en la batalla seguía diferenciando a los hombres de al-Andalus de los almorávides.²² Por otra parte los almorávides constituían una minoría, que no fue favorablemente valorada por los andalusíes que eran superiores culturalmente. Por otro lado, los almorávides pertenecían a tribus de bajo prestigio étnico y genealógico. Como consecuencia de ello, se creó un sentimiento social anti-beréber, que surgió a finales del califato.²³

Bayān al-mugrib (Almorávides), ed. I. 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1967, IV, p. 10; 'I. Dandaš, *Dawr al-murābiḡīn*, pp. 42-56.

²⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 212.

²¹ *Ibíd.*, 85.

²² Ibn al-'Iḡārī, *al-Bayān (Almorávides)*, p. 89.

²³ *Ibíd.*, III, pp. 97 y 121 (tr. esp., F. Maíllo, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, pp. 90, 109).

Desde comienzos del siglo XII, se constatan distintas agitaciones en contra de los almorávides, que gobiernan por aquel entonces al-Andalus, el centro y el occidente del Magreb. Tales disturbios han quedado claros a través de reacciones de diversas corrientes ideológicas preexistentes o surgidas en su tiempo. Su rigurosa doctrina mālikī fracasó en el intento de crear una unidad espiritual de su amplio territorio e imponerse a ellas. En el ámbito religioso y espiritual, se empezó con la quema de las obras de Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505/1111), en 1109, junto con la persecución ejercida contra importantes figuras del sufismo andalusí en Marrakech que se convirtió en ciudad de represión para los pensadores anti-almorávides. Los ejemplos más desatacados son: Ibn Barraġān de Sevilla (m. 537/1142), el “Al-Gazālī de al-Andalus” e Ibn al-‘Arīf de Almería (m. 536/1141) máximos representantes del sufismo andalusí, junto a Ibn Qasī del Algarve (m. 546/1151), que posiblemente fueron todos ejecutados. Aunque sus rebeliones tuvieron gran repercusión antes de mediados del siglo XII.

Una polémica muy presente en la época fue la existencia de discrepancias (*ijtilāf*) entre las distintas escuelas jurídicas incluso dentro de una misma escuela, tema del que se ocupó Ibn al-‘Arīf. El sufí almeriense enumera entre otras causas de la discrepancia (*ijtilāf*), la imitación (*al-taqlīd*), la analogía (*al-qiyās*), la impostura (*al-takalluf*), la filosofía (*al-falsafa*), el zāhirismo (*al-zāhiriyya*), y el absurdo (*al-‘abaḥ*).²⁴

Se destacan sus opiniones sobre el zāhirismo y su fundador Dāwūd ibn ‘Alī al-Iṣbahānī (m. 277/883), fenómeno marginal en un ambiente intelectual dominado por el mālikismo y de renacimientos periódicos,²⁵ que llegó en algunos casos al extremo de negar por completo el principio de analogía (*qiyās*), basada en la razón y delimitó las fuentes del derecho al sentido exterior del Corán y del *ḥadīth*.²⁶ Ibn al-‘Arīf la califica de *maḍhab maḍmūm* ‘doctrina vituperable’:

La doctrina del zāhirismo vituperable es en la que cayeron Dāwūd ibn ‘Alī²⁷ y sus seguidores, que sólo tomaron como ejemplo a los hipócritas durante la vida del Profeta y luego a los incrédulos jāriyīs (*al-jawāriy*) en la época de los compañeros. Dicha doctrina consiste en actuar según una interpretación superficial de un versículo del Corán o de un dicho del Profeta sin estudiar sus antecedentes ni verificarlos con los principios, no llegando a distinguir entre el razonamiento auténtico y el falso. Se trata de unos hechos aparentes que no están aclarados, pero insisten en su veracidad y afirman lo que no se conoce.²⁸

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1927-1932, I, pp. 296-320; D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII. Estudio sociológico*, tr. F. Panel, Madrid: Pegaso, 1983, pp. 123-24.

²⁶ M. ‘A. Makkī, *Ensayo*, 1964, p. 189.

²⁷ I. Goldziher, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*, Leipzig: Otto Schulze, 1884, pp. 225-227.

²⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 93.

En este sentido, Ibn al-'Arīf sigue los pasos de su maestro Abū Bakr ibn al-'Arabī (543/1149),²⁹ al negar al zāhirismo en sus cartas.³⁰ Además, sus biógrafos señalan que escribió un *Faṣl fī ḥaqq Ibn Ḥazm* en el que comparaba la lengua de éste con la espada de al-Ḥayyāy, el célebre gobernador omeya.³¹

Del mismo modo, afirma su desacuerdo con las doctrinas mencionadas, predominantes en su época, calificándolas de *doctrinas vituperables*³² y añade: «Estas son las seis doctrinas a las que el siervo está aferrado, salvo quien es protegido por Dios».³³

Otra cuestión a considerar es la relativa a los carismas de los íntimos de Dios (*karāmāt al-awliyā'*) de los que el sufismo ofrece su perspectiva. En una carta enviada a su discípulo al-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172-73), Ibn al-'Arīf afirma la existencia de los carismas, sin darle un lugar privilegiado en sus enseñanzas.³⁴

Otra polémica evidente que vino subrayada y adquirió especial relevancia durante los siglos del avance cristiano es la disputa sobre el carácter obligatorio de la peregrinación. Ibn al-'Arīf parecía inclinarse más a otras prácticas religiosas. Los ulemas activos en la época almorávide (Ibn Rušd al-Ŷadd, Ibn al-Ḥayy e Ibn Ḥamdūn, entre otros)³⁵ fueron de la opinión de que, vista la situación política y militar del momento, la peregrinación dejaba de ser obligatoria, dando más importancia a la guerra contra los cristianos al considerarla de más mérito religioso que la peregrinación.³⁶ Ibn al-'Arīf, por su parte, opina, entre sus recomendaciones a al-Walīd ibn Ibn al-Munḍir (m. desconocida), que la veneración a los descendientes del Profeta o jerifes (*ašrāf*) y atender a las necesidades de los pobres era más meritorio que la peregrinación y salir en expediciones militares:

También me dijeron que desease hacer la peregrinación, por eso habías preguntado por los barcos de viaje. Tenemos barcos, y me enteré de tu elevada posición gracias a tu atento cuidado a los notables (*al-a'yān*) y a los jerifes (*al-*

²⁹ S. A'rāb, *Ma'a al-qāḍī Abī Bakr ibn al-'Arabī*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1985, n.º 18, pp. 139-140.

³⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 91, 93, 60.

³¹ Ibn Jallikān, *Wafāt al-a'yān*, El Cairo: Maṭba'at Bulāq, 1881, p. 169.

³² Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 91.

³³ *Ibíd.*, p. 91.

³⁴ *Ibíd.*, p. 116.

³⁵ Ibn Rušd, *Fatāwā*, ed. M. al-Talīlī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, II, n.º 297, p. 1021; V. Lagardère, *Histoire et société en Occidente musulman au Moyen -Age. Analyse du «Mi'yār» d' al-Wanšarīsī*, Madrid: Casa de Velazquez, 1995, p. 311, n.º 71; p. 38, n.º 126; p. 63, n.º 237; p. 65, n.º 248, y p. 66, n.º 258.

³⁶ En el libro de *al-Sirr al-mašūn* de al-Şafadī, el autor ofrece una imagen viva de la guerra contra los cristianos, en la cual el enfrentamiento no sólo es una responsabilidad del gobierno central, sino también un movimiento de masas, fomentado por los sufíes. Véase M. Cherif, «Quelques aspects de la vie quotidienne des soufis andalous d'après un texte hagiographique inédit du XIIe siècle», *al-Andalus-Magreb*, IV (1996), 63-79, pp. 76-78.

ašraf) y satisfacer las necesidades de los pobres. Vale más semejante obra que muchas peregrinaciones y conquistas.³⁷

En su carta a Abū al-Ḥasan ibn Gālib afirma la misma opinión al rechazar las luchas bélicas contra el enemigo: «Si el enemigo, como se dijo, apareció temerosamente en aquellas regiones, párate. Es mejor que no te levantes contra él, pues el signo de la ayuda y protección sólo depende de Dios y a quien se dirige a Él, uniendo sus lazos con la Suya».³⁸ A este mismo discípulo, el sufí almeriense le informa sobre la dificultad de viajar a Oriente, principalmente por motivos de seguridad: «[A uno de los compañeros] se le ocurre viajar hacia oriente, aunque su opinión sobre la seguridad no es igual que antes. No me dio tiempo hablar con él antes de partir hacia vosotros».³⁹

El problema de la cooperación o confrontación con el sultán fue una de las preocupaciones de Ibn al-‘Arīf, ya que este tema se planteó en una de las cartas dirigidas a sus seguidores en Córdoba, en las que expone la doctrina que recomienda el bien y prohíbe el mal (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahī ‘an al-munkar*),⁴⁰ una de cuyas enseñanzas predica el total rechazo a la rebelión contra el gobernante, a quien no se debe reprobar porque es el representante de Dios (*ḥuṣṣat Allāh*),⁴¹ sobre todo en público: «Reprobar a los gobernantes en público (*al-inkār fī al-‘alāniya ‘alā al-ḥukkām*) es obra de negadores corruptos, empujados por la ilegalidad y el odio. El conjunto de los ulemas optan por abstenerse de negar un asunto para evitar otro daño parecido o mayor».⁴²

Es evidente que el místico andalusí basa su modo de actuar y su prédica en el precepto crónico: «¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquéllos de vosotros que tengan autoridad. Y, si reñís por algo, referidlo a Dios y al Enviado» (Q 4: 59).

Ibn al-‘Arīf respira la misma convicción que al-Walīd ibn al-Munḍir respecto a la controversia de la figura de un *mahdī*: «Respecto al deterioro de los países (*al-qadh fī al-duwal*) y la espera de un *mahdī* que ponga orden, no cree en ello un sensato, ni lo da fe nadie salvo un musulmán débil».⁴³ Del mismo modo, ataca con dureza a los proclamados *mahdī* del norte de África, llamándoles: «*šī‘ī* ‘chiíta’ *rāfiḍī* ‘negador’ y *kāfir* ‘incrédulo’»,⁴⁴ una alusión, de hecho, destinada al reino de los fatimíes. Continúa diciendo que, en el fondo, los musulmanes han negado en todas las épocas a sus soberanos. Durante la

³⁷ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 212.

³⁸ *Ibíd.*, p. 136.

³⁹ *Ibíd.*, p. 147.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 170, 174, 179. Sobre este precepto es interesante consultar, M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahī ‘an al-munkar* en la hagiografía magrebí», *al-Qanṭara*, XIII, Madrid, 1992, 147-170. La autora sostiene que este precepto va estrechamente unido al ascetismo y sufismo que acaba adquiriendo, sobre todo a partir del período almohade, una extraordinaria funcionalidad política y social, sobre el particular, pp. 150-162.

⁴¹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 170.

⁴² *Ibíd.*, p. 199.

⁴³ *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 213.

época omeya, el pueblo se quejó y esperó la venida de un *mahdī*, y cuando ocurrió eso, bajo el gobierno de los abbasíes, los musulmanes miraron con pena a sus anteriores y «el pueblo vivió en pena y lloraron a los omeyas con lágrimas y sangre, viendo el derramamiento de sangre y la violación de lo sagrado, al contrario de lo que habían pensado».⁴⁵

A la luz de este texto, es imposible suponer que Ibn al-‘Arīf hubiera fomentado las ambiciones políticas de Ibn Qasī y la rebelión de los iniciados (*murīdīn*).⁴⁶ Sus comentarios constituyen una condenación de cualquier intento de derribar los soberanos, incluso si fueran injustos; tal actitud es, de hecho, característica de la línea adoptada por todos los sufíes sunníes en cuestión. Esta doctrina se remonta al místico Sahl al-Tustarī (m. 283/896), que siempre actuó como quietista y nunca buscó confrontación alguna con el gobernante,⁴⁷ describiendo a los líderes sufíes como *imanes* y extraños de su tiempo (*garīb fī zamāni-hi*).⁴⁸

Por lo que se refiere a las polémicas filosóficas, en el apartado dedicado a los antecedentes de la enseñanza de Ibn al-‘Arīf, trataremos sus opiniones sobre esta disciplina y la pugna que se produjo en su época respecto a ellas.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁶ V. Lagardère, «La tariqa et la révolte des murīdūn», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix en provence), 35 (1983), 157-70; P. Joseph Dreher, «L' Imāmat d' Ibn Qasī à Mertola», *MIDEO*, 18 (1988), 195-210.

⁴⁷ Véase G. Boewering, *The Mystical Visión of Existencie in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlín/ Nueva York. 1980, p. 67.

⁴⁸ Al-Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. J. Maṣūūr, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997, p. 113; M. I. Fierro Bello, «Spiritual alienation and political activism: The *gurabā'* in al-Andalus during the sixth/twelfth century», *Arabica*, XLVII: 2 (2000), 230-260, pp. 253-257.

2. El sufismo en el occidente islámico (siglos X-XII)

Se puede trazar la historia del sufismo oriental con minuciosa exactitud, fruto de los esfuerzos de estudiosos e investigadores. En cambio, sutil y no fácil empeño es hablar del sufismo andalusí-magrebí y dar una idea exacta de su legado oral y escrito. Nos falta mucha información. Algunos podrían ser recopilados con rigurosa investigación. Otros, están ocultos en los manuscritos. En efecto, no disponemos de una visión de conjunto sobre esta tradición en el occidente islámico hasta su plena madurez con Ibn 'Arabī (m. 638/1240), antes de esa época son pocas las fuentes que están a nuestro alcance. A estas carencias y a las manifestaciones más sobresalientes de la tendencia mística entre los siglos X-XII están dedicadas estas páginas.

2.1. Período de Formación

2.1.1. Antecedentes

En la búsqueda de los comienzos de la historia del sufismo del occidente islámico, de momento no conseguimos más que una larga lista de nombres propios, pero cuyas obras están perdidas, entre estos personajes destacan: Yumn ibn Rizq (finales del siglo III/IX y principios IV/X) e Ibn al-'Arīf (m. 536/1141). Sin embargo, algunas noticias en las crónicas históricas, disponibles para el período que aquí estudiamos, ponen de relieve, precisamente, el desarrollo de la tradición sufí, sus máximos representantes y los factores que contribuyen a su florecimiento en ambas orillas del mediterráneo. Gracias a estas y a algunas obras de la literatura hagiográfica recientemente editadas, puede apreciarse cómo la tradición sufí andalusí y la magrebí llegaron a encontrarse e influirse mutuamente.

El sufismo en el occidente islámico es una parte viva del sufismo oriental. Pero, pese a la unidad existente entre ambas tradiciones, cada una de ellas goza de su particularidad, originalidad, tipificación y evolución propias. A este respecto, Ibn 'Arabī se jacta de la experiencia sufí del occidente islámico en cuanto a su primacía y superioridad en comparación con su homóloga oriental, afirmando: «Es la revelación que no tiene parangón».⁴⁹

Una de las cuestiones más espinosas en lo que concierne al sufismo en la historia islámica es trazar sus orígenes. No tenemos por qué preocuparnos de la crítica demasiado a menudo repetida por historiadores musulmanes y orientalistas que ponen en duda el carácter islámico y coránico del sufismo, señalando como prueba de su tesis la falta de textos históricos en el periodo inicial.

No son pocas las investigaciones modernas que intentan remontar el origen del sufismo a una sola causa bien definida: Zoroastro iraní, india, helenística (platónica, neoplatónica, e incluso hermética...), cabalística o cristiana.⁵⁰ Es

⁴⁹ Ibn 'Arabī, «Risālat al-intiṣār» en *Rasā'il ibn 'Arabī*, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, p. 325.

⁵⁰ R. A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, tr. F. Valera, México: Orion, 1945, pp. 37-54; M. Asín Palacios, *Tres estudios*, pp. 5-20; ---, *El Islam cristianizado*, Madrid: Hiperión, 1981, pp. 5-28; A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, tr. A. L. Tobajas y M. T. Ortega, Madrid: Trotta, 2002, pp. 47-51; J. Chevalier, *El sufismo y la tradición islámica*, tr. M. S. Crespo, Barcelona: Kairós, 1986, pp. 56-81; A. 'A. 'Afīfī, *al-Taṣawwuf. Al-Ṭawra al-rawḥiyya fī al-islām*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1963, pp. 59-84.

precisamente esta clase de teorías, lo que obliga a tomar con cautela ciertas consideraciones sobre la cuna del sufismo que han servido para explicar modos de difusión o rasgos concretos de sus enseñanzas, puesto que hace caso omiso tanto de su desarrollo histórico como a sus coordenadas islámicas (la lengua árabe, el Corán, la tradición del Profeta, la realidad social, la individualidad del sufí...). Pues, para la comprensión del nacimiento del sufismo es preciso sopesar todas sus dimensiones, incluyendo la historia y circunstancias de su contexto.

Contra la atribución habitual de origen anterior, ya desde el siglo I/VII, la tradición sufí aparece como una reacción para condenar la corrupción del nuevo orden político, religioso y social instaurado por los califas omeyas y abasíes; propone asimismo ir más allá de las limitaciones de los cánones del derecho islámico (*fiqh*) respecto a los preceptos de las prácticas religiosas (*'ibādāt*) y los comportamientos (*al-mu'āmalāt*) y todo lo que atañe a la vida espiritual y su práctica; y por último, para criticar la argumentación racional y la lógica de la teología especulativa (*'ilm al-kalām*) y de la filosofía (*al-falsafa*), en lo relativo a cuestiones como fe, divinidad y lo oculto.

Tampoco hay que subestimar que, tras las épocas de expansión islámica, los nuevos musulmanes traían sus antiguos modos de pensar y creencias, junto a la influencia de la filosofía helenística sobre muchos eruditos y representantes del sufismo. Gracias a la confluencia de civilizaciones, la tradición sufí ha conseguido, como han hecho otros ámbitos del pensamiento islámico (jurisdicción, teología especulativa, filosofía, literatura, etc...), recibir, transmitir, representar, asimilar y superar las culturas importadas al ámbito islámico, adecuando sus conceptos en términos islámicos que las distancia relativamente de su primer referente. Así pues, aunque una literatura hagiográfica como la cristiana posee una gran riqueza, que podría servir de una significativa base terminológica, no hay que ir demasiado lejos, puesto que este proceso desvirtúa mayormente la realidad y los conceptos de la tradición islámica. En palabras de Rodríguez Mediano:

Una perspectiva excesivamente centrada en el rastreo transcultural de los orígenes tiende a escamotear el sentido que los actos sociales tienen para sus propios protagonistas. [...] Hay que comenzar por situarse en la perspectiva del propio acontecimiento, y restituir las tradiciones que le son propias. Por lo que respecta a este tema [...] es evidente que los actores (los autores de los textos hagiográficos, sus protagonistas, su público receptor, la tradición que retoma y reformula el material narrativo) se consideran, con absoluta evidencia, parte de la tradición musulmana.⁵¹

A finales del siglo IV/X, el sufismo oriental había llegado a ser forma estable como modo de vida y sistema bien estructurado. Los escritos de Abū Sa'īd al-Jarrāz (m. 277/890), Abū al-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907), al-Ḥunayd (m. 298/911), al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 298/910), al-Ḥallāy (m. 309/922), Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) y los compendios sobre la vía sufí de al-Sarrāy al-Ṭūsī (m. 378/988), al-Kalābādī (m. 384/994), y por último, al-Sulamī (m. 412/1021) y el conjunto de su obra, habían asentado los fundamentos del sufismo y

⁵¹ F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam Occidental», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1 (1999), 145-168, p. 147.

facilitado a al-Qušayrī (m. 465/1072) la tarea de exponer su *Risāla* [Misiva], dirigida a los sufíes, la formulación de la teoría y práctica mística, que ha sido considerada como fundamental por los sufíes posteriores, sobre todo en el occidente islámico.⁵²

El sufismo occidental, como se ha dicho antes, es trasunto de su homólogo oriental, tradición que obedece a un contexto social y político propios que lo favorecen, especialmente en las épocas almorávide y almohade.

Según los datos de que disponemos, parece que el sufismo occidental apareció en una época más tardía que el oriental. Sin embargo, este aparente retraso se debe a la falta de documentos escritos y no al retraso de la tradición sufí en sí, teniendo en cuenta que la difusión de la enseñanza sufí en su mayoría era por vía oral. A este propósito parecen muy adecuadas las palabras de al-Tādilī (627/1230):

En ninguna época, falta un íntimo de Dios (*walī*), que Dios proteja los pueblos por mediación suya y hace de él una misericordia para los siervos. Existe un gran número en el Magreb, cuyas historias han sido olvidadas y sus huellas ignoradas, hasta tal punto que quien no ha oído hablar de ellos cree que no habido ninguno en el Magreb y que no es posible encontrar un íntimo de Dios o un pilar espiritual (*watad*). No, no es así. Busca y encontrarás.⁵³

Unos años antes, en 600/1203, Ibn ‘Arabī escribió una carta dirigida a ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, que contiene la bibliografía de más que 50 maestros, con el fin de: «demostrar que en la época en que vivimos, no falta gente que sigue las huellas de los devotos antepasados, y poseen sus estados».⁵⁴

La mayoría de los estudiosos tiende a vincular la difusión del sufismo al último periodo de la era almorávide debido a la crisis en los diversos aspectos de la vida. Sin embargo, esta delimitación no debe hacernos ignorar el fondo histórico que precedió y allanó el camino a esta tradición ilustrado en la *ascésis*, sin necesidad de buscar su crisol en influencias extranjeras. Desde los primeros tiempos de los musulmanes en al-Andalus, hubo individuos devotos que se dedicaban a modo de vida austera, realizando varias prácticas ascéticas y emprendiendo el esfuerzo bélico (*ḡihād*) contra los infieles desde los distintos *ribāṭ* ‘mezquita-fortaleza’. Además de eso, las tendencias ascético-místicas en la época del califato Omeya, se caracterizan por una serie de rasgos prácticos, entre los que destacan:⁵⁵

⁵² Sobre el particular, véase R. Gramlich, *La mística del islam. Mil años de textos sufíes*, tr. J. P. Tosaus Abadía, Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 15-111; al-Qušayrī, *Risāla*, ed. ‘A. Ḥ. Maḥmūd, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995.

⁵³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilà riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Kulliyat al-Ādab wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1984, p. 31; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abū Ya‘zzà*, Cádiz: Quórum, 2004, p. 31.

⁵⁴ Ibn ‘Arabī, *Risālat al-quds*, ed. M. Bīyū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 1995, p. 111 (tr. incompleta M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn ‘Arabí de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981, p. 188). Traducción propia.

⁵⁵ M. Marín, «*Zuhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara*, xii (1991), 439-470; ---, «Retiro y ayuno: Algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes», *al-Qanṭara*, xxi (2000), 471-480; M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an*

1) el asceta (*al-zāhid*) no sólo se limita a cumplir escrupulosamente las normas y ritos del islam y abstenerse de lo que es ilícito y hacer únicamente lo que es lícito, práctica estrechamente vinculada al precepto coránico de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* (hacer el bien y prohibir el mal). Asimismo puede ejercer cargos públicos;

2) La dedicación a diversas actividades de piedad, tal como la oración, lectura y recitación del Corán, limosna, ayuno, retiro (*inqibād*). Éste último tiene varias formas: alejamiento de poderos públicos, refugio en una residencia fija como una casa, mezquita, aldea, lugar abandonado o estancias en *ribāṭ*.⁵⁶

3) elementos de carácter milagroso o extraordinario, a saber, los *karāmāt* 'obras prodigiosas', tal como *iyābat al-da'wa* 'la súplica atendida', *ru'ā* 'sueños', etc;

4) existencia de vínculos familiares entre *zuhhād* 'ascetas' y la aparición de grupos de discípulos (*ijwān*, *aṣḥāb*), movidos por un común sentido de experiencia religiosa, en torno a un asceta de virtudes reconocidas, lo que va a dar lugar posteriormente a sermones y lecturas colectivas;

5) el notable incremento en la producción escrita, donde se registra mayor circulación de libros ascético-místicos;

6) la penetración de ideas místicas de origen extranjero bien por los personajes que provienen de oriente y del norte de África bien por los viajes y estancias de los andalusíes en países orientales.

En la visión concisa que acabo de esbozar, M. Marina considera que las manifestaciones (núm. 4, 5 y 6) conducen a un «incipiente sufismo».⁵⁷ No obstante, al pasar revista a la biografía de algunos sufíes como Ibn al-'Arīf (m. 536/1141) o Abū Madyan (m. 594/1197) aparecen recogidas todas y cada una de estas características.⁵⁸

En cierto sentido, tratar de diferenciar entre ascetas y sufíes, ha de ser arbitrario, porque no hay clara línea divisoria; y aún entre los primeros representantes del ascetismo se encuentran elevados indicios de misticismo. Suele ser, sin embargo, división conveniente la que, considerando que en los primeros tiempos del islam occidental es la tendencia ascética la predominante. Ante el silencio de los documentos sobre el contenido de las obras de *zuhd* 'ascesis', en su gran mayoría perdido, y la escasa información de la que disponemos de sus protagonistas, es muy difícil apreciar más allá de los elementos que hacen referencia al respecto.⁵⁹

al-munkar ...», 147-170; F. Rodríguez Mañas, «Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (ss. VI-VIII/XII-XIV)», *Al-Qanṭara*, XII, 2 (1991), 471-496, p. 494.

⁵⁶ M. Marín, «Inqibād 'an al-sultān: 'Ulamā' and Political Power in al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid: AECl, 1994, 127-140.

⁵⁷ M. Marín, «Zuhhād de al-Andalus», pp. 455-466.

⁵⁸ Sobre la biografía de Abū Madyan, A. Shafik, «Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaqueel*, 20 (2009), 197-221.

⁵⁹ M. Marín, «The Early development of *zuhd* in al-Andalus», *Shī'a Islam, Sects and Sufism: Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1992, 83-94.

Los primeros biógrafos como Ibn ‘Abd Allāh al-Marrākuṣī critican la falta de criterio para distinguir entre virtuosos y estudiosos de la ciencia religiosa,⁶⁰ juicio que impide a los estudiosos trazar con claridad las raíces del sufismo occidental. En efecto, existen indicios de que algunos sufíes se describen como virtuosos (*ṣāliḥūn*), según algunos biógrafos,⁶¹ y según otros, como devotos (*‘ābidūn*).⁶² De hecho, las primeras fuentes como Ibn al-Abbār e Ibn Baṣkuwāl, seguido este último por al-Tādilī, al hablar de Ibn al-‘Arīf, el sufí almeriense (m. 536/1141), afirman: «Alcanzó un alto grado del ascetismo y devoción (*al-zuhd wa-l-‘ibāda*), dedicándose por completo a obras piadosas».⁶³ Al-Ḍabbī le califica: «Un alfaquí y asceta (*zāhid*). Una autoridad en el ascetismo (*imām fī al-zuhd*)».⁶⁴ Ninguno de sus biógrafos usa la voz *ṣūfī*, término menos usual en los diccionarios biográficos que tratan su vida.

Antes de trazar las fases del cambio del ascetismo al sufismo, es preciso señalar que los sufíes de oriente no dan primacía a las prácticas ascéticas, sino que las consideran meros entrenamientos para adiestrar al ego, ya que tarde o temprano, el iniciado debería abandonar su apego a ellas. Abū Yazīd dice: «La obra voluntaria es renunciar al mundo y la obligatoria, acompañar al señor».⁶⁵ Y cuando le preguntaron sobre la ascesis:

—«¿Qué es la ascesis?».

—Les contestó: «La ascesis carece de importancia».

—Le preguntaron: «¿Por qué?».

—Abū Yazīd contestó: «Permanecí en la ascesis durante tres días, al cuarto la abandoné. El primer día renuncié a este mundo y todo cuanto contiene; el segundo, la otra vida y lo que encierre. El tercero, a todo lo que no es Dios; y el cuarto, no me quedaba nada más que Dios».

Entonces, escuché una voz que decía:

—«Abū Yazīd, no te compares con Nosotros».

Respondí:

—«Eso es lo que esperaba».

Y la voz me dijo:

—«¡Ya has encontrado, has encontrado!».⁶⁶

⁶⁰ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. M. Bencherifa, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1976-84, I, pp. 12-13.

⁶¹ Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma‘rifat a‘lām maḍhab Mālik*, ed. S. A‘rāb y otros, al-Muḥammadiyya, 1983, VI, pp. 81-82.

⁶² Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād*, ed. M. Cherif, Rabat: Manṣurāt Kulliyat al-Ādab wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 2002, II, b. 82.

⁶³ Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-ṣila*, El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta‘līf wa-l-Tarḡama, 1966, p. 83; Ibn al-Abbār, *Mu‘yam* (Almocham de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, p. 20; al-Tādilī, *al-Taṣawwuf*, p. 118.

⁶⁴ Al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis fī tārij riḡāl ahl al-Andalus (Desiderium quaerentis historium virorum populi Andalusiae)*, ed. F. Codera, Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1884-8, p. 166.

⁶⁵ ‘A. Badawī, *Šaḡḡāt al-ṣifīyya: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, El Cairo: Maktab al-Nahaḍa al-Miṣriyya, 1949, p. 166.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 166-67.

2.1.2. Ascetas o sufíes

¿Cuáles son entonces, podemos comenzar preguntándonos, las características para que a una personalidad se le considere como *sufí*? Una vez que respondamos siquiera someramente a esta pregunta, estaremos en condiciones de identificar los principales indicios que diferencian entre ascetas y sufíes.

Ante todo, y para comenzar por lo más obvio, *al-tašawwuf* 'sufismo' es un término que designa la dimensión mística, iniciática del islam. Etimológicamente, el *tašawwuf* deriva de *šūf* 'lana' y *šūfī* 'de lana' y, por extensión, 'el que viste de lana', clase de vestimenta que estaba asociado a la espiritualidad en tiempos preislámicos. En principio, hacia el año 800, se aplicaba a un pequeño número de ascetas vestidos de lana, en señal de renuncia a la vida mundana. Posteriormente, sin distinción, se generalizaba a todos los místicos musulmanes. Al tiempo, esa denominación sugiere ideas respetables e implicaciones profundas. La raíz árabe trilitera, que comprende las letras *š-w-f*, cuyo sentido básico es lana, designa "pureza", de donde *šūfī* sería "el puro de corazón", o también "uno de los elegidos". Algunos eruditos la asimilan al griego *sofós* 'sabiduría', en el sentido de teósofo o gnóstico. En términos de la mística islámica, el *šūfī* es sólo el que ha alcanzado el grado supremo; puede llamarse solamente *mutašawwuf* al que haya entrado en la vía iniciática, sea cual sea el grado al que haya llegado. No obstante, los místicos se autodenominan con frecuencia como *al-fuqarā'* (sing. *faqīr*), es decir, los pobres.⁶⁷

Es bastante difícil resumir el sufismo en una sola definición, pues todo sufí lo percibe con forma distinta.⁶⁸ Los sufíes distinguen entre *'ilm* 'la ciencia adquirida por raciocinio', y la *ma'rifa* 'el conocimiento adquirido por experiencia íntima'. En el mundo de esa vida interna intentan encontrar esa *ma'rifa* buscando en su corazón la huella de Dios.⁶⁹ De ahí que la condición de ser sufí no se adquiere por la aplicación espiritual o estudio de libros, sino mediante el conocimiento gustativo (*al-dawq*), que le es exclusivo y la caracteriza. Es significativo al respecto el dicho de Abū Yazīd (m. 261/874) sobre la esencia fundamental del sufismo: «No se adquiere por el aprendizaje, sino por el

⁶⁷ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 34-5; M. Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, tr. del ingl. Roger du Pasquier, Paris: Seuil, 1977, pp. 56-58; R. A. Nicholson, *Los místicos*, pp. 30-31.

⁶⁸ Véase al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 440-42; al-Huḡwīrī, *Kašf al-maḥjūb*, ed. I. 'A. Qandīl, El Cairo: al-Maḡlis al-A'lā li-li-Šu'ūn al-Islāmiyya, 2004, I, pp. 580-612; al-Ṭūsī, *al-Luma' fī tāriḡ al-tašawwuf al-islāmī*, ed. 'A. Zakī al-Bārūdī, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 2002, pp. 30-33; al-Kalābādī, *al-Ta'arruf li-maḡhab al-tašawwuf*, ed. M. A. al-Nawāwī, El Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, 1992, pp. 26-39; al-Gazālī, *Iḡyā' 'ulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭba't al-Maymūniyya, 1894, III, pp. 17-22; al-Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, ed. M. 'A. al-Jālidī, 1999, pp. 37-48.

⁶⁹ Al-Gazālī, *Iḡyā' 'ulūm al-dīn*, III, pp. 22-25.

conocimiento gustativo, el estado y el cambio de atributos». ⁷⁰ El sufí murciano Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) toma prestadas sus palabras para criticar a los sufíes que se aferran al estudio de los libros:

Dijo Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al hablar sobre los ulemas legalistas (*‘ulmā’ al-rusūm*): «Habéis tomado vuestro saber de un muerto, transmitida por otro muerto, en cambio, nosotros hemos tomado nuestro saber del Vivo, El que no muere. ⁷¹ De tal modo, nuestros compañeros dicen: “Mi corazón me habló por medio de mi Señor”, no obstante, vosotros decís: “Me transmitió fulano”. Preguntamos: “¿Dónde está?” Contestaron: “Murió. Según se lo había transmitido Mengano”. Preguntamos: “¿Y dónde está?”. Contestaron: “Murió”».

Cuando alguien decía al maestro Abū Madyan: «... Según la narración de Fulano, que se la había transmitido Mengano, quien a su vez la había escuchado de Fulano de tal...». Él solía decir: «No queremos comer carne seca, traedme carne fresca (Q 16:14), para que se pueda elevar la aspiración espiritual (*himam*) de mis compañeros. Si estas son las palabras de Fulano, ¿qué has dicho tú? ¿Con cuál de entre los dones del saber divino (*al-‘ilm al-ladunī*) que te ha distinguido? Revelad lo que os inspira vuestro Señor y dejad en paz a Fulano y Mengano, ya que éstos lo tomaron como carne fresca. El Donador (*al-Wāhib*) no está muerto y está más cerca de vosotros que la vena yugular (Q 50:16). La efusión divina (*al-fayḍ al-ilāhy*) y la buena nueva (*al-mubaššarāt*) no han cerrado su puerta, forma parte de la misión profética (*al-nubūwa*), el camino es evidente, la puerta está abierta, el trabajo es legítimo y Dios se apresura a recibir a aquel que sale en Su búsqueda “No hay conciliábulo de tres personas en que no sea Él el cuarto” (Q 58:7), está con ellos, estén donde estén».⁷²

Y de hecho, puede haber sufíes analfabetos como los magrebíes Abū Ya‘zā ibn Maymūn (m. 752/1176) o ‘Abd al-‘Azīz ibn Mas‘ūd (m. 1132/1719), conocido como *al-Dabbāg*,⁷³ sin embargo son auténticos sabios (*‘arīfūn*).

A lo anterior cabría agregar que la tradición indica expresamente que el sufismo procede directamente de la enseñanza del Profeta y, de hecho, cada sufí o *ḥarīqa* ‘método’ auténtica y regular posee una *silsila* ‘cadena’ de transmisión iniciática que se remonta siempre a éste a través de un mayor o menor número de intermediarios. Existe una alusión implícita a la tradición en un dicho del profeta mencionado por Abū Hurayra: «He recibido del Enviado de Dios dos receptáculos de ciencia. He difundido uno de ellos; si hubiera difundido el otro, me habrían cortado el cuello».⁷⁴ El segundo receptáculo o ciencia es el sufismo propiamente dicho. Se puede decir que es esencial de la tradición el acto de transmisión individual entre maestro y discípulo. Al hablar sobre la vinculación a los maestros, Ibn ‘Aṭā’Allāh (m. 709/1309) da los siguientes detalles:

⁷⁰ Aḥmad b. al-Mubārak, *al-Ibrīz min kalām sīdī ‘Abd al-‘Azīz*, Beirut: Dār al-Fikr, s.f., p. 24.

⁷¹ Este pasaje aparece en Badawī, *Šaṭaḥāt al-šīfiyya*, p. 77.

⁷² Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādir, 2002, I, p. 280 (tr. parcial al español de V. Pallejá de Bustinza, *Las Iluminaciones de la Meca*, Madrid: Siruela, 1996).

⁷³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 215.

⁷⁴ *Concordance et indices de la tradition musulmane*, al-Bujārī, ‘*Ilm* (42).

Es necesario identificar a los maestros sobre los que descansa la vía de una persona, por lo tanto, si alguien sigue un camino que requiere la entrega del hábito (*al-jirqa*), debe hacerse según una línea de la transmisión (*riwāya*). Al mismo tiempo, Dios puede atraer a sus siervos hacia Él sin que necesiten la gracia de un maestro, concediéndoles al Profeta como guía único en el camino; esto en sí es un gran favor.⁷⁵

El sentido de la investidura de la *jirqa* como práctica de transmisión de un hábito o de cualquier otra vestimenta era completamente desconocido en el occidente islámico de donde procedían al-Mursī y al-Šadīlī. Significaba inicialmente, según Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), una designación simbólica de la *ṣuḥba* ‘camaradería’, el trato asiduo con un ṣayj, más que una forma ritual de la vinculación iniciática.⁷⁶ Al llegar a oriente, Ibn ‘Arabī revisa su opinión sobre la *jirqa* dándole un carácter técnico, a través del cual el maestro puede efectuar una transformación positiva en su discípulo:

La compañía (*al-ṣuḥba*), la cortesía (*al-adab*) y el buen comportamiento (*al-tajalluq*), por eso su investidura no se encuentra vinculada al Profeta, sino que es la vestimenta de la consciencia escrupulosa (*al-taqwā*) de Dios. De manera que fue una costumbre de los dotados de los estados (*aṣḥāb al-aḥwāl*) cuando veían que uno de sus compañeros tenía defecto en algún aspecto, deseando completar su estado, le proponían que se uniese al maestro. Si éste le aceptaba, le quitaba el hábito que llevaba en el estado espiritual en que se encontraba en ese momento, y se lo sustituía por otro nuevo que lo perfeccionaba, lo abrazaba y de este modo, el nuevo estado corría a través de él, completándose esta práctica. Esa es la “investidura” tal como lo entendemos y tal como nos lo han transmitido los verificadores (*al-muḥaqqiqīn*) de nuestros maestros.⁷⁷

En efecto, en el oriente islámico fue una práctica ampliamente extendida desde el célebre sufí bagdadí, al-Šiblī (m. 334/945), en todas las escuelas sufíes y es símbolo de entrada en la vía, aprendizaje iniciático y traspaso de la influencia espiritual (*al-baraka*) a sus discípulos.⁷⁸

Este último rasgo es bastante espinoso, puesto que ni los diccionarios biográficos anteriores al siglo xv ni las primeras obras hagiográficas andalusí-magrebíes mencionan más que las virtudes y piedad de los sufíes, sin alusión alguna a su cadena de transmisión. Es el caso por ejemplo del sevillano Ibn Barraḡān (m. 537/1142).⁷⁹ Entonces no nos quedará más remedio que

⁷⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, El Cairo: Al-Maktaba al-Sa’iyya, 1972, p. 67.

⁷⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, 187.

⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 187; ---, «Risālat nisbat al-jirqa wa-šurūṭiha» en *Rasā’il ibn ‘Arabī* (6), ed. Q. M. Qāsim, Beirut: Mu’asasat al-Intiṣār al-‘Arabī, 2006, 167-171.

⁷⁸ Sobre la noción de la *jirqa*, al-Gazālī, *Iḥyā’*, I, pp. 79-80; sobre los diferentes modos de investidura (*talqīn al-dīkr* ‘enseñar el recuerdo’, *al-‘ahd* ‘el pacto’, *mušābaka* ‘entrelazar los pulgares’, etc.), al-Šawma’ī, *Kitāb al-ma’zzā fī manāqib al-ṣayj Abī Ya’zā*, Rabat: Manšūrāt kulliyat al-Ādab wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1996, pp. 351-55; A. Shafik, «Abū Madyan...», p. 211.

⁷⁹ Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-šila*, ed. ‘I. ‘A. al-Ḥusaynī, El Cairo: Maktab Našr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1956, b. 1797. Se puede consultar la bibliografía de

apoyarnos en la información histórica. Aunque en esta materia a veces las fuentes parecen no concordar, no cabe duda de que los escritos de los propios sufíes zanján esta cuestión. Para dar un ejemplo, basta recordar el curioso caso de Ibn Qasī (546/1151). Los biógrafos Ibn Abbār (m. 658/1259) y ‘Abd Allāh Marrākušī (m. 669/1270) le reprochaban por haberse reivindicado como íntimo de Dios (*walī*) y Mahdī ‘El bien guiado’.⁸⁰ En cambio, Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374) le considera uno de los grandes sufíes.⁸¹ En *al-Futūḥāt al-makkiyya* [Revelaciones de la Meca], El gran sufí murciano Ibn ‘Arabī le califica como «nuestro compañero» y «uno de la gente del desvelamiento (*ahl al-kašf*)».⁸²

Un cuarto rasgo, que es una de las señales más distintivas de los sufíes, y los manuales clásicos del sufismo han hecho especial hincapié en ello, es el empleo de términos sufíes técnicos. Al-Qušayrī fue uno de los autores que más contundentemente influyó en la formación intelectual de los sufíes de occidente, quienes estudiaron ansiosamente su famoso tratado, *Risāla* [Misiva], en el cual pudieron también inspirarse para la redacción de sus propias obras.⁸³

Ibn Barraḡān, *Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, ed. P. De La Torre, Madrid: CSIC, 2000, p. 33; otra ed. A. F. al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009, pp. 3-19.; P. De La Torre Gordo, «Ibn Barraḡān, Abū I-Ḥakam», *Enciclopedia de al-Andalus*, I, b. 309, 578-81, donde la autora reproduce su introducción a *Šarḥ*.

⁸⁰ Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-sīrā’*, ed. Ḥ. Mu’nis, El Cairo: al-Šarika al-‘Arabiyya, 1963, II, pp. 197-202; ‘Abd al-Waḥid al-Marrākušī, *Kitāb al-mu’ayab fī taljīs ajbār al-Magrib*, ed. M. S. al-‘Iryān, El Cairo: al-Maḡlis al-A’lā li-l-Šu’ūn al-Islāmiyyā, 1963, p. 309.

Según la creencia escatológica de los musulmanes sunníes, *al-Mahdī* ‘el bien guiado’ nacerá en los *últimos tiempos*, sin que fuera una persona concreta, para establecer la justicia sobre la tierra; y para los chiítas, es una persona concreta que nació en Samarra en 256/868, pero se encuentra desaparecido desde niño. Vive desde entonces como *Imán oculto*, y en futuro habrá que volver como redentor. Sin embargo, en la doctrina sufí de Sahl al-Tustarī (m. 283/896), es un imán guiado por Dios (*mahdī*) y líder (*hādī*) de su tiempo en asuntos tanto espirituales como mundanas al que será conocido como «el extraño en su tiempo (*garīb fī zamānihi*)». Véase M. I. Fierro Bello, «El sufismo» en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII. Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M. J. Viguera Molíns, Madrid: Espasa Calpe, 1997, p. 490.

⁸¹ Ibn al-Jaṭīb, *A’māl al-a’lām*, ed. Lévi Provençal, Beirut: Dār al-Makšūf, 1956, pp. 248-52.

⁸² Véase II, pp. 60, 693; III, p. 7; IV, p. 129. A pesar de ello, al comentar su libro *Jal’ al-Na’layn* [Quitar las sandalias], Ibn ‘Arabī le describe al final como «transmisor e imitador sin conocimiento gustativo ni desvelamiento...», véase *Šarḥ kitāb jal’ al-na’layn*, ms. Sheita Ali 1174, ff. 169b-214, folios 111b-112^a); véase también Ibn Qasī, *Kitāb jal’ al-na’layn wa-iqtibās al-nūr min mawḍī’ al-qadamayn*, ed. M. al-Amrānī, Marākiš: Kulliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1995, p. 116.

Existen otros sufíes que reconocen en Ibn Qasī su condición de íntimo de Dios, entre ellos destacan Ibn al-‘Arīf en *Miftāḥ al-sa’ād*, pp. 208-209, y el místico granadino al-Šuštārī (m. 668/1269), en uno de sus poemas en letra *nūn* ‘n’ basándose en la enseñanza de su maestro Ibn Sab’īn (m. 669/1271), véase Ibn al-Jaṭīb, *Rawḍat al-tarīf bi-l-ḥubb al-šarīf*, ed. M. al-Kittānī, Casa Blanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1970, II, p. 609; ---, *al-Iḥāṭa fī ajbār garnāṭā*, ed. M. ‘A. ‘Anān, El Cairo: Maktabat al-Janāyī, 1977, IV, pp. 208-211; L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929, pp. 139-140.

⁸³ Abū Madyan cita varias máximas de al-Qašayrī. Véase V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 87, compárese con *Risāla*, I, p. 36; Ibn al-‘Arīf

Tras un breve prólogo en que al-Qušayrī afirma que el sufismo no está en pugna con las ciencias tradicionales del islam, y una sección en la que expone los representantes del sufismo más destacados, estudia los términos técnicos corrientes en escritos sufíes, exponiendo la bipolaridad de la experiencia de la realización interior (*al-taḥqīq*) en sus diversas formas, o bien transitorios (*aḥwāl*) o definitivos (*maqāmāt*). Se obedece esta experiencia a un proceso evolutivo y progresivo continuo que se ve necesaria a ser expuesta con nuevas expresiones.⁸⁴

Según Ibn ‘Arabī, los sufíes adoptan el término *išāra* ‘alusión’ en su *lenguaje técnico* para ocultar su conocimiento a los que no están preparados para su comprensión correcta y al redactar sus escritos. En este sentido, afirma en el capítulo 54 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* “Acerca de las alusiones” (*fī ma‘rifat al-išārāt*) que: «Los sufíes han elaborado términos de referencia (*alfāz*) que sólo pueden ser conocidos por mediación de ellos al común de la gente, y los manejan de una manera exclusiva, extraña para los demás, al igual que los árabes en su uso de símiles y metáforas para comprenderse entre ellos».⁸⁵ Si bien parece, por tanto, que la terminología sufí habrá de gozar de gran popularidad entre su gente tanto en forma escrita como oral.

A estos rasgos y a las manifestaciones más destacadas de los primeros sufíes en el período que aquí nos interesa están dedicados los siguientes apartados.

recoge anécdotas de su *Misiva*, compárese *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 119-120 y 142 con Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 354 y 565.

⁸⁴ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 150.

⁸⁵ Véase I, pp. 280-81; III, pp. 384, 453. Sobre el particular, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2005, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de la Meca* de Ibn ‘Arabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009, 227-258, pp. 234-36.

2.2. El Sufismo andalusí

La literatura hagiográfica de al-Andalus conoció un desarrollo muy escaso,⁸⁶ si se compara con la del Norte de África.⁸⁷ Sin embargo, existen biografías de vidas de íntimos de Dios de ambos territorios.⁸⁸ Fuentes de esta clase no nos ofrecen datos suficientes para reconstruir la biografía de un determinado personaje. Además, la hagiografía presenta al íntimo de Dios como portador de cualidades establecidas, no muestra ningún interés por todo rasgo específico. La consecuencia final es la creación de un tipo estereotipado, donde el protagonismo total se proyecta sobre relatos de carismas y hechos sobrenaturales. Por eso, habrá que recurrir a los diccionarios bibliográficos para poder dibujar el desarrollo de la tendencia mística en el occidente islámico y completar de manera rigurosa la biografía de sus protagonistas.

Aunque los comienzos de la tendencia mística en al-Andalus son oscuros, parece más seguro remontarla desde finales del siglo III/IX hasta la segunda mitad del siglo IV/X.⁸⁹ La figura cuyo nombre es inevitablemente evocado es Ibn Masarra al-Ābalī (m. 391/931).⁹⁰ Ibn al-Farḍī señala que el pensamiento sufí de este personaje se basa en el ideario místico de Dū al-Nūn el egipcio (m.

⁸⁶ Sobre el particular, véase Ibn ‘Arabī, *Rūḥ*; ---, *al-Durrat al-fājira fīman intafa’t bi-hi fī ʿarīq al-ājira*, ed. M. A. al-Ādir, ‘Ummān: Dār al-Faḥ, 2006 (tr. inglesa de ambos libros R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quḍs and al-Durrat al-fākhira*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1971); ---, *Faḍā’il al-šayj ‘Abd al-‘Azīz ibn Abī Bakr al-Qurašī al-Mahdāwī*, ed. Ḥ. Ṭāhir, «Al-Walāya wa-l-nubuwwa ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī. Taḥaqqīq wa-dirāsāt li-naṣṣ lam yusbaq naṣruḥ», *Alif: Journal of Comparative Poetics*, núm. esp.: *The Mystical Dimension in Literature*, n.º 5, 1985, 7-38, pp. 19-38. Sobre dicha obra, consúltese ‘U. Yaḥyā, *Mu’allafāt Ibn ‘Arabī tārijuhā wa-taṣnīfuhā*, ed. A. M. al-Ṭayyib, El Cairo: al-Ḥay’a al-Miṣriyya al-‘Ammā li-l-Kitāb, 2001, p. 502, serie árabe 663 (francesa 119); al-Ṣadafī, *al-Sirr al-maṣūn fīma ukrima bi-hi al-mujliṣūn*, ed. H. Ferhat, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998; Aḥmad al-Qaštālī, *Tuḥafat al-mugtrib bi-bilād al-Magrib li-man la-hu min ijwān fī karāmāt al-šayj Abī Marwān*, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974. Estudios sobre algunas de estas obras, véase H. Ferhat, «As-Sirr al-maṣūn de Ṭāhir aṣ-Ṣadafī: un itinéraire mystique au XII^e siècle», *al-Qanṭara*, XVI (1995), 273-88; M. Cherif, «Quelques aspects de la vie quotidienne...», 63-79.

⁸⁷ Además de *al-Tašawwuf* de al-Tādilī, existen otros textos, los más destacados: al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II; al-‘Azafī, *Da’āmat al-yaqīn fī za’mat al-muttaqīn. Manāqib al-šayj Abī Ya’zā*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Maktabt Jidmat al-Kitāb, 1989; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa ‘izz al-ḥaqīr*, ed. M. El Fasi y A. Faure, Rabat: Al-Markaz al-Āmiṭī I-li-Baḥṭ al-‘ilmī, 1965. Véase también J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 46-69. En el cuadro que sintetiza las principales obras hagiográficas, el autor menciona erróneamente que todas son marroquíes, p. 69.

⁸⁸ Ibn Abī Maṣūn, *Risāla*, ed. y tr. D. Grill, El Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986. De los 150 sufíes que mencionó el egipcio Ṣafī al-Dīn b. Maṣūn (m. 682/1283), 33 son magrebíes y 27 andalusíes.

⁸⁹ M. Marín, «Muslim religious practices in al-Andalus», in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Leiden: Brill, 1994, 878-894, p. 890.

⁹⁰ M. Asín Palacios, *Tres estudios*, 38-113.

245/860) y Abū Ya'qūb al-Nahra'yūrī (m. 300/912).⁹¹ De hecho, Ibn Masarra pasó una temporada en Egipto, donde se pudo poner en contacto con el entorno y con representantes de la escuela de Ḍū al-Nūn. Al volverse a al-Andalus, Ibn Masarra formó un pequeño grupo en una montaña en las afueras de Córdoba. Se suscitó una gran controversia acerca de la verdadera naturaleza de su pensamiento y práctica incluso antes del descubrimiento de alguna de sus obras escritas. Según Asín Palacios, y otros eruditos posteriores que, en base a informaciones fragmentarias e inseguras, asumieron que la tradición sufí en al-Andalus tenía poco que ver con las ciencias islámicas oficiales. Consideraron, en cambio, a la tradición sufí andalusí como heredera directa de la escuela de Ibn Masarra al-Ābālī (m. 391/931), cuya doctrina se inspiraba en el pseudo-Empédocles y cuyos seguidores mantuvieron viva su escuela durante varias generaciones en las regiones de Córdoba y Almería, sobre todo en Pechina:

Bajo las apariencias del mu'tazilismo y del batinismo, Ibn Masarra fue el defensor y propagador en el seno del Islam español del sistema plotiniano del pseudo-Empédocles y de su tesis más característica: la jerarquía de las cinco substancias presididas por una Materia Prima espiritual.⁹²

Sin embargo, el arabista español no disponía de ningún documento que le permitiera apoyar esta tesis,⁹³ ya que en la época en que escribió su trabajo aún no había vuelto a la luz ninguna obra de Ibn Masarra. Con un examen detenido de sus dos tratados publicados,⁹⁴ se nos revela un Ibn Masarra como un *bā'īnī* 'esotérico' muy imbuido por el Neoplatonismo e interesado por conciliar la revelación profética con la filosofía, sin perder de vista aludir de pasada a la línea sufí. En el primer tratado *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hi wa-uṣūli-hā* [Libro de las propiedades, verdades y orígenes de las letras], Ibn Masarra hace referencia repetidas veces a *Kitāb al-ḥurūf* [Libro de las letras] de Sahl al-Tustarī (m. 283/896), que el editor anota escasa influencia en el trabajo de Ibn Masarra. En el segundo escrito, *Risālat al-i'tibār* [Epístola de la reflexión], se observa una línea filosófica más que mística, en la que el ser humano, gracias al raciocino, puede llegar a partir de las cosas creadas, por

⁹¹ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, I, p. 338. Sobre estos dos místicos, respectivamente, véase al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 38-40, 124 y al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣufiyya*, ed. Nūr al-Dīn Ṣarība, El Cairo: Maktabat al-Janāyī, 1997, pp. 15-26, 378-81.

⁹² M. Asín Palacios, «Ibn Masarra y su escuela», en *Obras escogidas*, Madrid: CSIC, 1946, I, p. 113.

⁹³ S. Stern refutó la idea de que Ibn Masarra perteneciera a la tendencia de la filosofía pseudo-Empédocles. Véase, S. M. Stern, «Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles-an illusion», en *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, F. W. Zimmermann, ed. London 1983, 325-37; véase también A. 'A. 'Afīfī, *The mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabī*, Lahore: Sh. M. Ashraf, 1964, pp. 178-183.

⁹⁴ A Ibn Masarra se le atribuye otra obra, sin certeza, titulada *al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* [Términos raros seleccionados de las palabras de los devotos], véase R. Ramón Guerrero, «Ibn Masarra al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh», *Enciclopedia de al-Andalus*, IV, b. 788, 144-154, pp. 150-54.

medio de su reflexión (*i'tibār*), a la soberanía y atributos del Creador.⁹⁵ Aunque el examen de estos tratados no indica que Ibn Masarra es un sufí, pues existe material sustancial que afirma su vinculación a la vía sufí y le describe como «uno de los grandes maestros del camino en ciencia, estado espiritual y desvelamiento».⁹⁶ Bajo el título de *Kitāb jawāṣ al-ḥurūf*, figura como: «El maestro, el conocedor y el realizado espiritualmente (*al-šayj al-‘ārif al-muḥaqqiq*)»,⁹⁷ calificativo que le asocia con la gnosis.

Aunque no disponemos de una cadena mística de Ibn Masarra, hay que relacionarle con el desarrollo del sufismo en al-Andalus. Así pues, el maestro cordobés le ha dado desde sus inicios en el occidente islámico una nueva dimensión filosófica, que va a marcar los escritos sufíes posteriores,

En el siglo IV/X, se aprecia en al-Andalus un verdadero florecimiento místico, gracias a la tolerancia de los califas ‘Abd al-Raḥmān III y su hijo al-Ḥakam II. Por una parte, muchos sufíes orientales y norteafricanos vienen a al-Andalus bien para pasar alguna temporada, bien para residir definitivamente. Por otra, la tendencia mística autóctona va confirmándose notablemente con el transcurso del siglo. Prueba de ello, aunque de forma tentativa, se aprecia el empleo de términos normalmente asociados al sufismo oriental. El término *ṣūfī* apareció por primera vez en la diccionarios bibliográficos para referirse a un tal ‘Abd Allāh ibn Naṣr de Córdoba (m. 315/927), contemporáneo de Ibn

⁹⁵ La obra existente de Ibn Masarra fue publicada por M. K. Ibrāhīm Ŷa‘far, «Min mu‘allafāt Ibn Masarra al-mafqūda», en *Maḡallat Kulliyat al-Tarbiyya*, 3: 27-63 (1972); ---, *Min qaḍāya al-fikr al-islāmī: dirāsa wa- nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978, pp. 310-60. Examinada por E. Tornero, «Noticia de la publicación de dos obras inéditas de Ibn Masarra», *al-Qanṭara*, 14. fasc. 1 (1993), 47-64; ---, «A Report on the Publication of Previously Unedited Works of Ibn Masarra», in *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. M. I. Fierro Bello and J. Samsó, Aldershot: Ashgate, 1998, 133-49. Para las diferentes visiones sobre el pensamiento de Ibn Masarra, consúltese L. E. Goodman, «Ibn Masarra» en *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr y O. Leaman, London: Routledge, 1996, 277-93; M. Marín, «Muslim religious...», p. 390; C. Addas, «Andalusian mysticism and the rise of Ibn ‘Arabī», en *The legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi y M. Marín. Leiden: Brill, 1994, II, 909-933, pp. 912-18. Sobre la persecución de Ibn Masarra, M. Cruz Hernández, «La persecución anti-masarrí durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-Dīn Allāh, según Ibn Hayyān», *Qanṭara* 2 (1981), 51-67; 3 (1983), 482-8; M. I. Fierro Bello, «Accusations of zandaqa in al-Andalus», *Quaderno di Studi Arabi* 5-6 (1987-8), 251-8, pp. 255-6; ---, «El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), 93-127, pp. 99-100, 111, 113; ---, «Opposition to Sufism in al-Andalus», in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong and IBN Radtke, Leiden: Brill, 1999, 178-84; D. Urvoy, «The ‘Ulmā’ of al-Andalus», in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Leiden: Brill, 1994, 849-77, p. 856; S. Stroumsa, «Ibn Masarra and the Beginnings of the Mystical Thought in al-Andalus» en *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam*, ed. P. Schäfer, U. M. von Elisabeth Müller-Luckner, München: Oldenbourg, 2006, 97-112; P. Garrido Clemente, «Edición crítica del “Kitāb jawāṣ al-ḥurūf” de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb*, 14 (2007), 51-89; ---, «El debate acerca del presunto influjo del Pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba», *Revista española de filosofía medieval*, 16 (2009), 23-34.

⁹⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, I, p. 146.

⁹⁷ M. K. Ibrāhīm Ŷa‘far, *Min qaḍāya*, pp. 310-11.

Masarra.⁹⁸ La importancia de este término reside en que es una clara evidencia de filiación iniciática.

Posteriormente, el término se halla recogido en los repertorios bibliográficos de algunos personajes de origen oriental que vinieron a la península en la segunda mitad del siglo x: Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Daylamī, de Jursān, que entró en 358/968-9 y el sufí itinerante Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Anṭākī, en 372/982-3. Otros dos andalusíes llevaron tal calificación: Sa'īd ibn Ḥamdūn ibn Muḥammad (m. 378/988) y Sa'īd ibn Jalaf (m. 387/997), ninguno de ellos fue una figura importante del sufismo. El término *taṣawwuf* 'sufismo' se halla utilizado una sola vez a propósito de 'Alī ibn Mūsā ibn Ziyād al-Lajamī (m. después de 370/980) sin más pormenores al respecto, 'Aṭīya ibn Sa'īd (m. 403/1012-13 o 407/1016-17) que había recibido su formación sufí en oriente, al cual se le aplican la expresión *maḏhab al-ṣufīya* 'doctrina sufí'.⁹⁹ Se registran también otros términos relacionados al ámbito sufí, como *abdāl* 'sustitutos' y *walī* 'íntimo de Dios', pero parece que han sido utilizados en sentido general para describir gente de alto grado de piedad.¹⁰⁰

Los testimonios terminológicos del sufismo occidental no dejan de ser ambiguos, pero habrá de adjuntarlos a los datos más seguros que poseemos acerca de la influencia de las ideas ascético-místicas del oriente, sobre todo por los viajes de los andalusíes al oriente, práctica que les había permitido ponerse en contacto con los ascetas y místicos más destacados de la época. En este contexto, merece especial atención el primer viaje que realizó el célebre tradicionista Muḥammad ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900) para recopilar datos y dichos de devotos y ascetas. A su vuelta al Andalus, compuso un libro titulado *al-'Ubbād wa-l-'awābid* [Devotos y piadosos], muy estudiado hasta el siglo vi/xii.¹⁰¹ De Ibn Waḍḍāḥ, al-Faraḍī menciona que inició a algunos

⁹⁸ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij*, b. 666. M. Asín palacios, *Ibn Massara y su escuela*, p. 145; M. 'A. Makkī, *Ensayo*, p. 157; M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus ...», p. 441; ---, «*Zuhhād* of al-Andalus (300/912-420/1029)», in *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. M. I. Fierro Bello and J. Samsó, Aldershot: Ashgate, 1998, 103-31, p. 105; ---, «Muslim religious...», p. 890.

⁹⁹ M. 'A. Makkī, *Ensayo*, p. 160; M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus...», pp. 441-42; ---, «*Zuhhād* of al-Andalus...», pp. 105-06.

¹⁰⁰ M. 'A. Makkī, *Ensayo*, p. 157; M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus...», pp. 442-43, 52; ---, «*Zuhhād* of al-Andalus...», pp. 106-07. El término *walī* se encuentra por primera vez para referirse a Muḥammad b. 'Isā b. Ḥilāl al-Qurṭubī en el siglo iv/x: *walī Allāh min al-zuhhād* 'íntimo de Dios de entre los ascetas'. Para el uso del término en fuentes orientales, véase M. I. Fierro Bello, «The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus fourth/thenth/eleven Centuries», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), 236-49, p. 237.

¹⁰¹ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij*, b. 1134; Ibn Jayr, *Fahrasat mā rawāhu 'an šuyūjihi* (Index librorum de diversibus scientiarum ordinibus quos a magistris didicit), vols. ix y x de la Bibl. Ar. Hisp., ed. F. Codera y J. Ribera, 1893-1895, p. 274. Para ver un ejemplo, consúltese también Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 135; M. 'A. Makkī, *Ensayo*, p. 156.

discípulos en el estudio de la vida de los devotos.¹⁰² Asimismo hay que recordar el papel fundamental que representó Yumn ibn Rizq (finales del siglo III/IX y principios del IV/X), considerado uno de los ascetas errantes y está enterrado en Ascalón (Palestina), en la transmisión de ideas ascético-místicas. Escribió un libro titulado *al-Zuhd* [Ascesis] que fue calificado de herético y objeto de la enemistad de los juristas, quienes prohibieron su libre circulación.¹⁰³ No obstante, hasta el siglo VI/XII, y por testimonio del sufí almeriense Ibn al-'Arīf (m. 536/1141), se estudiaba la obra de Yumn.¹⁰⁴

Entre los maestros orientales más destacados, a cuyas clases acudieron gran número de andalusíes, no menos de 67 discípulos, fue Abū Sa'īd ibn al-'Arabī (340/952) en Meca. Este sabio fue discípulo de Yūnayd, Nūrī y 'Amr ibn 'Uṭmān. Un tradicionalista que pertenecía a la escuela Zāhirī como el célebre sufí Ruwaym. Abū Sa'īd pasó largo tiempo en Meca y compuso muchos tratados, sólo se conservan unos pocos. Entre sus obras perdidas está posiblemente, el primer diccionario bibliográfico acerca de los devotos *Ṭabaqāt al-nussāk* [Clases de devotos], *kitāb al-wayd* [Libro del éxtasis], *ljlāf al-nās fī al-maḥabba* [Discrepancia de la gente acerca del amor] y *Šaraf al-fajr* [Honor de la pobreza].¹⁰⁵ Entre sus discípulos andalusíes que difundieron sus ideas sufíes, destacan: 1) Abū Bakr Muḥammad ibn Sa'dīn al-Tamīmī al-Jazīrī (m. 344/955), fue un gran devoto conocido por sus carismas; 2) 'Aṭya ibn Sa'īd, citado antes como uno de los que seguía la doctrina sufí; abandonó la península antes del 400/1009-10 para viajar a oriente; escribió un libro en defensa de la audición sufí (*samā'*) y transmitió versos atribuidos al sufí egipcio Dū al-Nūn; 3) Maslam ibn Qāsim, que fue a su vez maestro 'Umar ibn 'Ubādīl al-Ru'aynī (m. 378/988), descrito este último como uno de los *awliyā' Allāh* 'íntimos de Dios', único caso del término en el siglo X que se conserva; 4) Ibn 'Awn Allāh (m. 378/988), que fue el maestro de la importante figura, al-Ṭalamankī.¹⁰⁶

Abū 'Umar al-Ṭalamankī (m. 428/1036 o 429/1037), originario de Ṭalamanka (poblado de Madrid), es un buen ejemplo de cómo las ideas sufíes orientales

¹⁰² Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, b. 1163.

¹⁰³ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, b. 1611; M. 'A. Makkī, *Ensayo*, pp. 157-58; ---, «Al-Taṣawwuf al-andalusí: mabādi'uhu wa-uṣūluḥ» en *Da'wat al-Ḥaqq*, 8-9 (1962), 2-12, p. 10; M. I. Fierro Bello, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid: IHAC, 1987, p. 131.

¹⁰⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 200.

¹⁰⁵ F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967-2000, 1: 660-1; M. Marín, «Abū Sa'īd Ibn al-'Arabī et le développement du sufisme dans al-Andalus», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), 28-38; F. Sobieroj, *Ibn Ḥaffīf aš-Širāzī und seine schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtiṣād)*, Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1998, p. 130. Para ver un resumen del libro *El éxtasis*, véase Sarrāy, *Luma'*, pp. 316-21.

¹⁰⁶ Sobre estos personajes, consúltese M. Marín, «Abū Sa'īd Ibn al-'Arabī...», pp. 28-38; ---, «*Zuhhād* de al-Andalus...», pp. 465-66; ---, «*Zuhhād* of al-Andalus...», pp. 127-29. Sobre Ibn 'Awn Allāh, véase M. I. Fierro Bello, «The polemic...», p. 239, nota 25; ---, «El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī...», pp. 96-97.

han sido adaptadas al pensamiento de la península.¹⁰⁷ Fue un alfaquí mālikí, tradicionalista, interesado por los fundamentos de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*), recién introducida en al-Andalus en aquella época, y también la teología no racionalista (*uṣūl al-diyānāt*); respetuoso de la *šarī'a* 'ley islámica' y partidario de un sufismo moderado.

Es bien sabido, como hemos visto antes, que la pertenencia a una cadena iniciática es fundamental en la tradición sufí. Según noticia recogida por al-'Abbās ibn Ibrāhīm, Ibn 'Awn Allāh y al-Ṭalamankī aparecen en la cadena iniciática (*silsila*) que llega al célebre Ibn al-'Arīf (m. 536/1141):

Ibn Burriyāl - al-Ṭalamankī - Ibn 'Awn Allāh - al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh al-Ŷurŷānī - Abū Sa'īd ibn al-A'rābī - Muslim ibn 'Abd Allāh al-Jurasānī - al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ - Hišām ibn al-Ḥassān - al-Ḥasan al-Baṣrī que acompañó a un grupo de los compañeros del profeta.¹⁰⁸

Esta cita deja constancia de dos aspectos importantes: 1) representa la primera cadena iniciática que conocemos en al-Andalus; 2) la tradición sufí constituye una tendencia continua en esta tierra cuyos orígenes proceden de oriente.

Además de Ibn 'Awn Allāh, entre sus maestros con tendencia sufí destacan Jalaf ibn Muḥammad al-Jawlānī al-Mukattib (m. 400/1009), que a su vez fue discípulo de Abū Sa'īd ibn al-A'rābī, y de un transmisor de obras ascéticas y místicas conocido como *Ibn Mufarriy al-Qāḍī* (m. 380/990).¹⁰⁹ Asimismo al-Ṭalamankī estudió con Ibn Ḥasan ibn Ŷahḍam al-Hamāḍānī (m. 414/1023), conocido como *šayj al-šūfiyya* 'maestro de los sufíes' en la Meca, que había sido a su vez discípulo de Juldī (m. 348/959-60) y unido por intermediarios con al-Šiblī (m. 334/946), además de Sahl al-Tustarī (m. 283/896).¹¹⁰ Junto con el destacado jurista mālikí y teólogo aš'arī al-Bāqillānī (m. 403/1013), Ibn Ŷahḍam participó enérgicamente en el debate acerca de *karāmāt al-awliyā'* 'los carismas de los íntimos de Dios' que fue objeto de disputa entre los juristas mālikíes en todo el oriente islámico, el norte de África y al-Andalus: al-Bāqillānī en Bagdad, Ibn Ŷahḍam en Meca, e Ibn 'Awn Allāh en la península eran

¹⁰⁷ Sobre este personaje, consúltese M. I. Fierro Bello, «The polemic...», p. 239, nota 26; ---, «El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī...», pp. 93-127.

¹⁰⁸ Al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām biman ḥall Marākuš wa Agmāt min al-a'lām*, al-Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1976, II, p. 19.

¹⁰⁹ M. I. Fierro Bello, «El proceso...», p. 98. Sobre su biografía, véase M.^a J. Hermosilla, «Una versión inédita del *Kitāb bad' al-jalq wa-qīṣaš al-anbiyā'* en el ms. LXIII de la Junta», *al-Qanṭara*, VI (1985) 43-77, pp. 63-67.

¹¹⁰ Sahl al-Tustarī, Šiblī y Juldī fueron tres destacados sufíes del oriente islámico. Para su biografía, respectivamente, véase al-Qušayrī, *Risāla*, I, pp. 59-60, 116-17; al-Sulamī, *Ṭabaqāt*, pp. 206-11, 337-48, 434-39. Sobre Ibn Ŷahḍam al-Hamāḍānī, véase, F. Sobieroj, *Ibn Ḥafīf*, pp. 133-34; al-Ḍahabī, *Siyar*, XVII, pp. 275-76.

defensores de las obras prodigiosas y las declaraban lícitas, mientras Ibn Abū Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) las reprobaba. A la zaga de sus dos maestros Ibn ʿAwn Allāh, al-Ṭalamankī también escribió una refutación contra la doctrina de Ibn Abū Zayd en lo relativo a la cuestión de los carismas de los íntimos de Dios, de ese modo se nos muestra a las claras el notable incremento de conexión de al-Andalus con la teología y mística del Norte de África y del oriente. La cuestión de los carismas fue, entre otras cosas, una prueba clara de diversas nociones de autoridad que podrían ser utilizadas para asignar a los íntimos de Dios el poder político como legítimos líderes (*imām*) de la comunidad musulmana, y es muy posible que al-Ṭalamankī intentara dar una visión preocupante para el poder basada en el *imamato* 'liderazgo', es decir, «el *imām* debe ser el mejor de la comunidad, liberando así a la institución califal de las ataduras de la genealogía».¹¹¹ Eso puede explicar parcialmente el porqué de haber sido acusado de *jilāf al-sunna* 'estar en oposición a la tradición del Profeta' y de *ḥarūrī*¹¹² 'ser rigorista en lo relativo al imāmto' en Zaragoza en 425/1034, pero desde que se desestimaron las acusaciones contra él, la cuestión del imāmato ha tenido sus secuelas. Al-Ṭalamankī murió en un rábida, pero pudo posiblemente asentar un precedente del camino del pensamiento sufí que seguirán figuras posteriores como Ibn Barraḡān e Ibn Qasī en cuanto al imāmato.¹¹³

Parece que al-Ṭalamankī en el siglo xi no fue el primero en reivindicar el imamato. De hecho tenía un predecesor. Es el caso de Ibn Qiṭṭ (m.?), un andalusí, que a principios del siglo x se autoproclamó *mahdī* y se rebeló contra el emir ʿAbd Allāh. Ibn al-Qiṭṭ basa su programa de prédica en la ascesis: vestía con ropa de lana (*ṣūf*) y viajaba montado en un asno, calzado con sandalias de esparto, se dedicaba a ordenar el bien y prohibir el mal y realizar el *ḡihād* 'esfuerzo bélico' contra los cristianos. Asimismo pretendía tener el don de la profecía y la capacidad de realizar milagros (*karamāt*), y ser el *mahdī* 'lit. El bien guiado' venido para establecer la justicia sobre la tierra.¹¹⁴

Abū al-ʿAbbās Aḥmad al-Ilbīrī (m. 429/1037-38),¹¹⁵ maestro de teología (*kalām*), fue contemporáneo de al-Ṭalamankī y ayudó a propagar la doctrina sufí. Originario de la ciudad de Elvira (antigua ciudad en Granda), este erudito

¹¹¹ M. I. Fierro Bello, «The polemic...», p. 248; ---, «El proceso...», pp. 126-27.

¹¹² El término *ḥarūrī* denota inicialmente a quienes se reunieron en Ḥarūra' en el año 37/657 de entre aquellos partidarios del cuarto califa ʿAlī que se había negado a aceptar el arbitraje de Muʿāwiya en Şiffīn. Se considera como una de las ramas de los *jawāriy* 'jāriyíes'. Defendieron la teoría de que la dignidad califal emana de la comunidad, que debe elegir libremente al más digno por una *ṣūrā* 'consejo consultivo', véase M. ʿA. Makkī, *Ensayo*, pp. 173-75; M. I. Fierro Bello, «El proceso...», pp. 118-19.

¹¹³ M. I. Fierro Bello, «The polemic...», p. 249; ---, «El proceso...», pp. 127. Véase también V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1988, pp. 15-16; ---, *The Way of Abū Madyan*, p. 18.

¹¹⁴ M. I. Fierro Bello, *La Heterodoxia*, pp. 106-07; M. García-Arenal, «La práctica...», pp. 147-48.

¹¹⁵ Ibn Baṣkuwāl, *al-Şila*, b. 89.

pasó la mayor parte de su vida en Granada, donde se le conoció como literato (*adīb*) y fue uno de los portavoces de la gente que respeta la tradición del Profeta (*ahl al-sunna*). Sólo se le conoce un discípulo, poco importante. Entre su obra se encuentra una respuesta a Gazālī y un resumen de *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios], del célebre sufí de Bagdad, al-Muḥāsibī (m. 243/857).¹¹⁶

En el siglo VI/XII, tanto las gentes de al-Andalus como las del norte de África se solían jactar de contar entre ellas con algunos discípulos del célebre al-Gazālī (m. 505/1111), uno de los más grandes ulemas del islam que se declaró un entusiasta partidario del sufismo.¹¹⁷ La influencia de al-Gazālī se percibe de tres modos: 1) por discípulos que estudiaron con él; 2) por discípulos intermediarios; 3) por el estudio de sus obras.

En lo que se refiere a al-Andalus, las fuentes primarias mencionan al menos a tres discípulos de al-Gazālī. Uno de los más renombrados, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Raḡā' al-Balawī (m. 545/1150-1),¹¹⁸ fue un sufí y recitador del Corán que empezó su carrera con el alfaquí Aḥmad al-Ilbīrī en Granada. Estudió con al-Gazālī en 497/1103-4 y después fue un imán influyente en la mezquita de Almería. Allí enseñó al famoso maestro sufí Aḥmad ibn al-'Arīf, cuyo discípulo, Abū al-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172), fue a su vez maestro de *ḥadīṭ* del influyente maestro sufí Abū Madyan.

Quizá el discípulo más importante de al-Gazālī en al-Andalus fue Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 543/1148).¹¹⁹ Su formación intelectual en al-Andalus le había puesto ya en contacto con las nuevas doctrinas jurídicas y teológicas, tales como *uṣūl al-fiqh* 'fundamentos del derecho islámico', *uṣūl al-dīn* 'fundamentos de la religión' y *jilāf* 'discrepancia jurídica', introducidas por Abū al-Walīd al-Bāyī (m. 474/1081),¹²⁰ a su regreso de oriente en 439/1047. Durante su viaje a oriente, que inició en 485/1092 fue discípulo de al-Ṭurtūšī (m. 520/1126),¹²¹ célebre figura de la jurisdicción mālikí, ascesis y sufismo, y de al-Gazālī. Aunque Ibn al-'Arabī fue el introductor de las obras de este último en al-Andalus, no se le conoce más que un solo discípulo cualificado de *zāhid* 'asceta', Ibn Muḡāhid (m. 574/1178).

¹¹⁶ D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo v/xi al vii/xiii. Estudio sociológico*, tr. F. Panel, Madrid: Pegaso, 1983, pp. 127, 153.

¹¹⁷ W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh: University press, 1963. Trata en este estudio la vida y obra de al-Gazālī en relación con el contexto social, intelectual y religioso de su época.

¹¹⁸ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1597.

¹¹⁹ V. Lagardère, «Abu Bakr ibn al-'Arabī», grand cadī de Seville» *ROMM*, 40 (1985), 91-102; M. Mercedes Lucini, «Discípulos de Abū Bakr ibn al-'Arabi en *al-Dayl wa-l-Takmila* de al-Marrākušī», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, VII, ed. M. Marín y H. de Felipe, Madrid: CSIC, 1995, 191-201; ---, «Ibn al-'Arabī, Abū Bakr», en *Enciclopedia de al-Andalus*, I, b. 242, 457-468.

¹²⁰ Véase 'Iyāḡ en su *Tartīb al-madārik*, VIII, pp. 702-06, 808.

¹²¹ Al-Ṭurtūšī, *Kitāb al-hawadit wa-l-bida'* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), tr. y est. M. I. Fierro Bello, Madrid: CSIC, 1993, pp. 17-107, y sobre sus diversas actividades intelectuales, pp. 81-91.

En la época almorávide, existen indicios de una crisis espiritual que impulsó a los creyentes hacia un nuevo modelo de autoridad religiosa que reuniera las ciencias exotéricas y esotéricas. La rigurosa doctrina mālikī no consiguió establecer sus fundamentos ni unificar religiosamente a los habitantes del vasto territorio en el que se había propagado.¹²² En el ámbito religioso y espiritual, se empezó con la quema de las obras de Abū Ḥāmid al-Gazālī, en 1109, junto con la persecución ejercida contra importantes figuras del sufismo andalusí en Marrakech que se convirtió en ciudad de represión para los pensadores anti-almorávides. Los ejemplos más destacados son: Ibn Barraġān de Sevilla (m. 537/1142),¹²³ conocido como *Al-Gazālī de al-Andalus* e Ibn al-‘Arīf de Almería (m. 536/1141) máximos representantes del sufismo andalusí, junto a Ibn Qasī del Algarve (m. 546/1151).

Siguiendo de cerca el pensamiento sufí de al-Ṭalamankī, Ibn Barraġān, maestro de Ibn al-‘Arīf, fue proclamado *imām* en varias localidades;¹²⁴ mientras Ibn al-‘Arīf, cuya reputación como maestro sufí iba en aumento, ha sido un referente imprescindible para los interesados en materia mística, asimismo ha podido reunir alrededor de él un buen número de discípulos. Se afirmó, aunque lamentablemente no disponemos de documentos al respecto, que Ibn al-‘Arīf intentó organizar a sus adeptos en una escuela sufí (*ṭarīqa*), y Almería fue la metrópoli espiritual y el principal foco del sufismo de al-Andalus.¹²⁵ A este propósito parecen adecuadas las consideraciones de Addas:

Era normal, e incluso corriente, en esa época, en el Occidente islámico, seguir simultáneamente la enseñanza espiritual de varios maestros sufíes. La *ṣuḥba*, el “gremio espiritual”, era todavía una práctica informal y no había adquirido el carácter de institución organizada y más o menos reglamentada que comienza a tomar a finales del siglo XII, y de manera más afirmada en el siglo XIII en Oriente, donde se asiste al emplazamiento de un sistema organizado —y por lo tanto más rígido— que iba a tomar pronto el nombre de *ṭarīqa*. [...] El sufismo andalusí,

¹²² VV.AA., *Itinerario cultural de Almorávides y Almohades: Magreb y Península Ibérica*, Granada: Fundación El Legado Andalusí, 1999, p. 406.

¹²³ Es sevillano, fue exiliado a Marrakech, donde está enterrado. Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1797; Ibn al-Zubayr, *Ṣila al-ṣila*, Paris: Larose Éditeurs, 1938, b. 45; al-Ḍahabī, *Siyar a’lām al-nubalā’*, Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1985, xx, b. 44; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, I, pp. 60, 297; II, pp. 60, 104, 577, 649; III, p. 220; al-‘Abbās b. Ibn Ibrāhīm, *al-I’lām*, VIII, b. 1079.

¹²⁴ Ibn al-‘Arīf se dirige a Ibn Barraġān con el calificativo «mi *imām*», *Miftāḥ al-sa’āda*, pp. 109-110; véase también P. Nwyia, «Note sur quelques fragments ...», p. 219; D. Gril, «Une source inédite pour l’histoire du *taṣawwuf*», *Livre du Centenaire, 1880-1980*, El Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 1980, 441-508, p. 463. Sobre su comentario del Corán, G. Denis, «La lecture supérieure du Coran selon Ibn Barrāgan», *Arabica*, 47: 3-4 (2000), 510-22.

¹²⁵ M. Asín Palacios, *Tres estudios*, 142, 220-21; Henry Corbin señala: «Compuso una nueva regla de vida espiritual (*tarīqa*) fundada en la teosofía de Ibn Masarra», *Historia filosofía islámica*, tr. A. López, M. Tabuyo y F. T. Oliver, Madrid: Trotta, 1994, p. 207; M. Cruz Hernández, *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, pp. 351-352. Ambos autores no hacen sino repetir la tesis de M. Asín Palacios.

donde la búsqueda de Dios sigue siendo todavía en gran medida una empresa puramente individual, libre y flexible.¹²⁶

Existen dos alusiones que ponen de manifiesto que *Córdoba* debió de ocupar un lugar significativo de la actividad cultural y espiritual en la época que nos concierne. Primero, fue precisamente allí, desde donde Ibn Barraġān salió para comparecer ante el emir 'Alī ibn Yusūf en Marraquech; dos, en el libro de *Miftāḥ al-sa'āda* [Llave de la felicidad], Ibn al-'Arīf dirige varias cartas al conjunto de los hermanos de Córdoba¹²⁷ y afirma en otra carta: «Si hubiera conocido lo oculto, hubiera viajado hacia vosotros y me hubiera perdonado a mí mismo al cumplir lo que me habáis pedido desde el momento en que entré en *Córdoba*: mantener el contacto con ella y con aquellos hermanos que aún siguen allí y comentarles enseñanzas de algunos maestros».¹²⁸

Mediante el análisis sistemático realizado por D. Urvoy de las reseñas que figuran en los diccionarios bibliográficos: la *Šila* [Relación] de Ibn Baškuwwal (m. 578/1183) y la *Takmila* [Complemento] de Ibn al-Abbār (m. 658/1259), se puede conocer el entorno social, religioso e intelectual de la época en cuestión. Lo primero que se observa es que Córdoba desde el año 420/1029-30 hasta el año 545/1150, deja bien clara su hegemonía intelectual y afirma su rango como centro de estudio, antes de que Sevilla la sustituya progresivamente. No hay que perder de vista que las cartas de Ibn al-'Arīf estaban escritas alrededor del año 529/1135. En este contexto, Ibn Baškuwwal es totalmente evasivo a mencionar una posible evolución de la ascesis hacia un incipiente sufismo ni relaciona tampoco el término *tašawwuf* 'sufismo' con los ulemas andalusíes, de ahí que Ibn al-'Arīf es cualificado sólo de asceta. No obstante, señala que la ascesis está ligada a las disciplinas tradicionales: *ḥadīṭ* 'tradición del Profeta', *fiqh* 'derecho islámico' y Corán. En esa época, los aspirantes a esta tendencia se reagrupan casi todos alrededor de Córdoba y Toledo. Posteriormente, Ibn al-Abbār no hace sino reconfirmar sus datos.¹²⁹

Es significativo señalar que Ibn al-'Arīf e Ibn Barraġān fueron los principales intérpretes del sufismo de al-Gazālī. Aunque la obra de Ibn al-'Arīf, por ejemplo, se ve alejada de todo aspecto disconforme con ideas y prácticas de la tradición del Profeta, las noticias acerca de sus enseñanzas doctrinales, así como su popularidad, no tardaron en llegar a oídos de los alfaquíes. Por indicación de éstos, en el año 536/1141, el sultán 'Alī Yūsuf ibn Tāšufīn le hizo comparecer en Marrakech, al tiempo que otro sufí, Abū Bakr al-Mayūrqī (m. 537/1142). Según al-Abbār: «Todos ellos abrazaban una doctrina idéntica (*namaḥan wāhidān fī al-intiḥāl*), y se caracterizaban por su devoción (*ibāda*). Ibn Barraġān

¹²⁶ C. Addas, *Ibn 'Arabī o La búsqueda del azufre rojo*, tr. A. Carmona González, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996, p. 76. De la misma opinión es D. Urvoy, quien afirma que, a base de un examen minucioso de los datos ofrecidos por Ibn Baškuwwāl, no se formó ni una escuela ni movimiento oficial tras el término de la época de los reyes de Taifas y de los almorávides, excepto la escuela de lecturas coránicas de Denia, *El mundo de los ulemas*, p. 130.

¹²⁷ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 174-80.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 219.

¹²⁹ D. Urvoy, *El mundo de los ulemas*, pp. 124-126, 137, 145.

influyó en ellos, hasta el punto de que le denominaron *al-Gazāl de al-Andalus*».¹³⁰

Los tres sufíes no recibieron el mismo castigo. A al-Mayūrqi le azotaron y luego le liberaron; tras este incidente, partió durante algún tiempo a oriente, y luego volvió a Bugía, en Argelia, donde murió.¹³¹ Ibn Barraġān encontró la muerte en Marrakech por orden del sultán almorávide que además prohibió que se le diera sepultura. Un sufí destacado del Magreb, ‘Alī ibn Ĥirzhim, desafiando el orden del sultán, enterró a Ibn Barraġān;¹³² y respecto a Ibn al-‘Arīf, aunque absuelto, murió en circunstancias oscuras.¹³³

El silencio de los biógrafos respecto a la relación entre los sufíes de la época almorávide se debe en gran medida al problema de la cooperación o confrontación con los gobernantes y la postura tomada por los sufíes: Ibn al-‘Arīf intenta reconciliar el sufismo con el islam sunnī y se aleja de cualquier referencia política; en cambio, Ibn Barraġān sigue otra línea más arriesgada que pone en tela de juicio la institución califal y las monarquías heredadas, al declararse como imán, acompañado de un grupo de seguidores que representan una amenaza al poder gobernante.

En efecto, Ibn al-‘Arīf, en una de las cartas dirigidas a sus seguidores de Córdoba, expone la doctrina que recomienda el bien y prohíbe el mal (*al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-naḥī ‘an al-munkar*),¹³⁴ una de cuyas enseñanzas predica el total rechazo a la rebelión contra el gobernante, a quien no se debe reprobar porque es el representante de Dios (*ḥuġyat Allāh*).¹³⁵ Ibn al-‘Arīf no era partidario de la figura del *mahdī*: «Respecto al deterioro de las dinastías y la espera de un *mahdī* que ponga orden, sólo los musulmanes débiles creen en ello, no los sensatos». Del mismo modo ataca con dureza a los proclamados *mahdī* del Norte de África, llamándoles: «*šīr* ‘chií’, *rāfiḍī* ‘negador’ y *kāfir* ‘incrédulo».¹³⁶

En cambio, tras las huellas de al-Ṭalamankī, otro sufí que no llegó a encontrarse con Ibn al-‘Arīf ni con Ibn Barraġān,¹³⁷ Ibn Qasī¹³⁸ (m. 546/1151) se autoproclama *mahdī* ‘el bien guiado’ con aspiración al imamato y representa un sufismo con clara tendencia política, lidera en el Algarve una rebelión contra los almorávides con la ayuda de sus discípulos. Tras el éxito conseguido en esta

¹³⁰ Ibn Al-abbār, *Muġam* (Almoġam de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, p. 19.

¹³¹ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḍayl*, VI, p. 170.

¹³² Ibn al-Abbār, *Takmila*, b. 1797; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 170.

¹³³ Ibn al-Abbār, *Muġam*, pp. 19-20; Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, b. 175; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 119-20;

¹³⁴ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 170, 174, 179.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 170.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 213.

¹³⁷ La lectura de las dos cartas que Ibn al-‘Arīf escribió a Ibn Qasī dejan bien claro que el sufí almeriense no fue el maestro de Ibn Qasī, véase *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 207-09.

¹³⁸ Para ver su biografía, consúltese Ibn al-Abbār, *al-Hulla*, II, p. 197; R. El Hour, «Ibn Qasī, Abū l-Qāsim», *Enciclopedia de al-Andalus*, IV, b. 946, 365-71.

Sobre la edición y estudio de su obra, véase R. Goodrich, *A sufi revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal’ al-na‘layn*, Universidad de Columbia, 1978; *Jal’ al-na‘layn*, ed. M. al-Amrānī, 1995 (tr. portuguesa *As sandálias do mestre*, tr. Adalberto Alves, Lisboa: Hugin, 2001).

zona, Ibn Qasī se unió inicialmente a los almohades en 540/1145, pero acabó separándose de ellos. Mientras hacía las veces de gobernador de Silves (antigua capital del Algarve en Portugal), buscó un nuevo aliado en los cristianos. Por este motivo, la población de Silves le asesinó en 546/ 1151.¹³⁹ Algunos de sus estudiantes escaparon al Magreb, sobre todo a Fez y Salé, como Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Šalabī (m.?), hecho éste que deja claro *el traslado de los sufíes andalusíes* a la otra orilla del Estrecho, como lo hiciera antes al-Mayūrqī.¹⁴⁰

En la siguiente tabla, mencionamos los autores y sus obras en el siglo XII

Autor	Obras
Ibn Barraġān (m. 536/1141)	1) <i>Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> [Comentario de los bellos nombres de Dios]; 2) <i>Tafsir al-Qur’ān</i> [Exégesis coránica]; 3) <i>Kitāb al-iršād</i> [Libro de instrucción]; 4) <i>Iḍāḥ al-ḥikma bi aḥkām al-‘ibra</i> [Aclaración de la sabiduría por medio de lo que dicta la experiencia]; ¹⁴¹ 5) <i>‘Ayn al-yaqīn</i> [Esencia de la certidumbre].
Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)	1) <i>Maḥāsīn al-maġālis</i> (Excelencias de las sesiones); ¹⁴² 2) <i>Miftāḥ al-sa‘āda wa-taḥqīq taḥqīq taḥqīq al-sa‘āda</i> [Llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad].
Ibn Qasī (m. 546/1151)	<i>Kitāb jal’ al-na‘layn wa-iqtibās al-nūr min mawḍī‘ al-qadamayn</i> [Quitar las sandalias y captar la luz desde el lugar de los pies].

Junto a al-Mayūrqī y al-Šalabī, serán, no obstante, dos de los que recibieron la enseñanza de Ibn al-‘Arīf quienes contribuyen a la difusión de su pensamiento en al-Magreb: 1) Abū al-‘Abbās al-Anṣārī, conocido como *al-Gazzāl* (m. 581/1185).¹⁴³ Recibió el hábito de iniciación o *jirqa* del maestro almeriense y fue uno de los eslabones destacados entre los sufíes andalusíes y sus homólogos magrebíes,¹⁴⁴ maestro a su vez del célebre sufí Abū Ishāq al-

¹³⁹ V. Lagardère, «La taḥqīq et la révolte des murīdūn», 157-70 ; P. Joseph Dreher, «L’ Imāmat d’ Ibn Qasī à Mertola», 195-210 ; M. I. Fierro Bello, «Spiritual Alienation ...», pp. 253-57.

¹⁴⁰ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 30; al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, b. 130.

¹⁴¹ Citado por Ibn ‘Arabī en *Faḍā’il al-šayj al-Mahdāwī*, ed. Ḥ. Ṭāhir, p. 31.

¹⁴² Hablaremos con más pormenores de la obra del sufí almeriense en el capítulo que hace referencia al respecto.

¹⁴³ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 221.

¹⁴⁴ Sobre al-Gazzāl, Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 221; al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl*, I, b. 439; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, IV, p. 550; ---, *Muḥādarāt al-abrār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001, II, p. 205; ---, *Rūḥ*, p. 86.

Balafīqī (m. 554/1159 o 557/1161);¹⁴⁵ 2) Abū al-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1173) fue discípulo de Ibn al-‘Arīf, con quien siguió su método en el sufismo. Además fue el maestro del célebre sufí Abū Madyan en materia de *ḥadīṭ* y sufismo.¹⁴⁶

Antes de hablar someramente de la era almohade, sobresale uno de los discípulos del célebre cadí Ibn al-‘Arabī, Ibn Muḡāhid (m. 574/1178),¹⁴⁷ pero al cabo de tres meses acabo separándose de su maestro. Ibn Muḡāhid fue un célebre sufí. Ibn ‘Arabī lo considera: «la autoridad de esta vía sufí en nuestra tierra [al-Andalus]». ¹⁴⁸ Aunque él y sus discípulos tuvieron fama de ascetas,¹⁴⁹ Ibn Muḡāhid pudo atraer a Sevilla a un gran número de discípulos que llegaron a constituir una verdadera escuela (*ṭarīqa*) que desempeñó un papel predominante en la fundación de las ciencias del Corán y la tradición del Profeta, así como en la fusión de la normativa jurídica mālikī con el misticismo. Se pueden resumir los fundamentos de su escuela en los siguientes puntos: 1) aprendizaje de las prescripciones del Corán y la tradición del Profeta (*sunna*); 2) ascesis y desapego de la vida mundana; 3) hacer más hincapié en sacar provecho de la soledad; 4) examen de conciencia (*muḡāsabat al-nafs*), práctica esencial de su método; 5) y no limitarse a un solo campo de conocimiento.¹⁵⁰ No hay que perder de vista que, además, Ibn Ṭarīf fue discípulo de Ibn al-‘Arīf y al-Fihrī, de Ibn al-‘Arīf y Abū Madyan.

¹⁴⁵ Sobre su biografía, Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 434; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I‘lām*, I, b. 11, pp. 154-166; S. Gibert, «Abū I-Bakarakāt al-Balafīqī, qāḍī, historiador y poeta», *Al-Andalus*, xxviii (1963), 381-424, pp. 387-91.

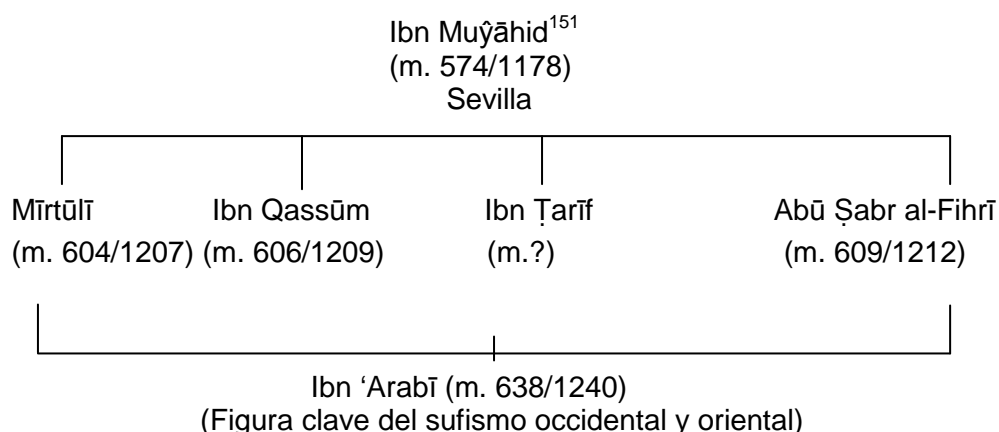
¹⁴⁶ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1870; al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, b. 81; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, pp. 26-27.

¹⁴⁷ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 779; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡāt*, I, pp. 211, 358; II, p. 628; III, p. 34; IV, p. 532; ---, *al-Durra*, b. 1.

¹⁴⁸ Ibn ‘Arabī, *Rūḡ*, ed. Bīyū, p. 75.

¹⁴⁹ Aḡmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al margen de *Dibāy* de Ibn Farhūn, Beirut, s. f., p. 227.

¹⁵⁰ D. Urvoy, *El mundo de los ulemas*, 1983, pp. 215-16.



Posteriormente, el movimiento ideológico de los almohades trajo apertura y logros culturales a al-Andalus y el Magreb, dando lugar a un extraordinario florecimiento de la filosofía y las ciencias, con las ricas y variadas aportaciones de destacados pensadores. La actividad de estos eruditos ha sido fomentada por califas sabios y buenos mecenas como Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Manṣūr (558/1163-580/1184), que mostró un gran interés por la filosofía, la medicina y la astrología. Al-Manṣūr atrajo a eruditos de las ciencias especulativas (*‘ilm al-naẓar*), destacándose entre ellos los filósofos Ibn Ṭufayl (m. 581/ 1185) e Ibn Ruṣd ‘Averroes’ (m. 594/1198); el primero dedicó su esfuerzo a buscar una síntesis entre sufismo y filosofía, mientras que el califa animó al segundo a comentar las obras de Aristóteles.¹⁵²

En su célebre *Ḥayy ibn Yaḡẓān (El filósofo autodidacta)*,¹⁵³ Ibn Ṭufayl intentó transmitir el mensaje de que la filosofía no se opone a la religión, ya que enseña la misma verdad, aunque en un lenguaje no accesible para quien carece de formación necesaria.¹⁵⁴ También afirmó que eran escasos en al-Andalus quienes buscaban la verdad a través de la razón, refiriéndose a la actitud hostil de los alfaquíes convencionales:

¹⁵¹ Para la bibliografía de sus destacados discípulos: al-Mīrtūlī, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 2147; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡāt*, II, p. 6; ---, *Rūḡ*, ed. Bīyū, b. 8; ---, *al-Durra*, b. 39; al-Maqarrī, *Nafḡ al-ḡib*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, II, pp. 27, 487; III, pp. 225, 296. Sobre Ibn Qassūm, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, bs. 779, 899; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡāt*, I, p. 358; III, p. 34; IV, p. 532; ---, *Rūḡ*, b. 7; ---, *al-Durra*, b. 2. Sobre Ibn Ṭarīf, *al-Takmila*, ed. Bel/Bencheneb, b. 402; Ibn Abī Manṣūr, *Risāla*, pp. 23, 29, 32; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡāt*, I, p. 617; ---, *Rūḡ*, b. 25; ---, *al-Durra*, b. 22. Para al-Fihrī, véase *al-Takmila*, ed. Bel/Bencheneb, b. 536; al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, b. 240; Ibn Qunfuḡ, *Uns al-faḡīr*, p. 32; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I‘ām*, III, b. 3.

¹⁵² N. Morata, «La presentación de Averroes en la corte almohade», *La Ciudad de Dios*, CLIII (1941), 101-122.

¹⁵³ Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacta*, tr. A. González Palencia, Madrid: Trotta, 1995.

¹⁵⁴ J. C. Bürgel, «Ibn Ṭufayl and his *Ḥayy Ibn Yaḡẓān*: a turning point in Arabic philosophical writing», *The legacy of Muslim Spain*, ed. S. Jayyusi. Leiden: Brill, 1992, 830-846.

Pues tal conocimiento es en él tan raro, que sólo algún individuo aislado tras otro logran adquirirlo, y el que consigue conquistar algo de ello, no lo comunica a la gente sino por medio de alegorías, porque la religión musulmana y la ley verdadera prohíben dedicarse a su estudio y ponen en guardia.¹⁵⁵

Ibn Ṭufayl pensaba del sufismo algo parecido a la filosofía y afirmaba que se trataba de una doctrina sólo accesible para unos pocos. En su opinión, al-Gazālī anunció su doctrina mística de distintas maneras y escribió diferente para la gente ordinaria y para los cultos.¹⁵⁶

Para Ibn Rušd, el camino sufí es una vía extraordinaria, sólo para unos pocos, no se trata de una manera normal de conocer; sin embargo, el Corán y los dichos del Profeta son la vía de conocimiento para el común de los creyentes.¹⁵⁷

Aunque la época almohade se asocia generalmente con el esplendor de la filosofía, lo cierto es que fue el sufismo quien acabó triunfando. Incluso filósofos como Ibn Ṭufayl concluyeron que la vía para trascender la ley musulmana era la mística más que la filosofía.¹⁵⁸

Cabe mencionar que los califas almohades pronto desconfiaron de los filósofos, a quienes consideraron peligrosos para la estabilidad política, y les retiraron su apoyo en la época de al-Manṣūr (580/1184-595/1198).¹⁵⁹

Existen diversos factores que sirvieron para consolidar el sufismo en al-Andalus, como se ha señalado. Por un lado, el impacto permanente de Abū Ḥāmid al-Gāzālī (m. 505/1111), especialmente por su obra teológica y enciclopédica *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas], que dio impulso al sufismo andalusí durante las épocas almorávide y almohade.¹⁶⁰

Ibn Ṭumlūs (m. 620/1223), que fue discípulo de Ibn Rušd (m. 594/1198) y vivió en la época almohade, escribió:

Cuando Dios envió al Imām al-Mahdī [de Tumart], este esclareció para la multitud las cuestiones que eran causa de perplejidad y animó a la lectura de la obra de al-Gazālī, enseñando que su doctrina (*madhab*) coincidía con la de ellos. La multitud comenzó a leer los libros de al-Gazālī y los encontraron agradables al ver su perfecta y excelente organización; jamás habían visto nada igual. De hecho, no había en este país quien no estuviera ilusionado por los libros de al-Gazālī, salvo los demasiado rígidos entre los fanáticos religiosos. De tal modo que su

¹⁵⁵ Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacta*, p. 50.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 55-59.

¹⁵⁷ E. Tornero, «La filosofía andalusí frente al sufismo», *Al-Qanṭara*, xvii (1996), 3-17.

¹⁵⁸ J. C. Bürgel, «Ibn Ṭufayl and his Ḥayy Ibn Yaqzān», p. 843.

¹⁵⁹ Al-Marrākuṣī, *al-Mu'ayyib*, pp. 224, 225-252, 253.

¹⁶⁰ A. Bel, «Le sūfisme en Occidente musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J. C.», *A.I. E. O. Alger I* (1934-35), 145-161; A. Demeerseman, «Le Magreb a-t-il une marque ghazzalienne?», *IBLA* 82 (1958), 109-116.

lectura se convirtió en práctica habitual (*šar'*) y camino (*dīn*), después de haber dado lugar a la incredulidad (*kufr*) y a la herejía (*zandaqa*).¹⁶¹

Por otro lado, en la época de los almohades, la figura del maestro sufí iba cobrando más importancia por su influencia entre el pueblo y la existencia de un precedente político como Ibn Qasī (m. 546/1151) que, en cierto modo, hizo temer a los gobernantes que las actividades de los sufíes desembocaran en rebelión. No obstante, no se puede hablar de una *escuela*, ya que los íntimos de Dios (*awliyā'*) no se vinculaban a ninguna teoría ni a ningún método específicos, salvo su vínculo a la cadena de transmisión iniciática. Más bien, la celebridad de los *awliyā'* se ha difundido gracias a la impresión que causaron entre sus contemporáneos por sus carismas.

2.3. El sufismo magrebí

Paralelamente a los esfuerzos de los sufíes de al-Andalus, tales como Ibn al-'Arīf e Ibn Barraġān, que marcaron profundamente el sufismo andalusí dándole un carácter y una originalidad propias, se ve aparecer otra tendencia, más específicamente magrebí, que tuvo como principales representantes a Abū Ya'zā (m. 572/1177), Ibn Ĥirzihim (m. 559/1163) y, posteriormente, Abū Madyan (m. 594/1197). Primero, vamos a arrojar la luz sobre los antecedentes de dicha tradición.

En el noroeste de África, como se ha comentado, la literatura hagiográfica conoció mejor desarrollo que su homóloga andalusí.¹⁶² No obstante, no ha llegado a alcanzar el nivel de las importantes obras del oriente islámico. Los autores magrebíes vieron la necesidad de dar a conocer ejemplos de sus devotos para afirmar la existencia del sufismo en sus tierras, haciendo especial hincapié en sus carismas, por un lado, y satisfacer el corazón de los caminantes en su deseo de perfeccionamiento personal, por otro lado.¹⁶³ No hay que perder de vista que este grado de autoconciencia se encuentra dentro de un marco social y político que lo consolida. Según Sánchez Sandoval: «Los movimientos almorávides y almohades que se desarrollan en esa época se caracterizan por ser movimientos de refundación religiosa con un elevado componente de carácter nacional».¹⁶⁴

Quizá los ejemplos más notables de esta literatura hagiográfica sean *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās* [Beneficio de las virtudes de los devotos en Fez] de al-Tamīmī (m. 603-604/1207) y *al-Tašawwuf ilā riġāl al-tašawwuf* [Anhelo a los sufíes] de al-Tādīlī (m. 627/1229-30). Al-Tamīmī fue contemporáneo de grandes maestros como Abū Ya'zā y Abū Madyan.¹⁶⁵ El autor de *al-Mustafād* fue, además de tradicionista, un sufí que transmitió este libro y la *jirqa* o símbolo de entrada al grupo de sufíes (*al-qawm*), según el

¹⁶¹ Ibn Ṭamlūs, *al-Madjal li-šinhā'at al-manṭiq*, ed. y tr. M. Asín Palacios (*Introducción al arte de la lógica por Abentomlus de Alcria*), Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916, p. 12 (tr. esp. pp. 18-19). Traducción propia.

¹⁶² Se puede consultar un repertorio bibliográfico completo realizado por H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et Religion au Maroc médiéval» *Hespéris-Tamuda*, xxiv (1986), 17-51.

¹⁶³ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 38.

¹⁶⁴ J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, p. 35.

¹⁶⁵ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, pp. 29, 42.

significado más general empleado en el occidente islámico;¹⁶⁶ al-Tādilī, por su parte, redactó su libro pocos años antes de su muerte y recogió su información sobre ellos, en la mayoría de los casos, de sus discípulos directos. Asimismo los protagonistas de sus biografías pertenecían al territorio entre Marraquech y Ceuta, donde al-Tādilī mantenía contactos directos con otro célebre sufí Abū al-‘Abbās al-Sabtī (m. 601/1204).¹⁶⁷

Estas dos fuentes nos proporcionan tres vías de desarrollo del sufismo magrebí: 1) autóctona ilustrada en la ascesis (*al-zuhd*) que conoció cierto desarrollo netamente heterodoxo gracias al impulso de los Banū Amgār; 2) de influencia oriental, debido sobre todo a la obra de al-Gazālī; 3) andalusí gracias a la emigración de discípulos de Ibn al-‘Arīf e Ibn Qasī.

En lo que se refiere al uso de los términos sufíes técnicos, es posible observar una cierta precisión en la adjudicación de diversas voces a las distintas categorías de sufíes por parte de los autores que hacen referencia al respecto. Si bien se emplea, en al-Andalus, el término *abdāl* ‘sustitutos’ designa el alto nivel del devoto; en al-Magreb, en cambio, se aplica en su sentido técnico. En la biografía de Muḥammad ibn Ma‘llā (m.?) aparece la cifra exacta de la categoría de los sustitutos, son siete.¹⁶⁸ Al hablar de la biografía de Abū al-Ḥasan ibn Ḥirzhim (m. 559/1163), al-Tamīmī le introduce en una categoría nueva para el occidente islámico: «Era devoto, asceta y austero y seguía el camino de los hombres de la reprobación (*al-malāmatīyya*). Este camino fue desconocido para la gente del Magreb».¹⁶⁹

Merece especial atención para el desarrollo del sufismo en el Magreb la figura de Abū ‘Imrān al-Fāsī (m. 430/1039). Fue un personaje influyente que nació en una importante familia beréber arabizada de la ciudad de Fez. Enseñó

¹⁶⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, IV, p. 503. Respecto a la transmisión de la *jirqa*, véase Ibn ‘Arabī, *Risālat nisbat al-jirqa*, p. 173.

¹⁶⁷ Sobre él al-Tādilī, *Ajbār Abī al-‘Abbās al-Sabtī* (ed. como apéndice de *al-Tašawwuf*), pp. 451-477; al-Maqarrī, *Nafḥ al-ḥib*, VII, pp. 266-79; Ibn al-Muwaqqit, *al-Sa‘āda al-abadiyya fī al-tarīf bi-mašāhīr al-ḥadra al-Marrākušīyya*, ed. lit. Fez, 1336/1917-8, II, 1 y ss.; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, I, pp. 234-325; H. de Castries, «Les sept patrons de Merrakech», *Hespéris*, IV (1924), 245-303, pp. 268-72; A. Faure, «Abū-l-‘Abbās as-Sabtī (524-601/1130-1204), la justice et la charité», *Hespéris*, XLIII (1956), 448-56.

¹⁶⁸ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 17. Respecto al término *abdāl*, «Son siete. Alguien de los sufíes que ha viajado desde su lugar, habiendo dejado un cuerpo que tiene forma tal que nadie sabe que se ha ido —ése, y ningún otro, es el sustituto. Pertenecen al corazón de Abraham, que la paz sea sobre él», véase *Šarḥ mu‘yam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya li-l-šayj al-akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*, coment. de S. H. ‘Ašūr, El Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2004, p. 16 (tr. esp. de los términos sufíes A. C. González en «Terminología sufí», *Guía espiritual*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1990, 75-131, p. 85). Consúltese también, *al-Futūḥāt*, II, p. 7.

¹⁶⁹ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, 1, p. 15; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 51. Los *malāmatīyya* o los hombres de reprobación. Es un movimiento sufí nacido en Jurāsān. Una de sus características importantes es ocultar sus estados espirituales y carismas, a fin de evitar el peligro de la ostentación al tener constantemente a su ego bajo sospecha. Véase Ibn ‘Arabī, *La maravillosa vida de Dū-l-Nūn, el Egipcio*, tr. F. G. Albaladejo, Murcia: Editorial regional de Murcia 1991, pp. 32-36.

teología y jurisprudencia, así como sufismo y política de reforma social.¹⁷⁰ La ciudad de Fez,¹⁷¹ por ejemplo, había desempeñado durante mucho tiempo un papel muy importante a través de los maestros ascéticos, los sufíes *aš'arīy* los juristas, tales como los de la zagüía de 'Alī ibn Ḥirzihim.

La teología *aš'arī*, que tuvo una recepción favorable en el oriente islámico, empezó a difundirse en occidente debido al papel fundamental de Abū 'Imrān al-Fāsī. Se resume en lo siguiente:

Para la demostración (*al-istidlāl*) de los actos de fe (*al-'aqā'id*) se acude a la vía de la transmisión (*al-naql*) y de la razón (*al-'aql*). La doctrina *aš'arī* afirma lo que aparece en el Corán y en la noble tradición del Profeta (*ḥadīth*) respecto a los atributos (*awṣāf*) de Allāh y de Sus mensajeros (*rusul*). [...] Cuenta con las pruebas (*al-adilla*) y las demostraciones lógicas (*al-barāhīn al-manṭaqiyya*) para indicar la autenticidad de lo que viene en el Corán y la tradición del Profeta por vía de la razón después de haber creído en ella por la vía de transmisión. Para llevar a cabo este quehacer se basa en las cuestiones filosóficas y lógicas que tanto filósofos como lógicos trataron.¹⁷²

El seguidor más conocido de al-Fāsī en al-Andalus fue Muḥammad ibn Sa'dūn al-Qayrawānī (m. 485/1092). Nativo de Túnez, también estudió sufismo en Meca de la mano de Abū Bakr al-Muṭawī'ī, autor de seis libros de índole mística. Introdujo en el occidente islámico el libro de al-Sulamī, *Ṭabqāt al-ṣufiyya* [Clases de sufíes], uno de los manuales más importantes de literatura sufí.¹⁷³ Finalmente, ayudó a difundir la teología *aš'arī* y el estudio de los principios de la religión (*uṣūl al-dīn*) en el Levante andalusí.¹⁷⁴

Además de eso, muchos discípulos del gran alfaquí Abū 'Imrān al-Fāsī (430/1039) coordinando sendos esfuerzos con sus hermanos en al-Andalus, se instalaron en rábitas en el Magreb, desde las cuales implantaban la doctrina mālikí, los principios del islam y del sufismo: 1) un beréber de Ṣinhāya llamado Waḡyāy ibn Zallū al-Lamṭī (segunda mitad del siglo v/xi) que se instaló en el famoso Dār al-Murābiṭīn 'La Casa de los Morabitos' en Āglū, en la costa sur de Marruecos, y ganó fama duradera como el maestro de 'Abd Allāh ibn Yāsīn (451/1059), el fundador del movimiento almorávide; 2) Abū Muḥammad 'Abd al-

¹⁷⁰ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 4; H. R. Idris, «Deux maîtres de l'école juridique Kairouanaise sous les Zirides (xi^e): Abū Bakr ibn 'Abd al-Raḥmān et Abū 'Imrān al-Fāsī», *Annales de l'Institut d' Etudes Orientales* XIII (1955), 30-60.

¹⁷¹ Sobre la importancia de la ciudad de Fez en cuanto al vínculo de sus ulemas con el sufismo, véase al-Tamīmī, *al-Mustafād*, I, capítulos 4 y 5, pp. 192-242; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, pp. 73-82. El autor afirma que frecuentaba la ciudad de Fez en búsqueda de virtuosos (*al-baḥt 'an al-fuḍalā*), p. 85.

¹⁷² M. Abū Zahra, *Tārīj al-maḡāhib al-islāmiyya*, El Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, s.f., pp. 167-8.

¹⁷³ Ibn Jayr, *Fahrasa*, p. 295.

¹⁷⁴ Véase su biografía, al-Tādilī, *Tašawwuf*, b. 1.

‘Azīz al-Tūnisī (m. 486/1088) difundió sus enseñanzas entre los beréberes de Mašmūda, en las montañas altas del Atlas, especialmente *kitāb al-ri‘āya li-ḥqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios] de al-Muḥāsibī; 3) Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām al-Tūnisī (m. 537/1139), sobrino de este último, introdujo la doctrina sufí entre los gobernantes almorávides de Tremecén.¹⁷⁵

Desde la época almorávide había existido una extensa red de edificaciones, centros rurales fortificados de instrucción religiosa o *ribāṭ* (sing. *ribāṭ*) ‘rábitas’,¹⁷⁶ zagüías y mezquitas que desempeñaron un papel eficaz en la difusión del islam, y probablemente del sufismo, en la zona rural. El *ribāṭ* más temprano e importante, fundado incluso antes del gobierno almorávide, fue el de la familia Banū Amgār en Tīṭ-n-Fiṭr,¹⁷⁷ y estaba situado en la costa atlántica de Marruecos.¹⁷⁸ La familia fundadora de este *ribāṭ*, descendiente del profeta Muḥammad, y al parecer originaria de Ḥiṭāz, llegó al Magreb no más tarde de la primera mitad del siglo v/xi. Sus miembros emparentaron pronto con las familias de la élite del pastoreo local, los beréberes de Ṣinhāya, y al cabo de un siglo se convirtieron en verdaderos líderes religiosos y políticos de toda la región costera entre Umm al-Rabī’ y el río Tansīft.¹⁷⁹

El šayj más destacado de este importante *ribāṭ*, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Ŷa‘far ibn Ishāq Amgār (m. antes 550/1152),¹⁸⁰ sucedió a su padre en torno al año 475/1082-3. Fue uno de los sustitutos (*abdāl*) de su época, y se le atribuye la institución de una comunidad sufí (*ṭā’ifa*) conocida por las generaciones posteriores como *Ṣinhāyīyya*, mencionada por el biógrafo Ibn Qunfuḍ, como una de las cinco fraternidades rurales más importantes de todo el norte de África.¹⁸¹ En este contexto, no hay que perder de vista que el

¹⁷⁵ *Ibíd.*, b. 5; b. 6; b. 13.

¹⁷⁶ Sobre las zagüías-fortalezas, véase ‘I. Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn*, pp. 69-74; L. W. Fendall, *The Almoravid Ribāṭ*, University of Ghana: Institute of African Studies, 1965; M. Brett, «*Muṭṭī, Murābiṭ, Marabout and Mahdī: Four Types in the Islamic History of North Africa*», *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 29: 5-15 (1980); C. Martínez-Salvador, *El ribāṭ en el Mediterráneo occidental: Ifrīqiya y al-Andalus, dos ejemplos de religiosidad (siglos ix-xi d. J. C.)*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

¹⁷⁷ Sobre los Banū Amgār, S. I. al-Šayjalī, «*Āl Amgār. Dirāsa fī tarkīb wa-binā’ al-muṭtama’ al-‘arabī al-ṣanhāyī fī madīnat Azammūr fī al-qarn al-jāmis al-ḥiṭī*», *al-Baḥṭ al-‘ilmī*, 33 nov. (1982), 167-180; V. Cornell, «*Ribāṭ Tīn-n-Fiṭr and The Origins of Moroccan Maraboutism*», *Islamic Studies*, 27.1 (spring 1988) 23-36; ‘A. Q. al-‘Āfiya, «*Āl Amgār wa-dawru-hum fī l-tawṣīṭ al-rūḥī*», *Da‘wat al-Ḥaqq*, sept. (1989), 72-80.

¹⁷⁸ Al-Tādilī, *al-Tašawwūf*, p. 209. Es interesante la nota explicativa del editor n.º 462.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, b. 128.

¹⁸⁰ Sobre su biografía, véase al-Tādilī, *al-Tašawwūf*, b. 75.

¹⁸¹ Al-Tādilī, *al-Tašawwūf*, p. 305; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faḡīr*, pp. 64-65.

célebre sufí almeriense Ibn al-'Arīf, remonta sus raíces a los *Ṣinhāyīyya* atendiendo a su nombre de familia.

Se conoce poco acerca de la doctrina de los *ṣinhāyīyya*. Se destaca que teológicamente estuvo orientada hacia el modelo *aš'arī* y que se hizo popular en las ciudades del norte de África y al-Andalus.¹⁸² En términos de práctica, los Banū Amgār coinciden con sus hermanos andalusíes en las actividades ascéticas y piadosas, tales como la consagración al estudio (*'ilm*) y la práctica religiosa (*'amal*); seguimiento de la tradición del Profeta, renunciar a la vida mundana y con posesión de carismas (*karāmāt*).¹⁸³

En cuanto a su comportamiento personal, el método de los *ṣinhāyīyya* sigue fielmente la doctrina de la caballería islámica (*futuwwa*) que los maestros espirituales del oriente islámico habían establecido más de dos siglos antes. Del hijo y sucesor del fundador, Abū 'Abd Allāh Amgār se sabe que fue un gran *murābiṭ* 'morabito' y exigía que sus seguidores se adhirieran a diez «reglas de compañerismo» (*šurūṭ al-ṣuḥba*):

1) evitar la controversia entre los discípulos y la comunidad de creyentes en general; 2) la justicia; 3) la nobleza en las cualidades; 4) ser constantes y estar satisfechos con lo concedido por Allāh; 5) olvidarse de los actos perjudiciales de los demás; 6) ocultar los conocimientos esotéricos a los no iniciados; 7) ocultar las faltas de los demás musulmanes; 8) abandonar la necesidad de tener la palabra final en una disputa; 9) no esforzarse demasiado en pos de necesidades materiales; 10) comer lo que se encuentre más a mano.¹⁸⁴

Entre las actividades sociales que corresponden a su *ribāṭ* estaba la misión de proteger a la población de los cobros abusivos por parte de los recaudadores y la salvaguarda de los intereses de los musulmanes. Tal tarea no será exclusiva de los sucesores de Abū 'Abd Allāh Amgār, sino que se convertirá en práctica habitual por parte de posteriores maestros magrebíes, tales como Abū Šu'ayb al-Ṣinhāyī, su discípulo Abū Ya'zā y, posteriormente, por el discípulo de este último, Abū Madyan.¹⁸⁵

Según Cornell, el origen de la tradición marroquí de sufismo rural, representada por un *rābita* como Tīṭ-n-fiṭr, parece remontarse a las escuelas sufíes orientales a través de la influencia de la escuela del célebre sufí bagdadí al-Nūrī (m. 295/907-8).¹⁸⁶ Desde sus inicios, la doctrina iluminista de Nūrī debió de experimentar una difusión favorable entre los beréberes de Ṣinhāya y

¹⁸² V. Cornell, *The way of Abū Madyan*, p. 23.

¹⁸³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 183, 185, 210-11, 222, 233-34.

¹⁸⁴ V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 24.

¹⁸⁵ F. Rodríguez Mañas, «Santos y recaudadores...», pp. 481-495. Respecto a la mediación de los Banū Amgār, pp. 488-490, el autor basa sus ejemplos en un obra inédita titulada, *Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥāḍirīn wa-waṣīlat rabb al-'ālamīn fī manāqib riṣāl Amgār al-ṣālihīn*, manuscrito núm. 1385, Biblioteca Real (al-Jizāna al-Ḥasaniyya), Rabat.

¹⁸⁶ V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 24.

Maṣmūda hasta finales del siglo VI/XII.¹⁸⁷ Los primeros seguidores de esta tradición en el Magreb occidental fueron el íntimo de Dios magrebí Abū Ŷabal Ya'la de Fez (m. 503/1109-10),¹⁸⁸ uno de los sustitutos (*al-abdāl*) de su época, y el famoso ṣayj y patrón de la ciudad de Agmāt Warīka, 'Abd al-Ŷalīl ibn Wayḥlān al-Dukkālī (m. 541/1146),¹⁸⁹ considerado uno de los grandes virtuosos en el estudio y la práctica religiosa. Ambos fueron discípulos de un ṣayj egipcio, Abū al-Faḍl 'Abd Allāh ibn Bišr al-Ŷawharī (m. 480/ 1088).¹⁹⁰ Según noticia recogida por al-'Abbās ibn Ibrāhīm, Ibn Wayḥlān al-Dukkālī se une a la siguiente *silsila* 'cadena' iniciática:

Ibn Wayḥlān → Abū al-Faḍl ibn Abū Bišr → Abū Bišr al-Ŷawharī (su padre) → al-Nūrī → Sarrī → al-Karjī → al-Ṭā'ī → Ḥabīb al-'Aŷamī → al-Ḥasan al-Bašrī → 'Alī ibn Abī Ṭālib → Muḥammad (el Profeta).¹⁹¹

Otro maestro destacado que pertenece a la tradición iluminista de al-Nūrī fue Abū Šu'ayb Ayyūb ibn Sa'īd al-Šinhāyī (m. 561/1166),¹⁹² el famoso "Mūlay Būš'ayb" y patrón de la ciudad de Azamūr, fue discípulo de Abū Yanūr al-Dakālī (m.?),¹⁹³ conocido en la actualidad como *Sīdī Bannūr* 'poseedor de la luz', discípulo, a su vez, de Ibn Wayḥlān.

Abū Šu'ayb al-Šinhāyī fue uno de los sustitutos (*abdāl*). Heredó el liderazgo de la tradición sufí rural en Marruecos de 'Abd al-Ŷalīl ibn Wayḥlān y hasta el final de su vida dividió su tiempo por igual entre su propio *ribāṭ* en Azamūr y otro fundado por su maestro en Agmāt Warīka. Al parecer ha sido capaz de sintetizar las distintas ramas del sufismo en las zonas rurales ya existentes en el noroeste del Magreb en una sola doctrina y tener muchos adeptos.¹⁹⁴ Al igual que Banū Amgār, abogaba por la justicia social: primero dirigió sus críticas contra los gobernantes almorávides que obligaban a los pastores y comerciantes a pagar impuestos ilegales; luego, contra los almohades cuando sus tropas mascararon a los almorávides durante su conquista del Magreb en 541/1146. Este comportamiento le llevó a la detención y condena de cárcel en Marraquech durante el reinado del sultán almohade 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī al-Gūmī (m. 558/1163).¹⁹⁵

¹⁸⁷ P. Nwyia, «Textes Mystiques Inédits D'Abū 'I-Ḥasan al-Nūrī (*Maqāmāt al-Qulūb*)», *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, Beirut: Imprimerie Catholique, XLIV, 9 (1968) 119-154, p. 138; al-Huŷīrī, *Kašf al-maḥyūb*, II, pp. 420-425.

¹⁸⁸ Véase su biografía en al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 10.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, b. 34.

¹⁹⁰ Sobre la biografía de al-Jawharī, véase al-Nabahānī, *Ŷāmi' karāmāt al-awliyā'*, ed. I. 'A. 'Awad, La India: Markaz Ahlsna, 2001, I, pp. 474-75.

¹⁹¹ Al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, VIII, p. 29.

¹⁹² Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 62; al-'Abbās ibn Ibrāhīm, *al-I'lām*, I, pp. 396 y ss.

¹⁹³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 22.

¹⁹⁴ Al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, I, p. 397.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 396-97, 400.

Quizá el maestro más importante de la tradición de la escuela Nūrī fue el iletrado maṣmūd beréber Abū Ya'zà Yalannūr ibn Maymūn al-Dukkālī (m.572/1177),¹⁹⁶ maestro raíz (*quṭ*) de su época. Fue un discípulo directo de Abū Šu'ayb al-Šinhāyī y compañero de otros maestros norteafricanos, entre ellos Abū 'Abd Allāh Amgār, líder del *ribāṭ* Tīṭ-n-fiṭr. En su larga vida, que duró más que 130 años, Abū Ya'zà representa la culminación de la tradición sufí popular del Magreb occidental, que fue transcendida posteriormente por su discípulo andalusí más famoso, Abū Madyan Šu'aybn. Uno de sus discípulos afirma:

Llegó a alcanzar los estados (*maqāmāt*) de certeza (*yaqīn*) a los que no acceden sino unos pocos elegidos entre los conocedores (*al-ārifūn*). La fama de sus milagros exime de su contemplación, pues dan testimonio de ella tanto los humildes como los poderosos. Si no fuera por temor a la desaprobación de los críticos vanos y de los mal intencionados, citaríamos alguno de los milagros que presenciamos ante él, milagros conocidos por los realizados espiritualmente y a cuya audición están predispuestos los piadosos.¹⁹⁷

Según sus hagiógrafos, Abū Ya'zà llevó un vida itinerante recorriendo grutas de montaña y zonas costeras por más de veinte años hasta su residencia definitiva en la zona de Tādlā, donde tenía una zagüía abierta a todos. Llegó a conocerse con dos apodos beréberes: Abū Waṣartīl 'dueño de la alfombra de rezo' en las zonas desérticas y Abū Wanalkūt 'el de la planta silvestre' que solía comer, en la costa. Allí, en el litoral atlántico, al parecer había recibido la *jirqa* 'vinculación a la cadena iniciática' de su maestro Abū Šu'ayb al-Šinhāyī.¹⁹⁸ A lo largo de esta vida itinerante Abū Ya'zà no dejó de insistir en prácticas ascéticas: apariencia física que se asemeja a los criados, se vestía humildemente, comía raíces y hierbas del campo.

Aunque los hagiógrafos mencionan que Abū Ya'zà tenía un gran número de discípulos, entre los que figuran maestros destacados, como Abū Madyan y Abū Šabr Ayyūb al-Fihri (m. 609/1212),¹⁹⁹ disponemos de escasos datos

¹⁹⁶ Sobre su biografía, véase al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 2; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 77; al-'Azfī, *Da'āmat al-yaqīn*, pp. 36-65; al-Šawma'ī, *Kitāb al-mu'zzà*; al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, I, pp. 406-20; V. Loubignac, «Un saint berbère: Moulay bou 'Azza. Histoire et Légende», *Hespéris*, xxxi (1944), 15-34; É. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghréin*, Paris, 1954, 59-70; A. Faure, «Abū Ya'zà», *Encyclopédie Berbère*, 1984, I, pp. 92-94; E. Lévi-Provençal, «Abū Ya'azzā». *EF*², I, 164; A. al-Tawfīq, «Al-Ta'rij wa-adab al-manāqib min jilāl manāqib Abī Ya'zà», en *al-Ta'rij wa-adab al-manāqib*, Rabat, 1988, 81-92; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*; ---, «Abū Ya'zà, un santo magrebí del siglo XII a la luz de al-Tašawwuf ilā riṣāla al-tašawwuf», *Andalus-Magreb*, 7 (1999), 271-293.

¹⁹⁷ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 214 (tr. J. J. Sánchez-Sandoval, «Abū Ya'zà...», p. 284). Hemos cambiado algunos términos en el texto: hemos traducido *ārifūn* como «conocedores» en vez de «iniciados», ya que éste indica un grado de realización espiritual menor. Además, incurre en una contradicción, en la traducción aparece «no conocidos por los justos», pero el texto árabe lo emplea en sentido afirmativo.

¹⁹⁸ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 217 y n.º 490.

¹⁹⁹ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 240 y n.º 294, donde se puede encontrar más bibliografía acerca de este personaje. Sobre los discípulos de Abū Ya'zà, véase A. Shafik, «Abū Madyan...», pp. 213-16.

acerca de su método sufí. Esto se debe probablemente a su analfabetismo, su poco conocimiento de la lengua árabe y la necesidad, por tanto, de un intérprete.²⁰⁰ *Karāmāt* 'obras prodigiosas', palabra clave, efectivamente personificada en la figura de Abū Ya'zà.²⁰¹ La religiosidad popular necesita signos que son prueba de la presencia de lo sagrado. De ahí que la tendencia del Magreb popular, sobre todo durante su vida, centró la atención en sus carismas más que en sus enseñanzas. No obstante, en la obra de al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, se pueden encontrar referencias interesantes en lo relativo a su enseñanza. Amén de la vida errante, práctica útil de aprendizaje, Abū Ya'zà basa su conocimiento en la ciencia infusa: «Soy un ignorante, no sé más que lo que el Señor me enseñó».²⁰² Prueba de ello, es que sabe distinguir entre los que recitan bien o mal el Corán.²⁰³ Cinco anécdotas hacen hincapié sobre la importancia del arrepentimiento (*al-tawba*). Según los sufíes, es el primer paso en el camino de la iniciación.²⁰⁴ Abū Ya'zà sigue de cerca el método espiritual de la *futuwwa* 'caballerosidad' adoptado por sus guías predecesores cuyas actividades se ejemplifican claramente en los siguientes puntos: 1) su mediación para salvaguardar los intereses de la comunidad musulmana; 2) su presunta vinculación con la resistencia a los almohades durante el sitio de Marraquech (después del año 541/1146), motivo por el que le encarcelaron, aunque luego le liberaron;²⁰⁵ 3) su total respeto a la relación de autoridad entre él y su maestro Abū Šu'ayb, entendida en términos de servidumbre (*jidma*), absoluta e incondicional, que implica con frecuencia la ejecución de tareas arduas y degradantes. A este respecto, antes de aceptar a Abū Madyan como discípulo, el propio Abū Ya'zà le puso a prueba, al dejarle ciego.²⁰⁶

Antes de la muerte de Abū Ya'zà, una curiosa anécdota pone de manifiesto la transmisión de la *baraka* 'influencia espiritual' del maestro beréber a su hijo Abū 'Alī mediante el *escupitajo iniciático*, esto es, la comunicación del carisma a través de los fluidos corporales.²⁰⁷ Sobre este episodio, las palabras de al-Mursī parecen muy adecuadas: «Por Dios, soy de los que han nacido dos veces: la primera por nacimiento natural y la segunda espiritualmente, en el cielo de los conocimientos divinos».²⁰⁸ Así pues, por vía iniciática y

²⁰⁰ Según al-Tamīmī, «*Kāna lā yuḥsin al-'arabiyya* 'no sabía hablar bien árabe'», *al-Mustafād*, I, p. 34. Sobre los devotos iletrados, véase M. Chodkiewicz, «Le saint illettré dans l'historiographie islamique», *Cahiers du Centre Recherches Historiques*, IX (1992), 31-41.

²⁰¹ Sobre el particular, véase I. al-Qādirī, «al-Ŷawānib al-jafiyā fī ḥarakat al-tašawwuf wa karāmāt al-awliyā' bi-l-Magrib: al-'aṣr al-murābiṭī-al-muwāḥḥidī namūḍa'yan» en *al-Islam al-sirrī fī al-Magrib al-'arabī*, El Cairo, Dār Sīnā, 1995, 129-148.

²⁰² Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 215.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 31

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 214-15, 219-20, 231-32.

²⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 215, 220; F. Rodríguez Mañas, «Hombres santos...», p. 491; V. Cornell, *Realm*, p. 71; Sánchez-Sonidoval, «Abū Ya'zà...», p. 284.

²⁰⁶ Sobre la relación de Abū Ya'zà con su maestro, véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 214, 219. Respecto al relato de la ceguera de Abū Madyan, véase, *Ibíd.*, pp. 320-21 (tr. esp. A. Shafik, «Abū Madyan...», pp. 203-4).

²⁰⁷ Sobre este episodio y la biografía de Abū 'Alī b. Abū Ya'zà, véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 85 y para las distintas formas de acceso a la vida mística, consúltese, al-Kittānī, *Salwat al-anfās*, ed. litografiada, Fez, 1898-9, I, p. 267; F. R. Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maḡāḍūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kittānī», *Al-Qanṭara*, XIII (1992), 237-260; F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus...», pp. 154-55.

²⁰⁸ *Laṭā'if al-minan*, p. 146.

genealógica, el hijo de Abū Ya'zà renace y consigue su estatuto de íntimo de Dios, consolidando la intimidad divina (*al-walāya*) de la casa de Abū Ya'zà ante los ojos del pueblo.

No tenemos noticia de obra alguna de Abū Ya'zà ni de sus predecesores salvo algunas máximas recogidas por sus discípulos. También se le atribuye un breve tratado sobre la contemplación (*al-mušāhada*). Citaremos el pasaje introductorio:

Has de saber que la gnosis (*al-ma'rifa*) significa el conocimiento del estado, que se apodera de aquel que lo posee, de su corazón y de lo más profundo de su ser. De tal modo, contempla a su Señor en los dos estados de belleza y de grandeza.

He Contemplado la belleza, he contemplado la grandeza,
mi Amante y mi Amado, en cualquier caso.

Los concedores se extinguieron y no percibieron
más que al Soberbio, el Altísimo.

Vieron todo lo que no es Él en realidad, perecido
en el presente, en el pasado, y en el futuro.²⁰⁹

Otro seguidor de Abū Ya'zà, Abū Madyan (m. 594/1197),²¹⁰ con el que cerramos el siglo XII, nació hacia el año 509/1115-16 a orillas del Guadalquivir, en el noreste de Sevilla, abandonó al-Andalus y desarrolló sus actividades en Bugía. Llegó a ser conocido como *maestro de los maestros* (*šayj al-šuyūj*).²¹¹ Fue también maestro raíz (*quṭb*) y sus enseñanzas en materia de doctrina, metodología y ética influyeron siglos después en el sufismo occidental y oriental.²¹²

Según datos de al-Šawma'ī (m. 1013/1605), el célebre sufí Abū Madyan sigue esta cadena:

Abū Madyan → Abū Ya'zà → Šu'ayb ibn Sa'īd al-Šinhāyī → [Abū Yanūr al-Dakālī] → 'Abd al-Ŷalīl ibn Wayḥalān → Abū al-Faḍl ibn Abū Bišr → Abū Bišr al-Ŷawharī (su padre) → al-Nūrī → Sirrī → al-Karjī → al-Ṭā'ī → Ḥabīb al-'Aḡamī → al-Ḥasan al-Bašrī → 'Alī ibn Abī Ṭālib → Muḥammad (el Profeta).²¹³

La importancia de Abū Madyan consiste en que sintetizó dos tendencias del sufismo andalusí-magrebí: la primera, la de los discípulos más cercanos al sufí

²⁰⁹ La autoría de Abū Ya'zà resulta muy dudosa, si se tiene en cuenta el nivel tan elevado de su contenido y expresión lingüística. Véase V. Cornell, *The Way of Abū Mayan*, 180-87, p. 181.

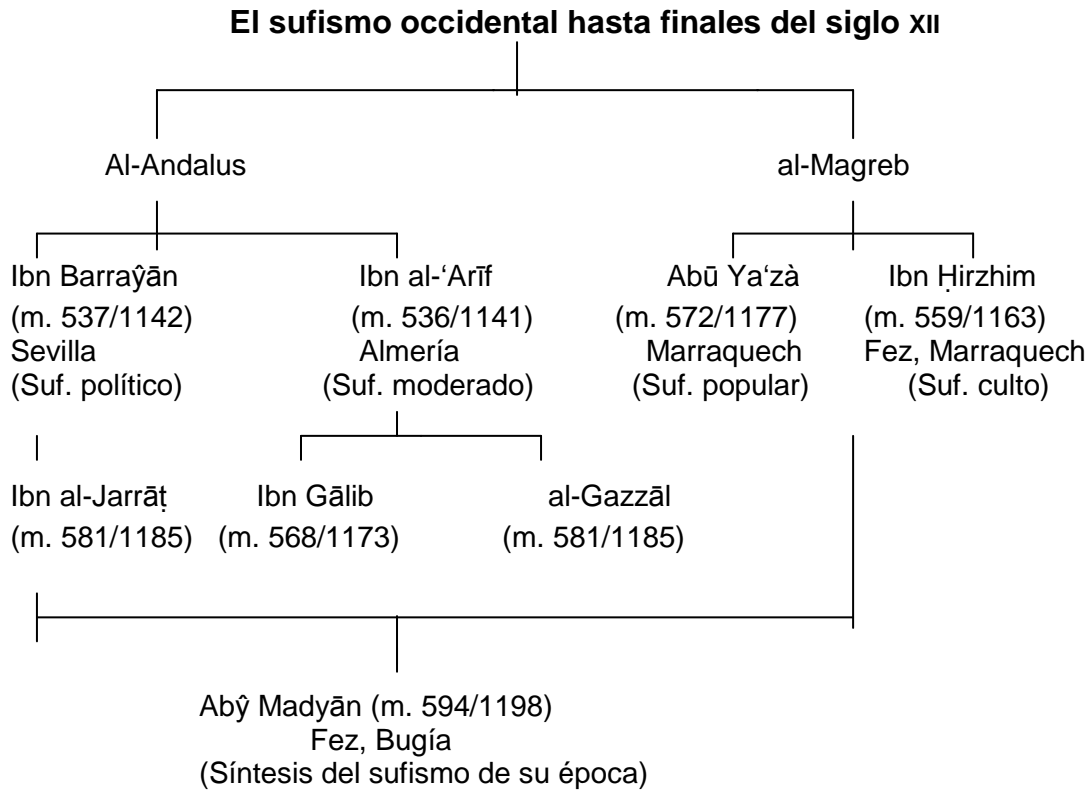
²¹⁰ Las fuentes que recogen las biografías de Abū Madyan son: al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, b. 162; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*; Ibn Ibrāhīm, *al-I'lām*, VIII, pp. 165s; V. Cornell, *The way of Abū Madyan*, 1-38; A. Šafīk, «Abū Madyan...», pp. 197-221.

²¹¹ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 102.

²¹² A. Šafīk, «Los šaḍīliyya e Ibn 'Arabī tras las huellas de Abū Madyan», *'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, (2009), 117-132.

²¹³ Al-Šawma'ī, *Kitāb al-mu'zzà*, p. 354; M. Lings, *Un santo sufí del siglo xx: el Sayj Ahmad Al-'Alawī, su herencia y su legado espirituales*, tr. E. Serra, Madrid: Taurus, 1982, p. 224.

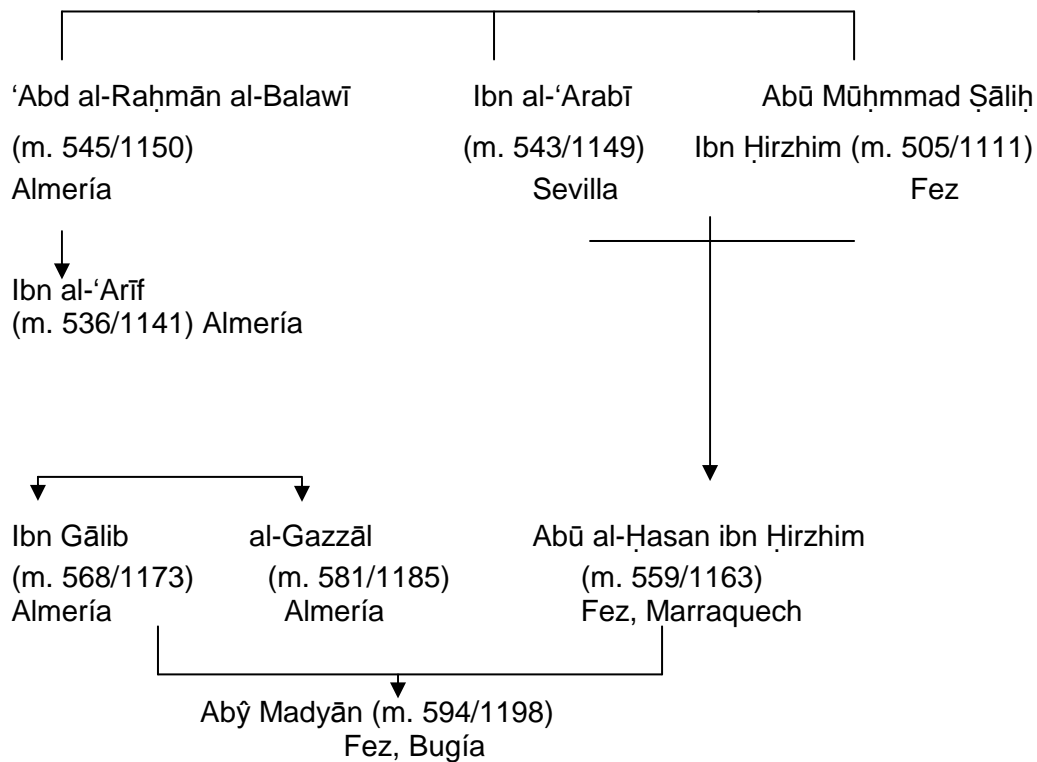
almeriense Ibn al-'Arīf (m. 536/1141) y la segunda, la norteafricana con sus dos variantes: el sufismo culto a través de su maestro 'Alī ibn Ḥirzihim en Fez (m. 559/1162) y el sufismo popular de origen berebere a través de su maestro Abū Ya'zà (m. 572/1177). Todas estas tendencias han dejado huella indiscutiblemente en su obra y método espiritual.



En este contexto, en estrecha relación con el sufismo magrebí y la doctrina de Abū Madyan, sobresale la figura del famoso juez de Sevilla, Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 543/1149). Mantuvo estrecha relación con los sufíes magrebíes. Antes de morir en Fez, ha dado el hábito de investidura (*jirqa*) que él había recibido de al-Gazzālī, a Abū Ya'zà (m. 572/1177) y a 'Alī ibn Ḥirzihim.²¹⁴

²¹⁴ Al-Ṣawma'ī, *Kitāb al-mu'zzà*, pp. 161, 355; A. Bel. «Le sufisme en Occident musulman ...», p. 146.

La influencia de al-Gazālī en el occidente islámico
Abū Ḥamid al-Gazālī (m. 505/1111)
Oriente islámico



Abū Madyan fue discípulo de Abū al-Ḥasan [‘Alī] ibn Ḥirzihim (m. 559/1163),²¹⁵ cuyo tío Abū Muḥammad Ṣāliḥ (m. después de 505/1111)²¹⁶ fue discípulo de al-Gazālī, Ibn Ḥirzihim le enseñó *Kitāb al-ri’āya* [Libro del cumplimiento], del célebre sufí de Bagdad, al-Muḥāsibī (m. 243/857), y *Iḥyā’* [Revitalización] de al-Gazālī.

No hay alusión a ninguna obra de Ibn Ḥirzihim con la excepción de un poema. Citaremos unos versos:

Soy Ibn Ḥirzihim, en Fez está mi fama,
soy el maestro supremo de occidente, y gana quien nos visita.

Sé sincero, y sujétate a nuestras cuerdas,
somos el socorro, y nuestro ejército jamás es derrotado.

Esfuézate en visitar nuestra tumba,
con humildad y reverencia ante nuestro sepulcro.

Sométete a nosotros, guarda el pacto de amistad
y cuando las desgracias te sobrevengan, busca refugio en Nosotros.²¹⁷

Según noticia recogida por Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407-8), el ṣayj Bilāl fue discípulo del influyente Abū Madyan, estableciendo la siguiente *silsila* ‘cadena’ de transmisión sufí, en la que aparece el cadí Ibn al-‘Arabī:

Me vistió el hábito de iniciación el ṣayj Abū Madyan → Abū al-Ḥasan ibn Ḥirzihim → de Ibn al- ‘Arābī → Abū Ḥamid al-Gazālī → Abū al-Ma‘ālī → Abū Ṭālib al-Makkī → [discípulo de Abū Muḥammad al-Ŷarīrī] → al-Ŷunayd → Surrī al-Saqāṭī → Ma‘rūf al-Karjī → Dawūd al-Ṭāṭī → Ḥabīb al-‘Aŷmī → al-Ḥasan al-Baṣrī → ‘Alī ibn Abū Ṭālib → Muḥammad ibn ‘Abd Allāh.²¹⁸

Asimismo al-Ṣawma‘ī afirma que Abū Madyan recibió el hábito de al-Ṭartūṣī, sobre el que hemos señalado, estableciendo esta cadena: «También el ṣayj

²¹⁵ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, I, b. 1; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 51.

²¹⁶ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 8.

²¹⁷ Al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I‘lām*, IX, pp.54-55; V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, 176-79, p. 179. *La taberna de las luces. Poesía sufí de al- Andalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, tr. P. Beneito, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004.

²¹⁸ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 93; al-Ṣawma‘ī, *Kitāb al-mu‘azzà*, p. 352. Al-Maqarrī nos da otra cadena de iniciación parecida a la anterior, recurriendo a términos como *ṣāfaḥa* ‘estrechar la mano’ y *laqqamanī bi-yadi-hi al-mubāraqa* ‘me alimentó con su mano bendita’, véase *Nafḥ al-ḥib*, v, pp. 241, 242, 268.

Abū Madyan vistió el hábito del imām Abū Bakr al-Ṭarṭūšī, discípulo de al-Sāšī, discípulo de al-Šiblī, discípulo de al-Ŷunayd, discípulo de al-Sirrī». Noticia poco verosímil, si se tiene en cuenta que Abū Madyan aún tenía diez años cuando murió al-Ṭarṭūšī.²¹⁹ Junto a este dato inválido, al-Šawmaī señala que Abū Madyan recibió la *jirqa* de manos del célebre maestro sufí de Bagdad ‘Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m. 563/1166), fundador del escuela Qādiriyya.²²⁰ Otro dato incierto, puesto que no disponemos de material fidedigno de sus hagiógrafos que hablan de un viaje de Abū Madyan a oriente.

En la formación intelectual de Abū Madyan fue muy importante la escuela andalusí de *ḥadīṭ*, cuyos representantes más importantes fueron ‘Abd al-Ḥaqq de Sevilla, conocido como *Ibn al-Jarrāṭ* (m. 581/1185),²²¹ Abū Bakr ibn Sa‘āda de Sevilla (m. 600/1204), Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Sarrāy al-lšbīlī (m. 657/1258) y ‘Abd al-Ḥaqq ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Azdī, los cuales se trasladaron a Bugía después de la ocupación cristiana. Abū Madyan conoció de cerca a dos importantes recopiladores y transmisores de *ḥadīṭ*, Ibn al-Jarrāṭ, máximo representante de la escuela sevillana, y al-Azdī, de la escuela almeriense. Una característica importante de los eruditos andalusíes de *ḥadīṭ* es que sus transmisores fueron discípulos directos de maestros sufíes, como el caso de ‘Abd al-Ḥaqq al-lšbīlī, que recibió sus enseñanzas sufíes del šayj sevillano Ibn Barraṣān.²²² Abū Madyan se sintió más atraído por la escuela almeriense de *ḥadīṭ*, debido a que Abū al-Ḥasan ibn Gālib, que más tarde sería su maestro, había sido uno de los discípulos íntimos del sufí almeriense y transmisor de *ḥadīṭ* Ibn al-‘Arīf. Durante su vinculación a la zagüía de Ibn Ḥirzihim, Abū Madyan optó por estudiar con Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Jalaf al-Qurašī (m. 568/1172-73),²²³ uno de los discípulos más cercanos de Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141) y gran tradicionista en Marruecos, especialmente de la colección de *ḥadīṭ* recopilada por Abū ‘Īsā al-Tirmidī (m. 279/892-893).²²⁴ Según sus biógrafos, Abū Madyan tenía muchos discípulos que asistían regularmente a las reuniones de prédica (*maḥlis al-wa‘z*) que se celebraban regularmente en su zagüía, conocida localmente como *rābiṭat al-Zayyāt*.²²⁵ Allí les enseñaba los

²¹⁹ Al-Šawmaī, *Kitāb al-mu‘azzā*, p. 354. Tanto Laoust como Urvoy repiten erróneamente este dato, véase H. Laoust, «La survie de Gazālī d’après Subkī», *IBNEO.*, xxv (1972), 153-172, pp. 153-4; D. Urvoy, *El mundo de los ulemas*, p. 148.

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 142, 350, 375. Este dato aparece recogido en Ibn Maryam, *al-Bustān*, Argelia, s.l., 1908, p. 110 y M. Lings, *Un santo sufí*, p. 224.

²²¹ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 35; Ibn al-Zubayr, *Šilat al-šila*, pp. 4-5; al-Gabrīnī, ‘*Unwān al-dirāya*, ed. ‘A. Nuwayhad, Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1969, pp. 41-44; C. de la Puente, «Ibn al-Jarrāṭ, ‘Abd al-Ḥaqq», *Enciclopedia de al-Andalus*, III, b. 693, 626-29.

²²² Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, I, b. 1797.

²²³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 18.

²²⁴ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 26.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 37.

libros de *Iḥyā'* [Revitalización] de al-Gazālī o la *Risāla* [Misiva] de al-Quṣayrī,²²⁶ también empleaba *al-Maqṣid al-asnà fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* [Fin sublime del comentario de los bellos nombres de la Divinidad] de al-Gazālī para contestar a sus preguntas.²²⁷

Según sus biógrafos, Abū Madyan no ha dejado nada escrito. Más tarde, Abū Muḥammad Ṣāliḥ ibn Yanṣāran al-Māyirī (m. 631/ 1234) recogió por escrito su legado oral, en el cual figuran máximas y diversos poemas.²²⁸

En resumen, se ha distinguido *zuhd* 'ascesis' y *taṣawwuf* 'sufismo' en la medida en que el primero representa un paso inicial en la búsqueda espiritual. De todas maneras, se puede señalar la importancia sorprendente que se concede al ascetismo en las compilaciones bibliográficas. Bien seguro que el término designa una actitud, moral mucho más que intelectual, asimismo es un signo de insuficiencia de la motivación espiritual de sus fieles cuyas miras no quedan prendidas de sus prácticas.

Es indudable que el estudio de las fuentes primarias deja constancia de que el sufismo se debe principalmente a la penetración de factores orientales que debieron de enriquecer el inicio de su desarrollo lentamente, que va creciendo a principios del siglo XII con figuras como Ibn al-'Arīf, Ibn Barraḡān, y alcanza su plena madurez con Ibn 'Arabī.

La introducción de elementos orientales de tendencia sufí no fue únicamente la determinante. Pues, no es menos importante la vía norteafricana, gracias a la existencia de una red de rābitas, donde ha contribuido a la difusión del islam y el sufismo. Se puede constatar asimismo que la transmisión del saber mayormente durante los siglos XI y XII fue un proceso bidireccional que reflejaba vínculos recíprocos entre al-Andalus y la África noroccidental, cobrando al-Andalus más protagonismo por su innovación y variedad en el ámbito místico.

Una vez establecido sus peculiaridades de manera exacta, el sufismo en el occidente islámico se puede clasificar en tres categorías: 1) integrado sin dificultades en el jurisdicción mālikí gracias a los esfuerzos de los ulemas como al-Ṭalamankī e Ibn Muḡāhid; 2) un sufismo ligado a la toma de posición socio-política, completamente rechazado y perseguido por el poder, como en el caso de Ibn Barraḡān e Ibn Qasī; 3) entre las dos, la tendencia de Ibn al-'Arīf y Abū Madyan que ha podido inquietar por su aspecto doctrinal y el gran número de discípulos que reunían, pero ha sido admitida, gracias a su respeto a las prescripciones de la ley islámica.

²²⁶ *Ibíd.*, pp. 16-17.

²²⁷ Al-Gubrīnī, *'Unwān al-dirāya*, p. 192.

²²⁸ A. Shafik, «Abū Madyan...», pp. 219-221.

3. Su vida

Lo que sabemos de la vida de Ibn al-'Arīf²²⁹ es fruto de escasas investigaciones, realizadas desde la primera mitad del siglo XX. Una contribución inicial fue la del arabista español M. Asín Palacios.²³⁰ Pero la aportación documental más significativa ha sido la de J. Lirola Delgado,²³¹ en la que arroja nuevas luces sobre su carrera de escritor, inclinación a la tendencia ascético-mística, obra, discípulos y linaje espiritual.

Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà ibn 'Aṭā' Allāh al-Ṣinhāyī al-Mariyyī (¿Almería? 2 de ḡumādā I 482=23 julio 1088-Marraquech, 23 de ṣafar de 536=25 septiembre 1141), célebre sufi almeriense. Es originario de una familia beréber del norte de África de la tribu de los Banū Ṣinhaḡa. Su padre, originario de Tánger, ocupó el cargo de *al-'Arīf*, alarife o el jefe de la vigilancia nocturna de esta misma ciudad. De ahí que nuestro sufi fuera conocido como *Ibn al-'Arīf* (el hijo del alarife).

Los biógrafos no hablan sobre la fecha en que su padre Muḥammad se trasladó a Almería, donde fue a unirse a la guarnición de la Alcazaba, bajo el reinado de la familia Ma'n ibn Ṣumādih, uno de los reinos de taifas, que duró desde 433/1041 a 484/1091.

Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-'Arīf, no se sabe si nació en Almería o Tánger, el amanecer del domingo 2 de ḡumādā I de 481 (=23 julio 1088), en los últimos diez años del reinado de al-Mu'taṣim ibn Ṣumādih (m. 484/1091), antes de que la ciudad fuera gobernada por los almorávides.²³²

Vivió en un ambiente modesto de pocos recursos económicos, que obligaron al padre a llevarle a un tejedor (*hā'ik*), para que aprendiera el oficio de la sastrería, uno de los oficios más comunes en Almería en aquella época. Pero el niño se negó a dedicarse a este trabajo, mostrando más inclinación a la búsqueda del conocimiento y su gente. De tal manera que se escapaba a las sesiones de ciencias, extendida en toda Almería para aprender el Corán y estudiar otros libros. Al principio, su padre mostraba un fuerte rechazo a esta dedicación constante al estudio, prohibiéndole y amenazándole, e incluso estuvo a punto de acabar con la disposición de Ibn al-'Arīf al conocimiento. Posteriormente, cuando los intentos del padre no consiguieron sus frutos, lo dejó ejercer libremente su vocación, en la cual mostró su total entrega, y llevó al padre a decir: «La decisión de mi hijo era más sensata que la mía, no sabía que por él iba a ser honrado».²³³

²²⁹ El biógrafo que más información ofrece sobre la vida de Ibn al-'Arīf es Ibn al-Abbār en su *Mu'ḡam* (Almoḡam de discipulis Abu Ali Assadafi), ed. F. Codera y Zaidín, Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, b. 14. Véase también Ibn Jallikān, *Wafiyāt*, I, b. 68; al-Maqarrī, *Nafḡ al-ḡib*, II, pp. 155, 599; III, p. 229; IV, pp. 319, 331; V, pp. 597-98; VII, pp. 497-99; al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-'Ilām*, b. 125; al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, b. 18; al-Ÿamī, *Nafaḡāt al-uns min ḡadarāt al-quḡs*, ed. M. A. Al-Ÿādir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, II, b. 523.

²³⁰ M. Asín Palacios, «El místico Abū l-'Abbās...», 441-58.

²³¹ J. Lirola Delgado, «Ibn al-'Arīf, Abū l-'Abbās», I, 469-476.

²³² Ibn Jallikān, *Wafiyāt*, I, b. 68, p. 168.

²³³ Ibn al-Abbār en su *Mu'ḡam*, p. 19.

El joven andalusí Ibn al-'Arīf frecuentaba a célebres maestros no sólo en Almería, sino también en Murcia y Córdoba. Estudió con Abū al-Ḥasan al-Barī (m. Almería, 509/1115-16),²³⁴ Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Qarawī, conocido como *Ibn al-Ḥannāf* (m. Almería, 507/1113),²³⁵ Abū Bakr 'Umar ibn Aḥmad ibn Rizq, conocido como *Ibn al-Faṣīḥ* (m. Almería, 507/1113-4),²³⁶ Abū Ŷa'far al-Jazra'ī,²³⁷ Abū 'Alī ibn al-Sukkara al-Ṣadafī (m. 514/1120),²³⁸ Abū al-Qāsim Jalaf ibn Ibrahīm ibn Jalaf ibn Sa'īd, conocido como *Ibn al-Naḥḥās*,²³⁹ Abū Jālid Yazīd (m. Almería, 497/1103) *mawlā* (cliente) de al-Mu'taṣim,²⁴⁰ Abū al-Qāsim Jalaf ibn Muḥammad ibn Jalaf al-Anṣārī, conocido como *Ibn al-'Arabī* (m. Almería, 508/114-5),²⁴¹ Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Lamgānī, el asceta Abū 'Umar Aḥmad ibn Marwān ibn al-Yumnālīš y el cadí de Almería Abū 'Abd Allāh ibn al-Farrā' (m. 514/1120).²⁴²

De estos maestros autorizados,²⁴³ recibió su enseñanza del Corán, la ciencia de las lecturas coránicas, la tradición del Profeta, la literatura, el libro de Ṣā'id al-Bagdadī, titulado *Kitāb al-fuṣūṣ* [Libro de las piedras preciosas],²⁴⁴ así como el arte de la caligrafía, hasta el punto de escribir hábilmente en siete estilos distintos.²⁴⁵

Además de los datos ofrecidos por Ibn al-Abbār acerca de los maestros de Ibn al-'Arīf, el biógrafo cordobés, Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), quien mantuvo correspondencia con el sufí almeriense, señala que éste estudió con un grupo de sus maestros: «Participaba en asuntos concernientes a la ciencias religiosas (*'ulūm*), [mostrando] interés por las lecturas coránicas, y la recopilación de las narraciones de los dichos del Profeta (*riwāyāt*), con especial atención a sus

²³⁴ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. I. 'Abbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1965, v, 1.º parte, b. 604, p. 308; Ibn al-Abbār, *Mu'ṣam*, n.º 253, pp. 271-73.

²³⁵ Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, b. 839, p. 371; Ibn al-Abbār, *Mu'ṣam*, b. 85, p. 98.

²³⁶ Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila* b. 868, p. 383.

²³⁷ Ibn Farḥūn, *al-Dībā' al-muḍḥhab li-ma'rīfat a'yān al-maḍḥab*, El Cairo: Maktabt Dār al-Turāt, 1932, p. 50.

²³⁸ Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, b. 330, p. 143.

²³⁹ Al-Ḍabbī, *Buḡyat al-multamis fī tārij ri'yāl ahl al-Andalus* (Desiderium quaerentis historium virorum populi Andalusiae), ed. F. Codera y Zaidín, Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1884-8, III, b. 718, p. 274.

²⁴⁰ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 2106, p. 742.

²⁴¹ Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, b. 398, p. 172.

²⁴² Al-Ḍahabī añadió estos tres últimos maestros, véase, *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985, xx, b. 68, p. 111.

²⁴³ Asín Palacios, al trazar la biografía de Ibn al-'Arīf, se limitó a definir a los maestros de Ibn al-'Arīf como «acreditados maestros» sin mencionar sus nombres, ni su disciplina, ni la ciudad de origen de cada uno de ellos, véase, *Tres estudios*, p. 220.

²⁴⁴ Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, n.º 398, p. 172.

²⁴⁵ Ibn al-Abbār, *Mu'ṣam*, p. 20; Al-Ḍabbī, *Buḡyat*, n.º 360, p. 154.

métodos y sus transmisores».²⁴⁶ Por último, añade: «Le di la licencia de transmitir mi escrito éste, refiriéndose a *kitāb al-ṣila* [Libro de la continuación], y sus escritos sobre mí, dándole la licencia de todo lo que escribí. De la misma manera, pedí también su licencia de transmitir todo lo que escribió, me lo autorizó con una copia escrita sin que logremos encontrarnos, y me escribió varias veces».²⁴⁷ Desgraciadamente, Ibn Baṣkuwāl no menciona nada sobre los libros de Ibn al-‘Arīf, ni el contenido de la correspondencia que mantuvo con él, a pesar de lo que se conoce del biógrafo cordobés en exponer los detalles con todo lujo de detalles.

Según el biógrafo, Ibn Jallikān, el sufí almeriense mantuvo buena correspondencia (*mukātabāt ḥasana*) con el cadí ‘Ayyāḍ ibn Mūsà al-Yaḥṣubī (m. 544/1149), sin aludir al contenido de las cartas.²⁴⁸ Parece estar relacionado con el sufismo (*al-taṣawwuf*), ya que Ibn Jayr, autor del libro *al-Fahrassa* cuenta: «Recibí [enseñanzas] (*ajaḍtu ‘anhu*) de él (es decir, Ibn al-‘Arīf) y saqué beneficios de sus prédicas y recomendaciones, traté con él cosas del camino de los sufíes (*ṭarīq al-ṣūfiyyā*) y me ha sido útil».²⁴⁹ Además de estas misivas Ibn Jallikān narra que uno de los virtuosos maestros vio un escrito de Ibn al-‘Arīf, titulado *Faṣl fī ḥaqq Ibn Ḥazm* [Tratado acerca de Ibn Ḥazm] que trata de los ataques verbales de Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad, conocido como *Ibn Ḥazm al-Ẓahirī al-Andalusí* contra los imanés, en el cual dice: «La lengua del propio Ibn Ḥazm y la espada de al-Ḥayyāy son hermanas».²⁵⁰ En este escrito demuestra su rechazo por las doctrinas ẓāhiríes.

Tras esta amplia formación, Ibn al-‘Arīf se dedica a la enseñanza de estas disciplinas coránicas y literarias, no sólo en Almería, donde fue su punto de partida, sino también en Zaragoza y en Valencia; en esta última, desempeñó el cargo de responsable de la *ḥisba*, es decir, un almotacén.²⁵¹ El sufí almeriense menciona en una carta dirigida a su discípulo Abū al-Ḥasan ibn Gālib el motivo de llevar a cabo este cargo, atribuyéndolo a uno de sus compañeros:

Me dijo uno de mis compañeros: «Me ocupé del almotacenazgo²⁵² por cuatro razones:

“Primero: humillarme y considerarme por encima de la gente.

”Segundo: ponerme a prueba en lo ordenado y prohibido, poder y riquezas.

”Tercero: descubrir lo que hacen los gobernantes en materia de declarar o ocultar la verdad.

”Y cuarto: verlo de cerca y averiguar si puedo tomar decisiones en asuntos del poder gubernativo, y si bien me adelanto o retrocedo”».²⁵³

²⁴⁶ Ibn Baṣkuwāl, *al-Sila*, p. 83.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 83.

²⁴⁸ Ibn Jallikān, *Wafiyāt*, p. 169.

²⁴⁹ Ibn Jayr, *al-Fahrassa*, p. 460.

²⁵⁰ Ibn Jallikān, *Wafiyāt*, p. 169.

²⁵¹ Ibn al-Abbār, *Mu‘yam*, p. 20.

²⁵² Sobre el papel del almotacén, censor de costumbres, véase M. García- Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma‘rūf...*», pp. 146-150.

No se sabe a ciencia cierta la fecha en que ocupó estos cargos, aunque sin lugar a duda fue antes de su permanencia en Almería en el año 520/1126, donde se dedicaba a la enseñanza de los niños en su mezquita,²⁵⁴ a cambio de un salario modesto. En una carta dirigida a Abū al-Ḥasan ibn Gālib demuestra su contento de llevar a cabo este oficio:

Aunque sus pagos son una salida para mis dificultades económicas, no les di las clases por esta razón, pues no encuentro en cobrarles alegría ni obra pía. Sin embargo, según algunos es un velo y un daño. Lo que esperaba de ellos es que aprendan, algo que no he visto. Mi gran preocupación es que si soy capaz de ser un profesor, esto no debe ser el comportamiento de los alumnos conmigo.²⁵⁵

Las fuentes no nos informan de su familia ni de sus hijos; no sabemos la fecha de muerte de su padre, parece ser que se murió después de la vuelta de Ibn al-‘Arīf a Almería y su popularidad entre sus compañeros. Además, la única referencia aparece en una carta dirigida a Abū Jālid al-Qurašī, en la cual le atribuía su incapacidad de viajar a Córdoba para estar con su madre.²⁵⁶

En cuanto al resto de su familia, Ibn al-‘Arīf se encargaba de su hermana viuda, la esposa de Abū Ŷa‘far y su hijo pequeño ‘Abd al-Riḥīm.²⁵⁷

Tuvo también un hermano, Abū al-Walīd Ismā‘īl, apodado Abū al-Walīd,²⁵⁸ que asistía a sus reuniones, demostraba su consentimiento a su camino sufí y escribió también muchas de sus poesías. En una de las misivas, Ibn al-‘Arīf señala haber recibido una carta de su hermano Ismā‘īl desde Marraquech.²⁵⁹

De sus cartas, se sabe también que tuvo hijos pequeños, a quienes demostraba mucho cariño, temiendo separarse de ellos, principalmente por motivos económicos.²⁶⁰

En una de sus cartas alude a que tenía un familiar llamado Aḥmad, que copió varios cuadernos en las distintas artes del conocimiento, entre ellos, algunos escritos de Aḥmad ibn Qasī.²⁶¹

²⁵³ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 121.

²⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 115-117, 149-150.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 115.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 194.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 129.

²⁵⁸ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 493, p. 156.

²⁵⁹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 147.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 28.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 97.

4. Su muerte

Los datos ofrecidos por los biógrafos varían en el motivo de la persecución de Ibn al-'Arīf y el modo de su muerte. Ibn Baškuwāl es totalmente evasivo a la causa de su muerte, pero concreta con precisión la fecha detallada de ésta: «Murió la noche anterior al viernes y fue enterrado al día siguiente, viernes 23 del mes de šafar del año 536 (27 de septiembre de 1141)».²⁶² Al-Tādilī narra los hechos con más pormenores: el cadí de Almería, Ibn al-Aswad al-Gassānī (m. 536/1142) sintió mucha envidia de la popularidad de Ibn al-'Arīf y mandó por escrito una denuncia al emir de los almorávides 'Alī ibn Yūsuf ibn Tāšufīn, acusando al sufí almeriense. Consecuentemente, el emir escribió a su gobernador de Almería para que enviara a Ibn al-'Arīf a Marraquech. Cumpliendo las órdenes del emir, le embarcó y salió rumbo Ceuta; el cadí Ibn al-Aswad insinuó al gobernador que enviase a quien le encadenara durante el viaje. Tras hacerlo en alta mar, el enviado del gobernador, de camino a Almería, fue sorprendido por una nave enemiga que le llevó como cautivo. Al desembarcar Ibn al-'Arīf en Ceuta, un enviado del emir se presentó ante él para anunciarle la protección del emir y ponerle en libertad. Tras estos hechos y a pesar de que Ibn al-'Arīf inicialmente no quiso viajar hasta la corte de Marraquech, decidió continuar el viaje para conocer el emir almorávide, quien le colmó de veneración y le dijo que cumplierse sus deseos. El sufí almeriense le respondió que le dejara libre.

Según el relato de al-Tādilī, cuando el cadí Ibn al-Aswad se enteró de la buena acogida del emir, decidió envenenar a Ibn al-'Arīf con su comida preferida, las berenjenas que causó su muerte. Éste murió a la edad de cincuenta y tres años. Posteriormente, fue enterrado cerca de la mezquita mayor antigua, que está en el centro de Marraquech, en el jardín (*rawḍat*) del cadí Mūsà ibn Ḥammād al-Šinhāyī.

El emir, al enterarse de lo que había causado Ibn al-Aswad a Ibn al-'Arīf, decidió que aquél corriera la misma suerte, por lo que fue desterrado a la región del Sūs extremo, donde murió envenenado.²⁶³

Ibn al-Abbār, por su parte, ofrece dos versiones de los acontecimientos. En la primera, va a la zaga de los hechos narrados por Ibn Baškuwāl, pero con más detalles:

Se extendió su fama en el ascetismo y devoción (*al-zahāda wa-l-'ibāda*), y sus adeptos se hicieron cada vez más numerosos, según su camino sufí (*ṭarīqatuḥu al-šūfiyya*), el emir de los velados (*amīr al-mulattamīn*), 'Alī ibn Yūsuf ibn Tāšufīn se enteró de su [popularidad]. Y se dice (*yuqāl*) también que los alfaquíes de su tierra se pusieron de acuerdo en negar su doctrina, le denunciaron al emir y le advirtieron contra él. Éste ordenó que se presentara ante él desde Almería, con Abū Bakr Muḥammad al-Mayūrqī, que se encontraba en Granada, y Abū al-Ḥakam ibn Barraḡān de Sevilla. Todos ellos abrazaban una doctrina sufí idéntica (*namaṭan*

²⁶² Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, n.º 175.

²⁶³ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 119-20.

wāhidān fī al-intiḥāl), y se caracterizaban por su devoción (*‘ibāda*). Ibn Barraġān influyó en ellos, hasta el punto de que le denominaron *al-Gazzāl de al-Andalus*. Fueron llevados todos a Marrakech, donde Ibn al-‘Arīf no se quedó por mucho tiempo y se murió en ṣafar del 536. La multitud celebró su funeral [...] y el sultán se arrepintió de lo que le había hecho.²⁶⁴

La segunda versión, a la que hace referencia Ibn al-Abbār, narrada por Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl (m. 581/1185), discípulo de Ibn al-‘Arīf, a través de Ibn ‘Ayyād, cuenta que el sultán Ibn Tāšufīn cambió su parecer [de castigarle], valorando su excelencia y virtudes. Ordenó que fuera liberado y conducido a Ceuta, donde el maestro de Almería pereció como consecuencia de una enfermedad. Ibn al-Abbār continuó narrando otro relato, aunque confiesa concederle poco crédito, según el cual Ibn al-‘Arīf fue envenenado a su regreso, en el transcurso de la travesía marítima.²⁶⁵

Ibn al-‘Arīf murió a los 53 años, su tumba se encuentra en *Sūq al-Ḥaddādīn* (el zoco de los herreros) en Marrequech y goza de gran veneración, según lo constata al-Maqqarī en su visita a su mausoleo en el año 1010 (1601-2)²⁶⁶ y que el cadí ‘Abd Allāh Ubīḥī al-Ḥīḥī lo reformó en el año 1286 (1869-70).²⁶⁷

Ibn al-Abbār no ofrece datos sobre el destino de los otros compañeros de Ibn al-‘Arīf aunque señala que acabaron sus días a consecuencia de las enseñanzas doctrinales que profesaban, ya que les hicieron sospechosos a los ojos de las autoridades almorávidas. El trato que sufrieron no fue el mismo. Ibn Barraġān, según la *Takmila* se limita a aludir que su muerte tuvo lugar en Marrakech, sin precisar los hechos de su desaparición.²⁶⁸ Pero al-Tādīlī narra con pormenores el relato de su muerte en la corte Marrakech:

Fue interrogado acerca de las palabras que le habían sido reprendidas y él las explicó de manera conforme a la interpretación (*al-ta’wīl*). Declarándose inocente de las críticas que se le había lanzado, dijo: «¡Por Dios! No viviré mucho tiempo ni siquiera vivirá después de mi muerte, el que me ha hecho presentarme, es decir, el sultán». Abū al-Ḥakam murió, el sultán ordenó arrojar su cadáver en el vertedero de la ciudad.²⁶⁹

Al-Tādīlī relata a continuación que el célebre sufí magrebí, Ibn Ḥirzihim (m. 559/ 1162), uno de los maestros del célebre Abū Madyan, informado por uno de sus discípulos de la decisión del sultán, impulsó a la población de Marrakech a asistir en masa al funeral de Ibn Barraġān.²⁷⁰

²⁶⁴ Ibn al-Abbār, *Muṣam*, p. 19.

²⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 19-20.

²⁶⁶ Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, III, p. 229; IV, p. 331.

²⁶⁷ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, b. 115, p. 120.

²⁶⁸ Ibn al-Abbār, *Takmila*, b. 1797.

²⁶⁹ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 170.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 170.

5. Su obra

Los biógrafos de Ibn al-'Arīf no mencionan los títulos de su obra, salvo Ibn 'Arabī, quien aludió reiteradamente en sus libros a la obra de *Maḥāsīn al-ma'yālis*. Tampoco sabemos si el sufí almeriense escribió sólo sobre el sufismo o trató igualmente otras ciencias. No hay que olvidar una cita de Ibn Masdī, en la cual afirma que: «Cuando llevaron a Ibn 'Arīf a Marraquech, se aterrorizó y tiró toda su obra al mar y no quedó nada de ella, salvo lo que mencionaron otros de él».²⁷¹ Citamos aquí algunas referencias de las fuentes primarias:

- *Maḥāsīn al-ma'yālis* (Excelencias de las sesiones)

Esta destacada obra será la primera que, en tierra andalusí, enumere las distintas etapas que el discípulo debe recorrer en su camino sufí. Está dividida en 13 capítulos, que tratan:

- 1) la gnosis (*al-ma'rifa*)
- 2) la voluntad (*al-irāda*)
- 3) el ascetismo (*al-zuhd*)
- 4) el abandono o la confianza en Allāh (*al-tawakkul*)
- 5) la paciencia (*al-ṣabr*)
- 6) la tristeza (*al-ḥuzn*)
- 7) el temor (*al-jawf*)
- 8) la esperanza (*al-rayā'*)
- 9) la gratitud (*al-ṣukr*)
- 10) el amor (*al-maḥabba*)
- 11) el deseo (*al-ṣawq*)
- 12) el camino de la élite espiritual (*ṭarīq al-jawāṣṣ*)

13) Resumen de los dos estadios espirituales anteriores, junto al de la familiaridad (*uns*).

En este último capítulo, enumera también los cuarenta carismas (*karāmāt*) otorgados por Dios a los siervos, de los que veinte son dados en este mundo y otros veinte en el otro; y termina con los deberes que incumben a los siervos para poder llegar a Dios, aludiendo a las clases de personas de acuerdo con su saber y práctica.

En opinión de algunos estudiosos de *Maḥāsīn*, Ibn al-'Arīf no escribe su obra para el común de la gente (*al-'amma*), que busca una vía sufí, ni siquiera para los avanzados en su trayectoria hacia la perfección espiritual, sino exclusivamente para los que disfrutaban de la gnosis y el estadio de la unión.²⁷² Sin embargo, las líneas introductorias de su obra contradicen esta opinión, el maestro almeriense invita a todos aquellos que escuchan estas palabras y aspiran lograr su meta: «Para facilitar al iniciado (*al-murīd*) la dificultad de su

²⁷¹ Al-Dahabī, *Sayr*, xx, b. 68, p. 113.

²⁷² M. Asín Palacios, *Mahasin al-machalis*, p. 33; *Tres estudios*, p. 229.

camino; fundamenten los pilares de su sinceridad (*ṣidq*) y realización espiritual (*taḥqīq*); y lleva a aquellos que los oigan al esfuerzo supremo en la ardua búsqueda de Dios».²⁷³

Al final del opúsculo, señala que su objetivo fue «explicar cómo recorrer el camino (*ṭarīq*) de la otra vida».²⁷⁴ Además, Ibn al-‘Arīf clasifica a las personas en gente ordinaria (*al-‘amma* o *‘awām*) y en privilegiados (*jawāṣ*), y ve que los estados son grados propios e imprescindibles de los primeros, llamándoles «aquellos que siguen la ley revelada»,²⁷⁵ en cambio, los privilegiados están exentos de dichos estados, ya que son arrebatos que descienden en el corazón y no perduran; el iniciado no debería aferrarse, pues se consolidarán en su consciencia, y se convierten en obstáculos o velos que impiden la unión con Dios:

Todos los estadios tratados anteriormente se consideran deficiencias (*‘ilal*) para los privilegiados (*al-jawāṣ*) que procuran evitar por medio de eliminar sus causas. Nos les queda voluntad (*irāda*) alguna en relación con el Verdadero (*al-Ḥaqq*), ni deseo (*šawq*) que se aumente por Sus dones (*‘āḫya*); Dios es el objetivo último de sus aspiraciones y el fin de sus deseos.²⁷⁶

Ibn al-‘Arīf enriquece el tema de cada uno de los estadios espirituales con numerosas citas coránicas, dichos del Profeta, sentencias y anécdotas de maestros sufíes orientales, entre ellos se destacan, Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 261/874-875 ó 264/877-878),²⁷⁷ Rāb‘a al-‘Adawiyya (m. 185/801),²⁷⁸ al-Šiblī (m. 334/946),²⁷⁹ Ḍu al-Nūn al-Miṣrī (m. 245/859),²⁸⁰ de especial relevancia este último sufí por su repercusión en el sufismo andalusí, le consideran uno de los padres del sufismo y al que se le atribuye la doctrina de la gnosis (*ma‘rifa*) y la clasificación de los estados místicos.²⁸¹ También abundan en su opúsculo numerosos fragmentos poéticos: algunos son del mismo autor, y en la mayoría de los casos son anónimos. Son versos de amor místico o amor profano que se atribuyen a Ḥallāy, Imru’ al-Qays y Abū al-‘Atāhiyya o al-Šāfi‘ī. El sufí almeriense acude a su poesía con el fin de afirmar su perspectiva sufí y su realización espiritual a través de su erudición.

En la literatura de Ibn ‘Arabī, dicha obra del sufí almeriense ha sido objeto de varios comentarios, análisis y estudio para fundamentar su tesis, y anotar su vasto conocimiento del sufismo andalusí.

²⁷³ Ibn al-‘Arīf, *Maḥāsīn al-ma‘yālīs*, p. 75.

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 105.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 97.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 95.

²⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 77, 83.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 80, 81, 82.

²⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 84, 94-95.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 104.

²⁸¹ M. ‘A. Makkī, *Ensayo*, pp. 157-162.

Asín Palacios opina sin acreditar su tesis que la doctrina Ibn al-'Arīf en general y su obra *Maḥāsīn* en particular debió ser influida por el grupo de masarríes de Pechina, y considera que dicha obra refleja señas de originalidad en el sufismo andalusí, postulando que el sufí almeriense habría ofrecido una orientación esotérica a los estadios espirituales que no aparecería en obras anteriores.²⁸² No obstante, Bruno Halff pone de manifiesto que la obra de Ibn al-'Arīf sigue de cerca la del sufí ḥanbalí oriental Abū Ismā'īl 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/ 1088).²⁸³ Según la opinión de Halff, se observa una influencia evidente de *Kitāb 'ilal al-maqāmāt* [Libro de las causas de los estadios espirituales] más que con la obra *Manāzil al-sā'irīn* [Estaciones espirituales de los caminantes]. Aquella obra está destinada al iniciado que aspira al desarrollo espiritual, en la cual el sufí oriental traza diez etapas espirituales. Es una prueba más de las estrechas relaciones entre el sufismo oriental y occidental, y la influencia del primero en el desarrollo del sufismo andalusí, aunque obras como las de al-Harawī no aparecen registradas en las fuentes bibliográficas e históricas.²⁸⁴

Para cerrar este apartado, cabe mencionar que Abū Ishāq Ibrahīm ibn Yūsuf ibn Dahhāq al-Awsī, conocido como *Ibn al-Mar'a* (m. 611/ 1214), uno de los maestros de Ibn Sab'īn (m. 669/1271), escribió un comentario sobre *Kitāb al-maḥāsīn*.²⁸⁵

- ***Kitāb Maḥāli' al-anwar wa-manābi' al-asrār*** [Libro de las ascensiones de las luces y las fuentes de los secretos].

Mencionado en al-Maqqarī (*Nafh*, VII, 497-499). El término *maḥāli'* 'levante, escala, saliente' designa aquí, según su significado técnico, la inspiración o percepción mística en un elevado nivel de conciencia. El término se remonta a una tradición del Profeta en la que afirma: «No hay ninguna aleya, sin que tenga un sentido exterior (*zāhir*), interior (*bā'īn*), límite (*ḥadd*) y percepción espiritual elevada (*maḥāli'*)».²⁸⁶

Al-Maqqarī cita tres poemas de la obra, que son básicamente panegíricos al Profeta, mostrando su amor hacia el enviado con un extenso poema (31 versos) que concluye la obra.

²⁸² M. Asín Palacios, *Tres estudios*, pp. 220-21.

²⁸³ B. Halff, «Le *Maḥāsīn al-majālis* d' Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī», *R.E.I.* xxxix (1971), 321-335.

²⁸⁴ J. M. Vizcáino, «Las obras de *Zuhad* en al-Andalus» *Al-Qanṭara*, XII, Madrid (1991), 417-438. La referencia a la lista de obras, pp. 431-438.

²⁸⁵ Hay dos manuscritos: el primero, anónimo, se conserva en Estambul (Ms. Walī I-Dīn, Beyazit, n.º 1828/4), con el título de *Risāla fī maḥāsīn al-ma'yālis* [Epístola sobre el comentario de Las bondades de las sesiones], el segundo, conservado en el Instituto de manuscritos en El Cairo (n.º 407), con el título *Kitāb al-qawānīn. Šarḥ 'alā kitāb maḥāsīn al-ma'yālis* [Libro de las leyes: un comentario de las bondades de las sesiones].

²⁸⁶ Este *ḥadīf* está recogido en *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002, I, p. 187; IV, p. 414.

- ***Miftāḥ al-sa'āda li-ahl al-irāda fī l-ḡuhūr wa-l-kiswa li-l-ḡaḍra al-rafi'a***
[Llave de la felicidad para la gente de la voluntad respecto a la pureza y la colgadura negra que cubre la *ka'ba* para la elevada presencia].

Esta obra cuyo manuscrito se conserva en al-Jizāna al-Nāṣiriyya en Tamaḡrūt (n.º 1687) [Marruecos], se atribuye a Abū al-Ḥusayn 'Alī Ṣāliḥ, autor de otro manuscrito (n.º 1620) de la misma biblioteca. En este último caso, en lugar de la palabra *al-sa'āda* 'felicidad' se encuentra *al-ṣahāda* 'testimonio'. Según señala Dandaš, la editora del libro de *Miftāḥ al-sa'āda*, quien ha podido contrastar ambos manuscritos, que se trata de la misma obra, sin ninguna diferencia entre ambas, pero en una de ellas se escribe que su autor es Ibn al-'Arīf y la otra es de Abū al-Ḥusayn 'Alī Ṣāliḥ.²⁸⁷ Por otra parte, Dandaš llama la atención sobre una referencia citada en el comentario de Ibn 'Abbād al-Rundī a *al-Ḥikam al-'aṭā'iyya* [Máximas de Ibn 'Aṭā' Allāh] que atribuye a Ibn al-'Arīf, una obra titulada, *Miftāḥ al-sa'āda wa-minḡāy sulūk ḡarīq al-irāda* [Llave de la felicidad y el método de recorrer el camino de la voluntad], que bien podría ser ésta.²⁸⁸ Del mismo modo, hemos encontrado otra referencia más ambigua en *Budd al-'arīf* de Ibn Sab'īn, en la cual alude a un libro del sufí almeriense titulado *Mafātiḡ al-muḡaqqiq* [Llaves del verificador].²⁸⁹

- ***Miftāḥ al-sa'āda wa-taḡqīq ḡarīq al-sa'āda*** (Llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad)

Es el objeto de nuestro estudio y traducción, donde se hace hincapié en el cambio de la vida ascética al sufismo, destacando la importante labor de Ibn al-'Arīf en dar a conocer a sus adeptos y seguidores la esencia de esta doctrina.

- Poesía

La mayoría de los diccionarios bibliográficos recogen fragmentos poéticos de Ibn al-'Arīf, esparcidos en su obra. Se trata de poemas cuyo contenido alude a la vida mística, la nostalgia por visitar los lugares santos del islam, sobre todo la tumba del Profeta; otros poemas versan sobre la alabanza del Profeta, la añoranza de encontrarse con sus hermanos, la importancia de los sabios, etc.

²⁸⁷ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 10-11.

²⁸⁸ Ibn 'Abbād al-Rundī, *Ṣaraḡ al-ḡikam*, p. 86.

²⁸⁹ Ibn Sab'īn, *Budd al-'arīf*, p. 128.

6. Sus maestros

Los biógrafos de Ibn al-'Arīf ponen de manifiesto su dedicación a actividades muy distintas y sus múltiples aptitudes: tradicionista, jurisconsulto, lector del Corán, crítico audaz de las narraciones y dichos del Profeta, almotacén, buen literato y poeta y maestro en el ámbito de la educación; en definitiva posee una amplia erudición de las ciencias de la época, además de su devoción, méritos personales, carisma y conocimiento de la ciencia del ascetismo y el sufismo (*al-taṣawwuf*). Al-Ḍabbī le describe: «Jurisconsulto asceta (*faqīh zāhid*), imán (*imām*) en el ascetismo, conocedor (*'ārif*), realizado espiritualmente (*muḥaqqiq*)».²⁹⁰ Ibn Baṣkuwāl dice sobre él: «Alcanzó un alto grado en virtud y religión, consagrándose al bien, de tal manera que los devotos (*'ubbād*) y los que renuncian al mundo (*ahl al-zuhd fī al-duniya*), le buscaban y le frecuentaban, alabando su compañía [...] también poseía carismas (*karāmāt*)».²⁹¹ No son menos interesantes los datos de Ibn al-Abbār al señalar: «Creció su fama por su ascetismo (*al-zahāda*) y devoción (*'ibāda*) y han ido en aumento los adeptos que siguen su método en el sufismo (*ṭarīqati-hi al-ṣūfiyya*)».²⁹²

A pesar de los datos ofrecidos sobre la devoción del sufí almeriense por los biógrafos, no se puede precisar cuándo se inició en el camino de los sufíes ni el método que adoptó para su crecimiento espiritual. Parece ser que el joven andalusí empezó a formar su espíritu desde edad muy temprana antes de 500/1106, ya que Ibn al-Masūd²⁹³ señala que Ibn al-'Arīf acompañó a los siguientes maestros:

1- Aḥmad ibn Marawān ibn Qayṣr al-Yumnāliš, conocido como *Abū 'Umar* (m. 496/1102), el asceta almeriense. Se destaca por su devoción y ascetismo, a los cuales dedicó gran parte de su vida.²⁹⁴

2- Abū Bakr ibn 'Abd al-Bāqī ibn Muḥammad ibn Sa'īd ibn Aṣḥab, conocido como *Ibn Burriyāl al-Ḥiḡārī* (m. 502/1108). Fue discípulo de al-Munḡir ibn al-Munḡir ibn 'Alī al-Ḥiḡārī y el último compañero de Abū 'Umar al-Ṭalamankī (m. 429/1037) quien le inició en el sufismo.²⁹⁵

3- Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yaḡyà ibn 'Abd Allāh ibn Zakariyyā, conocido como *Ibn al-Farrā'* (m. 514/1120), el cadí de Almería. Fue un gran devoto (*ṣāliḡ*). Él fue quien decretó el dictamen jurídico (*fatwà*) de la ilegitimidad

²⁹⁰ Al-Ḍabbī, *Bugyat*, p. 166.

²⁹¹ Ibn Baṣkuwāl, *al-Ṣila*, I, p. 83.

²⁹² Ibn al-Abbār, *Mu'jam*, p. 20.

²⁹³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḡ al-sa'āda*, p. 44.

²⁹⁴ Ibn Baṣkuwāl, *al-Ṣila*, I, b. 156, p. 74.

²⁹⁵ *Ibíd.*, I, b. 825, p. 366.

de los impuestos de ayuda para Yūsuf ibn Tāšufīn. Murió en la batalla de Cutanda.²⁹⁶

4- Abū 'Alī al-Ṣadafī (m. 514/1120). Uno de los maestros que introdujo las obras de al-Gazālī, e influyó en el método de sus enseñanzas y ascetismo.²⁹⁷

Además de los maestros mencionados por al-Masdī destacan otros tres que desempeñaron un papel importante en la formación espiritual de Ibn al-'Arīf:

5- 'Abd al-Salām ibn Abū 'Abd al-Raḥmān ibn Abū al-Riḡāl, conocido como *Ibn Barraḡān* (m. 537/1142).²⁹⁸ Uno de los maestros de Ibn al-'Arīf según la correspondencia mantenida entre ambos,²⁹⁹ hecho que contradice la antigua concepción de que Ibn Barraḡān fue discípulo del sufí almeriense y el silencio de los biógrafos a propósito de esta relación. Ibn al-'Arīf le define como mi maestro, mi grande (*šayjī wa-kabīrī*)³⁰⁰ y mí imán (*imāmī*),³⁰¹ acudiendo a él para que le contestase a sus dudas y le mandase alguna «alusión (*išāra*), sea teórica o práctica».³⁰²

6- Muḥammad ibn al-Kabš, no se ha podido conseguir su biografía. Sin embargo, en una de las tres cartas enviadas por Ibn al-'Arīf, le define como mi ulema y mi mayor (*'ālimī wa-kabīrī*),³⁰³ y pide que le acepte como discípulo.

7- El sufí y el almocrí 'Abd al-Raḥmān ibn Abū al-Raḡā' al-Balawī (m. 545/1150-1). Comenzó su formación espiritual e intelectual como un discípulo de la escuela del sufismo reformista, instituida por Abū al-'Abbās Aḡmad al-Ibbīrī (m. 429/1037-38) en Granada.³⁰⁴ Estudió con al-Gazālī en 497/1103-4, y posteriormente sirvió como un influyente líder de la oración del viernes en Almería. Allí, se dedicó a la formación de nuevos discípulos, entre ellos se destaca Ibn al-'Arīf.³⁰⁵

Esto quiere decir que Ibn al-'Arīf se dedicó al camino de los sufíes, desde una edad muy temprana, acompañando a un grupo de maestros acreditados,

²⁹⁶ Al-Ḍahabī, *Siyar*, xx, b. 68, p. 111.

²⁹⁷ Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, b. 330, p. 143.

²⁹⁸ Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1797; Ibn al-Zubayr, *Šila al-šila*, b. 45 pp. 31-33; al-Ḍahabī, *Siyar*, xx, b. 44, pp. 72-74; Ibn Ibrāhīm, *al-I'lām*, viii, b. 1079, pp. 56-8. Se puede consultar la larga bibliografía citada en la introducción del libro de Ibn Barraḡān, *Šarḡ asmā' Allāh al-ḡusnā*, ed. P. De La Torre, p. 33.

²⁹⁹ Véase las cartas dirigidas por Ibn al-'Arīf, *Miftāḡ al-sa'āda*, pp. 109-110.

³⁰⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḡ al-sa'āda*, p. 109.

³⁰¹ *Ibíd.*, pp. 109-110.

³⁰² *Ibíd.*, p. 109.

³⁰³ *Ibíd.*, pp. 185-186.

³⁰⁴ Reviste gran importancia la figura de Aḡmad al-Ibbīrī. Fue un *mutakallim*, poeta y filósofo. Entre su obra se destaca: una respuesta al-Gazālī, un comentario sobre las oscuridades del *Muwaḡḡa'* y del Bujārī, y un resumen de la *Ri'āya* de Muḡāsibī. Véase, Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, I, p. 48; D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces*, pp. 127, 153.

³⁰⁵ Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, p. 563.

bien conocidos, en contradicción con los datos de Asín Palacios,³⁰⁶ que influyeron en su formación, comportamiento y método sufí.

De hecho, los biógrafos afirman que Ibn Burriyāl (n.º 2) le investió la *jirqa* o hábito que el maestro sufí transmitía a su *murīd* o iniciado como signo de iniciación y compañerismo.³⁰⁷

³⁰⁶ Al hablar sobre los maestros sufíes de Ibn al-‘Arīf, Asín Palacios señala equivocadamente: «Desgraciadamente, no conocemos los nombres de sus maestros en el sufismo. Sus biógrafos, tradicionistas y alfaquíes principalmente, preocupándose tan sólo de documentarnos acerca de su formación en las disciplinas que a ellos más les interesaban, dejando en la penumbra lo que atañe a la doctrina mística de Ibn al-‘Arīf y a las fuentes en que se inspiró», en *Tres estudios*, p. 221.

³⁰⁷ Al-Dahabī, *Sayr*, xx, p. 113; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I‘lām*, II, p. 19.

7. Su linaje espiritual

La tradición sufí indica expresamente que las ciencias exotéricas como las esotéricas, proceden directamente de la enseñanza misma del Profeta y, de hecho, toda escuela sufí (*ṭarīqa*) auténtica posee una cadena (*silsila*) de transmisión iniciática que se remonta finalmente a éste a través de un mayor o menor número de intermediarios. Respecto al linaje espiritual de Ibn al-'Arīf y la cadena de su iniciación³⁰⁸ es de gran interés el epitafio escrito en la inscripción funeraria del autor:

Basmala, taṣliya- esta es la tumba en donde ya la fama se difunde en el oriente y el occidente, donde las bendiciones (*barakāt*) son inmensas y bienaventurado es el visitante, donde las gracias (*barakāt*) y virtudes (*manāqib*) no cesan de repetirse y donde se enorgullece, entre las ciudades marroquíes, esta ciudad roja de Marraqaš.

Y cómo puede ser otra cosa cuando es la tumba del maestro (*šayj*), del imán (*imām*), del gran maestro del islam, el educador espiritual (*murabbī*) de los iniciados conocido por su alta sabiduría (*ḥikma*) y quien fecundó el espíritu de aquellos que vienen a escuchar las perlas de sus parábolas, el maestro de la escuela (*ṭarīqa*), el océano de la Ley revelada (*al-šarī'a*) y la Realidad Divina (*al-ḥaqīqa*) dotado de numerosos y milagrosos carismas (*karāmāt*), autor de libros exhaustivos y útiles, el más destacado de los maestros raíces (*quṭb al-aqṭāb*), el intérprete (*mutarṣim*) de la ciencia de la comunidad sufí (*al-qawm*) con claridad, nuestro señor (*sayyid*), nuestra bendición y nuestro intercesor (*wasīla*) junto a nuestro Maestro. Es harto conocido por sus virtudes, por las cuales corrió su fama, nuestro señor y maestro Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā ibn 'Aṭā' Allāh, conocido como *Ibn al-'Arīf al-Šanhāyī al-Ṭanṣī* de Almería. Tomó [la enseñanza] (*ajaḍa*) del šayj Abū Bakr ibn 'Abd al-Bāqī ibn Muḥammad ibn Burriyāl al-Anṣārī, discípulo de Abū Muḥammad Aḥmad ibn Muḥammad al-Ma'āfirī, discípulo de Abū 'Umar Aḥmad ibn 'Abd Allāh, discípulo de Abū Sa'īd Aḥmad ibn al- A'rābī, discípulo del šayj del orden nuestro señor Abū al-Qāsīm al-Ŷunayd, discípulo de Sirrī al-Saqāṭī, discípulo de Ma'rūf al-Karjī, discípulo de Dawūd al-Ṭāṭī, discípulo de Ḥabīb al-'A'ymī, discípulo de al-Ḥasan al-Baṣrī, discípulo del Príncipe de los Creyentes, nuestro maestro 'Alī ibn Abū Ṭālib, discípulo del Sello de los Profetas (*jaṭim al-nabyīn*), nuestro maestro e intercesor (*šaffī'*) Abū al-Qāsīm, nuestro maestro Muḥammad ibn 'Abd Allāh –*taṣliya*– del príncipe de la revelación (*amīr al-waḥī*), el señor de los ángeles (*amīr al-malā'ika*), nuestro señor Ŷabrīl –*taṣliya*– de la tabla guardada (*al-lawḥ al-maḥfūz*), del cálamo, que se recibió del Señor del Todopoderoso — que Su majestad sea exaltada.³⁰⁹

³⁰⁸ Respecto a la cadena (*silsila*) o cadena de transmisión individual entre el maestro y el discípulo, véase, F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus...», pp. 151-153.

³⁰⁹ G. Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat: Éditions Techniques Nord-Africaines, 1956, pp. 17-18.

Al-‘Abbās ibn Ibrāhīm en su libro *al-l‘ām biman ḥalla Marrāqīš*,³¹⁰ al que sigue Dandaš, la editora del libro de *Miftāḥ al-sa‘āda (la llave de la felicidad)*³¹¹ se nos ofrece una cadena de iniciación de Ibn al-‘Arīf diferente, cuyos eslabones son los siguientes:

Abū Bakr ‘Abd al-Bāqī ibn Muḥammad ibn Burriyāl al-Ḥiḡāzī, de Abū ‘Umar Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ṭalamankī, de Abū ‘Umar Aḥmad ibn ‘Awn Allāh, de al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh al-ŸurŸānī, de Abū Sa‘īd Aḥmad ibn al-A‘rābī, de Abū Muḥammad Muslim ibn ‘Abd Allāh al-Jurasānī, de al-Fuḡayl ibn ‘Iyāḡ, de Hišām ibn Ḥassān, de al-Ḥasan al-Baṣrī que acompañó a un grupo de los compañeros del Profeta.

Los datos recogidos de al-‘Abbās ibn Ibrāhīm revisten gran importancia, si tenemos en cuenta la labor crucial por una figura como al-Ṭalamankī (m. 429/1037) que ha participado enérgicamente en el desarrollo del sufismo en al-Andalus. Además algunos de las ideas místicas de al-Ṭalamankī fueron adoptadas por Ibn al-‘Arīf, sobre todo su defensa de los milagros de los íntimos de Dios (*awliyā’*). También a los ojos de los alfaquies de la época, los dos ulemas fueron vistos como un peligro por el poder político. Sin embargo, Ibn al-‘Arīf, en ningún momento, reconoció su liderazgo sobre la comunidad musulmana en contra posición a la interpretación dada por M. Fierro respecto al caso de al-Ṭalamankī, cuyo liderazgo era reconocido, recibiendo el título de *awwal al-Ÿamā’a* el ‘primero de la comunidad’.³¹²

³¹⁰ Al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-l‘ām*, II, p. 19.

³¹¹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 46.

³¹² *Ibíd.*, pp. 126-27.

8. Sus discípulos

Como se ha señalado, la época almorávide se caracteriza por el florecimiento de la doctrina del sufismo en al Andalus. Este esplendor se debe en gran medida a dos corrientes bien establecidas: por una parte, el viaje de la obra de al-Gazālī y el impacto que ha ejercido en el occidente islámico; por otra parte, la constante presencia y circulación de diferentes obras místicas y ascéticas desde el siglo v/xi, sobre todo las de al-Qušayrī (m. 464/1072), y la labor de ulemas como Abū ‘Umar al-Ṭalamankī (429/1037), en los que el interés por las fuentes de la religión (*uṣūl al-dīn*) y el sufismo (*al-taṣawwuf*) estaban estrechamente vinculados y pretendían asimilar el sufismo en la variante del islam sunní.³¹³

También se ha afirmado que los cronistas medievales no aluden en ningún momento a que Almería fue la metrópoli espiritual y el principal foco del sufismo de al-Andalus, como señalaba M. Asín Palacios.³¹⁴ Tampoco hay datos de que los destacados sufíes, Ibn Barraġān e Ibn al-Arīf intentaran organizar a sus adeptos en escuelas sufíes (*ṭuruq*), por lo tanto hay que esperar hasta el siglo XIII para ver estas organizaciones.

Sin embargo, se puede hablar sobre la necesidad de un maestro sufí, nueva autoridad social, frente a las autoridades tradicionales, los alfaquíes y tradicionalista, que fracasaron en responder a las expectativas de renovación moral que los almorávides habían potenciado. La adherencia a los maestros sufíes se extendía desde las ciudades, el punto de partida donde actuaban Ibn Barraġān e Ibn al-Arīf, el primero en Sevilla, mientras el segundo en Almería. El sufí sevillano fue partidario de un imamato espiritual, no de una confrontación con el poder almorávide. El caso de Ibn al-Arīf representa la doctrina de un maestro moderado que gozaba de un cierto prestigio dentro del mundo de los ulemas. Además seguía de cerca la línea de su maestro en cuanto a la integración al poder establecido. Ambos fueron los precursores de compaginar entre la figura del ulema y el sabio sufí, de tal modo que crearon un nuevo modelo de autoridad religiosa que aúna las ciencias exotéricas y esotéricas, o mejor dicho, entre la ley revelada y el conocimiento infuso. Un nuevo camino que discrepa con el establecido por alfaquíes y ulemas estrechamente vinculados al poder gubernativo, lo cual influye en sus juicios no sólo en el ámbito religioso, sino también en lo social. Este espíritu renovador de los maestros sufíes que lleva en su seno una importante influencia religiosa y social fue el motivo por el cual fueron perseguidos, primero por alfaquíes politizados y ortodoxos, y después por el poder almorávide.

Ibn al-Arīf pudo reunir a su alrededor un número importante de discípulos, mientras que su maestro Ibn Barraġān (m. 536/ 1141), según una fuente del siglo XIII señala que fue proclamado *imām* en ciento treinta poblaciones de la

³¹³ M. J. Rubiera Mata, *Bibliografía de la literatura hispano-arabe*, Alicante: Universidad de Alicante, 1988, pp. 53-62; M. Marín, «Zuhād de al-Andalus», pp. 439-470; M. I. Fierro Bello, «El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī», pp. 93-127.

³¹⁴ M. Asín Palacios, *Tres estudios*, pp. 142, 220-21.

región de Sevilla.³¹⁵ Gracias a la fama que han logrado estos dos maestros, se consideraban autoridades para acreditar la autenticidad de los alfaquíes. Ibn al-'Arīf trata esta cuestión en una de sus misivas: «Lo más probable es que la carta de Abū al-Ḥasan Jalīl trate de cómo se puede reconocer a los auténticos alfaquíes y a los que no lo son. Escribí sobre eso».³¹⁶ Además sabían distinguir el nivel espiritual de los sufíes. Al-Tādīlī nos narra la anécdota de Abū 'Alī al-Daqqāq (m. desconocida), uno de los maestros de Abū Madyan (m. 594/1198), que declara su intimidad con Dios (*walāya*), y habla de cuestiones que contradicen su estado. Sus compañeros fueron a contar este hecho a Ibn al-'Arīf e Ibn Barraḡān, ambos dijeron: «No rechacéis nada de sus estados (*aḥwāl*)».³¹⁷

Como ya hemos señalado el sufí almeriense se dedicó a la enseñanza en Almería, Zaragoza y Valencia, puesto que fue un alfaquí, narrador de la tradición del Profeta y buen recitador del Corán, además poseía una personalidad carismática. Tales dotes atrajeron a muchos buscadores para acompañarle, entre ellos se puede destacar:

1) Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Ma'add ibn 'Isā ibn Wakīl al-Tuḡībī, conocido como *Ibn al-Uqlīṣī* (m. 550/ 1155-6). Viajó al oriente islámico en 542/1147-48, fue un erudito sufí y autor de diversos libros, entre ellos: *Ḍiyā' al-awliyā'* [Luz de los íntimos de Allāh], *al-Gurar min kalām sayyid al-bašar* [Luceros de las palabras del señor de los seres humanos]. Murió en el alto Egipto de regreso al-Andalus.³¹⁸

2) Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad al-Anṣārī, conocido como *Ibn Yaṭīm*, *al-Balansī* y *al-Andarašī*, además de *al-Gazzāl* (m. 581/1185). Este último apodo, con frecuencia es utilizado en la obra de Ibn 'Arabī el murciano, sobre todo en su libro *al-Futūḥāt al-makkiyya* [Revelaciones de la Meca]. Al-Gazzāl fue uno de los eslabones destacados entre los sufíes andalusíes y sus homólogos magrebíes.³¹⁹ Fue uno de los mejores discípulos de Ibn al-'Arīf, a quien le dio el hábito de la iniciación o *jirqa*, y cuyo hijo Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (544/1150-621/1224) desempeñó un papel importante en la transmisión de la doctrina sufí de su padre y de Ibn al-'Arīf.³²⁰

³¹⁵ Al-Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, El Cairo: Maṭba'at al-'Amira al-Šarafiyya, 1897, I, p. 15. Remite a la obra de *al-Waḥīd* del sufí egipcio 'Abd al-Gaffār al-Qūsī, descubierta y estudiada por D. Gril, «Une source inédite pour l'histoire du *tašawwuf*», *Livre du Centenaire de l'IFAO*, El Cairo, 1980, p. 463.

³¹⁶ Véase Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 199. Sobre el perfil del verdadero alfaquí, pp. 96-97.

³¹⁷ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 156.

³¹⁸ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 167.

³¹⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 550; ---, *Muḥādarat al-abrār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001, II, p. 205.

³²⁰ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 221. Sobre su apodo *al-Gazzāl*, véase, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, 228; IV, 550. El editor del libro del *Tašawwuf*, Aḥmad Tawfīq hace notar la

3) Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Jalaf ibn Gālib al-Quraṣī (m. 568/1173). Nació en Silves, estudió en Córdoba y vivió definitivamente hasta su muerte en Qaṣr Kutāma en el norte de Marruecos. Fue discípulo de Ibn al-‘Arīf, con quien siguió su método en el sufismo. Además fue el maestro del célebre sufí Abū Madyan Šu‘ayb en materia de *ḥadīṭ*.³²¹

4) Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh ibn Bādīs al-Wahrānī, conocido como *Ibn Qurqūl* (m. 569/1174).³²²

5) Abū ‘Abd Allāh ibn al-Mudara (m. 530/1135-36). Acompañó a Ibn al-‘Arīf y transmitió sus enseñanzas.³²³

6) Abū Bakr Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Abū al-Jalīl al-Tamīmī, conocido como *Ibn Wallām* (m. 557/1162). Nació en Almería, donde acompañó al sufí almeriense y estudió su doctrina. Luego, se marchó para completar sus estudios en Sevilla con Ibn Barraḡān; residió en los alrededores de Valencia y fue juez en Játiva. Se dedicó al Corán, el *fiqh* y las letras.³²⁴

7) Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Imrān ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Numāra al-Ḥaḡarī (m. 563/ 1167-8). Acompañó a Ibn al-‘Arīf y fue encarcelado en 533/1138.³²⁵

8) Abū Bakr ‘Atīq ibn ‘Īsà ibn Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Mu‘min (m. 548/1153), recopilador de la obra de *Miftāḥ al-sa‘āda*. También reunió en otro manuscrito los dichos, máximas y cartas del asceta (*zāhid*) Abū ‘Abd ibn Yūsuf al-Sabtī ibn al-Abbār. Además tiene una recopilación de sus narraciones y una epístola sobre *al-ḥitan wa-l-ašrāf* [Tentaciones y vilezas].³²⁶

9) Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr ibn Ismā‘īl ibn Jalaf al-Sakūnī. Discípulo de Ibn al-‘Arīf e Ibn Barraḡān, y miembro de una familia importante de Niebla. Es conocido por sus obras prodigiosas, su plegaria era respondida (*muḡāb al-da‘wa*) y llevaba una áspera vida, otorgando sus bienes a los pobres. No participó en la *fitna* de los sufíes y alfaquíes y marchó a oriente en 540/1145 y allí murió en fecha desconocida.³²⁷

confusión que se establece a menudo entre el padre y el hijo, puesto que los dos llevan con frecuencia el mismo apodo de *al-Gazzāl*, de tal manera que los biógrafos mencionan al hijo como discípulo de Ibn al-‘Arīf. Un hecho imposible, puesto que el hijo Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl nació en 544/1149, es decir, ocho años después de la muerte del sufí almeriense. Véase, al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 119.

³²¹ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1870; al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 228.

³²² Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 394.

³²³ *Ibíd.*, II, b. 1335; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VIII, b. 103, p. 309.

³²⁴ *Ibíd.*, II, b. 1366; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VI, b. 348, p. 139.

³²⁵ *Ibíd.*, II, b. 1381.

³²⁶ Ibn ‘Abd al-Malik, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, V, primera parte, n.º 242, p. 126; al-Ziriklī, *‘Alām*, Beirut: Dār al-‘Ilm, 1979, IV, p. 202.

³²⁷ Ibn al-Zubayr, *Ṣilat*, IV, n.º 50, p. 38.

10) Musà ibn Masdī, el abuelo del tradicionista y sufí Abū Bakr ibn Masdī (m. 663/1265), señala que quizás fuera el último de sus discípulos.³²⁸

11) Abū Bakr ibn Jayr (m. 575/1179). Afirma haber estudiado con Ibn al-'Arīf con provecho, exhortaciones y consejos del camino sufí.³²⁹

12) Abū 'Uṭmān Sa'īd ibn Mu'āwiya ibn 'Abd al-Ŷabār ibn 'Abbās al-Umawī (m. 520/1126). Fue experto en gramática. Estudió con Ibn al-'Arīf la lengua árabe y la poesía.³³⁰

13) Abā al-Walīd Zakariyyā ibn 'Umar ibn 'Abd al-Raḥmān al-Anṣārī al-Jazra'ī (m. 590/1186). Transmitió las enseñanzas de Ibn al-'Arīf.³³¹

14) Abū al-Rabī' el ciego, el mālaqī. Acompañó Ibn al-'Arīf y transmitió sus enseñanzas.³³²

Al pasar revista a los discípulos de Ibn al-'Arīf, lo primero que llama la atención es la erudición que caracteriza a los discípulos del sufí almeriense, ya que éstos se dedicaban no sólo a la mística, sino también a otros campos como el *fiqh*, la tradición del Profeta y las letras (núms. 1, 3, 6, 8, 10, 12). No se registra ningún caso de un iniciado (*murīd*) analfabeto en este inventario.³³³ Entre los ulemas formados por Ibn al-'Arīf se encuentran ascetas y místicos de una forma exclusiva (núms. 2, 9). Dos fueron discípulos del sufí almeriense e Ibn Barra'ān a la vez (núms. 6, 9).

Respecto a Ibn Qasī, al contrario de la tesis fundada por M. Asín Palacios,³³⁴ las cartas editas primero por P. Nwyia y tras él, Dandaš representan el primer contacto que hubo entre los dos sufíes, aproximadamente entre 525 y 529/ 1131-1134.³³⁵ En la primera, Ibn al-'Arīf expresa su sorpresa al enterarse, a través de Abū Muḥammad al-Mawāq, de que su nombre es bien conocido para Ibn Qasī. Este último ya disfrutaba en aquel entonces de un alto grado de fama y estaba rodeado por varios discípulos, entre ellos se destacaba Abū al-Walīd ibn al-Munḍir. En la segunda carta, pone de manifiesto su satisfacción por haber leído un escrito de Ibn Qasī: «Me agradó tu perfecta comprensión, la penetración de tu resolución y conocimiento de la ciencia de la verdad para escribir semejante libro, testigo de sí mismo».³³⁶ A juzgar por el tono de Ibn al-'Arīf, no hay rastro del trato de un maestro a su discípulo, más bien entre iguales. De tal manera que resulta difícil, en vista de todo eso, atribuir alguna influencia del sufí almeriense sobre

³²⁸ Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-ḡahb*, ed. 'A. Q. al-Arna'ut y M. al-Arna'ut, Beirut: Dār al-fikr, 1986, v, p. 313.

³²⁹ Muḥammad b. Jayr al-Išbilī. El autor del libro de *Fahrāsa*, p. 406.

³³⁰ Ibn Baškuwāl, *al-Sīla*, b. 387, p. 212.

³³¹ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 889.

³³² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, I, p. 577; III, p. 508; IV, p. 474; y *La Risāla de Šafī al-Dīn Ibn Abū al-Manṣūr*, p. 22.

³³³ Sobre la erudición de los sufíes andalusíes, véase M. Cherif, «Quelques aspects de la vie quotidienne des soufis andalous», p. 71.

³³⁴ M. Asín Palacios, *Tres estudios*, p. 223.

³³⁵ P. Nwyia, «Rasā'il Ibn al-'Arīf...», pp. 50-51; Ibn 'Arīf, *Miftāḥ*, pp. 207-09.

³³⁶ Ibn 'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 208.

la doctrina y pensamiento místico de Ibn Qasī, quien más tarde se sublevó contra los almorávides en el Algarve, en el 539/1144-45.³³⁷ Cabe mencionar que dicha correspondencia no invalida la información de Ibn al-Abbār que señala que Ibn Qasī se encontró en Almería con Ibn al-‘Arīf, antes de que éste partiese a Marraquech.³³⁸

Además de esta relación directa maestro-discípulo entre Ibn al-‘Arīf y los personajes aludidos, su influencia sobre Ibn ‘Arabī es indiscutible, por vía indirecta,³³⁹ en vista de las numerosas referencias de Ibn al-‘Arīf y su libro *Maḥāsīn al-maḡālis* en las obras de al-Šayj al-Akbar, especialmente *al-Futūḥāt*.³⁴⁰

Las diversas menciones de Ibn al-‘Arīf afirman la importancia que prestaba a su obra, así como refleja la profunda admiración que dedicaba a su autor, a quien califica como *min al-muḥaqqiqīn* ‘uno de los realizados espiritualmente’,³⁴¹ y le denomina expresamente como *šayjunā* ‘nuestro maestro’.³⁴² Ningún otro representante de los sufíes de la época almorávide ha recibido tales denominaciones.

Miguel Cruz Hernández resume el influjo de Ibn al-‘Arīf en Ibn ‘Arabī, según *al-Futūḥāt*, en siete puntos principales:

- Negación de toda relación de semejanza entre el creador y los seres creados.
- Procesión de los seres creados
- La alusión esotérica como vocación divina.

³³⁷ No disponemos de ninguna información que valide la tesis de M. Asín Palacios sobre la influencia de Ibn ‘Arīf sobre Ibn Qasī, donde afirma: «El maestro ṣūfī Abū al-Qāsim Ibn Qasī organiza en los Algarbes (Sur de Portugal) una especie de milicia religiosa con los adeptos de su escuela que, en puridad, seguían la misma doctrina de Ibn ‘Arīf» en *Tres estudios*, p. 223.

³³⁸ Ibn al-Abbār, *Kitāb al-ḥulla*, ed. Ḥ. Mu‘nis, El Cairo: al-Šarika al-‘Arabiyya, 1963, II, n.º 142, p. 197.

³³⁹ Ibn ‘Arabī logró conocer a Ibn al-‘Arīf por medio de su analfabeto šayj al-‘Uryabī, citada en *Rūḥ al-quḍḍ* o los discípulos de los discípulos de Ibn al-‘Arīf: ‘Abd al-Ŷalīl ibn Musā (m. 608/1211) y Abū Šabr Ayyūb al-Fihri (m. 609/1212), que fueron ambos discípulos de Ibn Gālib al-Qurašī (m. 568/1172).

³⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, I, pp. 93, 112, 175, 228, 279, 577; II, pp. 97, 143, 290, 318, 325, 614; III, pp. 396, 488; IV, pp. 82, 92-93, 411, 550. *Al-Futūḥāt* no es el único libro del sufí murciano donde menciona a Ibn al-‘Arīf y su *Maḥāsīn*, en otros libros, se destacan: *Muḥādarat al-abrār*, 2001, II, p. 205; *Mawāqī‘ al-nuḡūm*, El Cairo: Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Šubayḥ wa Awlādih, 1965, p. 156. Parece que Ibn ‘Arabī no tenía conocimiento acerca de su libro *Miftāḥ*, ya que no lo menciona en ninguna obra.

³⁴¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, II, p. 318.

³⁴² *Ibíd.*, II, p. 97.

- La naturaleza humana es apta para recibir la profecía y conseguir la perfección.
- La intuición o gnosis es la morada más alta en el camino de la unión con Dios.
- Unificación mística con Dios.
- La unificación mística con Dios es causa de los milagros que realizan los místicos.³⁴³

³⁴³ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Andalus (Siglos IX-XIV)*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 245-47.

9. Ibn al-'Arīf en la literatura sufí

A continuación vamos a citar las referencias que hablan sobre Ibn al-'Arīf en los distintos manuales sufíes, entre ellos destaca el libro de *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn 'Arabī. Abundan en esta recopilación, extractos del libro de *Maḥāsin al-ma'yālis* (las bondades de las sesiones), y otras citas que señalan la relación establecida con sus adeptos, alguna historia de su libro *Miftāḥ al-sa'āda*, o algún cuento narrado por uno de sus discípulos.

9.1. *Al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn 'Arabī:³⁴⁴

Así como dijo Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf al-Ṣinhāyī en *Maḥāsin al-ma'yālis*, que se le atribuye: «No hay más relación que la providencia divina (*al-'ināya*) entre Él y los siervos (*al-'ibād*), ni más causa (*sabab*) que los divinos decretos (*ḥukm*), ni más momento (*waqt*) que la eternidad (*al-azal*). Lo que queda es ceguera y confusión (*talbīs*)».³⁴⁵ (I: 93, 175)

©

La letra *lām* extingue los vestigios (*rasm*), así como la letra *bā'* los subsiste, por eso dice Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf: «Los ulemas [son conocedores] de mí (*lī*), mientras los conocedores (*al-'ārifūn*) [son conocedores] en mí (*bī*)».³⁴⁶ Afirmó el grado superior con la letra *lām*, porque dice: «Los conocedores son así por las aspiraciones espirituales (*himam*)»,³⁴⁷ y luego dijo en relación con la letra *lām* que «la Verdad (*al-Ḥaqq*) está por detrás de todo ello».³⁴⁸ Y agregó: «Las aspiraciones espirituales son para llegar a la meta suprema (*wuṣūl*)»³⁴⁹ y la aspiración es para los conocedores de la letra *bā'*. Y dijo sobre los ulemas de la letra *lām* que «el Verdadero se manifiesta cuando se borran los vestigios (*idmiḥlāl al-rasm*)».³⁵⁰ Esto es el estadio espiritual de la letra *lām*, es decir, la extinción de los vestigios (*fanā' al-rasm*). [Por ejemplo] «Alabado sea Dios» (*al-ḥamadu-li-l-Lah*) es superior a «Gracias a Dios» (*al-ḥamadu-bi-l-Lah*), porque ésta te hace permanecer y la primera te hace extinguir. (I: 112)

©

Nuestro maestro Abū 'Abd Allāh al-Gazzāl —que Dios se apiade de él— estuvo en Almería durante la época de su progresión espiritual (*sulūk*), salió [algún día] de la reunión de su maestro Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf que fue el

³⁴⁴ Beirut: Dār Ṣādar, 2002. En los pasajes citados, el primer número remite al tomo y el segundo a la página. He traducido los pasajes que aluden a Ibn al-'Arīf que son en total 17, mientras Asín Palacios ha traducido sólo 11 pasajes (tr. esp. del *Maḥāsin*, pp. 41- 49).

³⁴⁵ Ibn al-'Arīf, *Maḥāsin al-ma'yālis*, p. 76.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 76.

literato de su tiempo. Mientras que [al-Gazzāl] caminaba por la estepa de al-Ṣamād, vio que todas las hierbas de aquel prado le hablaban sobre sus beneficios medicinales. El árbol o el arbusto le dice: «Llévame, pues sirvo para tal cosa y quito tal daño». Se quedó asombrado y perplejo, al escuchar el aviso de los árboles que querían ganar su afecto y acercamiento. Volvió a la casa del maestro y le contó aquello. El maestro le dijo: «¡No es para eso que me acompañas! ¿Dónde estabas tú del daño y del beneficio, cuando los árboles te decían que eran útiles y dañosos?». El discípulo le dijo [al maestro]: «¡Señor mío, pido perdón!». El maestro le dijo: «Ciertamente, Dios te ha seducido y te ha puesto a prueba, pues yo no te he guiado sino [en el camino] de Dios y a nada más. Para confirmar tu verdadera sinceridad, vuelve otra vez a aquel lugar, y si fueras sincero, los árboles de aquel lugar que te habían hablado, no volverían a hacerlo». Volvió Abū Abd Allāh al-Gazzāl a aquel lugar, y no oyó nada de lo que antes había escuchado. Y se postró ante Dios, dándole las gracias. Regresó al maestro para contarle lo que había pasado. El maestro le dijo: «¡Gracias a Dios que te había elegido para Él y no te empujó hacia lo creado (*kawn*), semejante a ti, y te prefirió a ti». (I: 228)

©

Deberías saber que la alusión (*išāra*) según la gente del camino de Dios, hace prever la lejanía o la presencia de lo que no es Dios (*al-gayr*). Uno de los maestros decía en *Maḥāsin al-maʿyālīs*: «La alusión (*al-išāra*)³⁵¹ es un llamamiento a la cima de la lejanía y una declaración abierta de la esencia (*ʿayn*) de la deficiencia (*al-ʿilla*)». ³⁵² Quiere decir que es una muestra de enfermedad, porque la deficiencia es un mal, que alude a nuestras palabras o la presencia del otro. (I: 279)

©

Nuestro maestro, Abū al-ʿAbbās ibn al-ʿArīf al-Ṣinhāyī decía en su oración (*duʿāʾ*): «¡Oh Dios mío! Realmente, Tú nos cerraste la puerta de la profecía (*al-nubūwa*) y la misión divina (*risāla*), pero no la de la intimidad divina (*al-walāya*). ¡Dios mío! Si tienes designada la más alta posición de la intimidad divina a uno de Tus íntimos, hazme ese íntimo (*walī*)». ³⁵³ Esta actitud es propia de los realizados espiritualmente (*al-muḥaqqiqīn*), que buscan aquello que puede ser un derecho suyo, teniendo en cuenta que el ser humano puede acceder a la profecía y a la misión divina por lógica, porque su esencia es apta para ello. No obstante, cuando se enteró de que Dios había cerrado su puerta y la de la profecía de la legislación (*nubūwat al-šarāʿī*), de acuerdo con las disposiciones de la ley revelada (*šarʿan*), no se atrevió a pedírsela; en cambio, pidió lo que merecía. (II: 97)

©

³⁵¹ Alusión al dicho de Abū Yazīd: «Las gentes que acuden a la alusión con frecuencia son aquellas que están lejos de Dios». ʿA. Badawī, *Šaṭaḥāt al-sūfiyya*, 1949, p. 137.

³⁵² *Ibíd.*, p. 76.

³⁵³ Esta plegaria aparece en *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 77.

Cuando preguntaron a Ruwaym³⁵⁴ sobre el arrepentimiento, contestó: «Es el arrepentimiento del arrepentimiento». Así como dijo Ibn al-‘Arīf:

«Se han arrepentido muchos
Y sólo yo me he arrepentido del arrepentimiento». (II:143)

©

Sólo existe el saber (*‘ilm*) que se toma de Dios, Él es el Conocedor (*al-‘ālim*), el Único, alabado sea. Él es el Maestro por el cual el aprendiz no cae en confusión, y nosotros somos realmente Sus imitadores. Somos más dignos de ser llamados sabios gracias al saber que nos había otorgado, que los filósofos especulativos, que Le imitan a raíz de lo que les había dado. Sin lugar a dudas, aún éstos tienen discrepancias en el conocimiento de Dios y los Profetas, pese a que son muchos y la distancia de siglos entre ellos. No hay controversia (*jilāf*) entre ellos en el conocimiento de Dios, porque lo han tomado de Dios al igual que los allegados a Dios y Su élite. Los posteriores dan crédito a los que les precedieron y se apoyan unos en otros. Si fuera sólo eso, sería suficiente. Es imprescindible aprender de ellos. Este capítulo, me refiero al capítulo de la unicidad, en cierto sentido es cierto, según un grupo de los allegados a Dios, entre ellos, Abū Ḥāmid [al-Gazālī]; sin embargo, no lo es, según un grupo de nuestros compañeros, como Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf al-Ṣinhaī. (II: 290)

©

En llamar este estadio espiritual (*maqām*) con el conocimiento (*ma‘rifa*) y su realizador con el conocedor (*al-‘ārif*). Nuestros compañeros discrepan entre sí acerca del término que hay que dar a este estadio y a quien lo adopta; es decir, si hay que llamarlo conocimiento (*ma‘rifa*) o ciencia (*‘ilm*), y a su realizador, conocedor (*al-‘ārif*) o ulema (*‘ālim*). Un grupo dice que el estadio del conocimiento es señorial (*rabbānī*), y el de la ciencia es divino (*ilāhī*). Esto lo confirmó entre otros realizados (*al-muḥaqqiqūn*), Sahl al-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-‘Arīf y Abū Madyan. El otro grupo dice que el estadio del conocimiento es divino, y el de la ciencia es inferior a él en grado. Eso también lo confirmo, porque entienden por ciencia lo que nosotros nos referimos al conocimiento, y viceversa. En efecto, la disparidad se debe a la terminología (*lafẓī*) [utilizada]. (II: 318-319).

©

Lo mejor que he escuchado sobre el amor (*al-maḥabba*), lo cual ha sido narrado por varias personas, que lo habían oído a Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf al-Ṣinhaī. Al preguntarle acerca del amor, respondió: «Los celos (*al-gayra*)

³⁵⁴ Ruwaym b. Aḥmad, Abū Muḥammad al-Baghdādī (m. 303/915-16), fue erudito polifacético, exegeta del Corán; pertenecía a la escuela jurídica de los zāhiriyya y fue un sufí del círculo que rodeaba a Ŷunayd. Para ver su biografía, consúltese al-Quṣayrī, *al-Risāla*, I, p. 85; al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, pp. 180-184.

forman parte de los atributos (*ṣifāt*) del amor y no hacen sino revelarse tal y como es. Así que no puede definirse». ³⁵⁵ (II: 325)

©

Cuando la persona obedece a Dios, y excede a las obras obligatorias (*farā'id*), realizando obras supererogatorias (*nawāfil*). Éstas le producen la anulación (*nafl*) de su propio oído, vista, palabra y todos sus sentidos de acción y esfuerzo, cuyas propiedades (*aḥkām*) le eran imprescindibles y definibles: oyente (*samī'*), vidente (*baṣīr*) y hablante (*mutakallim*), entre otras cosas. Ahora, ya ha empezado a oír por Dios, tras de haber oído anteriormente con sus propios oídos; ver por Dios, tras de haber visto con su propia vista. Pero debería tener en consideración que Dios trasciende las cosas para que sean su lugar de manifestación (*maḥall*), o que Él sea su lugar epifánico. En efecto, el siervo oyó, vio y habló de lo que debía. Ahora, Dios es su oído, vista y mano. De ahí que el castigo se aplica en el lugar donde no se actualiza el atributo, cuya sentencia es el castigo. Como se ha constado que el atributo da el revés de su juicio en el lugar epifánico, conforme a lo que dijiste, sin que haya diferencia alguna entre las dos cuestiones. En este sentido, el autor de *Maḥasin al-ma'yālis* recitó:

«Oísteis hablar de un amor apasionado,
que enferma al sano hasta el extremo.
Favorecido por el castigo
y castigado con el favor». ³⁵⁶

También recita Abū Yazīd, el mayor, Ṭayfūr ibn 'Īsā al-Biṣṭāmī, ³⁵⁷ dirigiendo sus palabras a su Señor:

«Te quiero, mas no Te quiero por el premio
Sino que Te quiero por el castigo.

Todos mis deseos, los conseguí
Salvo el deleite éxtasis del castigo». ³⁵⁸ (II: 614)

©

Las gentes de Dios se separaron de lo lógico y no están atados a las mentes, sino que son los divinamente realizados (*al-ilahiyyūn al-muḥaqqūn*), realizados por la Verdad por lo que les ha hecho testigos. Son y no son. «Cuando tirabas, no eras tú quien tiraba, era Dios Quien tiraba» (Q 8:17). Confirmó y negó. Dios nos basta y nos es suficiente. El maestro Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf al-Ṣinhāyī, autoridad de esta materia solía decir: «El Verdadero se

³⁵⁵ Ibn al-'Arīf, *Maḥasin al-ma'yālis*, p. 91.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 81.

³⁵⁷ Bāyazīd (m. 216/874-875 o 264/877-878). Uno de los místicos persas más citados. Al-Quṣayrī, *al-Risāla*, I, pp. 57-58; Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfīya*, pp. 67- 74.

³⁵⁸ Ibn al-'Arīf, *Maḥasin al-ma'yālis*, p. 83.

manifiesta cuando los vestigios se desvanecen (*iḍmiḥlāl al-rusūm*)».³⁵⁹ En cambio, el maestro Abū Madyan decía: «Es imprescindible la subsistencia (*baqā'*) de las marcas características de la servidumbre (*rasm al-'ubūdiyya*) para experimentar el gozo (*al-talḍuḍ*) de la contemplación de la Señoría (*mušāhadat al-rubūbiyya*). Al-Qāsim ibn al-Qāsim,³⁶⁰ uno de los maestros citados en la *Misiva* del Quṣayrī decía: «La contemplación de la Verdad es una extinción (*fanā'*) que no tiene gozo (*laḍḍa*)». Como hemos dicho anteriormente en este mismo libro, dos personas jamás coinciden en la misma manifestación divina (*ta'yallī*), y Dios no repite la misma manifestación en la misma imagen (*ṣūra*). (III: 396)

©

Me advirtió el maestro Ṣāliḥ al-Barbarī en Sevilla,³⁶¹ diciéndome: «Cuidado hijo mío de probar el vinagre después de la miel». Entendí sus palabras. Él era uno de los hombres más consagrados a Dios, nunca mejor dicho, no he visto ninguno como él. El día siguiente, volví al maestro para decirle unos versos inspirados sin rebuscamiento ni afectación. Así como Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf al-Ṣinhāyī dijo:

«Surgió una conversación que no aburre escucharla
Es agradable para nosotros en prosa y en versos».³⁶² (III: 488)

©

El estado espiritual (*ḥāl*) posibilita la ruptura de la causalidad habitual (*jarq al-'awā'id*) como dijo el autor de *Maḥāsīn al-ma'yālis*, al mencionar que los estados son propios de los iniciados (*al-muṭīdīn*): «Los estados pertenecen a los dotados de carismas»,³⁶³ quiere decir con *al-karāmāt*, la ruptura de la causalidad habitual, pues los carismas conforme al lenguaje [místico] no son más que la ruptura de los fenómenos naturales, asociado con la rectitud (*al-istiḳāma*), o produce la rectitud inmediatamente. (IV: 84)

©

Has de saber que este recuerdo (*ḍikr*) produce en quien lo recite, lo que Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf al-Ṣinhāyī dice en su libro *Maḥāsīn al-ma'yālis*, al mencionar el estado del devoto, iniciado y conocedor: «La Verdad está por detrás de todo esto»,³⁶⁴ aunque esté con todo esto, o es la esencia (*'ayn*) de todo esto. Él está con todo esto, según Sus palabras: «Está con vosotros dondequiera que os encontréis» (Q 57: 4). Él es la esencia de todo esto, conforme a Sus palabras: «Les mostremos Nuestros signos fuera y dentro sí

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 76.

³⁶⁰ No está recogido entre los maestros citados por al-Quṣayrī en su *Risāla*.

³⁶¹ Conocido como *Ṣāliḥ al-'Adawī*, véase Ibn 'Arabī, *Risālat al-quḍs*, ed. M. Asín Palacios, b. 3, pp. 16-17 (tr. M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, pp. 72-74).

³⁶² Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'yālis*, p. 76.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 76.

³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 76.

mismos hasta que ven claramente que es la Verdad. ¿Es que no basta que tu Señor sea testigo de todo?» (Q 41: 53). Él está por detrás de lo mencionado, Comprensivo, según Sus palabras: «Pero Dios les tiene a Su merced» (Corán 85: 20), y Sus palabras: «Pues ¿no lo abarca Él todo?» (Q 41: 54). (IV: 92-93)

©

El autor de *Maḥāsīn al-maʿyālīs* dijo: «El fin de las obras es lograr la recompensa; el de los estados, los carismas; el de las aspiraciones espirituales, la meta suprema (*al-wuṣūl*)».³⁶⁵ Los carismas no son más que la ruptura de la causalidad habitual (*jarq al-ʿawāʿid*) en lo general. Son fenómenos habituales (*ʿawāʿid*) en lo particular, por eso espantan al pueblo (*al-ʿamma*). (IV: 411)

©

Abū ʿAbd Allāh al-Gazzāl³⁶⁶ contaba que un hombre que ni hablaba ni preguntaba ni acompañaba a nadie asistía a las reuniones de su maestro Abū al-ʿAbbās ibn al-ʿArīf al-Ṣanhāyī. Cuando el maestro terminó de hablar, el hombre salió y no le volvimos a ver, salvo en las reuniones. Me dio una sensación rara y un temor reverencial. Me interesé en conocerle y saber donde vive. Cierta noche, al terminar la reunión, le seguí, sin que él se diera cuenta. Cuando llegué a una calle de la ciudad, un hombre descendió del aire sobre él con un pan debajo del brazo, se lo entregó y se marchó inmediatamente. Yo le paré y le dije: «Que la paz sea contigo». Él me reconoció y me contestó. Le pregunté: «¿Quién era aquella persona que le había dado el pan?». Y él se contuvo. Pero cuando se dio cuenta de que no me marcharía hasta que me lo hiciera conocer. Me dijo: «Es el ángel de los sustentos que Dios me lo envía todos los días, esté donde esté, para otorgarme el sustento que me corresponde, ya que soy de aquellos que Dios está satisfecho de ellos. Dios ha sido benévolo conmigo desde el comienzo de mi entrada en esta vía [*sufī*] (*ṭarīq*). Cuando se me acaba el sustento y me quedo sin nada, me cae del cielo y echa en mi mano la cantidad necesaria para comprar el sustento y cuando se acaba, me viene de nuevo con una cantidad parecida de parte de Dios, sin que yo viera a ninguna persona. Al hablar sobre Maryam bint ʿImirān, el Altísimo dijo: “Siempre que Zacarías entraba en el Templo para verla, encontraba alimento junto a ella. Decía: ¡María! ¿De dónde te viene eso? Decía ella: De Dios. Dios provee sin medida a quien Él quiere”» (Q 3: 37).³⁶⁷ (IV: 550)

³⁶⁵ Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsīn al-maʿyālīs*, p. 76.

³⁶⁶ Abū ʿAbd Allāh al-Gazzāl revista gran importancia, ya que fue uno de los discípulos de Ibn ʿArīf y el eslabón que vincula los maestros andalusíes con sus homólogos magrebíes.

³⁶⁷ La misma anécdota se encuentra en el libro de Ibn ʿArabī, *Muḥādarat al-abrār*, II, p. 205.

9.2. Referencias en otros manuales sufíes:

A continuación citaremos los pasajes donde aparecen más referencias a Ibn al-‘Arīf. Algunas de ellas están citadas en otras obras de Ibn al-‘Arabī:

Abū Yāzīd al-Bishāmī decía: «! Enseñadme el más pequeño [de los nombres de Dios], para que yo os pueda enseñar el más grande!». Después les reprendió y dijo: Los nombres de Dios son todos grandes, pero sé sincero, y toma no importa el nombre que tú quieras».

De la misma forma, Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf al-Şinhāyī, Abū Madyan, y ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī afirmaron este hecho; todos los sufíes adoptan la misma posición al respecto, y más particularmente los verificadores (*al-muḥaqqiqūn*).³⁶⁸

©

Se contó que el šayj Ibn al-‘Arīf se despertó preocupado cierto día, por eso dije al šayj Abū al-Qāsim ibn Rubayl que me contara algún cuento, con el cual Dios aliviara mi preocupación. Me contestó afirmativamente, y me dijo: «Me hablaron sobre cierto hombre que estaba en alguna isla, conocido como *Ibn al-Jabbāz*. Me dirigí hacia él, me senté, y él no hablaba, y yo tampoco, hasta que fue la hora del azalá, y algunas personas de diversos sitios estaban presentes. Se reunieron alrededor de él, se adelantó uno de ellos y dirigió el azalá, y luego se separaron sin hablar. El šayj se sentó en su lugar, y me senté cerca de él, hasta que fue la hora de la oración, las gentes vinieron, rezaron y se marcharon. Al llegar la hora de la oración de la tarde (*‘aṣr*), se reunieron, rezaron, luego se sentaron y estudiaron las noticias de los devotos y los estadios espirituales (*maqāmāt*) de los íntimos (*al-awliyā’*) de Dios hasta el final de la tarde. Más tarde, se separaron, se reunieron para la oración vespertina (*magrib*) y luego se separaron. Me senté con ellos tres días y ellos siguieron igual. Se me ocurrió hacer una pregunta que me pudiera resultar beneficiosa, me adelanté a él y dije: “Oh maestro, tengo una pregunta”. Contestó: “Dímela”. El grupo me miró con rechazo, me asusté y dije: “Oh, maestro ¿Cuándo el iniciado (*al-murīd*) puede saber que es realmente un iniciado?”. Se abstuvo y no me contestó. Temí que le había enfadado y me levanté. Cuando fue el segundo día, dije debería preguntarle decididamente, me presenté ante él y dije: “Oh maestro, ¿Cuándo el iniciado puede saber que es realmente un iniciado?”. Se abstuvo como la primera vez sin contestarme. Volví el tercer día y le hice la misma pregunta, se reunió conmigo y me dijo: “No digas eso. Creí que querías preguntar sobre cuándo pone el primer pie el iniciado en el camino espiritual (*al-irāda*)”. Contesté: “Sí”. Me dijo si aparecen en él cuatro cualidades: cuando la tierra se le doblegue en un solo paso, camine sobre el agua, coma del universo cuando le apetezca y sea respondida su plegaria. En este momento, pone sus pies en el camino espiritual. Según nuestro modo de ver, si el iniciado no sabe cuándo es un verdadero *murīd*, pues no comenzó a dar pasos en el camino espiritual».

³⁶⁸ Ibn ‘Arabī, *al-Kawkab al-durrī* pp. 251-52. Traducción propia.

El maestro Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf lanzó un suspiro de muerte, y me dijo: «Oh Abū al-Qāsim, nos hiciste perder toda esperanza para avanzar en el camino espiritual». Me asombré de la aspiración espiritual tan elevada de este maestro.³⁶⁹



El šayj Ibn al-‘Arīf dijo un día me desperté encogido, por eso dije al šayj Abū Muḥammad al-Ṭarabulsī, uno de mis compañeros, que me contara alguna historia de los devotos, con la cual Dios aliviara mi preocupación. Me contestó afirmativamente, y me contó: «Un día estuve en Túnez (*Ifriqīya*) en los primeros diez días de Dū al-Ḥiyyā, y me encontré con tres hombres. Me dijeron: “¡Oh Abū Muḥammad! ¿Por qué no vienes con nosotros para hacer la peregrinación?”. Les contesté: “Haré lo que veis bien”. Partimos confiados en Dios, me adelantó uno de ellos y los otros dos se quedaron por atrás. Cuando caía la noche, uno de ellos salía del camino, traía unos plátanos y decía: “Una vieja me los dejó”. Después de tres días, uno de ellos me dijo: “Oh Abū Muḥammad, alégrate estos son los montes de Tuhāma”. Prosiguió el autor del cuento: “Hize la peregrinación con ellos y me mantuve firme en su compañía.” Cuando fue la hora del regreso, se despidieron de mí, diciendo: “¡Dios te guarde!”. Les dije: “Entiendo que quisierais separaros de mí”. Me afirmaron: “Hay que hacerlo”, y se marcharon. Volví a ‘Aydāb hasta llegar a Aswān. Me lo pensé: “Me voy a Alejandría, igual me encuentro con algún conocido que me ayude a viajar por el mar hasta el Magreb”. Me dije: “Aún no confías. Por Dios, voy hacer este viaje por el desierto”. Cuando necesitaba hacer la ablución (*al-wuḍū’*) o beber, decía: “Por la majestad del Adorado no me declaro absuelto, hasta que haga la ablución y beba”. Enseguida, me cubría una nube, y no dejaba de llover hasta que se formaba un arroyo, con el que hice la ablución y bebí. Cuando mi ego volvió a insistir en su demanda, le constaba de igual modo. Seguí en tal estado hasta que volví al sitio donde partí. Así es, oh Aḥmad ibn [al-‘Arīf] me ves confuso, mientras tú te vistes con la ropa de los príncipes, miras a los rostros de los jóvenes, y dices: “Mi corazón está recaído. Un šayj como yo, su corazón está degenerado. Respecto a mi ego, degenerado es y degenerado será”. Dijo Abū al-‘Abbās: “Por Dios, no me olvidaré su respuesta ‘degenerado es y degenerado será’ hasta que muera”».³⁷⁰



Se cuenta que el maestro Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf vio a un íntimo de Dios en una mezquita, mientras estaba encendiendo un candil. Vino una rata y cogió la mecha, mientras al hombre le entró el sueño, y de repente se despertó y dijo: «Oh pervertida, quieres alterar la condición del reino, siendo yo uno de sus causas». Vio a la rata, volviendo al candil y la detuvo, pero la rata no se abstuvo. El hombre se enfadó y dijo a la rata: «Cáete en él, cáete». La rata se

³⁶⁹ Ibn ‘Abbād al-Rundī, *Šarḥ al-ḥikam*, pp. 300-01; Al-Yāfa‘ī, *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-ṣāliḥīn*, ed. M. ‘Izzat. El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 2002, cuento n.º 464, pp. 363-64.

³⁷⁰ Al-Yāfa‘ī, *Rawḍ*, cuento n.º 463, p. 363.

acercó a las llamas, puso su nariz sobre el fuego y se murió. Me asombré de eso. Luego le pregunté sobre lo ocurrido y me dijo: «¿Por qué estás sorprendido, esto es la aplicación de la sanción religiosa (*taslīf al-šar'*) sobre ella».³⁷¹

©

Un día Ibn al-'Arīf estaba sentado, entró un hombre extraño en la mezquita y me preguntó: «Oh señor mío, eres tú Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf». Contesté: «Sí». Prosiguió: «Ayer tuve un sueño (*ru'ya*)». Le propuse: «Dilo». Dijo: «Como si viera cúpulas pequeñas alrededor del Trono y por encima de todas ellas una enorme abarca todas». Le pregunté: «¿De quién es esta cúpula?». Contestó: «Pertenece a Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf, y las pequeñas son de sus amigos». Abū al-'Abbās mostró su extrañeza y le dijo: «¿Qué te obligó a venir y a contar este sueño a un desobediente como yo?». Cuando se dio cuenta de mi alteración, me exclamó: «¡Ten paciencia, maestro! Quizá esté conforme con poco sustento de Dios y Él esté satisfecho de ti por un poco de trabajo. No es verdad». Volví a tratarle, pero no le encontré. Dije a mis compañeros: «Éste vino para darnos a conocer nuestra pobreza».³⁷²

©

Aquel que pretende ser un íntimo de Dios, y los oyentes dan crédito a sus palabras, hemos de opinar bien de él, viendo la intimidad divina en él e interpretando sus secretos y objetivos de la mejor manera posible, en vista de lo que hemos visto de su rectitud, como es el caso de Rābi' al-'Adawiyya, al-Ŷunid y Abū Yazīd, y en nuestro tiempo, Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf, Abū Madyan, Abū 'Abd Allāh al-Gazzāl.³⁷³

©

Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf contó que vio a Ibrāhīm ibn al-Adham en sueño y le dijo: «¿Cómo has superado los seis estadios espirituales (*maqāmāt*) que has mencionado?». Le contestó: «¿A cuáles de estos estadios espirituales te refieres?». Dijo: «Los obstáculos (*al-'aqabāt*)». Ibrāhīm ibn al-Adham le contestó: «Superé los obstáculos con el nombre supremo de Dios, afianzándome en la paciencia pura». Le pregunté de nuevo: «¿Y si no tiene nombre?». Contestó: «Con la mención del Llamado». Abū al-'Abbās dijo: «Lo llevé a la práctica, saqué provecho, y mi satisfacción se debe a la bendición de Ibrāhīm ibn al-Adham».³⁷⁴

©

El quinto conocimiento se refiere a la comparación entre las identidades (*al-hawiyyāt*) y los momentos presentes (*al-āniyyāt*) y la entidad (*al-ḍāt*) portadora del depósito de esta ciencia (*'ilm*). El primer capítulo de la primera parte del sufismo es lo que los sufíes de la *Risāla al-qušayriyya* alcanzaron, e Ibn al-'Arīf lo afirmó en su *Maḥāsin (las bondades)* y *Maḥātiḥ al-muḥaḥiq* [Llaves del verificador].³⁷⁵

³⁷¹ *Ibíd.*, n.º 486, p. 384.

³⁷² *Ibíd.*, n.º 490, pp. 387-88.

³⁷³ Ibn 'Arabī, *Mawāqī' al-nu'ūm*, p. 156.

³⁷⁴ Ibn Sab'īn, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, pp. 173-174.

³⁷⁵ Ibn Sab'īn, *Budd al-'arīf*, p. 128.

©

Aún me maravillan las palabras de Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf: «Hasta que perezca (*yafnā*) lo que no había sido y subsista (*yabqā*) lo que no se desvanece».³⁷⁶ Porque nosotros sabemos que lo que no había sido, estaba extinguido, y lo que no se desvaneció es subsistente. ¿Qué es lo que quiere decir Ibn al-‘Arīf? No había entre el grupo quien le respondiera.³⁷⁷

©

Así fue ‘Abd Allāh [al-Maurūrī]³⁷⁸ con aspiración espiritual (*himma*) eficaz y sinceridad maravillosa. Dejó al maestro Abū Madyan para viajar al-Andalus, reclamado por su madre. El maestro Abū Madyan le encargó que saludase de su parte a Abū ‘Abd Allāh, el maestro anciano, residente en la ciudad de Almería, conocido como *al-Gazzāl*, uno de los compañeros de Ibn al-‘Arīf.³⁷⁹

©

Entre los maestros de Abū Madyan, el sabio maestro Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Gālib,³⁸⁰ de los juristas de Fez, con quien estudió Abū Madyan, *Sunan* [Tradiciones del Profeta] de Abū ‘Īsā al-Tirmidī. Le acompañó y aprendió con él la jurisprudencia. Murió Ibn Gālib cerca de 590/1193. Cuando los sufíes asistían a sus reuniones, uno de ellos contó que Ibn Gālib heredó de su padre doce mil dinares, que los donó como limosna, y dijo: «Mi padre no era hábil en los asuntos de la jurisprudencia». Cuando Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf oyó hablar sobre eso, dijo: «Oh, Abū al-Ḥasan ¿Acaso la tercera parte de la herencia no es suficiente para purificarlo?».³⁸¹

©

Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān me contó, a través de su padre, y éste a su vez, a través del hermano de Ibn al-‘Arīf, que quiso asistir a la reunión de su hermano con su compañero. Uno de ellos dijo al otro: «Nos lavamos para asistir a la reunión del maestro». El otro le contestó: «Mejor que lo hagamos para Dios». Entraron a la reunión, mientras Ibn al-‘Arīf estaba hablando. Cuando [el maestro] les vio dijo: «Habéis hablado bien entre vosotros, sobre todo aquel que dijo: “Mejor que lo hagamos para Dios”».³⁸²

©

Abū al-Ḥasan ibn Gālib contó que uno de los compañeros de Ibn al-‘Arīf se comprometió a no hablar en el momento de su ablución (*wuḍū’*), salvo el recuerdo de Dios, el Altísimo, ni saludar a nadie, hasta que terminara su ablución. Un día mientras estaba haciendo la ablución en la costa del mar en

³⁷⁶ No aparece esta referencia en el libro de *Maḥāsīn al-maḡālis*. No obstante, en el libro de *Miftāḥ* hay interesantes referencias parecidas a la extinción (*al-fanā*) y la subsistencia (*al-baqā*), pp. 102-104.

³⁷⁷ Ibn ‘Arabī, *Risālat al-quḍs*, n.º 1, p. 11.

³⁷⁸ *Ibid.*, n.º 14, pp. 33-39.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 33-34, 36.

³⁸⁰ Citado entre los discípulos del sufí almeriense.

³⁸¹ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faḡīr*, p. 26.

³⁸² Al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, pp. 120.

Almería, pasó un hombre que caminaba sobre el agua. Éste le saludó y le habló, y él no le contestó. Cuando terminó su ablución, volvió a la reunión y se sentó. Después, el hombre que caminaba sobre el agua entró en la mezquita y fue a saludar al maestro y le habló sobre un depósito, que le había confiado y luego se marchó. Cuando se fue, Ibn al-'Arīf preguntó: «¿Suponéis que no tengo más compañeros que vosotros? ¿Pues por qué hay entre vosotros quien se compromete a lo que no es obligatorio en las disposiciones de la ley revelada?»³⁸³

³⁸³ *Ibíd.*, p. 120.

10. Su poesía

El ámbito literario en al-Andalus ha alcanzado su período de esplendor en las épocas almorávide y almohade,³⁸⁴ en las que la poesía durante el siglo XII y las antologías literarias en el siglo XIII fueron la base de este terreno literario con el fin de emular modelos orientes y superarlos.³⁸⁵

Los biógrafos de Ibn al-'Arīf no sólo le definen como un asceta, sino también un hábil maestro de letras, entre los géneros que ha cultivado, además de su obra en prosa, la poesía. La mayoría de los fragmentos poéticos que nos han llegado fueron de su propia cosecha literaria, salvo algunos de otros poetas,³⁸⁶ algunas veces, atribuidos a él. Además de las dos obras que nos llegaron completas, aparecen poemas compuestos por él.³⁸⁷

La temática de su poesía versa sobre su trayectoria ascética y espiritual, en la cual se destacan sus súplicas amorosas hacia la divinidad, su elevada veneración al Profeta Muḥammad y su familia, y su gran ansia de visitar su tumba, además de tres poemas de alabanza destinados exclusivamente al mensajero en un libro titulado *Kitāb maṭāli' al-anwār wa-manābi' al-asrār*. De su poesía subrayamos que dedicó una serie de poemas a sus compañeros, el círculo de sus íntimos al que pertenece, de los cuales hay una cierta conciencia de la importancia de consultar a los sabios (*mušāfahat al-'ālim*), a la virtud de la generosidad (*ḡūd*), al trato afable con los amigos cercanos, y por último, a armarse de paciencia en los momentos de desgracia.

No obstante, Ibn al-'Arīf no se limitó a la poesía ascético-mística, sino que cultivó igualmente otros géneros líricos, un poema panegírico dedicado a al-Walīd ibn al-Munḍir³⁸⁸ y una emulación a un poema del musicólogo, Iṣḥāq al-Mawṣilī (150/767-236/850).³⁸⁹

La forma de expresión de su lírica es la poesía clásica, propia de los grandes literatos de la época. El examen de los fragmentos poéticos nos muestra el carácter tradicional de su formación, es natural por lo tanto hallar un vocabulario propio de la poesía preislámica, junto a un léxico coránico y religioso.

Nos proponemos estudiar estos diferentes léxicos.

Se encuentra toda una serie de términos propios de la vida del desierto, como *jīyām* 'tiendas', *al-aṭlāl* 'ruinas', *al-magāniya* 'moradas'. Emplea estos versos en sentido figurado, aludiendo a lo efímero de la vida mundana.

³⁸⁴ Véase, M.^a J., Rubiera Mata, *Literatura hispanoárabe*, Alicante: Universidad de Alicante, 1992, pp. 109-128. Es interesante la introducción realizada por T. Garulo sobre la poesía en la época almorávide en *Poemas del fuego y otras casidas. Los poemas de Ibn Ṣāra aṣ-Ṣantarīnī (m. 517/1123)*, Madrid: Hiperión, 2001, pp. 9-15.

³⁸⁵ E. Téres, «Algunos ejemplos de emulación poética en al-Andalus», *Homenaje a Millás Vallicorsa*, Barcelona, II, 1965, pp. 445 y 466.

³⁸⁶ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 95, 105, 119, 157, 163, 221.

³⁸⁷ De una manera especial, en la obra de *Miftāḥ*, pp. 133, 151, 189, 194.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 214.

³⁸⁹ Al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, II, p. 12.

Hallamos, además, un vocabulario propio de la flora arábiga, como *arāk*, *samar*.

Por conformismo poético, Ibn al-‘Arīf menciona topónimos de la península arábiga, en particular Mina, Muḍar, ya empleados en sentido propio que se refiere a la ruta de los peregrinos a la Meca, y al-Muḥaṣṣib, al-Ḥima y al-Llawā.

Este vocabulario arcaico va acompañado de clichés, como llamamientos a compañeros reales o imaginarios: *qifa waqfa* ‘haced alto’, *šiddū al-maṭā* ‘partidos’ que son expresiones muy frecuentes en la poesía clásica, o la llamada a un mensajero desconocido en la expresión: *man rasūlī ilā qalbī* ‘Quién será el mensajero de mi corazón’ o la plegaria que los poetas rezan a los vientos del Levante (*rīḥ al-ṣaba*) para poder comunicarse con la amada.

Para concluir este apartado, cabe destacar que el sufí almeriense emplea con frecuencia vocabulario tomado del Corán y las ciencias religiosas, al que se añaden a veces reminiscencias de versículos coránicos; daremos como ejemplos, *āya* ‘signo divino’, *ḥašr* ‘resurrección’, *hudā* ‘guía’, *ḥasanāt* ‘recompensa’, *‘ālim* ‘sabio’, *ṣallā* ‘reza o bendiga’, *Allāh a‘lam mā abdā wa-mā satarā* ‘Dios sabe [mejor] lo que revela y lo que guarda’ —alusión al versículo, «¡Señor! Tú sabes bien lo que ocultamos y lo que manifestamos» (Q 14:38)—, *innī ra‘aytuka bi-l-‘ibād rafiḡan* ‘Te he visto benévolo con los siervos’ —alusión al versículo, «Dios es manso con Sus siervos» (Q 2:207).

Tras este breve examen de la temática y el lenguaje de los fragmentos poéticos de Ibn al-‘Arīf, citaremos dichas piezas referentes a la obra, vida y época del sufí almeriense.

Qaṣīda en *bā'*

Por mi alma, si mi alma ha vuelto y se ha arreglado.
Un extraño de cuyas pupilas ha descendido un ocaso.

Cuando se acuerda del Señor, su corazón se reanima
y cuando el ego (*nafs*) le vence casi se derrite.

Ha echado a los dos camellos, guía de su secreto (*sirr*)
para recorrer [tierras] adonde las mentes (*'uqūl*) no llegan.

Dios denegó que se conocieran Sus tesoros,
que se dirigen del cielo hacia sus desfiladeros.

Son la recompensa (*ḥasanāt*) del tiempo al ser completo,
pero para la multitud son pecadores.

Su amor es una obligación y su mirada, una guía (*hudà*)
para los dotados de lenguas y corazones.

¡Qué permanezcas regocijado mientras estés con ellos
y la preocupación se aleje de ti, pues es una desgracia.³⁹⁰

³⁹⁰ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, pp. 122-23.

Qaṣīda en ḥā'

Partidos,³⁹¹ ya conseguisteis los deseos en Mina
y todos mostraron su ansia dolorosa.

Sus monturas se pusieron³⁹² a exhalar olores,
aromas de los espectros de los visitantes.

La brisa de la tumba del Profeta, el Elegido les es
misericordia que emane cuando beban de su recuerdo.

¡Oh, quienes han llegado al Elegido desde Muḍar
visitasteis cuerpos, y nosotros, espíritus.

Nos lo impidió una excusa y un destino
y quien no puede, es como quien partió.

³⁹¹ Los recopiladores de la poesía de Ibn al-'Arīf mencionan otros sinónimos del mismo término: *al-rikāb* en *al-Tašawwuf*, p. 121 y en *Bugyat*, p. 166; *al-riḥāl* en *Nafḥ al-ḥib*, IV, p. 331; *al-maḥāya* en al-Kutabī, *'Uyūn al-tawārij*, ed. F. Samir y N. Dāwūd, Bagdad: Wizārat al-Ṭaqāfa wa-l-'Ilām, 1980, p. 369; al-Ṣadafī, *al-Wāḥī bi-l-wafayāt*, VIII, pp. 133-134 y en Ibn Jallikān, *Wafayāt*, I, p. 169.

³⁹² En *Nafḥ al-ḥib* y en *al-Tašawwuf* aparece el término *rāḥat*, mientras en todos los otros manuales se utiliza la palabra *sārat*.

Qaṣida en *mīm*

(I)

Entre las maravillas del tiempo y sus signos
el dulce sabe amargo (*'alqa-mah*).

Los ojos lo temen por su bondad
y es conocido por los opuestos.

Su significado está claro para el inteligente
y se pronuncia preciosidad (*'alq*) y savia (*mah*).³⁹³

(II)

Me reprochas por mi generosidad y ésta es mi carácter
y carezco de autoridad para cambiarlo.

No he visto nada semejante, su conversación
es dulce, y su amor, antiguo.

Veo al ser humano como dos amigos, y no veo
amigo ninguno al tacaño en los dos mundos.³⁹⁴

Carece de bondad quien no comparte sus bienes,
incluso morando en los cielos.

Déjame, la tacañería es una vergüenza.
No me preocupo cuando dicen: «Es indigente».

Veo a todo generoso, amado por la gente,
mientras el tacaño no tiene comensales.

¿Cómo teme la pobreza o se priva de riqueza
un generoso, y el Señor de los dos mundos es generoso?³⁹⁵

³⁹³ Al-Balfiqī, *al-Muqtaḍib min kitāb tuḥfat al-qādim*, ed. I. Al-Ibyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1957, p. 20. Ibn al-'Arīf dedicó este fragmento a su amigo valenciano Abū Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad ibn Jalaf al-Ṣafadī, conocido como *Ibn 'Alqama*. Véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, II, n.º 1354.

³⁹⁴ Este verso no aparece en los poemas citados en la biografía de Ibn al-'Arīf en *al-Tašawwuf*, y está citado en la biografía de Abū al-'Abbās Aḥmad 'Abd al-Raḥmān al-Hawwārī del mismo libro, p. 153.

³⁹⁵ Al-'Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, II, p. 12. En estos versos Ibn al-'Arīf emula unos versos del musicólogo, Iṣḥāq al-Mawṣilī (150/767-236/850).

(III)

Se te reveló un secreto (*sirr*)*³⁹⁶ que durante tanto tiempo se te ocultó
y rompió el alba y fuiste tú quien lo oscurece.

Tú eres el velo del corazón que oculta el secreto de Su misterio,
si no fuera por ti, tu corazón no estaría sellado.*³⁹⁷

Si apartas tu yo, morará en tu corazón y plantará
sus tiendas en el cortejo del develamiento guardado.

Un discurso suena cuya audición nunca aburre
y cuya prosa y verso nos deleitan.

Si alguien lo escucha, queda satisfecho
y desvanece del corazón apenado su amor ardiente.³⁹⁸

³⁹⁶ En la edición de Dandaš menciona el término “mal” (*šarr*) en vez de “secreto” (*sirr*). El segundo término es más apropiado al texto, *Miftāḥ*, p. 28.

³⁹⁷ Al-‘Abbās b. Ibrāhīm, seguido por Dandaš atribuyen equivocadamente a Ibn al-‘Arīf estos dos versos, pero son de al-Ḥallāy. Véase *al-I‘lām*, II, p. 23; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 28; Así en su edición de *Maḥasin al-mayālis* no ha podido identificar la autoría de estos versos, p. 76. Véase al-Ḥallāy, *al-A‘māl al-kāmila*, ed. Q. M. ‘Abbās, Beirut: Riyād El-Rayyes Books, p. 327, 2002 (tr. españolas de su poesía *Divān*, ed. Massignon y tr. esp. L. Clavera, Rosario: Ediciones del Peregrino, 1984, p. 110; *Poemas de amor divino*, tr. F. Francisco Villalba, Madrid: Miraguano, 1986, p. 65; *Diván*, ed. M. Nuin y C. Janés, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, pp. 34- 35).

³⁹⁸ Estos tres versos no aparecen en la obra de al-Ḥallāy, y falta únicamente el tercer verso en la obra de *Maḥasin*, p. 76.

Qaṣida en *nūn*^{*399}

Quien no consulta⁴⁰⁰ a un sabio sobre los principios,
su certeza se convierte en dudas.

Quien deniega algo sin saber certero
y firme, es un engreído y presuntuoso.

Los libros⁴⁰¹ son un recuerdo para quien sabe,
cuya certeza está mezclada con disparates.

El pensamiento está sumergido para quien busca
y la verdad es una perla escondida en su seno.

³⁹⁹ Estos versos no aparecen en los poemas recopilados por Dandaš en su prólogo, véase, al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, IV, p. 319; V, p. 598.

⁴⁰⁰ En el IV de *Nafḥ al-ḥib* aparece *yušāfiḥ*, ‘conversar oralmente’, mientras en el V aparece *yušāwir* ‘consultar’.

⁴⁰¹ En el IV aparece *kutub* ‘libros’, mientras el V aparece *kull* ‘todos’.

Qaṣida en qāf

Si no me muero por desearte, es cierto
me moriré por el deseo o deseosamente.

Me vestiste la prenda del dolor amoroso, y la deseé.
¿Quién vio antes que yo un dolor deseado?

Mi corazón perderá el reposo en sus costillas,
si mi corazón no vuela hacia ti latiendo.

Me libero de mis ojos si no dejan
que las lágrimas tracen un camino de llanto.

Por la dulzura de la sinceridad, sé generoso conmigo,
Te he visto benévolo con los siervos.^{*402}

⁴⁰² Este poema no aparece en la edición de Dandaš. Véase, Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1989, pp. 26-27; al-Ṣadafī, *al-Wāfi*, p. 134; al-Kutabī, *‘Uyūn al-tawārij*, p. 370.

Qaṣida en Rā'

Quien ve en mi risa un defecto y vicio
Dios sabe [mejor] lo que revelo y lo que guardo.

La desvergüenza es mi primer atributo, y mi última es
mi opinión acerca de mi Señor, cuando el lejano vuelve.

Tú, cuyo rostro recita adustez a la gente,
ten cuidado de su final, no abandones la precaución.⁴⁰³

⁴⁰³ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 122.

Qaṣida en *sīn*

Preguntad al deseo a quien amo,
Ellos están más cerca del alma, de mi mismo y de mi aliento.

Desde que moraron en mi corazón, les dirijo constantemente
mi mirada, oído y palabras, pues son mis íntimos.

¿Quién será el mensajero de mi corazón para que les
pregunte por la dificultad de este amor apasionado?

Moran en el corazón que no se ablanda,
y ellos, en cambio, si pisan una roca, un manantial emana.

En el fondo de mi corazón moran, y la ilusión les expulsa.
¿Cómo pueden quedarse en ascuas ardientes?

Acudiré a mi resurrección con su amor,
¡Que Dios no bendiga a quien les traiciona y les olvida!⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Ibn al-Abbār, *al-Mu'ājam*, p. 21; al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, pp. 118-119. En este último libro faltan el primer y el tercer versos; Véase también, Ibn Sa'īd, *al-Mugrib fī ḥilā al-Magrib*, ed. Š. Dīf, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1952, II, pp. 211-212; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, III, p. 229; al-Kutabī, *'uyūn al-tawārīj*, p. 370. Véase otra traducción S. Gibert Fenech, *Poetas árabes en Almería: (s. X-XIV)*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1987, p. 135.

Qaṣida en Yā' y Ŷīm

(I)

¡Haced un alto! entre al-Muḥaṣṣib y al-Ḥima
Saludamos con los párpados las moradas.

No olvidéis preguntar a *samar*⁴⁰⁵ de al-Llawa
¿Desde cuándo se duerme desnudo por las lanzas morenas?

Los conozco desde que el agua del cielo corre por encima de ellos
y el agua rosada fluye en un valle.

Como si estuviera mi corazón en la boca del león
cada vez que veo el brillo del relámpago de al-Ḥima o me ve.

Se cae sobre sus ruinas una luz resplandeciente.
Por su belleza no deja sobre la tierra tiras.

Un saludo para los amados lleno de afecto
del deseo que no se pierde por la separación.⁴⁰⁶

(II)

Si descienden en tu recinto las desgracias
No te inquietes como un niño.

Hay consuelo para todo desgracia
Incomparable con la pérdida del Profeta.^{*407}

(III)

Camina y los ojos le buscan
y todos los espíritus le necesitan.

Sus corazas se llenan con rayos
cual la botella con el vino.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ *Samar* es un arbusto de la familia de las acacias. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 372.

⁴⁰⁶ Al-Balfīqī, *al-Muqtaḍīb*, p. 20; Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 27; al-Ṣadafī, *al-Wāfī*, pp. 135, 136; al-Kutabī, *‘Uyūn al-tawārīj*, p. 370.

⁴⁰⁷ Dandaš no recoge estos versos. Véase, Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 26; al-Ṣadafī, *al-Wāfī*, p. 134; al-Kutabī, *‘Uyūn al-tawārīj*, p. 369; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, IV, p. 331.

⁴⁰⁸ Ibn al-Abbār, *Mu‘yam*, p. 21; ---, *Tuḥfat al-qādim*, p. 26; al-Ṣadafī, *al-Wāfī*, p. 134; al-Kutabī, *‘Uyūn al-tawārīj*, p. 369.

Versos sacados de un libro perdido titulado *Kitāb Maṭāli‘ al-anwār wa manābi‘ al-asrār* [Libro de las ascensiones de las luces y las fuentes de los secretos]:⁴⁰⁹

¡Por tu verdad, oh Muḥammad! Que mi corazón
te ama para acercarse a Dios.

Las aguas de tu amor corren en mi corazón
y el corazón vaga en el perfume del agua.

Empecé a ver los asuntos con el ojo de la verdad
y antes los veía con el ojo despistado.

Si el corazón se enamora de él apasionadamente.
¿Quizás habrá alguien que prohíba su recuerdo?

Ama perdidamente por su recuerdo y desea nostálgicamente
como quien ansia las diversiones.

Se siente sosegado hasta que
los ignorantes digan: «Es un distraído».

No es más que la verdad de una gracia que vio
y se puso a esforzar en pos de la diversión.

Logrará alegrías en el mundo
y en la otra vida la veneración toda.

Y conseguirá la seguridad que deseaba
como un amado ama al Señor.

En otro sitio del mismo libro:

¡Oh, censor de mi búsqueda!
Deja de censurarme, déjame.

Haré del merodeo un deseo
con esfuerzo sin retraso.

Hacia la tumba de un Enviado
que cree en mi buena intención.

Canto por todos lados
cuando los pájaros gorjean.

⁴⁰⁹ Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, VII, pp. 497-99.

¡Oh, el más puro de todos los seres!
Ciertamente soy un siervo cautivo con mi humillación.

Hoy libérame de la esclavitud
y mírame con tu cariño.

Tú, Tú eres mi refugio.
Me refiero a ti.

Si estás ausente de mi vista,
no estarás de mi pensamiento.

Si no fuera por ti, seríamos humanos
peores que los genios.

Si estás enviado como un mensajero,
será el mejor beneficio y gracia.

Mi más sincera gratitud es para Dios
quizás me perdone.^{*410}

Porque soy un siervo malhechor
que dio la espalda.

Y dijo al final del libro:

Que la bendición de Dios sea sobre el Profeta, el guía,
mientras que los espíritus busquen refugio en los cuerpos.

Que la bendición de Dios sea sobre él, mientras que se oscurezca la noche
y cobra el rostro del horizonte un manto de luto.

Que la bendición de Dios sea sobre él, mientras que su brillo claree
y se blanquee la faz de la tierra después de que fue negro.

Que la bendición de Dios sea sobre él, mientras que la lluvia se derrame
y riegue los pueblos de ida y venida.

Que la bendición de Dios sea sobre él, mientras que el levante (*al-ṣabā*)
sople
y un cantor cante sobre las ramas de *arāk*.⁴¹¹

Que la bendición de Dios sea sobre él, mientras que los párpados
se acostumbren a la vigila y un dulce sueño le sobrevenga.

Bendiga al Elegido, el más loable para su Señor,

⁴¹⁰ Este verso falta en la edición de Dandaš.

⁴¹¹ Arāk es un árbol espinoso de la familia de las celastríneas. F. Corriente, *Diccionario*, p. 10.

mientras que el fuego no se apague.

Bendiga al mejor de los seres humanos, Muḥammad,
suya es la luz y la guía.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel enviado, que resucitará
con los seres humanos en el día concertado.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel enviado sucesivamente
en el tiempo, y gracias a Dios es el guía.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel enviado, el que sella
la profecía con el Libro que guía.

Que la bendición de Dios sea sobre los que le siguen, sin que
sigan su profecía con terquedad.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel que borra la ignorancia,
mientras que los pájaros canten sobre las ramas.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel enviado,
conquistador de las tinieblas con su luz resplandeciente.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel Profeta, misericordioso
con el credo (*al-milla*) blanco después de la corrupción.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel Profeta, saliente
al que Dios le ha hecho misericordia del abandono.

Que la bendición de Dios sea sobre aquel Profeta, saliente
con épicas que rompieron el corazón del enemigo.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es Su Profeta,
a quien le encargó ser el mejor guía.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es Su enviado,
le dio la bandera de la determinación del acierto todo.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es Su amigo
Le favoreció con todo bien.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es Su puro,
purificó su interior de los rencores.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es Su íntimo,
le ayudó a triunfar.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es el elegido
entre todos los siervos de la urbe y el desierto.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es el escogido,
le otorgó el bien sin agotamiento.

Que la bendición de Dios sea sobre él, porque es el preferido,
la luz del tiempo y único sin par.

Que la bendición de Quien le purificó sea sobre él
y le eligió monte entre montes.

Que la bendición de Quien le favoreció con Su gracia sea sobre él
y le hizo vivo para siempre.

Que la bendición de Quien le mostró Su majestad sea sobre él
y le hizo lograr todo objetivo.

Que la bendición de Quien estableció su corazón
en la sombra del trono firmemente sea sobre él.

Que la bendición de Quien le alimentó con Su gracia multiplicada sin fin
sea sobre él.

Que la bendición de Quien le cubrió con favores y le distinguió con Sus
gracias sea sobre él.

11. De la ascesis al sufismo: análisis de *Miftāḥ al-sa'āda*

Miftāḥ al-sa'āda (la llave de la felicidad) trata de una colección de cartas escritas por Ibn al-'Arīf. La primera parte de dicha colección va precedida con plegarias (*ad'aya*), conversaciones íntimas con Dios (*munāyāt*) y teología dogmática (*kalām*) del sufí almeriense. Abū Bakr 'Atīq ibn Mu'min, uno de sus discípulos, recopiló toda la colección sin mencionar la fecha de dicha tarea.

Las cartas van dirigidas a los siguientes personajes:

1-Abū al-Ḥakam ibn Barraḡān (4 cartas), a quien se dirige como el venerado alfaquí (*al-faqīh al-fāḡil*), mi mayor (*kabīr*), mi maestro (*ṣayyī*), y mi imán (*imāmī*).

2-Abū al-Ḥasan ibn Gālib (20 cartas), al que trata de mi puro hermano (*ajī* *al-ṣāfī*), al fiel amigo (*ṣadiq al-wafī*) y mi señor (*mawlāy*).

3-Abū 'Abd Allāh Muḡammad ibn Yūsuf al-Abbār (6 cartas), a quien trata como mi hermano (*ajī*) y el íntimo de Dios (*walī*), y de quien recibió una carta.

4-Un grupo de hermanos o amigos de Córdoba (4 cartas), entre quienes se encontraban Abū al-Ḥasan ibn Gālib, Abū Bakr ibn Mu'min, Abū 'Abd Allāh ibn Yūsuf (1 carta) y Abū Jālid Yazīd ibn 'Abd al-Ŷabbār.

5-Abū al-Ḥasan Sayyid al-Mālaqī (1 carta), al ser encarcelado.

6-Muḡammad ibn al-Kabš (3 cartas) al que trata como mi hermano (*ajī*), mi ulema (*'ālimī*) y mi mayor (*kabīr*).

7-Abū Muḡammad 'Abd al-Raḡmān ibn al-Ḥāyḡ al-Lūrḡī (2 cartas), a quien trata de mi hermano (*ajī*).

8-Abū 'Alī Maṣṣūr al-Mubtalī (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).

9-Abū Jālid Yazīd ibn 'Abd al-Ŷabbār al-Qurāšī (1 carta), al que trata de mi hermano (*ajī*) y mi señor (*sayyidī*).

10-Abū Bakr 'Ayyāš ibn Farayī ibn 'Abd al-Malik Harūn al-Azdī (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).

11-Abū Muḡammad 'Abd al-Gafūr ibn Ismā'īl ibn Jalaf al-Sakūnī (1 carta), a quien se dirige como frescura de mis ojos (*qurraṭ 'aynī*) y alegría de mi corazón (*masarraṭ qalbī*).

12-Abū al-Ḥasan 'Amir ibn al-Ḥasan al-Anṣārī (7 cartas), a quien considera como mi hermano (*ajī*).

13-Abū al-Qāsim Aḡmad ibn al-Ḥusayn ibn Qaṣī (2 cartas), a quien trata de una manera formal, al íntimo de Dios (*walī*).

14-Abū al-Wālid Muḡammad ibn 'Umar ibn al-Munḡir, a quien le lleva mucha veneración, sobre todo por su posición social (3 cartas).

15-Abū Bakr 'Atīq ibn Mu'min (9 cartas), a quien trata de amado hermano (*al-aj al-wadūd*), el señor (*al-sayyid*), el querido allegado (*al-ḡabīb al-qaṭīb*), mi hermano (*ajī*), mi hermano en Dios (*ajī fī Allāh*).

Hay un fragmento de una anécdota del sufí oriental, Sahl al-Tustarī, dirigido a sus hermanos, y aparece por separado. En las cartas hace referencia a otras epístolas enviadas o recibidas de otros amigos, como 'Abd al-Wāhid ibn Maḥfūz, Abū Zayd al-Qaṭṭān y Abū Yaḥyà, que vivía en Munà (Tánger).

El interés de estas misivas conservadas reside en dar a conocer las relaciones entre los ascetas y sufíes andalusíes durante los años 525 y 529/1131-35, años en los que, según Nwiyā,⁴¹² seguido por Dandaš,⁴¹³ fueron escritas las cartas, en plena época almorávide. En esas misivas se encuentran bastantes consejos de Ibn al-'Arīf, que en ningún momento acredita su maestría a sus discípulos y compañeros; además mucho de su saber doctrinal, si bien es cierto, no está expuesto de una forma ordenada y sistemática, ya que representan posibles respuestas a las preguntas e inquietudes que no sólo preocupan a sus compañeros, sino también al mismo sufí almeriense.

Parece ser que en su educación espiritual (*tarbiya*), Ibn al-'Arīf ha partido de unas prácticas ascéticas que llegaron a su culminación en su opúsculo *Maḥāsin al-ma'yālis* (*Excelencias de las sesiones*), en el cual profundiza en la ciencia del sufismo, ya más complicado, haciendo una distinción entre los estadios espirituales (*maqāmat*) y sus categorías místicas correspondientes. En otras palabras, la obra de *Miftāḥ al-sa'āda* (*Llave de la felicidad*), según nuestro parecer, representa el paso previo y el esfuerzo a cualquier realización espiritual en el camino sufí, cuyas líneas definitivas se cristalizan en el libro de *Maḥāsin*.

Para valorar la tendencia ascético-mística y los hábitos de los primeros ascetas en el occidente islámico, la crítica reciente atiende al estudio de las actividades de los ascetas andalusíes y al desarrollo de la vida de piedad durante el siglo IV/XI, a través de la literatura biográfica. Los distintos aspectos estudiados desvelan el notable aumento del número de *zuhhād* 'ascetas' y la aparición de sus grupos en torno a ciertos maestros, amén de la recepción de materiales de origen oriental y el crecimiento de la cosecha literaria sobre temas de índole ascético-mística.⁴¹⁴ No obstante, ante la pérdida de las obras de *zuhd* compuestas en esta época, *Miftāḥ al-sa'āda* afirma la continuidad de este modo de vida y aporta nuevos datos para revisar de nuevo las huellas de este género. En este apartado, intentaremos reconstituir el contenido de la misma a partir de la obra de Ibn al-'Arīf y rastrear los posibles antecedentes de algunas de sus prácticas.

Es especialmente importante precisar que Ibn al-'Arīf fue un buen conocedor del estilo de vida, conducta, terminología, y la tradición mística anterior a él. En efecto, este legado fue el punto de partida de su propia educación espiritual, y posteriormente, le sirvió de base para la difusión de su enseñanza a los distintos discípulos. El sufí almeriense, efectivamente, concibe la ascesis como el primer paso para aquellos que se ponen a Dios como meta.

⁴¹² P. Nwiyā, «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilà ...», *al-Abḥāṭ*, 27 (1978-79), p. 45.

⁴¹³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, pp. 66-67.

⁴¹⁴ M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus...», 439-470; ---, «The Early development of *zuhd*...», 83-94; ---, «Retiro y ayuno...», *al-Qanṭara*, XXI, (2000), 471-480.

La ascesis que se practica en al-Andalus durante la época de Ibn al-'Arīf es muestra de realización personal que puede abarcar de igual manera el conocimiento de las ciencias tradicionales del islam, y, a veces, el ejercicio de cargos públicos. Es bien conocido de la biografía de Ibn al-'Arīf que era un ulema reconocido y un almotacén. El término *zāhid*, por otra parte, es aplicable a los individuos que deberían cumplir ciertas condiciones necesarias.

Para llegar a este nivel de experiencia espiritual (*ta'yriba*), al igual que para los sufíes orientales, supone la renuncia total de las vanidades de la vida mundana, no sólo con los órganos, sino también con el corazón.⁴¹⁵ En este sentido, Ibn al-'Arīf define la ascesis como el abandono absoluto del recuerdo de la vida mundana: sus asuntos y sus gentes sin mencionarlos ni con bien ni mal, dejando todo al Dueño del todo.⁴¹⁶ A tal fin, el maestro almeriense cita un dicho del enviado de Dios, rebajando este mundo: «Esta vida es maldita, maldito todo lo que hay en ella, salvo el recuerdo de Dios y quien busca refugio en Él».⁴¹⁷ Además de este concepto negativo contra el mundo y sus vanidades, acude a la dicotomía asentada por los sufíes que escoge como prioridad única y exclusiva la última vida (*al-ājira*), es decir, lo que es permanente y duradero, por encima de aquello que es ilusorio y pasajero, la vida mundana (*al-dunya*). Así como recomienda a sus discípulos:

La realidad del ser no se perfecciona sino por la práctica del retiro. Aguanta el distanciamiento de la gente, ya que serás recompensado por ello. Sé constante y práctica cuidadosamente la renuncia (*al-zuhd*) pese a tu disgusto, llegarás a tu objetivo. Lo que te llega sin pedir, cógelo, es un sustento otorgado por Dios; si fueras de aquellos que piden y se les da, y cuando se alejan, buscan su proximidad, no serás ni ordenado [a cumplir órdenes] ni reprochado.⁴¹⁸

Quizá la definición más completa que da Ibn al-'Arīf respecto a la ascesis se encuentra en *Maḥāsīn al-ma'yālis*:

Respecto a la ascesis, es también propia de la gente común, consiste en la abstinencia de las voluptuosidades (*al-malḡūḡāt*), en la renuncia a lo que ya uno se desprendió y el abandono de buscar lo que ya se perdió, en la privación de las concupiscencias (*al-šahawāt*) y la oposición a la instigación de las emociones negativas (*dā'ī al-hawā*) y en el abandono a todo cuanto no incumbe a uno. Esto es imperfección en el camino de los privilegiados (*ṭarīq al-jawāšš*), ya que supone una alabanza a la vida mundana y apego a sus dominios. Además, indica una mera mortificación exterior por su desapego, a la vez que interiormente se siente apego a ella. [...] La verdadera ascesis es el deseo del corazón por Dios, el apego de las motivaciones a Él y la entrega y dedicación exclusiva a Él.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Al-Qāshānī, *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, ed. 'A. I. Al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004, p. 239.

⁴¹⁶ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 116.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 114.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 220.

⁴¹⁹ Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'yālis*, p. 78. Traducción propia.

Según Ibn al-'Arīf, la calificación de asceta representa un esfuerzo personal continuo. En *Miftāḥ al-sa'āda*, el sufí almeriense suele dar importantes pormenores del proceso por el cual se llega a este nivel avanzado de experiencia religiosa. Aparece el hecho concreto que desencadena el rechazo del mundo y sus vanas fantasías. Es el caso de Abū al-Walīd ibn al-Mundir (m. 546/1151), un notable de Silves. Experimentó la influencia de Ibn al-'Arīf, repartió sus bienes como limosna y se dedicó a la vida retirada en la rābita de Rayḥāna en Silves. Ibn al-'Arīf le dice a él: «Me enteré de tu elevada posición gracias a tu atención cuidadosa a los notables (*al-a'yān*) y a los jerifes (*al-ašrāf*) y satisfacer las necesidades de los pobres». ⁴²⁰ El sufí almeriense le aconseja: «Sé como eres en venerar a los grandes (*al-kubarā'*) y mostrar generosidad con los pobres; no te preocupes por quien te hostiga injustamente, ya que Dios hace lo que le sucede, promesa hecha por Él». ⁴²¹

Los relatos sobre la inclinación a la ascesis como modo de vida aparecen también en sentido contrario al que se acaba de mencionar, esto es, de abandono del camino iniciado. Si bien son escasos, resulta interesante recordarlos puesto que destacan la necesidad de tener constancia en la progresión de la realización espiritual y un rechazo constante a los atractivos del poder, especialmente con respecto a la preeminencia en ciencia y cargos públicos. Algunos ascetas, dotados de carismas, dejan de observar las normas de la ascesis como es el caso de cuatro personajes anónimos mencionados por Ibn al-'Arīf:

Por experiencia, me encontré con un hombre cuya plegaria es respondida, hecho que he visto varias veces. Sus visiones se cumplen; apenas miente o jura. En cuanto se mezcló con los seres ordinarios y les prestó atención, aceptó sus elogios y le costó mucho reprocharles, desde aquel entonces, no volvió a decir la verdad, sus visiones no se cumplieron, y se murió sin que apareciesen muchas de ellas. Aunque Dios respondía antes a todas sus plegarias.

He verificado en otro hombre un retiro permanente y una sinceridad. Se le repitió una visión bondadosa que consiste en un encuentro con un sultán, sin que yo dude de su sinceridad. Fue a ver al sultán y perdió su posesión, razón y religión. [...]

Tenía un compañero cuya plegaria era respondida (*iḡābat al-du'ā'*) y verifiqué más de una vez sus sinceros pensamientos y las puras promesas de su corazón, de un modo fascinante. Luego, me contradijo en una cuestión relacionada con la ciencia de la transmisión (*'ilm al-riwāya*), apoyándose en el corazón, la pérdida del sentido y las visiones y revelaciones (*mukašafāt*), entre ellas destacan: la larga esperanza, prestando atención a las exigencias del ego (*ḥazz al-nafs*) en cuestiones de rango y posesión para poder realizar los actos de obediencia. También me di cuenta de su astucia cuando trataba con el enemigo; murió y sus asuntos estaban ocultos y su vida era manifiesta. Que Dios le perdone a él y a nosotros. [...]

Un alfaquí, que conocía bien, tenía a menudo muchas visiones que aseguraban su autoridad en jurisdicción, pero aparentemente no lo aparentaba en razón de su ansiedad, su falta de diplomacia y su incapacidad para tomar las responsabilidades

⁴²⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 212.

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 213.

de su cargo. Me asombraba la contradicción de ambas cosas. Se encargó de la jurisdicción, abandonó la casa donde le otorgaron [el puesto] y demostró una falta de diplomacia con su jefe, de tal suerte que era imprescindible su destitución en aquella hora. Sus visiones se confirmaron en cuanto a la ocupación del cargo, pero su estado exterior era más fiable.⁴²²

Ibn al-'Arīf resume las causas del abandono del seguimiento de la vía de la ascesis en los siguientes puntos: 1) no ser consecuente con el Corán por el exterior, y la escrupulosidad por el interior; 2) rechazo al consejo de los ulemas; 3) falta de discernimiento entre lo verdadero y lo falso; 4) apego a la gente, al poder y la aceptación de cargos públicos que antes había censurado.⁴²³

Aunque Ibn al-'Arīf no hace uso de expresiones que afirman la adhesión de individuos concretos al camino de la ascesis, parece evidente que intenta cristalizar su modo de vida y de conducta específica y destacar su esfuerzo personal constante.

¿Cómo era entonces el modelo de la práctica de la ascesis en *Miftāḥ al-sa'āda*? Sobre estas prácticas se han conservado bastantes datos, ya que Ibn al-'Arīf se esforzaba en pasar por escrito muchos testimonios de los que él mismo ha sido testigo.

Ibn al-'Arīf deja bien claro que el asceta no conseguirá ascender en el camino espiritual, si no llega a educar su ego:

La perfección del adiestramiento del ego a base de la verdadera humildad es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad, soportar las luces de la sinceridad y poder cumplir los deberes del camino con paciencia y benevolencia.⁴²⁴

Inicialmente, se refiere al cumplimiento escrupuloso de la *'ibādāt* 'ritos obligatorios del islam': «Deberías saber que no te encontrarás con Dios con una obra más pura y beneficiosa que la obra obligatoria (*al-fard*)».⁴²⁵ Al tiempo, insiste en la dedicación a diversas manifestaciones de piedad, tales como la oración, lectura y recitación del Corán, limosna y ayuno:

Se realiza a través de ocho prácticas (*al-a'māl*): la profesión de fe (*al-šahāda*), que incluye confianza en Dios y en el profeta Muḥammad, por todo lo que ha revelado con sinceridad y habiendo creído en ello, también incluye fe en la recompensa y castigo por las obras, así como la promesa (*al-wa'd*) del paraíso y la amenaza (*al-wa'īd*) del infierno; el azalá (*al-ṣalāt*) con sus fundamentos y requisitos; el azaque (*al-zakāt*); el ayuno (*al-sawm*); la peregrinación (*al-ḥajj*); el esfuerzo en el camino de Dios (*al-ḡihād*); el arrepentimiento (*al-tawba*), y los lazos de amistad (*al-ulfa*).⁴²⁶

Como está indicado, todas estas disciplinas de reforzamiento de la práctica religiosa suelen aparecer en conjunto y sin calificativos especiales que

⁴²² *Ibíd.*, pp. 118, 120.

⁴²³ *Ibíd.*, p. 118.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 97.

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 151.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 83.

aseguren una realización espiritual superior. Además, se supone que todo musulmán está obligado a abstenerse de lo que es ilícito (*ḥarām*) y a practicar lo que es lícito (*ḥalāl*):

Pongo a Dios como testigo de mí mismo en presencia de Sus ángeles y los testigos en los cielos y la tierra que llevaré el arrepentimiento a la práctica en mi lengua, corazón y vientre: no comeré ni hablaré nada que no sea lícito con conocimiento y escrupulosidad desde este mismo azalá hasta la siguiente.⁴²⁷

Esta primera etapa está estrechamente vinculada al precepto coránico de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-munkar* 'ordenar el bien y prohibir el mal'.⁴²⁸ Su práctica comenzó a difundirse en el Magreb como un instrumento ideológico a través del libro de *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas] de al-Gazālī,⁴²⁹ cuya promulgación tuvo lugar a través del ascetismo y sufismo, el cual colabora en otorgarles una nueva relevancia social y política.⁴³⁰ Ibn al-'Arīf establece los criterios que deben caracterizar a los adalides de este precepto:

La práctica de ordenar el bien o prohibir el mal es exclusiva de un regente, ulema o compasivo. Si no fuera un regente, designado por el sultán, ni ulema autorizado, ni una persona expresamente compasiva, en este caso, esta práctica es impostura de un negligente ignorante.⁴³¹

En el mismo contexto debe recordarse la dedicación a *amr al-ḥisba* 'censura de costumbres' del propio Ibn al-'Arīf, pero decidió abandonar esta ocupación, confesó su firme voluntad de rectificar su conducta debido a los agravios que cometió durante su mandato.⁴³²

He sido puesto a prueba en cuatro [asuntos]:

Primero: no he sido capaz de ser modesto ni de corregir mi comportamiento.

Segundo: después, no pude practicar un retiro sincero.

Tercero: Abrí una puerta de injuria contra los practicantes del retiro (*ahl al-inqibāḍ*) después no me ha sido posible ningún arrepentimiento.

Y el cuarto: Tenía la sensación de perder un poco el juicio, al mezclarme con los seres ordinarios, hecho que no me ha permitido reponerme posteriormente.⁴³³

La actividad del *amr bi-l-ma'rūf* cobra protagonismo en las cartas enviadas por Ibn al-'Arīf a un grupo de seguidores de Córdoba. De entrada, el maestro almeriense afirma: «La reprobación es un comportamiento vituperable, considerado por Dios como el velo más denso y está alejado de los sensatos».⁴³⁴ A diferencia de la doctrina de al-Gazālī acerca de este

⁴²⁷ *Ibíd.*, pp. 78-9.

⁴²⁸ *Ibíd.*, pp. 170, 174, 179, 199.

⁴²⁹ Al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, 302-351. Sobre la reprobación a sultanes y príncipes, pp. 337-51.

⁴³⁰ M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf...*», 147-170.

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 179.

⁴³² *Ibíd.*, p. 121.

⁴³³ *Ibíd.*, p. 121-22.

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 175. Sobre las diversas clases de reprobación, pp. 170-71.

precepto,⁴³⁵ de alguna manera en estas cartas el precepto ya aparece acentuado a favor del rechazo total de la reprobación al soberano: «No se ha de imponer condiciones o algo similar al soberano corrupto. Los ulemas deberían aconsejarle, los fieles, ser comprensivos con él...», ya que es «el representante de Dios (*huŷŷat Allāh*)».⁴³⁶ De tal modo que su doctrina quietista no representa ningún peligro para el poder establecido.

La alusión a la oración prolongada sin abandonar la mezquita, es una de las características que embellecen al asceta, junto a la práctica del silencio (*ṣamt*) y la rememoración (*dīkr*). Ibn al-‘Arīf clasifica el silencio en tres clases: el silencio de la lengua, el de los sentidos y el de los corazones: «El silencio de la lengua, excepto para una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto para las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos».⁴³⁷

Respecto a la práctica del *dīkr*, registra el caso de los ascetas dotados del don de lágrimas (*bakkā’*, pl. *bakkā’ūn*) que lloran con exceso, cuando escuchan o leen el Corán⁴³⁸ o se emocionan con llanto al asistir a los sermones y lecturas colectivas.⁴³⁹ El llanto no está siempre relacionado con la recitación coránica, está documentado el caso de Abū ‘Abd Allāh Yusūf ibn al-Ābbār, al que le asaltaban las lágrimas, cuando impartía clases a los niños.⁴⁴⁰ Para Ibn al-‘Arīf, el llanto es una manifestación de proximidad: «¿Dónde está el llanto y la preocupación por el temor reverencial (*hayba*) de la proximidad (*qurb*)? ¿Dónde está el pudor y el temor al recibir los favores?».⁴⁴¹

La práctica del *dīkr*, según Ibn al-‘Arīf, se puede realizar en silencio y en voz alta, en todo tiempo y en todos los lugares, aunque prefiera que se ejecute tras realizar el azalá obligatorio, en círculo o sesión de recuerdo (*ḥalqa aw maŷlis dīkr*), considerándolos uno de los jardines del paraíso.⁴⁴² Para llevar a cabo beneficiosamente el recuerdo, el sufí almeriense establece algunas reglas entre ellas, el abandono de la negligencia (*al-gafla*) que asalta a los corazones en los momentos del recuerdo, la prohibición de gastar bromas durante las sesiones y la recitación de ciertos versículos coránicos con súplicas, nostalgia y llanto.⁴⁴³ Además de eso, insta: «El círculo de la rememoración es uno de los jardines del paraíso, y el siervo es un zoco (*sūq*), porque lo que gasta lo recupera. La

⁴³⁵ L. Bercher, «L’obligation d’ordonner le bien et d’interdire le mal selon Ghazālī» *Institut de Belles Lettres Arabes*, XVIII (1955), 53-91, pp. 62-3.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁴³⁸ Sobre la importancia de la recitación del Corán en la vida del musulmán, véase W. Q. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 96 y ss. Respecto al Corán como base de la tradición sufí, P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut: Dār El-Machreq, 1970; A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, pp. 40-42.

⁴³⁹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa’āda*, pp. 145.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 79. véase también pp. 105, 186.

⁴⁴² Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa’āda*, p. 145.

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 145-46.

ganancia más provechosa de la recitación coránica o su memorización es que sea una protección para las miradas y lo oído, excepto de lo loable».⁴⁴⁴

La rememoración o el recuerdo (*dikr*) ocupa un lugar destacado en la enseñanza del sufí almeriense, hasta que el iniciado viva en una rememoración constante y un estado de vigila de sus acciones, esto es, *dawām raqīb min al-dikr*.⁴⁴⁵ Según Ibn al-‘Arīf, esta última práctica no sólo está dirigida a los ascetas, sino a los que aspiran un mayor grado espiritual «hasta que se despierte su conciencia (*damīr*), observado por la providencia del «Sutil y el Informado» (Q 6:103)».⁴⁴⁶ Sin embargo, Ibn al-‘Arīf no recoge datos sobre la práctica del concierto o audición religiosa, actividad que se registra en buena proporción entre los sufíes magrebíes del siglo XII.⁴⁴⁷

Ibn Jaldūn (m. 784/1406), buen conocedor de la vía mística, cita la importancia del recuerdo, en la cual el saber teórico (*‘ilm*) se transforma en la praxis experimental en un estado de presencia permanente:

El recuerdo es como el alimento que hace que crezca el espíritu y no deje de funcionar, hasta que se convierta en contemplación (*šuhūd*), tras de haber sido conocimiento (*‘ilm*), descubriendo el velo de los sentidos (*hiyāb al-ḥawās*), y dando por terminada la existencia del ego (*nafs*) y su esencia (*qāt*). Esto es la esencia de la percepción (*‘ayn al-idrāk*).⁴⁴⁸

Junto al cumplimiento escrupuloso de los ritos obligatorios, la lectura del Corán y el reparto de limosnas, el asceta se destaca por una serie de prácticas ascéticas entre las que sobresale, en primer lugar, el ayuno. No se trata, por supuesto, del pilar obligatorio del mes de Ramadán, sino de una práctica que va más allá. Del mismo modo que el asceta intensifica el rezo de la oración conforme a los sagrados cánones con una larga extensión fuera de las horas establecidas para ella —como es el caso de la historia de un asceta oriental que «se dedica al rezo durante toda la noche hasta el alba»—,⁴⁴⁹ practica el ayuno de modo continuado y voluntario en distintos períodos del año. Ibn al-‘Arīf no recoge ninguna anécdota al respecto, lo que sí aparece es el beneficio de dicha práctica: «el ayuno es un remedio para los corazones».⁴⁵⁰

Menos frecuentes son los casos en que se registra alguna suerte de prueba unida en general a las prácticas ya mencionadas. Se afirma que un asceta

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 145.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 206.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, p. 145.

⁴⁴⁷ Sobre su práctica en Bujía bajo la dirección de Abū Madyan, véase V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, pp. 80-89; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 210-11; II, pp. 352, 366-68, 537-38, III, p. 4; IV, pp. 70-71, 270, 268-69; Ibn ‘Arabī, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyā» en *Rasā’il ibn ‘Arabī (2)*, ed. S. ‘Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu’assasat al-Intiṣār al-‘Arabī, 2002, pp. 398-99; ---, *Rūḥ al-quds*, ed. M. Bīyū, pp. 23, 38-42; L. Pouzet, «Prises de position autour du “samā” en Orient musulmane au VII^e/XII^e siècle», *Studia Islamica*, LVII (1983), 119-34.

⁴⁴⁸ Ibn Jaldūn, *al-Muqaddima*, Beirut: Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1979, pp. 866-67.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p. 193.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 168.

siciliano, Abū Muḥammad al-Jayyār (m.?) optó deliberadamente por ser esclavo. Aunque padecía lepra, el olor del almizcle exhalaba de su cuerpo. Sufría la misma suerte otro asceta llamado Muḥammad al-Istiḡī (m. 577/1181). Según Ibn al-‘Arīf, ambos anacoretas tuvieron opción para cambiar su destino, pero aceptaron con buen grado esta clase de prueba, agregando: «cuando asomamos a Sus nobles dones no hemos encontrado algo más cercano a Él que la prueba».⁴⁵¹ Quizá el caso más extremo es el de un asceta dotado de un alto grado de espiritualidad:

Que vive en una cueva en la tierra de Tarso, su carne se descompone y su cuerpo echa pus y se inflama, rodeado de mosquitos, gusanos y hormigas? Cuando llega la noche no se conforma con recordar y agradecer a Dios por lo que le había otorgado de misericordia y buen estado, sino que se ata a un hierro, dirigiéndose hacia la *qibla* [en dirección a La Meca] para rezar durante toda la noche hasta el alba.⁴⁵²

Fiel a la tradición del Profeta respecto a la prueba, Ibn al-‘Arīf señala que: «los verdaderos creyentes han sido siempre objeto de prueba (*al-balā’*) y no han podido superar las dificultades en sus inicios»⁴⁵³ y agrega:

Quien está a salvo de las fatigas y los disgustos, la prueba de su verdadera fe no es válida. Por eso el Profeta dice: «La gente más duramente puestas a prueba en la vida mundana son los profetas, después los devotos y después sus semejantes y los parecidos a estos últimos». Esto es, su puesto a prueba va en la medida de su posición respecto a Dios, pues Sus pruebas no sólo forman parte de Sus dones, sino son las más nobles.⁴⁵⁴

Ibn al-‘Arīf clasifica la prueba en dos clases: «La primera consiste en alejarte del mal y la otra, del bien. La primera es una prueba loable, pues su causa principal es la intención (*al-niyya*) y la generosidad (*al-ḡūd*). Mientras la otra es una advertencia urgente y castigo severo, hasta que el Verdadero establezca Su prueba a favor o contra Sus criaturas».⁴⁵⁵ En la visión del maestro almeriense, necesariamente existe una oculta merced detrás de toda desgracia e indica la necesidad de sanación. Cada sufrimiento es una semilla de Dios, porque impulsa a las personas a buscar en cierto sentido la sabiduría: «Sólo Sus dóciles pueden llevar Sus dones y sólo Sus privilegiados pueden llegar a entender Sus pruebas».⁴⁵⁶ Basado en relatos edificantes, manda el siguiente mensaje a un compañero encarcelado: «¡Que Dios facilite tu camino, quizá encuentres la libertad en tu prisión!».⁴⁵⁷

Ahondando en estas manifestaciones de conducta humilde; en una ocasión se habla del concepto de la *jidma*, es decir, el servicio, pero de modo implícito. Es un concepto que indica los lazos que unen a maestro y discípulo, concebido como relación de autoridad. En este sentido, el servicio debería ser absoluto e

⁴⁵¹ *Ibíd.*, pp. 192-93.

⁴⁵² *Ibíd.*, p. 193.

⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 87.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 88.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 89.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 142.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 182.

incondicional, que a menudo implica efectuar tareas inferiores.⁴⁵⁸ En *Miftāḥ al-sa'āda* se encuentra mencionado de pasada algún ejemplo de servicio. Abū Muḥammad ibn Maḥfūz (m. ?) decidió dejar la casa donde vivía y viajar a Sevilla para estar cerca de su maestro Abū al-Ḥakam ibn Barrāyān y servirlo.⁴⁵⁹ Sin embargo, este lazo es más meritorio entre los propios compañeros: «Si lees mi escrito, agradece a Dios reiteradamente por la gracia de haber mantenido firme a los hermanos en el servicio a Dios en los momentos difíciles. Guárdate de escatimar esfuerzo en su encuentro o su búsqueda donde estás o donde están ellos, para vuestro bien».⁴⁶⁰ En este caso se percibe otro aspecto revelador de la ascesis en lo que se refiere a la humildad que es mezclarse con los pobres y míseros (*al-fuqarā' wa-l-masākīn*). Según Ibn al-'Arīf, éstos son dignos de la gracia divina: «Cuando el día del Juicio llegue con la certeza, y el poder evidente del Real se hace dueño del reino, la suerte sonreirá a los pobres y míseros, y el pregonero de la sinceridad gritará diciendo: “El honor pertenece sólo a los creyentes”».⁴⁶¹

Hay además una peculiaridad significativa de la ascesis en lo que concierne a la humildad: señalo la abstención de negarse a sacar a luz la piedad que pueda llamar la atención de otros, amén de la preeminencia en ciencia o linaje familiar: «El origen de toda aflicción es verse únicamente a uno mismo, esto es, el interés por hacer el bien a cambio de estar a salvo o conseguir preeminencia (*ri'āsa*) con resolución e intención, incluso en lo más mínimo».⁴⁶²

Otro aspecto de la actitud del asceta es el que vamos a mencionar a continuación, ya que constituye uno de los más reveladores y definitorios del auténtico ascetismo. El retiro (*al-inqibāḍ*) de aquel que quiere consagrar su vida a la espiritualidad aparece repetidas veces como carácter específico de la vida del asceta: «La realidad del ser no se perfecciona sino por la práctica del retiro»,⁴⁶³ ya que es «la puerta que le permite organizarse y centrarse».⁴⁶⁴

Hasta bien entrado el siglo XIII, los sufíes solían emplear el término *inqibāḍ* o *'uzla* en referencia al retiro.⁴⁶⁵ Así pues, Ibn 'Arabī afirma: «Hay quien toma el camino del retiro, por que el distanciamiento de la gente se apodera de él, de tal manera que se siente recogido (*inqibāḍ*) al verles, incluso de la misma gente de su casa».⁴⁶⁶ Asimismo añade en *Risālat al-anwār* [Epístola de las luces]: «La *'uzla* 'aislamiento' significa el abandono del trato constante con la gente, y

⁴⁵⁸ F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus...», pp. 156-57, 165-68.

⁴⁵⁹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 147.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 142.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 100.

⁴⁶² *Ibíd.*, p. 171.

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 220.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 96.

⁴⁶⁵ Sobre el particular Ibn 'Arabī, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya...» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), pp. 404-05; ---, «Kitāb ḥilyat al-awliyā'» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (5), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu'assasat al-Intiṣār al-'Arabī, 2005, pp. 141-42; ---, «Risālat al-isti'idād al-kullī. Kitāb al-jalwa» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (6), ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Mu'assasat al-Intiṣār al-'Arabī, 2006, 149-161.

⁴⁶⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 152.

esto no quiere decir apartarse de sus formas físicas, sino que no hagas de tu corazón y de tus oídos un recipiente para sus chismorreos».⁴⁶⁷

En una de sus cartas a Abū al-Ḥasan ibn Gālib, Ibn al-‘Arīf define a los que practican el retiro como la gente del recogimiento (*ahl al-inqibāḍ*).⁴⁶⁸ El retiro puede encuadrarse en varios niveles de relación: por una parte, el de aquellos ascetas que se refugian en una morada fija: puede tratarse de los desiertos, de un lugar aislado en las estepas, o de una mezquita.⁴⁶⁹ Se menciona también el caso del distanciamiento de los poderes públicos, en concreto del sultán y el ambiente que lo rodea y las consecuencias que pueden desprenderse por mantener un trato continuado con él.⁴⁷⁰ En este contexto, Ibn al-‘Arīf recomienda a Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr (m. 540/1145): «Lo que me gusta que hagan mis íntimos y los que amo es llorar a solas, sin que nadie se entere más que Dios, el Único con el fin de corregir su negligencia, reconocer sus defectos importantes, ocuparse de su estado más que de ninguna otra cosa y apartarse de los que adulan a los gobernantes y a los que están en el poder».⁴⁷¹

Ibn al-‘Arīf instituye las siguientes normas para llevar a cabo el retiro espiritual, entre ellas, el aislamiento total de la gente,⁴⁷² sin perjudicar a nadie, ni violar los deberes de Dios.⁴⁷³ Insta también: «Para llevar a cabo la práctica del retiro ha de pasar una parte de la noche o del día sin trabajar. ¿Cómo sería entonces si fuera acompañado de oraciones, lectura del Corán, reflexión (*fikr*) en ciencia verdadera (*‘ilm ḥaqq*) o meditación (*naẓar*) en algún libro?».⁴⁷⁴ Al igual que Ḍu al-Nūn (m. 245/860) establece un fuerte vínculo entre la práctica del retiro y el estadio de la sinceridad, de ahí que cite textualmente las palabras del místico egipcio:

El retiro es el pilar de la sinceridad, cuando el hombre está solo (*tajallà*), no ve más que a Dios; si no ve más que Dios, no requiere ni teme más que a Él; si fuera así, sería de los íntimos de Dios. Sólo un insensato ambiciona ser un soberano en el poder gubernativo y un íntimo de Dios en la sabiduría, seducido o propenso a la enemistad; en cambio, si está obligado o necesitado, es perdonado.⁴⁷⁵

Ibn al-‘Arīf, por su parte, afirma: «Quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica, saborearía la sinceridad (*al-ijlās*) y la distinción

⁴⁶⁷ Ibn ‘Arabī, «Risālat al-anwār» en *Rasā’il ibn ‘Arabī (2)*, ed. S. ‘Abd al-Fattāh, Beirut: Mu’assasat al-Intiṣār al-‘Arabī, 2002, p. 154.

⁴⁶⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa’āda*, p. 121.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 96, 106, 119.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 118. Sobre este aspecto, véase M. Marín, «*Inqibāḍ ‘an al-sultān...*», 127-140.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, p. 198.

⁴⁷² *Ibíd.*, p. 219.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 105.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 105.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 122; Relación entre el retiro y la sinceridad (*al-ijlās*), véase, pp. 116, 223. La misma cita de Ḍu al-Nūn el egipcio se encuentra en *al-Kawkab al-Durrī* de Ibn ‘Arabī, pp. 127-128.

exclusiva (*jaṣṣat al-ijtiṣāṣ*)». ⁴⁷⁶ Y cita a continuación las palabras de otro sabio: «Sólo hay sinceridad en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro iluminado por el combate interior, alumbrado por el conocimiento y adornado por la familiaridad con quien se comparte la vida». ⁴⁷⁷ Por último, advierte a sus discípulos: «Guárdate de que la constancia en la práctica del retiro sea preocupación o inquietud, hasta que el verdadero conocimiento afirme claramente que no estás necesitado de nadie respecto al conocimiento y al sustento». ⁴⁷⁸

De esta manera, aceptando e incluso procurando alejarse de mantener ciertas relaciones sociales, el asceta busca establecer, aunque periódicamente, un entorno propio que obedece a su modo de entender la concepción religiosa. Esto no significa que adolezca de un reconocimiento público de sus virtudes y de sus carismas. Para Ibn al-'Arīf, el objeto de la práctica asidua del retiro tiene doble función: 1) observar escrupulosamente los preceptos relativos a las obligaciones para con Dios o para con la gente y servir de modelo de extrema piedad; 2) seguir el camino trazado por el Profeta Muḥammad respecto a su aislamiento inicial en la cueva de Ḥirā'. El sufí murciano, Ibn 'Arabī, un buen conocedor e intérprete de las enseñanzas de Ibn al-'Arīf asemeja esta concepción con la trayectoria espiritual del profeta, antes y después de la promulgación original:

Este fue el caso del Profeta [Muḥammad] en sus inicios al abandonar y cortar con la gente en la cueva de Ḥirā' para practicar la piedad (*taḥannaṭ*), gracias a la providencia de Dios, hasta que la Verdad lo sorprendió. El arcángel [Gabriel] le entregó el mensaje y le dio a conocer su profecía. Cuando su devoción quedó perfeccionada, fue enviado a todo el mundo, como nuncio de nuevas buenas, como monitor, como voz que llama hacia Dios con su permiso, como antorcha luminosa (Q 33:45-6). En efecto, comunicó la revelación que ha recibido de su Señor (Q 5:67), restituyó el depósito, llamó hacia Dios basado en una prueba visible (Q 12:108). El heredero completo y el íntimo de Dios entre nosotros es aquel que se consagra a Dios apoyándose en la ley del Profeta, hasta que Dios abre su corazón con una comprensión de lo que Dios ha revelado a Su Profeta y Mensajero Muḥammad, fundamentada en una epifanía divina en su interior [...] Dios le devolvió a las criaturas para guiarlas a la corrección de sus corazones, hacerles distinguir entre los pensamientos loables y censurables, aclarar los propósitos de las prescripciones de la ley religiosa y de lo que es verdadero o falso respecto a la tradición del Profeta, basado en un saber divino [...]. El heredero no inventa una nueva ley religiosa ni abroga una sentencia decretada, sino aclara. ⁴⁷⁹

De ahí que se distingue entre dos etapas bien diferenciadas en la vía iniciática, ilustrada en el ejemplo del Profeta, y posteriormente en todos aquellos que siguen su tradición. La primera corresponde a las prácticas de formación espiritual, cuyo fundamento es el retiro y la segunda consiste en la predicación de una idea religiosa. Por lo tanto, nace una fusión entre el mundo

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, p. 116. Véase también p. 223.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 118-19.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 173.

⁴⁷⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 251.

interior y el mundo visible, la ascesis y la razón, la meditación y la actividad, en otros términos, entre el conocimiento y la praxis, doctrina ésta adoptada por los sufíes del occidente islámico con sus dos variantes tanto teórica como práctica. Por citar un ejemplo, un contemporáneo de Ibn al-‘Arīf, Abū Madyan (594/1198) afirma:

Uno de los signos de la sinceridad del iniciado en su vía mística es su huida de la gente. Uno de los signos de la sinceridad de su huida de la gente es su encuentro con la Verdad. Finalmente, uno de los signos de la sinceridad de su encuentro con la Verdad, es su retorno a la gente.⁴⁸⁰

Y cuando le preguntaron sobre el versículo: «Y dirígete por una vía recta» (Q 48: 2). Abū Madyan contestó: «Escuchar (*al-istimāʿ*) de Él y transmitir (*al-tablīg*) por Él».⁴⁸¹ Ibn al-‘Arīf, por su parte, recomienda a Muḥammad ibn Yusūf al-Abbār, buen conocedor de la ciencia religiosa, que: «delimita tus charlas al Corán cuando te pongas a hablar en público»,⁴⁸² pero, al tiempo, advierte de que «si la sabiduría (*al-ḥikma*) echara raíces y arraigara en quienes son aptos para recibirla, perduraría y daría sus frutos. En cambio, si se vulgarizara y se propagara a todo el mundo, la despreciaría quien no es apto para recibirla, y se desvanecería y se perdería».⁴⁸³

Entre las características que distinguen al asceta en *Miftāḥ al-saʿāda* y están en estrecha relación con su reconocimiento público son aquellas acciones que implican un carácter milagroso y presentan una prueba manifiesta de proximidad a Dios, lo que se conoce con el término *karāmāt* ‘carismas’, término que designa ciertos hechos extraordinarios. Basado en la tradición del Profeta, Ibn al-‘Arīf postula que «la negación del carisma es negación del milagro (*muʿaʿyiza*)»,⁴⁸⁴ por eso sus enseñanzas difieren de la doctrina del absurdo (*madḥab al-ʿabat*) que reinterpreta los milagros (*tuʿawwil al-muʿyizāt*) y niega los carismas (*daʿ al-karāmāt*).⁴⁸⁵ En una carta dirigida a ʿAtīq ibn Muʿmin (m. 548/1153) expresa su alegría por los carismas conseguidos por éste y expresa su esperanza de poder llegar a esta obligación (*al-farḍ*).⁴⁸⁶ No obstante, Ibn al-‘Arīf no da a este recurso un lugar privilegiado dentro de sus enseñanzas y se muestra cauto en su mención, hasta que su dueño dé crédito de su sinceridad:

Por Dios si viera a un íntimo de Dios que camina sobre el agua, vuela en el aire o da la fuerza a todas las cosas, hasta que alcance el auge del cielo,⁴⁸⁷ y me doy cuenta de que él está ocupado en algún plan de esta vida, se apega a una ilusión o

⁴⁸⁰ Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, p. 44; Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 251.

⁴⁸¹ M. ʿAlawī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 134.

⁴⁸² Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 128.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁸⁷ Sobre los carismas en relación con la dominación de los elementos, véase Ibn ʿArabī, *Mawāqif al-nuʿūm*, pp. 121 y ss; al-Ṣawmaʿī, *Kitāb al-maʿzẓā fī manāqib al-ṣayj Abī Yaʿzā*, pp. 112-36.

se forma algún concepto equivocado en su mente, no me fiaría de su estado y diera fe que su verdad está mezclada con distracciones.⁴⁸⁸

Para Ibn al-'Arīf, posee un sentido sencillo: «Quien se mantenga constante en los actos de adoración, éstos serán un carisma para él; si padece algún cambio, no dejará de ser un signo de poder y una bendición del islam».⁴⁸⁹ Por último, aconseja a los hermanos de Córdoba: «Sujeta tu lengua, aunque estés a punto de morir, y reflexiona detenidamente las letras de mi escrito como una azora del Corán; luego, examina tus estados, comportamiento y carismas, sin que sea un hecho fuera de lo habitual (*jāriq li-l-'āda*), ni asuste a un musulmán, ni se oponga a Dios».⁴⁹⁰

Además de eso, en su *Maḥāsīn al-mayālis*, Ibn al-'Arīf habla de los carismas como un fruto del servicio sincero a Dios: «Reflexioné sobre los dones que Dios otorga al siervo, cuando éste le obedece, se adhiere a Su servicio y sigue este camino toda su vida y encontré que en total son cuarenta carismas: veinte de ellos, en esta vida, y otros veinte, en el más allá».⁴⁹¹

Conviene recordar que los sufíes de oriente no consideran tanto las obras prodigiosas en sus métodos. Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 264/877-878) afirma: «Si veis a un hombre, dotado de carismas, aunque se eleve en el aire, no le prestéis atención hasta que veáis cómo es él en ordenar el bien y prohibir el mal, respetar la ley revelada y llevar a cabo sus reglas».⁴⁹² A Muḥammad al-Murta'īš (m. 328/939), un maestro sufí mencionado en la *Risāla* de al-Qušayrī, le dijeron: «Fulano camina sobre el agua». Les contestó: «Para mí, si Dios capacita a alguien para oponerse a sus emociones negativas es más meritorio que el caminar sobre el agua».⁴⁹³

En este sentido, el sufí murciano, Ibn 'Arabī, excelente analista del andar espiritual de los sufíes, propone el estado de la rectitud del individuo como una condición imprescindible respecto a la autenticidad del carisma:

El estado espiritual posibilita la alteración del curso natural de los fenómenos (*jarq al-'awā'id*) como dijo el autor de *Maḥāsīn al-mayālis*, al mencionar que los estados son propios de los iniciados: «Los estados pertenecen a los dotados de carismas»,⁴⁹⁴ quiere decir con *al-karāmāt*, la ruptura de la causalidad habitual, pues los carismas conforme al lenguaje [místico] no son más que la ruptura de los fenómenos naturales, asociado con la rectitud o produce la rectitud inmediatamente. Es algo imprescindible para ellos. El motivo de esta delimitación es que dicha ruptura, a veces, no se considera un carisma de Dios para el siervo.⁴⁹⁵

⁴⁸⁸ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 116.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p. 167.

⁴⁹¹ Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-mayālis*, p. 99. Traducción propia.

⁴⁹² Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 58.

⁴⁹³ *Ibíd.*, I, p. 118.

⁴⁹⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 76.

⁴⁹⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt al-makkiyya*, IV, p. 84; véase también *Mawāqī' al-nuḥūm*, p. 156.

En el mismo contexto de los hechos extraordinarios, Ibn al-'Arīf emplea la expresión *mu'āb al-da'wā* 'plegaria atendida', y mantiene la misma cautela que en los casos mencionados antes en cuanto a su veracidad. En una carta enviada a Abū al-Ḥasan ibn 'Āmir (m. 540/1145), el sufí almeriense cree en el poder de la palabra: «Tu plegaria puede llevar a cabo lo que tu energía falla».⁴⁹⁶ Al hablar de sí mismo, afirma: «La compasión sólo alcanza a una persona como yo por medio de la plegaria».⁴⁹⁷ Además, enseña a sus discípulos algunas plegarias pare que les protejan del mal ajeno: «Me enteré de que un siervo devoto invocó a Dios con esta plegaria y Éste le protegió del mal de unos que estaban en su camino. Se dice que ninguno que implora a Dios con dicha plegaria con certeza, queda sin que Dios le proteja».⁴⁹⁸ Conscientes del poder de la plegaria, Ibn al-'Arīf relata la historia de una mujer a la que algunos malhechores le arrancaron los ojos a fin de apartarla de sus plegarias por el temor a que fueran respondidas.⁴⁹⁹ Sin embargo, previene de la negligencia en su práctica: «Apenas saca provecho de la plegaria un distraído con mala opinión».⁵⁰⁰

Los relatos que aluden a este carisma no suelen entrar en pormenores ni presentar ejemplos de las súplicas atendidas por la petición del asceta. Son mencionados tan sólo cuando Ibn al-'Arīf advierte de que sus protagonistas anónimos han perdido este don por su constante mezcla con la gente ordinaria y con el poder gubernativo o su inclinación por los atractivos de la vida mundana.⁵⁰¹

Dentro del marco de los carismas, otro elemento de carácter milagroso que se registra con mayor proporción es el de los sueños,⁵⁰² por medio de los cuales, según *Miftāḥ al-sa'āda*, se reciben mensajes transmitidos por ángeles o se establece comunicación con otros ascetas vivos o muertos y a quienes se pregunta por temas religiosos.⁵⁰³ A modo de recordatorio, Ibn al-'Arīf evoca aquellos relatos de visiones que contienen una enseñanza provechosa. En este sentido, Ibn 'Arabī afirma que los sabios sólo narran: «lo que está aprobado conforme a la ley religiosa, beneficia o exhorta a una obra piadosa».⁵⁰⁴

Se narra la historia de un joven al que se le aparecen unos ángeles que le dan un toque de atención sobre la omnipotencia de Dios.⁵⁰⁵ También se recoge una anécdota oriental que relata el contacto con ascetas muertos. El único ejemplo conservado se encuentra en relación con el tradicionista Ayyūb al-Sajyānī, en el que un joven muerto comenta su buen estado en el más allá, gracias al rechazo del tradicionista a realizar la oración del difunto por él en cumplimiento de la ley religiosa.⁵⁰⁶

⁴⁹⁶ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 205.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 211-12.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 141.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 151.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, pp. 118, 120.

⁵⁰² L. Kinberg, «Interaction Between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition», *Oriens*, 29-30 (1986), 285-308.

⁵⁰³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 204.

⁵⁰⁴ Ibn 'Arabī, «Risālat al-marā'ī al-musammāt bi-mubašširāt» en *Rasā'il ibn 'Arabī (6)*, ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2006, 205-16, p. 211.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 123.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 142.

Basado en las interpretaciones del jurista mālikī, Muḥammad ibn Saḥnūn (m. 240/854-5),⁵⁰⁷ Ibn al-‘Arīf considera el sueño «una de las moradas de lo oculto (*manāzil al-gayb*)»⁵⁰⁸ y profundiza en su concepción de este carisma:

El feliz es aquel que vincula el despertar (*yaqaḍa*) con el dormir (*manām*) en su verdadera fe en Dios y Su enviado, de tal modo que la sinceridad de sus visiones fluyan hacia sus sueños. Quien se escandaliza por el despertar, se le escandaliza el dormir; Quien se miente en sus visiones, sus sueños son falsos. Pero quien es excepcional, está protegido de esta alusión.⁵⁰⁹

Y agrega: «El despertar es más apreciable que el sueño [...]. El más elevado y sublime de los desvelamientos (*al-mukašāfāt*), y todos ellos son loables, son aquellos que incitan a cumplir o prohibir correctamente las disposiciones de la ley revelada»,⁵¹⁰ pero, al tiempo, advierte a aquellos discípulos que trabajan en la docencia que no deberían comentar a los niños sus visiones, puesto que pueden ser motivo de tristeza y preocupación.⁵¹¹ Para Ibn al-‘Arīf, por último, seguir el Corán y la tradición del Profeta es más meritorio que prestar atención a las visiones. Así pues recita: «Dios abroga o confirma lo que quiere» (Q 13:39).⁵¹² Y también afirma: «El sensato no da tanta importancia a la visión y no piensa en qué será o no será, cuándo o dónde será o quién será su dueño, entre otras cosas, pues todo depende de la voluntad divina».⁵¹³ De ahí que suelen aparecer referencias de visiones que se cumplen y se convierten en motivo de adversidad para sus protagonistas.⁵¹⁴

Dentro de esta escasez de datos concernientes a la existencia de carismas (*karāmāt*) en *Miftāḥ al-sa‘āda* y las reservas con que aparecen, cristalizan en cierto sentido dos opiniones bien diferenciadas: unos aceptan la posibilidad de la realización de los hechos milagrosos, y otros los niegan.⁵¹⁵ Por otro lado, hay que hacer constar que Ibn al-‘Arīf ha dejado bien claro que se declara partidario de su veracidad.⁵¹⁶ No hay que perder de vista también que Ibn al-‘Arīf pertenece a la cadena iniciática (*silsila*) que declara lícita las obras prodigiosas de los íntimos de Dios, cuyos representantes más importantes son Ibn ‘Awn Allāh y Abū ‘Umar al-Ṭalamankī.⁵¹⁷

A la luz de lo que precede, se puede establecer la siguiente tipología de los ascetas en *Miftāḥ al-sa‘āda*, dividiéndolos en tres categorías: 1) aquellos ascetas que viven en la sociedad y tienen una ocupación. Su modo de vida es un modelo de conducta y veneración. Son constantes observantes de la

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 117.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, p. 124.

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, p. 125.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 147-48.

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 117.

⁵¹² *Ibíd.*, pp. 116-18.

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 171.

⁵¹⁴ *Ibíd.*, p. 118.

⁵¹⁵ M. I. Fierro Bello, «The polemic about the *karāmāt al-awliyā’* ...», 236-49; ---, «El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī...», pp. 96-97.

⁵¹⁶ *Ibíd.*, pp. 121, 177.

⁵¹⁷ Al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I‘lām*, II, p. 19.

tradición del Profeta y llevan a la práctica aplicadamente el precepto de *al-amr bil-l-ma'rūf* 'ordenar el bien y prohibir el mal';⁵¹⁸ 2) otros ascetas que viven apartados del mundo, o bien se trasladan de un lado a otro en el marco de lugares habitados y viven de la caridad;⁵¹⁹ 3) los últimos, aunque se refieren a ellos de pasada, abandonaron su comunidad y viven en compañía de animales salvajes.⁵²⁰

Una vez estudiadas las manifestaciones más notables de los ascetas andalusíes en *Miftāḥ al-sa'āda*, veremos a continuación los aspectos que pueden considerarse característicos del desarrollo de las tendencias ascético-místicas de finales del siglo XI y principios del XII. Es preciso señalar que algunas prácticas de piedad son un reflejo de las experiencias vividas en la época de Ibn al-'Arīf y un trasunto de épocas anteriores, un modo de vida que representa un valor moral individual muy notable, donde la ascesis es la disciplina predominante. Otras prácticas, sin embargo, pueden percatarse cómo el desarrollo de un naciente sufismo que conduce a la aparición de elementos bien distintos, pero complementarios. Además, ante el silencio de *Miftāḥ al-sa'āda* respecto a la mención de la cadena espiritual de Ibn al-'Arīf, lo primero que llama la atención es el frecuente uso de términos sufíes al que trataremos más adelante con mayor detenimiento.

Al referirse a la época en cuestión, D. Urvoy afirma:

La ambigüedad que caracterizaba el ascetismo tiende a resolverse, no por su ruptura con el sufismo, sino, al contrario, por una adaptación del conjunto del mundo religioso andaluz a este último. De una parte, cerca de 1/6 de los ascetas son también sufíes y forman cerca de la mitad del número total de éstos.⁵²¹

Como continuación de la tradición de épocas anteriores, la ascesis se produce en el entorno familiar y de matrimonio. En una carta enviada a Abū al-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172), aparece una mención de la muerte del asceta Abū Ŷa'far que estaba casado con la hermana de Ibn al-'Arīf.⁵²²

Más revelador todavía es la aparición de grupos de discípulos alrededor de un maestro de virtudes reconocidas. El ejemplo más interesante de este tipo de reunión o vida comunitaria habla del traslado de Ibn Maḥfūz a Sevilla para vivir cerca de su maestro Ibn Barrāyān.⁵²³ Respecto a Ibn al-'Arīf, no hay evidencia a la luz de las cartas de que disponemos de que hubiese intentado organizar a sus seguidores en el marco de una escuela sufí. De la lectura de las cartas se desprende la existencia de un conjunto de personajes que aparecen descritos como hermanos (*ijwān*),⁵²⁴ comunidad espiritual (*qawm*)⁵²⁵ y sólo una vez se les dirigía con el término (*aṣḥāb*).⁵²⁶ En sus cartas, se registran con menor

⁵¹⁸ *Ibíd.*, p. 170

⁵¹⁹ *Ibíd.*, pp. 106-107.

⁵²⁰ *Ibíd.*, p. 96.

⁵²¹ D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces*, p. 215.

⁵²² Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 140. véase la n.º 1 a pie de página de Dandaš.

⁵²³ *Ibíd.*, p. 147.

⁵²⁴ *Ibíd.*, pp. 107, 115, 129, 137, 141, 142, 144, 219, 223.

⁵²⁵ *Ibíd.*, pp. 142, 177.

⁵²⁶ *Ibíd.*, p. 144.

proporción otras voces como pobres (*al-fuqarā'*),⁵²⁷ justos (*al-ṣaddiqūn*),⁵²⁸ sabios (*al-hukmā'*),⁵²⁹ conocedores (*al-‘arīfīn*),⁵³⁰ términos con los que se refiere a sus compañeros, sino que se trata de personajes de anécdotas e historias del legado sufí oriental. Tampoco se deduce del análisis de las misivas la existencia de una jerarquía establecida entre Ibn al-‘Arīf y sus compañeros, ni siquiera se pudiera considerarle jefe de una escuela, ya que se declara discípulo de Ibn Barraġān y Muḥammad ibn al- Kabš, a los cuales se dirige como mi maestro (*šayġī*), mi imán (*imām*) y mi grande (*kabīr*).⁵³¹ Además, cuando conoce a Ibn Qasī, este personaje es ya una figura formada y conocida. El hecho de que bibliógrafos como Ibn al-Abbār afirmen que estos personajes profesaban la misma doctrina no es móvil suficiente para hablar de una escuela.⁵³²

Ibn al-‘Arīf expresa su preocupación por encontrar el recto sendero: «Aquel que le interesase recorrer el camino y temiese la perplejidad, anhelaría de modo que llame la atención y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le eduque».⁵³³ Y dice también: «¿Quizás haya algún iluminado para consultarle? ¿Quizá haya a quien preguntar para despejar mis dudas?».⁵³⁴

La mayor parte de los sufíes orientales afirman que el iniciado no debería recorrer el camino espiritual sin la ayuda de un instructor, guía o maestro que le muestre sus defectos y le enseñe sus prácticas. Al-Qušayrī (m. 465/1074) concluye su misiva con un legado espiritual a los iniciados, en la cual afirma la importancia del guía:

El iniciado (*al-murīd*) debe dejarse educar espiritualmente por un šayġ. Sin un maestro, de hecho, nunca llegará a nada. Abū Yazīd dice: «Quien no tiene a ningún maestro, tendrá el demonio como guía». Yo oí al maestro Abū ‘Alī al-Daqqāq: «Cuando un árbol crece por sí solo, sin que haya nadie que lo plante, echa hojas, pero ningún fruto. Igual es un iniciado si no tiene a un maestro del que coja su vía sufí a cada momento, es siervo de su capricho y no llega a ninguna parte».⁵³⁵

Uno de los maestros citados por al-Qušayrī en su *Risāla*, Abū ‘Alī Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahāb al-Ṭaqafī (m. 328/939) secunda las distintas ciencias, si fueran adquiridas de mano de un experto en materia espiritual:

Si un hombre hubiera reunido todos los saberes y acompañado a todo tipo de seres humanos, no habría alcanzado la madurez necesaria, si no fuera por el adiestramiento del ego (*al-riyāḍiyyāt*) bajo la tutela de un maestro, un imán, un educador que le aconseje. Quien no toma sus modales (*adab*) de un maestro, el

⁵²⁷ *Ibíd.*, pp. 122, 179.

⁵²⁸ *Ibíd.*, pp. 128, 183.

⁵²⁹ *Ibíd.*, p. 128.

⁵³⁰ *Ibíd.*, pp. 157, 186.

⁵³¹ *Ibíd.*, pp. 109, 185.

⁵³² Ibn al-Abbār, *Mu‘ġam*, p. 19.

⁵³³ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 95.

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 165.

⁵³⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 573-74.

cual le enseña los defectos de sus obras (*a'māl*) y la insolencia (*ru'ūna*) de su ego (*nafs*), no llegará a corregir su comportamiento.⁵³⁶

Según al-Qāshānī (m. 730/1329), el maestro debería reunir en sí la ley revelada, la vía sufí, y el conocimiento gustativo (*dawq*) de la realidad absoluta:

Es aquel que alcanzó un alto grado de conocimiento en las tres ciencias: la ley revelada (*ṣarī'a*), la vía espiritual (*ṭarīqa*) y la verdad (*al-ḥaqīqa*), hasta llegar a ser un sabio (*ālim*), instructor (*murabbī*), guía (*hādī*) autorizado que pueda orientar hacia el camino de la sensatez, ayudando a aquellos que buscan el auxilio para alcanzar la realización. Todo eso por medio de lo que Dios le había otorgado del conocimiento divino y señorial (*al-'ilm al-ladunī wa-l-rabbānī*) y la medicina espiritual abstracta (*al-ṭabb al-ma'nawī al-rawḥānī*), puesto que es el médico que cura los espíritus de acuerdo con lo que Dios le había enseñado. [...] Alcanzó una visión (*baṣīra*) perspicaz que le permitía ver las enfermedades que obstaculizan a los corazones de los caminantes (*al-sālikīn*), y les impiden conseguir el grado de la proximidad de la presencia (*ḥadra*) de Dios. Del mismo modo ve lo que debe hacer para tratar aquellas enfermedades y los defectos por medio del adiestramiento y de los combates interiores contra del ego.⁵³⁷

Una vez señalada la importancia de un experto que indique el camino sufí, Ibn Jaldūn (m. 784/1406) trata la figura del maestro con los siguientes términos:

El objetivo de recorrer esta vía espiritual consiste en la extinción (*fanā'*) de toda potencia humana, hasta que las capacidades físicas de aquel que recorre el camino se mueran, y viva su espíritu. Sin lugar a dudas, este objetivo no está al alcance de todos, salvo de mano de un maestro, al igual que en otros oficios.⁵³⁸

En una máxima, Abū Madyan (594/1198) habla de la figura del maestro y los deberes relativos a su trato con otros maestros y discípulos:

El ṣayj es a quien tu esencia testifica su magisterio, y tu secreto le reconoce con respeto y veneración; es quien te educa con sus cualidades morales, te pule con su silencio e ilumina tu interior con su resplandor; es quien te unifica con su presencia y te protege cuando estás lejos de las huellas de su luz. Con los *fuqarā'* al-ṣayj se comporta con familiaridad y abertura, con los sufíes, con buena conducta y proximidad; con otros maestros, con servidumbre y regocijo; y con los gnósticos, con humildad e inferioridad.⁵³⁹

Ibn al-'Arīf, por su parte, afirma: «Hay que escuchar a alguien, que es un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio».⁵⁴⁰ Y agrega:

⁵³⁶ *Ibíd.*, I, p. 121.

⁵³⁷ Al-Qāshānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 264.

⁵³⁸ Ibn Jaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḥḍīb al-masā'il*, ed. I. A. Jalifa al-Yāsū'ī, Beirut: al-Maṭba'a al-Kāṭūlikiyya, 1959, p. 61.

⁵³⁹ V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 147; M. 'Alawī, *al-Ālim al-rabbānī*, p. 119.

⁵⁴⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 200.

Quien renuncia a la verdadera humildad, se bastará a sí mismo y abandonará al guía; quien se comporta así, desaprovechará el saber y no llegará a nada, se pondrá perplejo, se retrasará, recorrerá el camino solo, se pondrá al descubierto y no será capaz de contemplar a su Señor y Creador y no verá más que a sí mismo; quien es así, se engrandecerá a sí mismo; quien se engrandece, no merecerá nada y estará perdido, porque aparentemente se ve en lo más alto, aunque en realidad está en lo más bajo, por mostrarse soberbio ante los sabios y por despreciar el compañerismo y a los compañeros.⁵⁴¹

El ejemplo a seguir, para Ibn al-'Arīf, debería compaginar la figura del sabio realizado y la del ulema, reunión lógica si tenemos en cuenta la formación doctrinal de Ibn al-'Arīf y su fama de moderado entre los ulemas de la época. Propone así mismo las cualidades que el maestro debería poseer: un hombre asceta (*muzhad*),⁵⁴² guía espiritual (*muršid/ dalīl*)⁵⁴³ sabio y practicante (*'ālim, 'āmil*),⁵⁴⁴ educador espiritual serio (*mu'addib ḥāzim*),⁵⁴⁵ y conocedor por Dios (*'ālim bi-llāh*),⁵⁴⁶ conforme al Corán y la tradición del Profeta.⁵⁴⁷ En una carta dirigida a su discípulo Abū al-Ḥasan ibn Gālib, señala la necesidad de consultar a los ulemas en los asuntos ambiguos que afectan al creyente⁵⁴⁸ para despejar sus dudas. Dice en verso:

Quien no consulta a un sabio sobre los principios,
su certeza se convierte en dudas.

Quien deniega algo sin saber certero
y firme, es un engreído y presuntuoso.⁵⁴⁹

En otra carta, confirma la misma actitud citando varios dichos del Profeta sobre la importancia de los sabios, amén de una anécdota de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), en la que trata de la necesidad de los ulemas para interpretar correctamente el Corán y la tradición del Profeta.⁵⁵⁰ Al tiempo, advierte sobre la asistencia a los maestros que se dedican exclusivamente al estudio de los pliegos o los *ṣuḥufiyyīn*: «Aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio».⁵⁵¹

Tras haber definido la figura del maestro sufí conforme a la visión de Ibn al-'Arīf y haber añadido algunas referencias de otros teóricos del sufismo, quisiéramos concluir este apartado con las reglas de los iniciados relativas al

⁵⁴¹ *Ibíd.*, p. 98.

⁵⁴² *Ibíd.*, p. 177.

⁵⁴³ *Ibíd.*, pp. 95, 177.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p. 107.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, p. 183.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, p. 195.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁴⁹ Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, IV, p. 319; v, p. 598.

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, p. 135. Otros versículos y dichos del Profeta que destacan la labor imprescindible de los ulemas, véase, pp. 134, 195.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 135. véase también p. 195.

trato de los maestros.⁵⁵² El sufí almeriense afirma: «El amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico, fuego y agua, pues poseen un estado y una realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad obliga al largo lamento por lo que les vulnera y perjudica».⁵⁵³ En su calidad de maestro, Ibn al-'Arīf acude a veces a contestar a sus discípulos con rudeza: «Temí que algo de mi estado o mis palabras le causaran disgusto. Alégrale de mi parte, pues mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras».⁵⁵⁴ De tal modo que los discípulos no deben oponerse a sus maestros: «ni mostrarse remisos en escucharles, ni niegan ni contradicen sus palabras y obras»,⁵⁵⁵ puesto que asumen una gran responsabilidad:

La mayoría de la gente cree que si alguien consigue ser un íntimo de Dios, llegaría a ser un rey, al que se rinde obediencia y un príncipe al que cuidan en los cielos y en la tierra. ¡Quita allá! Sólo se preocupa por la intimidad divina (*al-walāya*) quien no sabe que es una carga pesada, que las montañas no pueden con ella, y sus faltas se cuentan por dos.⁵⁵⁶

Ibn al-'Arīf propone que la sinceridad del caminante es requisito importante para encontrar con los guías espirituales: «Si las acciones se midieran con la balanza de la sensatez en busca de lo útil, la ciencia aparecería, los sabios serían numerosos, y les conocerían aquellos que fuesen sinceros en su búsqueda».⁵⁵⁷

Pero ante la improbabilidad de encontrar un maestro, el sufí almeriense habla también de la importancia de una amistad movida por un sentido común de experiencia religiosa:

El verdadero amigo es quien te beneficia cuanto puede en tu religión y tu vida, esto ocurre únicamente a los que están profundamente arraigados en la fe y cuyo verdadero conocimiento les indica los pros y contras. Su amistad contigo se establece únicamente por ser sincero con Dios. Quien asciende a este grado de fe, conocimiento y sinceridad, consigue la intimidad divina y la consagración exclusiva a Dios, Que le vela para guardar su sinceridad de todos menos que sus semejantes.⁵⁵⁸

En términos más esotéricos, Ibn al-'Arīf habla sin detalles ni detenimiento de un grupo de personas invisibles, que tienen la capacidad de escuchar a los seres humanos sin que éstos lo sepan, ya hablen en voz alta o en su interior. En otra carta a al-Ḥasan ibn Gālib sostiene: «Tal vez, compañero mío, tengas hermanos en lo oculto (*ijwān fī al-gayb*), sin que lo sepas. Unos hermanos que

⁵⁵² Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 571-79; Ibn 'Arabī, «Aḥwāl al-murīd ma'a al-šayj wa mā huwa al-šāhib wa-l-maṣḥūb wa-l-muḥibb wa-l-maḥbūb» en *Rasā'il ibn 'Arabī*, ed. Q. M. 'Abbās y H. M. 'Uyūl, Abū Ḍabī: al-Ma'ẓma' al-Ṭaqāfī, 1998, 171-92; «Kunh fimā lā budd l-li-murīd minhu» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), 189-196; ---, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya...» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), pp. 400-06.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 95. Véase también pp. 96, 107, 132, 142,

quedan tranquilos por tu quietud y se preocupan por tu preocupación».⁵⁵⁹ Es conveniente recodar que Ibn ‘Arabī emplea en su obra la expresión *riyāl al-gayb* ‘los hombres de lo oculto’ en el sentido de su acepción técnica como una categoría peculiar de los íntimos de Dios: «Jamás son más de diez. Son humildes y no hablan sino susurrando, ya que la epifanía del Misericordioso se apoderó de ellos [...]. Son los ocultos y los desconocidos. Dios los ocultó en Su tierra y en Su cielo. No se dirigen ni contemplan más que a Él».⁵⁶⁰

Las cartas de *Miftāḥ al-sa‘āda*, en efecto, hablan de la tendencia a la formación de grupos, aunque los datos aparecen escuetos y dispersos. Se tiene la impresión de un ocultamiento premeditado por parte de Ibn al-‘Arīf respecto a las actividades de estos grupos:

No dejes de escribir a nuestros hermanos en Silves. ¡Que Dios regocije su recuerdo y les ilumine con los grados más elevados en esta vida y en la otra. Infórmame de todo lo que no llegas a entender; recomiéndales a todos constantemente y comprueba sus estados y examina sus secretos. Pídeles que te informen acerca de todo: lo más mínimo y lo más grande.⁵⁶¹

A la luz de esta cita, parece, por tanto, claro que estos ascetas compartían unas normas comunes bajo la tutela constante de Ibn al-‘Arīf por medio de su íntimo discípulo, Abū al-Ḥasan ibn Gālib. A base de esta referencia dirigida a éste, se habla del pensamiento del maestro almeriense respecto al esfuerzo bélico (*ḡihād*) contra el infiel, o más bien, contra el no partidario:

La fraternidad me obliga a echarle una mano, y el conocimiento requiere que no hagas ninguna obra sino con certeza y gracia [...]. Si el enemigo, como se dijo, apareció temerosamente en aquellas regiones [Silves], párate. Es mejor que no te levantes contra él, pues el signo de ayuda y protección sólo depende de Dios y de quien se dirige a Él.⁵⁶²

De lo anterior se desprende, básicamente, una posición de espiritualidad pacífica, llevando a la práctica la renuncia sin involucrarse en actividades de *ḡihād*.

Más significativo todavía es la existencia de otro grupo de discípulos que buscan consejos de Ibn al-‘Arīf a distancia desde Córdoba, o durante sus visitas a dicha ciudad.⁵⁶³ En efecto, muchas de las cartas encontradas están dirigidas a este grupo que comparte una conducta común y se reúne sistemáticamente.⁵⁶⁴ Parece ser su figura más destacada Abū Bakr ibn Mu‘min (m. 548/1153), el recopilador de los textos de *Miftāḥ al-sa‘āda*, que les transmite prácticas ascéticas de parte de su maestro almeriense:

De nuevo os reitero mi petición de que no insistáis en frecuentar ni en corregir a un oponente mentiroso o esquivo en estado y palabras. Apoyaos en el retiro, pues es el pilar de la sinceridad y el signo de la singularidad. No tenéis que

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, p. 114.

⁵⁶⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, 11. Véase también III, 332, 338.

⁵⁶¹ *Ibíd.*, pp. 136-37.

⁵⁶² *Ibíd.*, p. 136.

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 219.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 167-179.

reuniros ni por la mañana ni por la noche ni en los momentos de relajamiento, sino mejor al mediodía.⁵⁶⁵

Ibn al-‘Arīf proporciona información acerca de un grupo de discípulos en torno a un Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr (m. 540/1145), de quien dice:

¡Qué excelente que tus hermanos reconozcan en ti: La edad, el conocimiento y la antigüedad en el islam! ¡Qué excelente de tu parte que seas benévolo con ellos, cuando se descuidan, mostrando tu cariño hacia ellos con bondad, reuniendo sus corazones, respondiendo al mal con la mejor manera por el amor de Dios, y facilitando a los débiles recorrer el camino hacia Él.⁵⁶⁶

Junto a esta concisa información, se pueden añadir unas recomendaciones que hace Ibn al-‘Arīf sobre la necesidad de ciertas condiciones de vida que permiten al ser humano dedicarse a la búsqueda del conocimiento. Una y otra vez, Ibn al-‘Arīf las resume en las siguientes palabras:

Debería haber medio de vida (*‘ayš*), mente (*‘aql*) y conocimiento (*‘ilm*). Referente a la primera, es el manantial del cuerpo y del espíritu; se entiende normalmente como vía de acceso al sustento necesario y ganarse la vida a base del abandono en Dios. Quien carece de un medio de vida, no le será posible una desocupación en pos de la realidad; y quien no lo consigue, no tendrá ni mente ni conocimiento. La mente es el manantial básico de la convivencia en compañía del Real y de los seres humanos. Quien carece de mente, no le será posible convivencia ni compañerismo; y quien es así, será necesario apartarse de él; sus enemigos aumentarán, y tendrá permanentemente miedo y precaución que le trastornan la vida; no le será útil ni medios de vida ni conocimiento ninguno. Por último, el conocimiento es el manantial de la obligación prescrita y voluntaria. Quien carece de conocimiento, no tendrá obligación prescrita ni voluntaria, ¿Cómo podría tener entonces una mente y medios de vida?⁵⁶⁷

En este orden de cosas, se constata una tendencia ascética y una conciencia escrupulosa en los cargos que Ibn al-‘Arīf ocupó, primero como almotacén,⁵⁶⁸ y luego como maestro en Almería, calificando este último trabajo de «velo y daño».⁵⁶⁹ De hecho, prefiere a Dios a cualquiera profesión: «Adhiérete a una profesión que no te aleje de Dios, ni te perjudique en el futuro».⁵⁷⁰ En su carta enviada a Yūsuf ibn al-Ābbār trata lo que el maestro debería enseñar a los alumnos en materia de moral religiosa, plegarias, anécdotas de los piadosos y ascetas y las obligaciones prescritas, entre otras obras. Cabe decir que Ibn al-‘Arīf respira una actitud positiva en cuanto a tener un gran número de alumnos, sin delimitar el acceso a la educación a unos pocos elegidos.⁵⁷¹ En efecto, el místico almeriense refleja su tendencia ascética en la actitud escrupulosa y el acento que pone al exponer su método pedagógico y papel social, convirtiéndose así la educación en deber

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 223.

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 199.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 146-7. Aparece en tres ocasiones más con algunas variaciones, véase pp. 105, 215, 220.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, 121.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, p. 117.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p. 167.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p. 149-50.

sagrado.⁵⁷² Concluye sus recomendaciones al respecto: «El peor andar es la dedicación exclusiva y permanente al estudio (*al-ḥaḥḥaqa*). Ha de haber un período de asimilación (*al-fatra*) para sacar beneficio de su conocimiento y enseñanzas y sentir nostalgia de volver de nuevo a él».⁵⁷³

En este sentido, Ibn al-‘Arīf no comparte en modo alguno la actitud de otros sufíes que no trabajan para ganarse la vida:

Este mundo es la casa de Dios y nosotros somos sus invitados. El Profeta dijo: «La invitación dura tres días». Por lo tanto, tres días como invitados de Dios; y Dios ha dicho: «Un día, para tu Señor, es como mil años de los que vosotros contáis» (Q 22:47). Por eso tenemos derecho a un período de tres mil años como invitados de Dios durante nuestra estancia en este mundo, completados por Su gracia en la otra vida y, por añadidura, durante toda la eternidad.⁵⁷⁴

Existe una referencia recogida en una de las veinte cartas dirigidas a Abū al-Ḥasan ibn Gālib que señala de modo explícito los modales de Ibn al-‘Arīf con sus compañeros: «Compórtate con los realizados espiritualmente con el final de la aprobación y con los iniciados con el comienzo de la verificación espiritual esfuérgate contigo mismo con el fin de combatir tu ego. En la violación de los pactos para ganar la simpatía de la gente hay una falta de fe».⁵⁷⁵ Nada, por tanto, que distinga esta alusión de otras prácticas ascéticas, aunque empleando términos sufíes, y que explique la dedicación a la vida de piedad y la resistencia a mezclarse con la gente.

Ibn al-‘Arīf expone otro aspecto característico de su época en *Miftāḥ al-sa‘āda*, junto a la formación de grupos de ascetas, la relativa mención a una actividad también reveladora de la aparición pública de los ascetas: los sermones y lecturas colectivas. Dotados de un amplio saber, el sufí almeriense habla de un grupo nómada de ascetas que viajan por los pueblos predicando:

No les prestaban atención cuando entraban en los pueblos ni buscaban fama, tan sólo se dedicaban a la plegaria para el bien de los musulmanes. Me habló sobre uno de ellos que memorizaba el libro de al-Bazzār sin escapársele una palabra y sabía perfectamente la ciencia de la lengua árabe y las lecturas [coránicas], la ciencia de los dictámenes de la escuela de Mālik hasta especializarse en este campo de saber. Todos son doctos en la ciencia de los estados espirituales, estadios espirituales, indicios de los comienzos y finales, los diversos preceptos y el aislamiento para dedicarse a rezar por la gente con misericordia y presencia divinas.⁵⁷⁶

Otro asceta anónimo con aire de loco desarrolla la misma actividad predicando en las calles de Córdoba, y narra paradójicamente historias sobre el

⁵⁷² Véase M. Benaboud y I. al-Qadirī, «Education during the period of the Murabiṭūn ...», 108-114. Los autores tuvieron sólo acceso a la carta de Yūsuf ibn al-‘Abbār.

⁵⁷³ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 205.

⁵⁷⁴ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāl al-makkiyya*, I, p. 655; Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, El Cairo: Dār Ḥawāmī’ al-Kalima, 1997, pp. 47-48 (*El abandono de sí mismo*, tr. J. José González, Madrid: Hiperión, 1994).

⁵⁷⁵ *Ibíd.*, p. 144-45.

⁵⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 106-7.

valor de la razón.⁵⁷⁷ Según Ibn 'Arabī, son llamados los chiflados (*al-bahālīl*), los cuerdos alocados (*'uqalā' al-mayānīn*) y los locos (*muwallah*),⁵⁷⁸ y los define con las siguientes palabras:

Las prédicas y las moralejas corren en sus lenguas por inspiración divina [...]. Han perdido la razón como consecuencia de una teofanía y de una imponente conmoción procedente de Dios en sus corazones. Sus mentes están paralizadas ante Él, favorecidas de Su contemplación, sumergidas en Su presencia y trascendida en Su belleza. Son seres razonables, pero sin razón. Se conocen por el exterior como locos, es decir, velados en cuanto al uso de su razón.⁵⁷⁹

Ibn al-'Arīf habla también de algunos ascetas que se parecen a los *malāmatiyya* 'hombres de la reprobación'.⁵⁸⁰ Una de sus cualidades importantes es ocultar sus estados espirituales y carismas, a fin de evitar el peligro de la hipocresía y de tener constantemente su ego en sospecha. Así pues, el sufí almeriense dice: «La ocultación del estado espiritual (*ḥāl*) y no de las palabras es propia de los más grandes de entre los justos; mientras la ocultación del estado espiritual y las palabras es propia de los menos piadosos».⁵⁸¹

El objetivo de esta clase de prédicas es reforzar los sentimientos religiosos de los oyentes, así como extender una doctrina o unas ideas. No aparece ningún indicio en *Miftāḥ al-sa'āda* de que esta actividad ha ya levantado sospecha en los alfaquíes ni en el poder establecido.

En la información relativa a estos personajes anónimos se alude a la lectura y enseñanza de textos de carácter ascético y las historias de devotos y piadosos con el fin de «congraciarse con los antiguos devotos, rememorando lo que había aprendido de su vida y sus huellas».⁵⁸² Basado en una máxima de la *Risāla* de al-Quṣayrī, Ibn al-'Arīf cita: «Las historias (*ḥikāyāt*) son uno de los ejércitos divinos, ya que con ellas se fortalecen los corazones de los conocedores».⁵⁸³ Algunos de los cuentos de Ibn al-'Arīf son protagonizados por devotos anónimos,⁵⁸⁴ en cambio, en otros, sus personajes son bien conocidos, como los Profetas: Noé, Jonás y Jacob;⁵⁸⁵ sufíes y ascetas orientales: al-

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 150. Sobre el particular F. R. Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *mayāqūb* en la *Salwat al-anfās...*», 237-60.

⁵⁷⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, sobre *'uqalā' al-mayānīn*, I, p. 248; II, 522; sobre *al-bahālīl*, I, pp. 12, 147, 247, 249; II, 522; IV, p. 442; sobre los *muwallah*, II, p. 187.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, I, p. 248.

⁵⁸⁰ M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981, pp. 140, 272, 445, 452-55; al-Sulamī, «al-Malāmatiyya wa-l-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa» en *Ma'ymū'at āṭār Abū 'Abd al-Raḥmān Sulamī*, ed. A. 'A. 'Affī, Qumm: Markaz Naṣr Dāniškāhī, 2000, 85-123; al-Qāshānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 433; Ibn 'Arabī, *La maravillosa vida de Dū-l-Nūn*, pp. 32-6

⁵⁸¹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 198-99.

⁵⁸² Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 150.

⁵⁸³ Compárese *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 119-120 y 178 con Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 354.

⁵⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 118-21, 123, 132, 150, 181, 196-97.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 124, 181, 186.

Jawwāṣ, Sahl al-Tustarī, Ayyūb al-Sajtyānī, Abī al-Jayyār y Muḥammad al-Astiṭī;⁵⁸⁶ y por último, un ulema y asceta andalusí, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Waḍḍāḥ.⁵⁸⁷ No hace alusión a *Kitāb al-‘ubbād* [Libro de los devotos] de este último, aunque sus enseñanzas aparecen reflejadas en *Miftāḥ al-sa‘āda*, respecto a la necesidad de dirigir a los ulemas para la correcta interpretación del Corán.⁵⁸⁸ Por otro lado, no hay que perder de vista la mención de un único testimonio de la literatura ascética en la obra de Ibn al-‘Arīf, *Kitāb al-zuḥd* [Libro del ascetismo] de Yumn ibn Rizq. El sufí almeriense invita a sus adeptos a leer, escribir y reunirse para comentar su contenido.⁵⁸⁹ A este tipo de literatura debieron de pertenecer los libros enviados por Abū Bakr ‘Atīq, aunque no disponemos de ningún título al respecto. No parece una hipótesis del todo descabellada suponer que las conferencias que impartía Ibn al-‘Arīf en las distintas regiones tuvieron como fundamento estas colecciones de historias piadosas para «comentar las enseñanzas de algunos maestros».⁵⁹⁰

Hay que tener en consideración un aspecto significativo: la introducción de un ideario ascético-místico de origen oriental. Referente a los acontecimientos de los años 524/1129 y 529/1134, expresa su pesar por no haber recibido a ningún asceta de procedencia oriental.⁵⁹¹ Y en una carta a Abū Bakr ‘Atīq ibn Mu‘min, habla de la llegada a Almería de un joven conocedor de las anécdotas de los sabios.⁵⁹²

En *Miftāḥ al-sa‘āda*, se recogen también los viajes de andalusíes al norte de África y a oriente con el fin de practicar vida espiritual itinerante. Algunos discípulos de Ibn al-‘Arīf siguieron el método de su maestro y recorren distintas regiones en el occidente: es el caso del hermano del maestro almeriense, Ismā‘īl o de Abū ‘Abd Allāh ibn Sufyān con el fin de ponerse en contacto con los ascetas destacados de la época.⁵⁹³ Sin embargo, previene en contra del viaje a oriente por motivos de seguridad.⁵⁹⁴

En la literatura sufí, la vida errante se entiende como un proceso imprescindible de formación.⁵⁹⁵ En una definición del viaje espiritual parecida a la de Ibn al-‘Arīf, Ŷa‘far ibn Muḥammad al-Jaldī (m. 348/952) insta:

Los combates interiores (*al-muḥāḥādāt*) se encuentran en el viaje (*al-siyāḥat*).

Hay dos clases de viaje. El primero, es el viaje del cuerpo (*siyāḥat al-nafs*):

Recorrer la tierra para ver a los íntimos de Dios o beneficiarse por las huellas de su

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 122, 142, 187, 192-93.

⁵⁸⁷ Sobre las historias coránicas, véase M. A. Jalaf Allāh, *al-Fann al-qaṣaṣī fī al-qur‘ān al-karīm*, ed. y comt. J. ‘Abd al-Karīm, Beirut: Mu‘assasat al-Intiṣār al-‘Arabī, 1999, pp. 247-327.

⁵⁸⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 135.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 200.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, p. 219. Véase también p. 107.

⁵⁹¹ *Ibíd.*, pp. 112, 217-18.

⁵⁹² *Ibíd.*, p. 224.

⁵⁹³ *Ibíd.*, pp. 147, 177.

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 147.

⁵⁹⁵ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 450-56; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, II, pp. 293-95; --- «Kitāb al-Isfār ‘an natā’iy al-asfār» en *Rasā’il ibn ‘Arabī*, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, 445-90.

poder (*qudra*); la segunda, es el viaje del corazón (*siyāḥat al-qalb*) a fin de recorrer los mundos celestiales (*al-malākūt*), de tal modo que el caminante consiga contemplar los misterios (*mušāhadāt al-guyūb*) que sosiegan su corazón a su llegada.⁵⁹⁶

De hecho, Ibn al-‘Arīf muestra su interés por viajar, pero siempre aparece alguna razón que se lo impide.⁵⁹⁷ Entre estos motivos, su debilidad para el viaje,⁵⁹⁸ la preocupación por su madre⁵⁹⁹ o la falta de quien le pueda sustituir en la mezquita para impartir clases a los niños.⁶⁰⁰ No obstante, clasifica el viaje en tres clases:

1) Viaje con el corazón al estadio de los misterios divinos (*maḥall al-guyūb*) con el fin de perfeccionar los intelectos interiores, cuyos aspirantes buscan el conocimiento (*al-‘ilm*). Éstos son el objetivo de toda prueba y tentación, salvo a quien Dios preserva; 2) viaje con los cuerpos al estadio de la preeminencia (*al-iqdām*), que en su mayoría es una falsedad, menos para un sabio verificador (*‘ālim mutaḥaqqiq*); 3) viaje con los corazones a las verdades de los misterios divinos (*ḥaqā’iq al-guyūb*), que se encuentra unido a un viaje con los cuerpos con el fin de alcanzar el estadio del poderío (*al-qudra*) huyendo de la fama.

Estos son los distinguidos por el verdadero viaje, son aquellos musulmanes que huyen con su religión de las tentaciones, si Dios quiere.⁶⁰¹

Ibn al-‘Arīf no habla de ningún asceta oriental, al cual acudiesen discípulos andalusíes para dedicarse a la piedad y el estudio de las vidas de devotos. Sin embargo, la práctica de la vida errante y la difusión de literatura de índole ascética debieron de influir decididamente en el desarrollo de la experiencia sufí de Ibn al-‘Arīf hasta alcanzar su plena madurez en su libro *Maḥāsīn al-Mayālis*.

Llegados a este punto debemos realizar un alto para intentar enmarcar con claridad el paso definitivo del ascetismo al sufismo. Hasta este momento, la mayor parte de la información se basa en prácticas y actividades bien conocidas antes del siglo XII. Sin embargo, a partir de este momento, se habla de conceptos propios del sufismo. Se puede, de este modo, considerar con una base sólida las diferentes opiniones y experiencias de los escritos sufíes orientales. Así mismo, el conocimiento de la evolución espiritual de Ibn al-‘Arīf permite evitar interpretaciones que exceden el marco de su experiencia sufí. Huelga destacar la necesidad de una aguda sensibilidad para la captación de dicha evolución mediante los diversos sentidos extraíbles del discurso.

Aunque los datos de que disponemos son muy escasos y fragmentarios, parece que sufíes como Ḍu al-Nūn el egipcio, Sahl al-Tustarī, al-Jawwāš han dejado su huella en la percepción sufí de Ibn al-‘Arīf.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣufiyya*, p. 438.

⁵⁹⁷ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 111, donde lamenta haber descuidado la práctica de la vida errante.

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, p. 184.

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, p. 194.

⁶⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 219, 223.

⁶⁰¹ *Ibíd.*, pp. 122-23.

Quizá la enseñanza del teólogo y místico Sahl (m. 283/896), fundador de la escuela teológica de los Sālimīya, es la más sobresaliente. En una de sus máximas se afirma: «Nuestros principios son siete: aferrarnos al Libro de Dios, el Altísimo; tomar al Profeta como ejemplo a seguir; comer lo lícito; abstenernos de causar daño; evitar las faltas, el arrepentimiento, y devolver los bienes a sus propietarios».⁶⁰³

Siguiendo en la línea de Sahl al-Tustarī, aunque centrándose más en su pretensión de compaginar el sufismo y el islam sunní, sobresale el estadio del arrepentimiento (*al-tawba*). Se puede afirmar que casi todas las plegarias del sufí almeriense, amén de su correspondencia giran en torno al arrepentimiento,⁶⁰⁴ teniendo como referencia el versículo coránico: «Dios ama a los que se arrepienten. Y ama a los que se purifican» (Q 2: 222). Según el maestro almeriense, volverse hacia Dios consiste en el control de la lengua, corazón y estómago, procurando aferrarse a lo lícito en la vida mundana.⁶⁰⁵ Además, establece dos grados del arrepentimiento: el primero pertenece a la gente común, que consiste en pedir perdón por las faltas cometidas; el segundo es el arrepentimiento superior y pertenece a los privilegiados de los íntimos de Dios y los Profetas, y es el arrepentimiento de todas las cosas.⁶⁰⁶

En este contexto, es especialmente importante mencionar la óptica de Abū Madyan con respecto al arrepentimiento que lo sitúa en la categoría de una obligación prescrita,⁶⁰⁷ sin la cual no tendrá acceso al camino espiritual: «La búsqueda del camino de la iniciación antes de un arrepentimiento sincero es un descuido».⁶⁰⁸

Otro concepto básico del *sufismo*, según la enseñanza de Sahl, seguido por Ibn al-‘Arīf es el abandono de hacer planes y de elegir (*tark al-tadbīr wa-l-ijtiyār*).⁶⁰⁹ El sufí oriental afirma: «Dejad de hacer planes y de elegir, pues estas dos cosas enturbian a los seres humanos su contento de vivir».⁶¹⁰ En este sentido, Ibn al-‘Arīf pide que le libere de su elección.⁶¹¹ Asimismo advierte a sus compañeros del riesgo de la propia elección, aconsejándoles aceptar la opción de Dios:⁶¹² «Si tu elección te controlara, serías insensato; si fuera la necesidad, estarías loco. Sé como ha dicho tu Señor: “Cuando Dios y Su Enviado han decidido un asunto, ni el creyente ni la creyente tienen ya opción en ese asunto”» (Q 33: 36).⁶¹³ Por último, dice: «No tenéis que preocuparos por lo que Dios haya encargado a otros»,⁶¹⁴ compárese con este precepto angular de los

⁶⁰² *Ibíd.*, pp. 122, 158, 179, 178.

⁶⁰³ Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 210.

⁶⁰⁴ Entre las cartas que aludan a las plegarias del arrepentimiento, Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, *Ibíd.*, pp. 106, 145, 203.

⁶⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 78-80, 83.

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, p. 94.

⁶⁰⁷ V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 105.

⁶⁰⁸ M. al-‘Alawī, *al-‘Ālim al-Rabbānī*, p. 124.

⁶⁰⁹ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr* (tr. esp. *Sobre el abandono de sí mismo*).

⁶¹⁰ Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 208.

⁶¹¹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 137

⁶¹² *Ibíd.*, 110.

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 175.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 179.

šādīliyya: «Deja de hacer planes (*al-tadbīr*); lo que otro hace por ti no tienes que hacerlo tú».⁶¹⁵

Dentro de los esfuerzos realizados en el seno de esta fase de evolución espiritual, los textos sufíes destacan la importancia del estudio y la práctica religiosa.⁶¹⁶ El maestro beréber Abū Ya'zà (m. 752/1176), contemporáneo de Ibn al-'Arīf, orienta a Abū Madyan al estudio con el fin de progresar en el camino de Dios: «Sólo con conocimiento se puede adorar a Dios».⁶¹⁷ Para Ibn al-'Arīf: «Aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*)».⁶¹⁸ El sufí almeriense define la cualidad requerida de este saber: «Deberías aprender el conocimiento que pueda llevarse beneficiosamente a la práctica y convertirse en virtud y consciencia atenta en todo momento».⁶¹⁹

Partiendo de su experiencia en el camino espiritual, Ibn al-'Arīf explica que el desarrollo del iniciado deberá pasar por diversos estadios que se realizan al ritmo de su disposición. El maestro de Almería propone un conjunto de objetivos para el ejercicio correcto de la disciplina mística con el fin de progresar en su vía:

Gracias a los principios y fines, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia, y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera, aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual (*al-irāda*), de las que surgiesen, si fuesen certeras, los estadios (*maqāmāt*) y estados espirituales (*aḥwāl*). Luego se convertirían en intimidad divina especial (*walāya jāṣṣa*) y conocimiento perfecto (*ma'rifa tāmma*) para cumplir con las disposiciones de la ley revelada con los órganos a base de buen consejo y máximo esfuerzo y capacidad.⁶²⁰

En efecto, Ibn al-'Arīf cataloga las diferentes fases del progreso espiritual —compañerismo, estados, estadios, iniciación espiritual, intimidad divina, conocimiento—, y les otorga gran relevancia en la discusión de su propia *logovisión*, que va adquiriendo unos tonos más acordes con la experiencia sufí. Sin embargo, su definición parece que más que una explicación del proceso de la evolución espiritual fuera una recomendación prescriptiva para los futuros sufíes y algo pobre para que sea pieza de toque en la correcta realización espiritual.

Sus comentarios a los bellos nombres de Dios, que sirven de fundamento conceptual de los estados y estadios, se limitan a la mera plegaria (*al-du'ā'*) desde la perspectiva exclusiva de *ta'alluq* 'relación de dependencia'. Otros sufíes, guiados por su personal realización espiritual, van más allá, tratan la cuestión desde tres modalidades bien diferenciadas, como el caso de Abū Madyan:

⁶¹⁵ P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh*, n.º 4, p. 85.

⁶¹⁶ Al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, pp. 183, 185, 210-11, 222, 233-34.

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 322.

⁶¹⁸ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 85. Sobre la reunión entre el estudio y la práctica, véase también pp. 186, 198, 200, 207.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p. 200.

⁶²⁰ *Ibíd.*, p. 99.

En los nombres de Dios hay dependencia (*ta'alluq*), adopción (*tajalluq*) y realización (*taḥaqquq*). Dependencia es comprender el significado de un nombre; adopción es adoptar el significado del nombre en uno mismo, y realización es extinguirse en el significado del nombre.⁶²¹

No hay que olvidar que esta máxima sobre los nombres de la Divinidad sirvió al místico murciano Ibn 'Arabī como fuente de inspiración para escribir *Kašf al-ma'ānā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā* (Revelación del significado oculto de los nombres de Dios).⁶²²

En general Ibn al-'Arīf dedica poca atención a explicar términos característicos manejados durante la exposición de su pensamiento ni ilustra con la suficiente claridad sus ejemplos, ya que éstos se encuentran con frecuencia en tratados sufíes, como los nombres *al-qābiḍ* 'Ceñidor' y *al-bāṣiṭ* 'Dispensador' y sus derivaciones.⁶²³ Para Ibn al-'Arīf, en el proceso de aprendizaje, la asimilación de esos nombres se realiza solamente mediante el uso de la técnica de anotarlos por escrito con el fin de la purificación interior.⁶²⁴

Exceptuando esta carencia, con el fin de establecer un marco metodológico idóneo para la progresión espiritual, Ibn al-'Arīf sienta las bases que pueden y deben servir de apoyo e incluso de solución a muchos de los obstáculos hallados en la vía sufí, tanto en niveles prácticos como teóricos. Para el maestro almeriense, la *escucha* es fundamental,⁶²⁵ puesto que

El verdadero aprendizaje que se puede llevar a la práctica sólo es correcto con oídos abiertos; y los oídos se abren, sobre todo gracias a la compañía de los atentos a la Realidad o gracias a un favor de Dios [...].

El principio de cualquier estado, estadio, grado, o categoría en materia de realidad divina es centrarse en la escucha (*sam'*). Todo aquel que no presta atención a una escucha correcta, no tendrá verdadera comprensión. Quien no se preocupa de eso, no conseguirá la verdadera enseñanza y comprensión de los caminantes (*al-sālikūn*) respecto a la sinceridad de su lengua.⁶²⁶

A este aspecto habría que añadir otro importante como la mirada penetrante (*al-naẓar*).⁶²⁷ «Deberías saber que mirar con los ojos abiertos de los corazones por la verdadera perfección de los que subsisten en Dios es propia de los selectos de la gente del camino espiritual».⁶²⁸

Sería más lógico definir la concepción sufí de Ibn al-'Arīf al principio del apartado al paso del ascetismo al sufismo, lo cierto es que en ocasiones necesitamos más información alrededor de un concepto para poder delimitar su

⁶²¹ M. al-'Ālawī, *al-'Ālim al-Rabbānī*, p. 130.

⁶²² Una obra editada y traducida por P. Beneito bajo el título *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Editorial regional de Murcia, 1997.

⁶²³ *Ibíd.*, pp. 141, 217.

⁶²⁴ *Ibíd.*, p. 105.

⁶²⁵ Sobre la importancia de la escucha, véase Ibn 'Arabī, «Risālat al-anwār» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), pp. 173-4; ---, *Mawāqī' al-nu'yūm*, ed. S. 'Abd al-Fattāh, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007, pp. 111-20, 213-18.

⁶²⁶ *Ibíd.*, p. 175. Véase también pp. 124, 160.

⁶²⁷ Ibn 'Arabī, *Mawāqī' al-nu'yūm*, pp. 102-11.

⁶²⁸ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 222.

campo de acción asimismo sus características definitorias. De hecho, la consideración que poseamos como concepto nos guiará en una dirección u otra en otras perspectivas concernientes a ella como la proyección descriptiva y aplicada de nuestro autor. Para Ibn al-'Arīf, el sufismo indica unicidad:

La quintaesencia de la unicidad es: «No hay más dios que Dios»; el conocedor navega en el mar de la unicidad donde se forman los conocimientos. Según la máxima sabiduría, el oro representa perfectamente esta doctrina; existe en la misión profética una separación entre las obras y sus autores, y entre los estadios y los estados espirituales, por eso Muḥammad estaba en el ladrillo de la plata con el oro, que es la materia de la unicidad. Ésta es la materia noble de la misión profética, y la luz que está escrita en oro: su exterior procede de la sinceridad y su interior, de la apropiación electiva (*al-ijtiṣāṣ*) «Dios es la luz de los cielos y de la tierra» (Q 24:35).⁶²⁹

Encaminado por las directrices de su realización interior, Ibn al-'Arīf presenta una definición firmemente arraigada en la tradición y de fácil comprensión para aquellos que no están familiarizados con la terminología sufí. También estimamos que la enmarca con bastante exactitud y coherencia dentro de un cuadro general de conocimiento.

Por último, hemos de señalar que en el desarrollo de esta definición de sufismo habremos de servirnos en ocasiones como apoyo de su criterio en *Maḥāsīn al-ma'ālis* para establecer el fin de los sufíes:

Cuando contemplan la esencia de la realidad (*'ayn al-ḥaqīqa*), en la que los estados de los caminantes desvanecen, y éstos llegan al estadio de la extinción (*maqām al-fanā'*) de todo lo que no es Él. De hecho, todos los estadios que preceden este último tienen un fin, que es la visión de Dios, entendida como su [verdadero] paraíso.⁶³⁰

⁶²⁹ *Ibíd.*, p. 186.

⁶³⁰ Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'ālis*, p. 97. Traducción propia.

Segunda parte

Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa'āda

(La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad)

Entrada

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo. Que la bendición de Dios esté sobre nuestro señor Muḥammad ibn ‘Abd Allāh y su familia. Alabado sea Dios, no hay más fuerza ni poder que Dios y la bendición y la paz de Dios estén sobre Su mensajero, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, y sobre su familia, esposas, descendientes y compañeros, todos los ángeles, profetas y mensajeros, y los piadosos íntimos de Dios (*awliyā’*),** con muchos saludos.

Recogí en este libro todo cuanto pude recopilar de plegarias, diálogos íntimos con Dios (*munāyā*) y palabras en prosa y en verso del venerado alfaquí, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Musà ibn ‘Aṭā’ al-Ṣinhāyī, al-Mirrī, conocido como *Ibn al-‘Arīf*, nuestro maestro —que Dios esté satisfecho de él—,⁶³¹ y sus cartas a los hermanos —que Dios les beneficie con su amor. Lo llamé *Miftāḥ al-sa’āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa’āda* (la llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad). Dios es el Auxiliador, Él me basta y es el mejor en Quien confiar.

Entre sus plegarias

Me he sometido a Dios como siervo humilde y subyugado; me he abierto a Dios, perdonado y agradecido; y he aceptado al Corán (*al-qur’ān*) como remedio de toda enfermedad [...] y a Muḥammad como profeta que completó el mensaje profético (*al-risāla*). No hay más dios que la Divinidad, una verdad escrita en el Libro para todos los siervos. Alabado sea Dios, alejado del mal en todas las noches, tardes y mañanas. Gracias a Dios por todas las gracias, pues éstas proceden de Él con gratitud (*ṣukr*) bondadosa que sea aceptada por Su favor. Dios es el más Grande gracias a Su majestad y preferencia imprescindible por haber mostrado Su palabra con honor y felicidad exuberante; no hay más poder ni fuerza que Dios, una declaración manifiesta de poderío conocida por Él, si Dios quiere.

¡Dios mío! Somos los considerados guardianes de Tu Libro custodiado que contiene Tus nombres, Tus verdaderos atributos y el secreto (*sirr*)** con el cual se crearon todas las cosas en Tu tierra y Tu cielo. Eres Tú, el Uno, el Señor Absoluto. Las criaturas no Te engendraron, no ha engendrado ni ha sido engendrado y no hay nadie que se Te parezca.⁶³² Que sea bendito Muḥammad, Tu querido profeta y noble mensajero con una plegaria gozosa que no se interrumpe y una felicidad que no se corta. Le has creado puro, le has enviado como profeta, le has escogido como noble profeta entre todos Tus

⁶³¹ No vamos a citar las fórmulas que se repiten con frecuencia como «Que Dios se apiade de él» ni otras parecidas que se asocian al Profeta «Que la paz, la misericordia y la bendición de Dios estén sobre Muḥammad».

⁶³² Alusión a Q 112:1-4: «Di: Él es Dios, Uno. Dios, el Eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado. No tiene par». Utilizamos las siguientes ediciones del *Corán*, tr. J. Cortés, Madrid: Editorial Nacional, 1984; *El noble Corán y su traducción y comentario en lengua española*, tr. y coment. A. G. Melara Navio, Medina al-Munawwara (Arabia Saudita): Ministerio de Asuntos Islámicos, 1991.

íntimos (*awliyā'*) y elegidos y le has designado la posición loable. Dispénsanos Tu bondad y misericordia y la bendición de esta plegaria para contentar a Tu profeta, preferirTe en nuestras obras y actuar según Tu Libro. Alégranos por el conocimiento de Tus íntimos y seguidores y por el amor de los iniciados esforzados (*al-qā'imīn min al-murīdīn*) con el cuidado de Tu proximidad. ¡Oh, Dios mío! Haznos una de Tus demostraciones (*adilla*) y rayo de Tus luces, sólo renunciamos por Ti, no pedimos más que a Ti, no actuamos sino para Ti, no confiamos salvo en Ti. Apóyanos para recorrer este camino con constancia (*ṣabr*)** y certeza (*yaqīn*)** y abre con el Corán (*qur'ān*) nuestros pechos y los de todos los musulmanes con Tu misericordia, pues eres el más Compasivo.

¡Dios mío! Haznos de aquellos que siguen el Corán para llegar a Ti y poder establecernos con sinceridad (*ṣidq*)** ante Tu presencia, con la cual deseamos lo mejor que tienes, procurando conseguir las cosas para Ti y por Ti. No nos hagas de aquellos que el Corán acechó, hasta lanzarlos a Tu infierno, prohibiéndoles Tu proximidad y sacándoles de entre todos Tus íntimos (*awliyā'*), elegidos y seguidores. ¡Dios mío! No hagas eso con nosotros ni con ninguno de los musulmanes, pues eres el más Compasivo.

¡Dios mío! Ciertamente, juramos por Ti como evidencia de Tu generosidad y la entrega de Tus gracias. Estamos seguros de que no somos dignos de jurar por Ti.

¡Dios mío! Por la exaltación de la belleza perfecta de Tu noble rostro, el brillo de Tu gran luz y la realización minuciosa y precisa de Tu conocimiento. ¡Oh Conocedor! Desciende sobre nuestros corazones la luz del recuerdo y de la sabiduría (*nūr al-dīkr wa-l-ḥikma*),** de las que encontramos con belleza (*ḥusn*) y contemplación (*mušāhada*) su dulce frescura y, después, jamás Te desobedeceremos.

¡Dios mío! Por la intimidad, honor y dignidad del islam: Libéranos de perjudicar, calumniar, dañar a alguien entre aquellos que han entrado en la intimidad del islam.

¡Dios mío! Te rogamos por la falta de nuestros medios hacia Ti, pues es la pobreza más dura y la necesidad extrema. Tú eres el más Compasivo con los pobres (*al-fuqarā'*) y quien responde a las plegarias de los necesitados.

¡Dios mío! Te pedimos por nosotros, y por aquellos de nuestros hermanos que están ausentes o presentes.

¡Dios mío! Purifica nuestros pechos y los suyos, ilumina nuestros corazones y los suyos y facilita nuestros asuntos y los suyos.

¡Dios mío! Te pedimos el arrepentimiento (*al-tawba*)** para nosotros y para cada necesitado desde esta hora hasta el día del Juicio.

¡Dios mío! Enséñanos el conocimiento verdadero del arrepentimiento, haznos jueces de todas sus causas justamente, concluyéndolas con rapidez, bendición y permanencia hasta el último suspiro, y después de esto, con perfección. ¡Oh Quien ha creado las criaturas, sin dejar de ser un Señor generoso, mostrándonos Tu cariño y Tu misericordia!

¡Dios mío! Haznos probar la dulzura del frescor de la vocación espiritual (*al-tawba*), lo que se consolida en nuestros corazones, y no se agota ni se acaba nunca, ¡Oh Quien es la Luz Superior!

¡Dios mío! Desciende sobre estos corazones [la bendición] del cielo lo que nos vincula firmemente a las verdades para comprender los nombres (*bayān al-*

asmā'), haciéndolos benditos y purificados como el agua. ¡Oh Dueño de la majestad y gracia!

¡Dios mío! Libéranos, con la bendición del islam, de que se opine mal de nosotros respecto a la intimidad del islam del modo que sea, tanto en el despertar (*al-yaqaza*) como en el sueño (*al-manām*),** en esta misma hora hasta el día de la paz.

¡Dios mío! Libéranos, con la fuerza del islam, de las criaturas que nos quieran perjudicar, sean quienes fueran.

¡Dios mío! Haz de Tu poder el nuestro, Tu discernimiento el nuestro, y Tu asunto que has desvelado a Tus íntimos (*awliyā'*) el nuestro. ¡Oh Quien ha creado las criaturas, sin dejar de ser Su Tutor con cariño y misericordia!

¡Dios mío! Somos siervos groseros, a menudo negamos nuestros destinos y nos pasamos de descortesés. Como consecuencia de nuestra transgresión y huida [de los deberes], el juicio más leve que nos pueda sentenciar por Tu ira sería Tu infierno, salvo que te apiades de nosotros y nos perdones. ¡Dios mío! Buscamos refugio en Ti y Te rogamos que nos conceda Tu misericordia. ¡Dios mío! Por tu intervención, haznos conocer las buenas y certeras obras y dirigir nuestros destinos hacia la servidumbre (*al-'ubūdiyya*). ¡Oh Dios mío! Haznos amar a las personas piadosas y generaliza con Tus bendiciones a todos los musulmanes y a nosotros. Rebaja nuestros precios, haz que gane nuestro comercio; asegura con la fe y el islam nuestras patrias y desciende las bendiciones más perfectas como la lluvia en su debido momento. ¡Dios mío! Haz de Tu obediencia más sublime nuestro lema y manto en todo estado y protégenos de toda adversidad en las dos mansiones, eres nuestro allegado Protector. ¡Oh Omnisciente! Pasa por alto nuestra transgresión y no nos preguntes nada por ella, ¡Oh Quien «No hay nada que se Le asemeje!» (Q 42:11). Que la bendición y la paz estén sobre el amado Muḥammad y sobre su familia con muchos saludos.

C

¡Dios mío! Te preguntamos por la intimidad divina (*walāya*),** sus grados y su cargos, no es por lo que implica de suerte para nosotros, sino por conformarnos con Tus sentencias (, tanto en las órdenes (*amruka*) como en las prohibiciones (*nahyuka*). No incrementes nuestras penas, ni nos apartes de nuestro Amado. Tú eres nuestro Fin, ¡oh el más Compasivo!

¡Dios mío! Volverte la espalda es una ruina, dirigirse hacia Ti sin demanda ni cortesía (*adab*)** es una humillación [...] y el siervo está periclitado entre ambos, salvo aquel a quien cogiste de la mano (*ajḍtu bi-yadihi*),⁶³³ le inspiraste simpatía y le dirigiste hacia Tu providencia (*'ināya*) sin causa alguna de su parte. Reconócenos con la excelencia. ¡Oh el mejor de los Excelentes!

¡Dios mío! Ciertamente, acudir a Ti para llegar a Tu presencia es la suerte de los grandes, y nosotros no somos dignos de ello, y acudir a otros es una pérdida; nuestra transgresión, nuestra transgresión, nuestra transgresión nos

⁶³³ *Ajḍa bi-yadīhi* 'cogerle de la mano' es una de las unidades fraseológicas más frecuentes en la vía sufí y se refiere a la ayuda que Dios presta a Sus siervos para superar los obstáculos de la vida y las peripecias del viaje espiritual.

puede llevar al precipicio de la perdición y las penas. Las verdades esenciales (*al-ḥaqāʾiq*) sólo se revelan por Tu generosidad y sólo se establecen por Tu existencia. Sé conforme a nuestra pobreza (*faqr*) con respecto a Ti, ¡oh Señor de los mundos!

¡Dios mío! Nuestra gran transgresión nos impide encontrar otro medio más que Tú. Pese al honor de suplicarte, estamos alejados de alcanzar Tu presencia más sutil. Apiádate de nuestra debilidad y pobreza, ¡oh el mejor de los Compasivos!

¡Dios mío! Me ha llevado hacia Ti una necesidad y no me queda más remedio que acudir a Ti.



Sus diálogos íntimos con Dios

¡Dios mío! Por Tu gloria (*ʿizza*) y majestad (*ʿalāl*), no Te pido el grado de los ángeles para acercarme a Ti gracias a mi obediencia, sería de los exagerados; ni Te pido el de los profetas, sería de los entrometidos, sino el de Tus íntimos (*awliyāʾ*), lo que me ayuda a llevar a cabo Tus deberes y me motiva a cumplir Tu pacto (*ʿahd*) y devolver mi necesaria deuda contigo. Lo has hecho con muchos de Tus íntimos y elegidos en el camino de la prueba y desgracias más rigurosas; y a otros, les has llevado con la providencia (*al-ʿāfiya*) a ver los verdaderos favores (*ʿāfiya*) y les has hecho conocer, por medio de la gracia (*al-niʿma*),** la medida justa de los dones en su favor y en su contra. Aquí me tienes débil e insignificante delante de Tus ojos, considérame entre la gente de Tu solicitud (*ahl al-ʿawāfi*) de Tus íntimos (*awliyāʾ*). Hazme una gracia dócil entre Tus puros. Hazme sacar provecho de la amonestación (*dikrā*)⁶³⁴ y condúceme a la facilidad (*yusrā*) con Tu generosidad y excelencia. Sé Tú Solo todo mi ayer de esta vida y la otra. ¡Oh el más Compasivo, el mejor Perdonador y el más Generoso de los Excelentes!



¡Oh mi Señor! Si la plegaria (*al-duʿāʾ*) se hace deseo de Tus favores, pese a la insistencia en transgredirTe y oposición a cumplir Tus órdenes y prohibiciones, será un hecho lamentable y nefasto y un comportamiento grosero y desfavorable. Aún más, el abandono de la plegaria y el interés por Ti, tras habernos ordenado suplicarTe en los momentos de desesperación y miedo y habernos prohibido desconfiar [de Tu misericordia] al cometer errores y faltas, será más clamoroso y amargo.

¡Oh mi Señor! Acudir a Tu generosidad (*yūd*) es una obligación necesaria [y ...] cuyo rechazo es una ruina. Por Tu majestad y el honor de Tu perfección, no consideres la desesperación del desobediente para alcanzar Tu misericordia el error más grande, porque Tu misericordia abarca y corrige todas las cosas,⁶³⁵ salvo aquel que se opone y se quebranta al ignorar la vía de su salvación. Gracias a Ti, se salve quien se salve y perezca quien perezca, pues Tú tienes

⁶³⁴ Alusión al Q 51:55: « ¡Y amonesta, que la amonestación aprovecha a los creyentes!

⁶³⁵ Alusión al Q 7:156: «Mi misericordia es omnímoda».

el argumento concluyente sobre Tus criaturas y el juicio justo en Tu decreto. Tú eres digno de ser agradecido y reconocido al conseguir Tus favores (*al-na'mā'*), distinguido por Su justicia y sabiduría en la prueba (*al-balā'*). Así que, no hay más Dios que Tú, declaración sincera hacia Ti. Alabado sea Dios por haber hecho esta declaración. Busco refugio en Ti con un conocimiento certero en la realización y cumplimiento de Tu voluntad.

¡Oh mi Señor! Lo que guardo en mi pecho y lo que mi fuero interno (*sirr*) alcanza es lo que ves por Tus ojos por eso no lo pretendo, y lo oyes por eso no lo digo. Cumple mi aspiración, acepta mis deseos y haz de Tu obediencia mi familiaridad y comodidad. Sé conforme a mi opinión (*ẓann*). ¡Oh Quien no hay bien, sino el Suyo, no hay nada en suma y en detalle fuera de Él; no hay más fuerza ni poder que Dios, el Altísimo y el Grande.

C

¡Oh, mi Señor y Soberano! La primera obligación de la que se le pedirá cuenta al siervo [en el día del Juicio], será la oración obligatoria.⁶³⁶ La hice para Ti y comparecí ante Tu presencia con la intención de conseguir Tu generosidad y bondad, liberándome de mi fuerza y mi poder y teniendo muy presente Tu argumento que no hay más fuerza ni poder que Dios.

¡Oh, mi Señor y Soberano! Sé que en este momento me ves y conoces lo que se esconde en mi corazón, también lo que manifiesto de verdad y mentira, obediencia y desobediencia, y percibo Tu proximidad (*qurb*), observación (*naẓar*) y cuidado (*iṭṭilā'*). En efecto, tú llevas cuenta de mis acciones tanto manifiestas como ocultas, pequeñas o grandes. ¡Oh Señor! ¿Dónde está mi temor reverencial (*hayba*) ante la autoridad de Tu proximidad y el pudor por Tu mirada? ¿Dónde están mi temor (*jawf*)** y esperanza (*raẓā'*)** hacia Ti? Por Tu majestad, si mis adentros se cortaran y mi corazón se disolviera por temerTe y se rompieran mis huesos por comparecerme ante Ti, en hora como ésta, sería mucho más leve, pero Tu amor es mucho más grande.

¡Oh mi Señor! Te oí decir: «El azalá prohíbe la deshonestidad y lo reprobable» (Q 29:45) y mi oración no fue así, por eso renové la determinación de mi arrepentimiento (*'azīmat al-tawba*) hacia Ti. Pongo a Dios como testigo de mí mismo en presencia de Sus ángeles y los testigos en los cielos y la tierra que llevaré el arrepentimiento a la práctica en mi lengua, corazón y vientre: no comeré ni hablaré nada que no sea lícito con conocimiento y escrupulosidad desde este mismo azalá hasta la siguiente. Si fuera por lealtad, Tú serías el agradecido, pues no hay más fuerza ni poder que Dios. Si el enemigo venciera, armarse de paciencia sería loable: «El fin es para los que temen a Dios» (Q 28:83), y Dios estaría con los esforzados por Su causa: «No desesperéis de la misericordia de Dios» (Q 12:87) ni de la compasión de Dios «A quien teme a Dios, Él le da una salida» (Q 65:2). En este momento debo arrepentirme,

⁶³⁶ Alusión al dicho: «La primera de las acciones de la que le pediré cuenta al siervo en el día del Juicio, será su oración. Si fuera correcta, se salvaría y sería un éxito. Y de lo contrario sería un fracaso...». Abū Dāwūd, *Ṣalāt* (145); al-Tirmidī, *Mawāqīt* (188); al-Nisā'ī, *Taḥrīm* (2); Ibn Mā'ya, *lqāma* (202); al-Dirāmī, *Ṣalāt* (91); al-Muwaṭṭa, *Safar* (89); Ibn Ḥanbal, (2), 290, (4), 65, 103, (5), 72, 377,

renovar esta determinación y ser constante, hasta que Dios abra. Esta es mi intención con la ayuda de Dios, no hay más fuerza ni poder que Dios.

¡Dios mío! ¡Cuántas veces me habías tentado anteriormente! Por Tu majestad (*ḡalāl*), no me tientes en lo que queda. Otórgame el valor de reconocer mis faltas y defectos, hazme cumplir esta petición con piedad, ayúdame a llevarla a la práctica, hazme llegar a Ti por Ti, pues eres Aquel, que no se llega hacia Él sino por Su mediación.

¡Oh, mi Señor y Soberano! Esta es mi ablución y preparación [...]. Pongo a Dios y a todos los que me escuchan de Tus íntimos (*awliyā'*) y los habitantes de Tu tierra y Tus cielos como testigos que no hay más dios que Tú, ni comeré, sino lo lícito, hasta que haga este azalá. Si el enemigo me venciera, te rogaría que me ayudaras y renovarías esta intención con arrepentimiento. ¡Oh Dios mío! Sálvame a mi de todas las cosas y no hagas que perjudique a un musulmán que jura que no hay más dios que Dios y Muḡammad es Su siervo y mensajero, con el cual me discute en Tu presencia, ni a un *ḡimmī*⁶³⁷ que me discute delante de Ti por su protección, ni perjudicar a un animal sin que sea uno de tu derechos (*ḡuqūq*). Favoréceme y hónrame. No hay más fuerza ni poder que Dios, el Altísimo y el Grande.

¡Oh Dios mío, mi Señor y Soberano! Aquí me tienes ante Tu presencia, dirigido hacia Ti por el camino del arrepentimiento (*ḡarīq al-tawba*); ayúdame a cumplir lo que había abandonado, perdido y descuidado de este azalá, el pilar del islam. Es indudable que me ves, y eres testigo de mí, tanto en secreto como en público. ¿Dónde está el llanto y la preocupación por el temor reverencial (*ḡayba*) de la proximidad (*qurb*)? ¿Dónde está el pudor y el temor al recibir los favores? Las faltas me han velado de Ti, y yo aún no me he arrepentido. ¿Por Tu majestad, cómo puedo comparecer ante mi corazón en este estado y aún no he recibido mi merecido castigo hasta el momento? Si alcanzo mi objetivo de Ti, eres mi deseo, y no hay más fuerza ni poder que Dios. Si estoy privado [de Tu misericordia] en esta vida, suplico que me perdones en la otra en vista de mi obra y esfuerzo (*al-iḡtihād*). Entrego mis asuntos a Dios: «Dios ve bien a sus siervos» (Q 3:20).

¡Oh Dios mío! Azota mi corazón con el látigo del temor (*ḡawf*) en Tu presencia, hasta que vuelva a Ti por Ti y libérame de caer en todo lo que es bien para mí y mal para Ti con Tu bondad y generosidad. No me prives del completo arrepentimiento (*ḡamām al-tawba*) como cuando me tomaste la iniciativa y me hiciste probar de su gozo, como el niño probó deliciosamente la leche de su madre en el primer día, sin que él se enterase para agradecerlo; y cuando le privaron, se preocupó y no tuvo paciencia. Por Tu majestad (*ḡalāl*), apóyame y no me descuides después de que me hiciste conocer Tu cuidado (*ināya*) por Tus íntimos (*awliyā'*), me hiciste que les ame y les hiciste que me amen. No me hagas de aquellos que hablan y no lo llevan a la práctica, pues es grande la repulsa que provoca en Ti.⁶³⁸ Hazme de aquellos que «si cometen

⁶³⁷ La palabra *ḡimmī* (pl. *ḡimmés*) se refiere a los no musulmanes, miembros de religiones reveladas que, en virtud de contrato de protección o *ḡimma*, podían vivir en territorio islámico según capitulación. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón: Ediciones Trea, 2005, p. 27.

⁶³⁸ Alusión al Q 40:35: «Es muy aborrecible para Dios y para los creyentes».

una indecencia o son injustos consigo mismos, recuerdan a Dios, piden perdón por sus pecados —¿y quién puede perdonar los pecados sino Dios?— y no reinciden a sabiendas!» (Q 3:135), y también «Cuando los que temen a Dios sufren una aparición del Demonio, se dejan amonestar y ven claro» (Q 7:201).

¡Oh Dios mío, mi Señor y Soberano! No me des la espalda cuando Te pida, ni me rechaces cuando me dirija a Ti. ¡Oh Dios mío! ¿Cómo no te pido para que me ayudes a completar el estado del arrepentimiento (*hāl al-tawba*)? Gracias a Tu favor y poderío, me iniciaste en el islam, sin ningún medio anticipado ni verdadera obra hecha de mi parte. Sin embargo, mi práctica fue completamente confusa, pero me inspiraste cariño, tuviste compasión de mí, me apartaste de dicha confusión y observaste hasta qué punto me encuentro en este arrepentimiento confuso. Y para cada comienzo hay un fin.

La sinceridad (*al-ṣidq*) requiere avanzar gradualmente y con benevolencia. Así es cómo me cuidaste ¿cómo no Te voy a suplicar para completar mi arrepentimiento ahora? Por Tu majestad, azota la dureza de mi corazón con el látigo del miedo (*jawf*), hasta que vuelva a Ti por Ti. No me hagas de aquellos que dicen estas palabras y no las llevan a la práctica, aunque fuera por tres horas a partir de este momento, e incluso antes, tal vez la muerte esté más cerca que este mismo momento. Para realizar un arrepentimiento sincero he decidido controlar mi comida. Pongo a Dios, Sus ángeles, los portadores de Su trono, los justos testigos en Sus Cielos y tierra que me abstendré de comer ilícitamente durante tres horas, y lo llevaré a cabo con conocimiento, verdad y verdadera escrupulosidad (*wara'*). Si cumplo, agradeceré a Dios, y si no estoy a la altura, deberé renovar [el intento], pues Dios es el Auxiliador. Hay bondad y bendición en combatir constantemente al enemigo de Dios. Volver a la verdad, es decir, el arrepentimiento es mejor que persistir en la falsedad, esto es, la insistencia; acudir al arrepentimiento (*al-tawba*) es misericordia y reposo en Dios; considerarlo pesado es desesperación y desistimiento, esto es, la perdición.

¡Dios mío! Enséñame la verdadera humildad (*al-dull*) en Tu presencia, dirígeme con la miseria, pobreza e indigencia hacia Ti, ábreme a la búsqueda de mis defectos y faltas, y no me hagas de aquellos que digan eso y no lo llevan a la práctica, aunque fuera una vez en este día o en una semana a lo largo de tres horas, en busca de su bendición y retribución en Dios, si Él quiere, puesto que el mal no Le pertenece. Bendito sea Dios.

¡Dios mío! Me he dirigido hacia Ti, Te he pedido y he ido a Tu casa. Haz del arrepentimiento, perdón, misericordia y benevolencia mi reposo donde estás. Consuela a todo aquel que entra en esta casa de la comunidad de Muḥammad, desde que existió y hubo existido hasta el día del Juicio. Si te pones a hacer la oración, di «Vuelvo mi rostro (...), hacia Quien ha creado los cielos y la tierra» (Q 6:79) en silencio (*ṣamt*), sinceridad (*ijlāṣ*)** y [...], conforme a las reglas del islam. Dios es el más grande. Deberías comprender estas palabras; en la inclinación (*rukū'*) dices: «Gloria a Dios el Inmenso» tres veces, no hay más dios que Dios, Solo, sin asociado, conforme a la realidad de Su majestad, belleza, perfección y gloria. Y como constata en Su Libro revelado por la lengua de Muḥammad, Su mensajero y siervo. Al levantarse se dice: «Nuestro Señor, abundantes y bondadosas alabanzas sean para Ti que llenan los cielos y la

tierra, lo que hay entre ambos y lo que quieras». Tras Su elogio y veneración, lo más digno que haya dicho el siervo, siendo todos nosotros Sus siervos: «¡Dios mío, no hay impedimento en lo que habéis otorgado, ni otorgador de lo que habéis impedido. Y al rico no le beneficia su fortuna, excepto aquel que obre rectamente».⁶³⁹ «¡Gloria a tu Señor, Señor del Poder, que está por encima de lo que Le atribuyen! Y ¡Paz sobre los enviados! Y ¡alabado sea Dios, Señor del universo!» (Q 37:180-82), y entre las dos prosternación: «¡Dios mío! Perdóname, apiádate de mí, dame confianza, guíame y otórgame el sustento».

Al salir a la gente: ¡Dios mío! Concédeme Tu espesa protección (*sitr*), hazme entrar en lo oculto de Tu misterio divino (*gayb*), protégeme de los malhechores y libérame de todas las tribulaciones y desgracias, ¡oh eres el más Compasivo!

Al entrar en casa: «¡Que sea lo que Dios quiera! ¡La fuerza reside sólo en Dios!» (Q 18:39), «¡Señor! hazme entrar bien y hazme salir bien!» (Q 17:80), «¡Haz que desembarque en un lugar bendito! Tú eres Quien mejor puede hacerlo» (Q 23:29).

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Sufyān⁶⁴⁰ pidió a Ibn al-‘Arīf que le escribiese unas palabras con el fin de que Dios le facilite sus asuntos, éste le escribió:

¡Dios mío! Te pregunto porque Tú eres Dios según la verdadera adquisición de la experiencia espiritual (*taḥṣīl*),⁶⁴¹ Tú eres Dios, en todos los aspectos en su totalidad y detalle; Tú eres Dios en todos los estados de apoyo y sostén; Tú eres Dios, santificado con las cualidades de unicidad (*uḥādiyya*) y perpetuidad (*ṣamādiyya*), contrariedad (*al-didd*) y rivalidad (*al-nidd*), diferencia (*al-naqīd*) y similitud (*al-naẓīr*). Tú eres Dios que «No hay nada que se Le asemeje» (Q 42:11). ¡Que sea bendito Muḥammad, su familia y todos aquellos que le aman! Que cumpla graciosamente todas mis necesidades en este mundo, continuado con el bien de la otra vida, bordado con el cuidado, protegido de los defectos y observado con la providencia suprema. ¡Oh Quien otorga las gracias con frecuencia; Quien está en la esencia de la verdad pura (*ḥaqāqat ḥaqq al-ḥaqīqa*), eres Digno de obediencia y virtud!

⁶³⁹ Esta plegaria está recogida en Wensinck, al-Bujārī, *Āzān* (155), *Ist’izā* (3), *Da’wāt* (18), *Qadr* (12); Muslim, *Ṣalāt* (193, 205, 206), *Masāyid* (137-138); al-Tirmidī, *Ṣalāt* (108); Abū Dāwūd, *Ṣalāt* (140), *Witr* (15); al-Nisāī, *Sahū* (85, 86); Ibn Māyā, *Iqāma* (18); al-Dirāmī, *Ṣalāt* (71, 88); al-Muwattʿ, *Qadr* (8); Ibn Ḥanbal, (3), 87, 93, 95, 97, 98, 245, 247, 250, 254, 255, 258,

⁶⁴⁰ Parece ser el padre de uno de los discípulos de Ibn al-‘Arīf, ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Abd Allāh b. Sufyān al-Taʿyībī, procedente de Játiva, y su familia es de Cuenca. Véase, Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 2978, p. 864.

⁶⁴¹ La raíz es *ḥ-s-l*, cuyo nombre de acción es *taḥṣīl*, significa ‘adquirir, conseguir’. Según la plegaria de Ibn al-‘Arīf, adopta aquí un significado técnico y designa una experiencia basada en el conocimiento inmediato y directo de la divinidad. Sobre la adquisición de los nombres, estados y conocimientos, véase, Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 49, 90; II, p. 13; III, p. 507; IV, pp. 153, 428.

¡Dios mío! Es una petición de un siervo necesitado de la majestad de Tu señorío, pues eres el Conocedor de lo oculto y El que observa las verdaderas solicitudes, antes incluso de que se formularan en sus corazones, conclúyelas con un final bello. ¡Oh eres el mejor Amado! Que sea bendito Muḥammad, el amado de los corazones.

Sus enseñanzas

Exégesis coránica y tradición del Profeta

[Ibn al-'Arīf] Dijo «Las fuentes (*al-uṣūl*)⁶⁴² son seis: el Libro de Dios; la tradición de Su Profeta (*sunna*); lo que transmitieron los compañeros; lo que transmitieron los virtuosos de cada época, los líderes de los alfaquíes y los ulemas (*ahl al-iṭihād wa-l-baṣā'ir fī al-dīn*); el consenso (*iṣmā'*) de los musulmanes establecido por unanimidad, y el buen estudio (*al-naẓar*),⁶⁴³ de estos seis principios se saca (*muṣṭanbaṭan*)⁶⁴⁴ la norma (*al-ḥukm*)».

Y dijo también: «La purificación (*al-taḥīr*) llevada a cabo mediante el adiestramiento del ego (*al-riyāḍā*) tiene su origen en el Libro de Dios: “Esos tales son aquéllos cuyos corazones Dios no ha querido purificar” (Q 5:41), lo que implica que los corazones de los íntimos de Dios (*awliyā'*) sí están purificados: “Dios ama a los que se arrepienten. Y ama a los que se purifican” (Q 2:222), que Abū al-'Aliyya⁶⁴⁵ interpreta como aquellos que se purifican de las faltas. El Altísimo dijo a Su profeta: “¡Purifica tu ropa!” (Q 74:4), cuyo significado es “purifica tu corazón”. Los miembros (*al-a'ḍā'*) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en limpiarlos de lo prohibido (*al-maḥẓūr*), lo reprobable (*al-makrūh*) y lo dudoso (*al-ṣubuhāt*). Dicha purificación se realiza a través de ocho prácticas (*al-a'māl*): la profesión de fe (*al-šahāda*), que incluye confianza en Dios y en el profeta Muḥammad, por todo lo que ha revelado con sinceridad y habiendo creído en ello, también incluye fe en la recompensa y castigo por las obras, así como la promesa (*al-wa'd*) del paraíso y la amenaza (*al-wa'd*) del infierno; el azalá (*al-ṣalāt*) con sus fundamentos y requisitos; el azaque (*al-zakāt*); el ayuno (*al-sawm*); la peregrinación (*al-ḥaḡḡ*); el esfuerzo en el camino de Dios (*al-ḡihād*); el arrepentimiento (*al-tawba*), y los lazos de amistad (*al-ulfa*). Esto es necesario para todo musulmán; además, según su profesión, estado y quehaceres (*al-ṣanā'i'*), ** existen otras obligaciones (*al-furūd*).

⁶⁴² El término *aṣl* (pl. *uṣūl*): «raíces, orígenes, fuentes, principios (de una ciencia)». Hay tres clases de *uṣūl*: *uṣūl al-dīn* ‘principios de la religión’; *uṣūl al-ḥadīṭ* ‘principios de la tradición del Profeta’; y *uṣūl al-fiqh* ‘principios del derecho islámico’. Véase, F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 434-435.

⁶⁴³ El término *naẓar* puede significar ‘mirada, ojeada, consideración’ o bien ‘consideración especulativa’ basada en el pensamiento discursivo y el juicio racional. Véase F. Corriente, *Diccionario árabe-español*, p. 679.

⁶⁴⁴ El término *muṣṭanbaṭan* —part. pas.— deriva de la raíz *n-b-ṭ*, significa ‘descubrir, revelar, aparecer’. Véase F. Corriente, *Ibíd.*, pp- 740-41.

En el lenguaje técnico, el término *istinbāṭ* ‘hermenéutica, explicación’ designa el hecho de «extraer de un texto los significados que él contiene por medio del ejercicio exhaustivo de la mente y la aptitud intuitiva», al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, p. 26.

⁶⁴⁵ No se ha podido identificar este personaje.

»Hay tres prácticas exteriores (*al-zāhir*): azalá, ayuno y silencio (*al-ṣamt*). Y hay otras tres prácticas interiores (*al-bāṭin*): primera, abandonar el orgullo (*al-iʿyāb*) respecto a la apariencia (*ṣifat*), las obras y el estado mental del ego (*nafs*),⁶⁴⁶ algo que sólo se consigue conociendo y practicando la verdadera humildad (*ḥaqāʾiq al-tawāḍuʿ*); segundo, abandonar la hipocresía (*al-riyāʿ*), algo que sólo se consigue conociendo y practicando la verdadera sinceridad (*ḥaqāʾiq al-ijlās*); tercera, abandonar la envidia (*al-ḥasad*), algo que sólo se consigue conociendo y agradeciendo en cada momento el verdadero favor, así como conociendo y evitando constantemente la verdadera desgracia (*ḥaqāʾiq al-naqma*).

»Todo rechazo (*inkār*) contrario a los seis principios anteriores es falso (*bāṭil*). Toda duda (*šakk*) contraria a ellos es falsa. Y dejarse arrastrar por este rechazo o esta duda también es falsedad. Todo aquel que dice sobre sí mismo que es un descarriado sin tener una evidencia (*dalīl*) clara es orgulloso. Y todo aquel que se cree arrepentido y no lo demuestra con el saber (*al-ʿilm*) y la práctica (*al-ʿamal*) también es orgulloso. Aquel que se emociona en exceso (*bukāʿ*), se levanta a rezar por la noche (*qiyām min layl*), ayuna o realiza alguna otra práctica sin una motivación clara es orgulloso igualmente; además, la apatía (*al-futūr*) y el aburrimiento (*al-malal*) andan muy cerca de él.

»El conocimiento (*al-ʿilm*): En cuanto la obligación (*farīḍat*) del conocimiento, no sólo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica (*yaʿmal bi-hi*).⁶⁴⁷ Aquel que comparte el conocimiento sin haberlo realizado antes en sí mismo, creyendo que es su obligación o en busca de prestigio, lo hace a deshora y, más que a su favor, irá en su contra; esto lo confirman quienes se han comportado así en el pasado». Y dijo: «Sólo se consigue llevar los asuntos a buen término con una determinación sincera; según las palabras del Altísimo: “Habíamos concertado antes una alianza con Adán, pero olvidó y no vimos en él resolución”» (Q 20:115).

Y dijo: «Romper el pacto (*al-ʿahd*) entre [el siervo] y su Señor es temerario y despreciable; según las palabras del Altísimo: “Por haber violado su pacto, les hemos maldecido y hemos endurecido sus corazones” (Q 5:13). Por otra parte, quienes [cumplan] el pacto serán bien recibidos, gozarán de la proximidad y tendrán un corazón tierno; este es el bien máximo». Y dijo: «El principio de todo bien es el conocimiento; la llave del conocimiento es preguntar (*al-sūʾāl*), y, para preguntar, hace falta saber lo que se busca; luego, se debe actuar conforme con lo aprendido. Según la gente de las verdades (*ahl al-ḥaqāʾiq*), el

⁶⁴⁶ A lo largo de toda la traducción del texto, en vez de utilizar la palabra “alma”, optamos por la palabra árabe *nafs* (pl. *nufūs*), el Yo profundo en oposición al yo superficial (*ana*) y al espíritu (*rūḥ*). En general, para los sufíes constituye la realidad inferior de la persona, sus bajos instintos (“carne” en el sentido bíblico).

⁶⁴⁷ Ambos términos *ʿilm* ‘ciencia’ y *ʿamal* ‘práctica’ tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (‘-l-m/ ‘-m-l) propicia en cierto sentido su vínculo, puesto que en la tradición islámica y en el sufismo van siempre los dos cogidos de la mano, en señal de definir los rasgos característicos del verdadero sabio (*al-faqīh*). Sobre el particular, véase Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsīn al-maʿālis*, pp. 104-5.

siervo no debería hacer nada, por mínimo que sea, sino fuera en busca de un conocimiento verdadero, y debería seguir así hasta que todo su comportamiento sea puro, tanto exterior (*ẓāhir*) como interiormente (*bāṭin*). Y aquel que supone que el prójimo es hipócrita o no está en el camino (*ṭarīq*) recto reúne en él tres defectos: la vanidad, la envidia y la hipocresía.

»En cuanto a la vanidad (*al-i'ṣāb*), aquel que supone que otro es vanidoso, no ve la hipocresía en sí mismo. Respecto a la envidia (*al-ḥasad*), consiste en envidiar a su hermano por que Dios le ha vestido con una gracia (*ni'ma*), deseando que no tuviera esa prenda, pretendiendo que no es una gracia, sino una desgracia, como una humillación a su hermano, considerándole así indigno de tal gracia. Referente a la hipocresía (*al-riyā'*), el hipócrita cree que se trata de una aproximación [a Dios], pero en realidad se trata de una falsa renuncia. No es válido buscar a Dios con esta renuncia (*inkār*), porque no se basa en las evidencias auténticas que sirven para determinar que las obras son verídicas y el conocimiento, auténtico. Aquello que se realiza como para acercarse a Dios, pero en realidad no lo busca, es hipocresía. El iniciado (*al-murīd*)^{**648} debe hacer todo lo posible para evitar suponer que otro es hipócrita o realiza mal alguna de las obras del islam. Aquel que pregunta llega al conocimiento; al que llega al conocimiento, Dios le ayuda a ponerlo en práctica (*'amal*), y aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*).⁶⁴⁹

»Para recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*),^{**} el iniciado debe esforzarse al máximo, según las palabras del Altísimo: “¡Escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella!” (Q 39:18); devolver todos los bienes a sus propietarios, según las palabras del Altísimo: “Di a los creyentes que perdonen a quienes no cuentan con los Días de Dios, instituidos para retribuir a la gente según sus méritos” (Q 45:14); invitar a dejar bienes a los incrédulos, aunque los musulmanes tengan preferencia; devolver a cada cual su bien, sea musulmán o *ḍimmī*, según las palabras del Altísimo: “Dios os ordena que restituyáis los depósitos a sus propietarios” (Q 4:58); no pensar mal de los demás y no malinterpretar (*ta'wīl*) [sus actos], según las palabras del Altísimo: “Hablad bien a todos” (Q 2:83), este habla comprende las palabras de la lengua y de la conciencia (*al-ḍamīr*). Algunos ulemas dicen que el versículo sigue vigente en su totalidad y que se aplica a judíos (*al-yahūd*) y cristianos (*al-naṣārà*). Las palabras del Altísimo a los seres humanos: “Y siguen lo mejor de ella” (Q 39:18), son el eje del camino espiritual y se aplican a toda obra (*'amal*). Medita sobre ello, no hay más ayuda que Dios, no hay más fuerza ni poder que Dios, el Supremo y Grande.

⁶⁴⁸ Véase el término *irāda* ‘voluntad’ en el glosario.

⁶⁴⁹ Lit. «el camino de la voluntad», término compuesto acuñado por al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 584.

»Es una misericordia que haya discrepancias (*ijtilāf*) entre los ulemas⁶⁵⁰ sobre el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*) es, ya que algunos iniciados (*al-murīdūn*) sentirán más afinidad con unos en vez de con otros».

©

Si se establece la constancia (*al-tikrār*), la estabilidad (*al-istiqrār*) y el hábito positivo (*rusūj al-āda*), ni la enemistad ni la injusticia afectarán al creyente. Según las palabras del Altísimo: «Un creyente no puede matar a otro creyente, a menos que sea por error» (Q 4:92). Su asesinato se considera un error porque al alejarse de la fe, que busca la justicia y rechaza la enemistad y la injusticia, no lo pudo evitar realmente. El término *muḥāl* [en referencia al «no puede» del versículo anterior y al «es impropio» y «no puede» de los dos versículos siguientes], se utilizó en su sentido habitual y también para referirse a la realidad (*al-ḥaqīqa*); según el Altísimo: «Es impropio de Dios adoptar un hijo» (Q 19:35), es decir, es imposible en cuanto Realidad absoluta (*Ḥaqīqa*). Por otra parte, conforme a las palabras del Altísimo y Majestuoso: «Vosotros nunca podríais hacer crecer árboles» (Q 27:60), es decir, no está dentro de vuestras capacidades.

La fe arraigada (*al-īmān al-rāsij*) es aquella que ha madurado con el paso de las noches y los días, su árbol se riega con el agua de la obediencia (*al-ṭā'a*), se fecunda con el polen del buen comportamiento (*adab*) y sus sendas se limpian con corazones (*al-qulūb*) ajenas a las emociones negativas (*aḍāḍ*) y sus raíces (*asbāb*). Esta es la fe a la que se refieren las palabras del Altísimo: «Pero Dios os ha hecho amar la fe» (Q 49:7). Esfuézate en tu deseo hacia Dios mediante la obediencia de Sus órdenes (*amr*) y prohibiciones (*nahī*), pues te ha separado como uno de los que puede conseguir la fe arraigada (*al-rāsijīn*). Aunque encuentres obstáculos, si la luz de la determinación brilla en tu corazón, podrás llegar a Su ámbito y cumplir lo que espera de ti (*raḡā'*); este sería el gran triunfo. El hombre está con quien ama y el líder del pueblo es uno de ellos.

©

Dios dijo: «Cuando la mujer de Imrán dijo: “¡Señor! Te ofrezco en voto, a Tu exclusivo servicio, lo que hay en mí, señor”» (Q 3:35). Primero, la mujer de 'Imrān fue sincera con Dios, luego imploró protección contra Satanás, el maldito, y finalmente, llegó a alcanzar su objetivo. María es la mujer más noble de los mundos. Jesús es [...] de los profetas y signo (*al-āyā*) permanente de los antiguos. Cuando Zakariyyā visitaba el santuario siempre la encontraba allí rezando con temor (*jašya*)**⁶⁵¹ más de lo habitual, esto le motivó a invocar a Dios que le otorgase buena descendencia. Dios le dio a Yaḡyà, que no cometió

⁶⁵⁰ Alusión al dicho de Abū Yazīd: «Es una misericordia que haya discrepancias (*ijtilāf*) entre los ulemas, menos en materia de unicidad», 'A. Badawī, *Šaṭaḥāt al-sūfiyya*, pp. 133, 178.

⁶⁵¹ Véase el término *jawf* 'temor' en el glosario.

ningún error, ni siquiera se propuso hacerlo. Esto se debe a la pura sinceridad de la mujer de 'Umrān y su amparo en Dios. Deberías buscar refugio en Dios, si deseases llegar a un buen término, y tus bendiciones llegasen [a los demás].

©

El profeta dijo: «El paraíso está rodeado por lo que nos disgusta (*al-makārih*)»,⁶⁵² esto es, las aflicciones (*al-mašaqqāt*); la gente del paraíso, los verdaderos creyentes han sido siempre objeto de prueba (*al-balā'*) y no han podido superar las dificultades en sus inicios. En efecto, lo que está rodeado por lo que nos disgusta no es el paraíso en sí, sino su merecimiento por la gracia y misericordia de Dios. Así pues, ¿Cómo puede imaginar aquel que está tranquilo y relejado, disfrutando de su vida y dolido por escuchar lo que le va a pasar en la otra vida que sea uno de los que se salvan y triunfan? No hay que pensar en ello: «'Im. ¿Piensan los hombres que se les dejará decir: "¿creemos?", sin ser probados?» (Q 29:1-2). La tentación (*al-fitna*) significa aquí la fatiga y los disgustos; según dijo en el otro versículo: «Pero, si sufre una tentación, gira en redondo, perdiendo esta vida y la otra» (Q 22:11), «Ya probamos a sus predecesores» (Q 29:3). El Alabado ha advertido que esta es Su ley en Su creación y el curso de Su voluntad divina (*maš'ā*) en Sus siervos y criaturas: «Dios conoce perfectamente a los sinceros e igualmente a los que mienten» (Q 29:3); la fatiga y los disgustos son también los que diferencian al sincero del mentiroso. Quien está a salvo de las fatigas y los disgustos, la prueba de su verdadera fe está inválida. Por eso el Profeta dice: «La gente más duramente puesta a prueba en la vida mundana son los profetas, después los devotos y después sus semejantes y los parecidos a estos últimos».⁶⁵³ Esto es, ponerla a prueba va a la medida de su posición respecto a Dios, pues Sus pruebas no sólo forman parte de Sus dones, sino son la gracia más noble.⁶⁵⁴ Después el Profeta añade: «Luego queda un desecho [de gente] como los restos de la cebada que a Dios no le importa». Y añade que «Si la gente de esta vida está a salvo de las pruebas y desgracias, serán como uno más a quien Dios no le importa». Y en otros términos, el fiel está tirado [a la prueba] y el incrédulo está a salvo. Según las palabras del Profeta: «El paraíso está rodeado por lo que nos disgusta», la gente del paraíso es objeto de la providencia (*ināya*) de Dios y la gracia de Su benevolencia (*fawā'id luḥfihi*), pues la prueba es muestra de cuidado con Su siervo. Dios dijo: «¿O creéis que vais a entrar en el Jardín antes de pasar por lo mismo que pasaron quienes os precedieron? Sufrieron el infortunio y la tribulación» (Q 2:214). Advirtió de que

⁶⁵² Muslim, *Ŷanna* (1); al-Bujārī, *Riqāq* (28); al-Tirmidī, *Ŷanna* (21); Abū Dāwūd, *Riqāq* (117); Ibn Ḥanbal, (2), 260. La versión completa del dicho: «El paraíso está rodeado por lo que nos disgusta, y el fuego, por lo que nos atrae».

⁶⁵³ Ibn Ḥanbal, (1), 172, 174, 180, 185, (6), 369; al-Tirmidī, *Zuhd* (57); al-Bujārī, *Mardā* (3); Ibn Māya, *Fītan* (23); Abū Dāwūd, *Riqāq* (67).

⁶⁵⁴ El término *balā'* significa 'pesar, pena, prueba'. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 62.

Este concepto de sufrimiento y dolor, Ibn al-'Arīf lo emplea en este libro con relativa frecuencia, ha de comprenderse en base a su significado de transformación espiritual positiva. En la visión del maestro almeriense, necesariamente existe una oculta merced detrás de toda desgracia e indica la necesidad de sanación.

el infortunio (*al-ba'sā'*) y la adversidad (*al-ḡarrā'*) pertenecen a Sus antiguas leyes, propias de Su noble élite. Respecto a Sus palabras: «Antes de pasar por lo mismo que pasaron quienes os precedieron» (Q 2:214), es decir, no habéis experimentado lo que otros habían padecido de infortunio y tribulación. Parece ser que se manifestó contrario a los que pensaban disfrutar de salvaguarda y bienestar en esta vida por el hecho de ser creyentes. Las leyes (*sunna*) del Alabado revelaron desde antaño que la suerte de los fieles oscila entre el infortunio y la adversidad, y la fe es el camino del fiel para llegar al paraíso, por eso les informó por vía de Su mensajero (*rasūl*) que [el paraíso] está rodeado por lo que nos disgusta.

Respecto a Sus palabras: «¿Cuándo vendrá el auxilio de Dios?» (Q 2:214), es decir, cuando la prueba llegó a su extremo, temieron perder la ayuda de Dios en este estado y ser incapaces de llevar a cabo la responsabilidad que les había sido encomendada. Es más fácil equivocarse cuando el siervo está en apuros.

Los corazones de los puros no carecen de temor (*jawf*): «Nadie cree estar a salvo de lo que Dios intrigue» (Q 7:99). Gracias a Su benevolencia y cariño, les alivió y apaciguó, llamándoles con bondad y compasión: «Sí, el auxilio de Dios está cerca» (Q 2:214). No han dicho cuándo llega el auxilio de Dios, hasta que vieron a Dios como su único auxiliador. La buena nueva (*al-buṣṣā'*) fue un triunfo en su interior al contemplar la unicidad (*muṣāhadat al-waḥdāniyya*) y al preferir la singularidad de la señoría (*infrād al-rubūbiyya*); pues los ejércitos de la quietud y serenidad procedieron y los ejércitos del miedo (*jawf*) y [la idolatría (*širk*)], en cambio, fueron derrotados. Cuando los corazones se vistieron las prendas del auxilio y se quitaron las de la opresión, los fenómenos exteriores (*al-ḡawāhir*)** se alegraron por su gloria y se mostraron firmes (*tubūt*); luego, la prueba desapareció y los enemigos se rindieron.

El Profeta comenta las palabras del Altísimo: primero dice que los que más se ponen a prueba la vida son los profetas. De hecho, sólo pide auxilio aquel que se encuentra inmerso en combatir a sus enemigos. El versículo señala que cada fiel debería esforzarse rigurosamente, hasta que llegue a decir en tal situación cuando es el auxilio de Dios, por haber pasado largo tiempo en luchar a los adversarios.

¡Oh buscador de la verdadera fe con respecto a lo que experimentas de disgustos, aflicciones y lucha contra los enemigos, estás en el seno de la providencia divina (*ināya*); sé firme como los fuertes, entrégate dócilmente (*taslīm*)** como los íntimos de Dios (*awliyā'*) y no fracases como los negadores, pues perderías la estima del Majestuoso. Si estás libre de las desgracias y lejos de las aflicciones, sin disgustos ni preocupaciones, pues contéplate, quizás crees que eres un verdadero creyente, no obstante, eres un Satanás presumido.

Hay dos clases de prueba (*al-balā'*): La primera consiste en alejarte del mal y la otra, del bien. La primera es una prueba loable, pues su causa principal es la intención (*al-niyya*) y la generosidad (*al-ḡūd*). Mientras la otra es una advertencia urgente y castigo severo, hasta que el Verdadero (*al-Ḥaqq*)** establezca Su prueba a favor o contra de Sus criaturas. Todo creyente o incrédulo, devoto o impío, obediente o desobediente, cercano o lejano debería pasar por las preocupaciones y tristezas. Ciertamente, esta vida es una morada

penosa, edificada sobre virtud y corrupción. No mires todo lo que te disguste como evidencia de fe, más bien presta atención a la meta y al camino, pues son el signo de la decepción y del éxito.

La ciencia religiosa

Los verdaderos alumnos de la ciencia religiosa (*'ilm*) deben conocer tres asuntos:

Primero: Conocer la justicia (*al-inṣāf*) y llevarla a la práctica.

Segundo: Plantear las cuestiones cuidadosamente para evitar toda ambigüedad (*al-iṣkāl*).

Tercero: Distinguir entre las opiniones discordantes (*al-jilāf*) y las opiniones diferentes (*ijtilāf*).⁶⁵⁵

Dijo [Ibn al-'Arīf]:

Las causas (*al-asbāb*) principales del error y la enseñanza engañosa, que son el fundamento de las opiniones desfavorables respecto a las leyes (*al-ṣarā'ī'*) y las ciencias religiosas, son diez:

Primera: Una analogía (*al-qiyās*)⁶⁵⁶ que se opone a los hechos y a los principios (*al-uṣūl*).

Segunda: Una apariencia (*al-zāhir*) que no se corresponde con las verdaderas características (*awṣāf*).

Tercera: Adoptar (*al-taqlīd*) las costumbres tribales (*ḥukm al-'aṣabiyya*).

Cuarta: Que el interés básico de la filosofía (*al-maṣlaḥa al-falsafiyya*) sea el bienestar mundano.

Quinta: Una interpretación rebuscada (*al-ta'wīl al-baḥīnī*) cuyo significado (*al-ma'nā*) no es conforme al texto ni a su sentido.

Sexta: *Al-takallub*, esto es, enseñar y ejercer la ciencia religiosa antes de estar preparado y contar con los recursos necesarios (*ālāt*).

Séptima: Enseñar por uno mismo (*al-istibdād*) la teoría (*'ilm*) y la práctica (*'amal*) de la ciencia religiosa sin tener la autorización necesaria.

Octava: El engaño (*al-talā'ub*) que consiste en relajar la práctica religiosa (*rujaṣ*) imitando a quienes no se preocupan por el conocimiento ni la escrupulosidad en la práctica.

Novena: La precipitación (*al-'aḡala*) que consiste en conformarse con las pruebas básicas e iniciales sin llegar a sus conclusiones.

Décima: La lentitud (*al-ibṭā'*) que consiste en pedir más (*al-miqdār*) corrección de la necesaria en el modo de actuar, alegando que lo pide la ciencia religiosa (*adillat al-'ulūm*).

Hay más explicaciones para estas palabras.

⁶⁵⁵ *Ijtilāf* significa 'diferencia, desacuerdo'. Como término técnico, remite a las divergencias de opinión entre las autoridades del derecho religioso, ya sea entre las diversas escuelas jurídicas, ya sea en el seno de cada una de ellas. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, p. 15.

⁶⁵⁶ *Qiyās* o analogía, en sentido técnico 'deducción analógica, razonamiento interpretativo'. Para aplicar la analogía, la regla de base debe estar en la *ṣarī'a*, ley revelada. Véase, *Ibíd.*, pp. 307-309.

Las distintas doctrinas de su época

[Ibn al-'Arīf] dijo:

«Lo realmente vituperable (*al-maḍmūm*) es aquello que Dios y Su mensajero reprocharon. Según la ley religiosa (*al-šar'*), son la incredulidad (*al-kufr*), las emociones negativas (*al-ahwā'*), los actos de desobediencia y el preferir esta vida a la vida del más allá. Si Dios beneficia a Su siervo para que la fe (*al-īmān*) sea su principio; la tradición del Profeta (*sunna*), su manto; la obediencia, su morada, y la renuncia a la vida mundana, su decisión, significa que Dios le ama. Para evitar todo lo que Dios y Su mensajero reprocharon hay que evitar seis doctrinas que la religión rechazó; estas son los venenos mortales. Es necesario que quien aprende la ciencia religiosa las conozca y sepa distinguirlas.

La doctrina de la imitación vituperable (*al-taqlīd al-maḍmūm*)⁶⁵⁷ consiste en seguir el ejemplo de ulemas que no practican la religión correctamente.

La doctrina de la analogía vituperable (*al-qiyās al-maḍmūm*) consiste, según los compañeros y devotos pasados, en albergar opiniones semejantes a los alfaquíes y sus analogías, pero sin ponerlas en práctica.

La doctrina de los impostores (*al-takalluf*), la cual prohibió Dios, ordenó a Su mensajero que se deshiciera de ella; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «No os pido ningún salario ni soy un impostor» (Q 38:86).

La doctrina de la filosofía (*al-falsafa*) es semejante a la doctrina de los lógicos (*al-'uqālā'*), que buscan la verdad y no la encuentran.

La doctrina del zāhirismo (*al-zāhiriyya*) es semejante a la doctrina de los transmisores de los dichos del Profeta y de los alfaquíes, pero no es auténtica.

La doctrina del absurdo (*'abaḥ*), contra la cual ha advertido el Corán; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «¡Deja a quienes toman su religión como juego y distracción y han sido seducidos por la vida mundana!» (Q 6:70).

»Estas son las seis doctrinas a las que el siervo está aferrado, salvo quien está protegido por Dios y obligado a comprender y seguir (*al-tawfīq*) el Corán y la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*), viéndose liberado de sí mismo y de sus emociones negativas por orden de su Señor.

»Dichas doctrinas pueden dar lugar a preguntas y respuestas con el poder de llevar el conocimiento a la práctica (*al-'amal*).

»El imitador (*al-muqallid*)⁶⁵⁸ es aquel que, cuando sufre una adversidad, se asusta y se dirige a quienes no son conocidos por su religión, ni por su virtud ni por el razonamiento individual certero que concierne a dicho infortunio; a esto se refiere la imitación. Sin embargo, si hubiera acudido a quienes son

⁶⁵⁷ *Al-taqlīd* significa 'imitación, sumisión a la autoridad, aceptación pasiva del criterio de autoridad, especialmente en materia religiosa'. Los juristas aceptaron someterse a la autoridad de los fundadores de las escuelas jurídicas (*maḍāhib*) de una manera pasiva y acrítica, sin aplicar el esfuerzo de interpretación a base examinar las fuentes islámicas (*al-ītihād*). Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 411-12.

⁶⁵⁸ *Al-muqallid* significa 'jurista que emplea el *taqlīd*', es decir, que acepta sin reserva las doctrinas de su escuela así como de sus autoridades, sin acudir a la investigación independiente para verificarlas, por no estarle ya permitido aunque estuviera cualificado para ello. Véase, *Ibíd*, pp. 252-253.

conocidos por su religión, virtud y argumentación certera, estos hubieran sido buenos ejemplos a seguir (*al-quḍwa wa-l-ittibāʿ*) según ordena la ley religiosa; esta sería una buena doctrina.

»Cuando el siervo se encuentra en un entorno vituperable, expuesto a malos ejemplos (*āfāt*), eso es la imitación (*al-taqlīd*), y sus emociones negativas le harán preferirse a sí mismo antes que a su Señor. Sin embargo, si se encuentra en un entorno loable, de bendiciones y dichas, ese es el ejemplo a seguir, una gracia de Dios.

»La doctrina de la analogía vituperable (*al-qiyās al-maḍmūm*) consiste en interpretar una imagen a través de otra, una apariencia (*al-zāhir*)** a través de otra, sin fijarse en su verdad.

»Por ejemplo, cuando un hombre que va montado dice a otro que camina: “Tú debes saludarme primero, porque voy más alto que tú”, se trata de una analogía vituperable que no pertenece a los dictámenes de los alfaquíes ni a sus analogías; se opone al Profeta y no es cierta.

»Es bien sabido que, según el islam, quien va montado debe iniciar el saludo antes que quien camina, para no dar pie al orgullo ni a la arrogancia. Si dijera: “Saludadme primero, porque yo voy montado y vosotros, caminando”, entonces habría demostrado su orgullo de manera clara. La verdad del asunto es que no debe saludar mientras que está caminando o sentado, porque sería una muestra de falsa humildad. Sólo mediante el arrepentimiento y la modestia se comprende que caminar y sentarse prevalecen a ir montado. Esta es el razonamiento y analogía de los alfaquíes, conforme a la religión y a la razón, al contrario que la otra analogía.⁶⁵⁹

»La doctrina de los impostores (*al-takalluf*) consiste en que el siervo se encargue de aquello para lo que no está preparado, ya sea dar explicaciones, responder preguntas, establecer conclusiones mediante el pensamiento correcto o cualquier otra obra. Se prefiere a sí mismo, a su mente y a su argumentación más a los *imames*, que son la autoridad de la ciencia religiosa y la práctica. Esto es propio de quienes sólo se apoyan en sí mismos.

»Carece de valor preguntar a quien no sabe y también busca respuesta, sería como preguntar a una persona corriente. Ésta pregunta para poder cumplir las obligaciones, mientras que la persona sabia practica lo que enseña, demostrándolo con pruebas que cierran el paso a las falsas interpretaciones. El que busca pregunta para saber y uno de sus derechos consiste en preguntar hasta haber comprendido.

»La doctrina de la filosofía (*al-falsafa*) consiste en preocuparse más por la vida mundana que por la religión. Quien sólo se preocupa por la vida mundana, sin pensar en lo que vendrá después, cree que está en lo cierto y vive según esta creencia. Muchas personas creen en ello, ajenas a la realidad. Pero quien se da cuenta de que, si bien es importante preocuparse por esta vida, es

⁶⁵⁹ Para ver esta práctica tradicional, Abū Dāwūd, *Adab* (134); al-Tirmidī, *Istʿḍān* (6); al-Dirāmī, *Istʿḍān* (6); al-Muwattaʿa, *Salām* (1); Ibn Ḥanbal, (2), 325, 510, (6), 19, 20,

En *La Risāla* de al-Qayrawānī, tr. J. C. Riosalido Gambotti, Madrid: Universidad de el Complutense, 1990, p. 313: «El hombre cabalgado debe saludar a quien camina, el peatón debe saludar al que está sentado». Una anécdota parecida se encuentra en *La maravillosa vida de Dū al-Nūn el egipcio* de Ibn al-ʿArabī, p. 91.

mucho más importante preocuparse por el más allá, comprende que aquella filosofía no es más que falsedad disfrazada de verdad.

»La doctrina del zāhirismo vituperable (*al-zāhir al-maḍmūm*) es en la que cayeron Dāwūd ibn ‘Alī⁶⁶⁰ y sus seguidores, que sólo tomaron como ejemplo a los hipócritas durante la vida del Profeta y luego a los incrédulos jāriyīs (*al-jawāriy*) en la época de los compañeros. Dicha doctrina consiste en actuar según una interpretación superficial de un versículo del Corán o de un dicho del Profeta sin estudiar sus antecedentes ni verificarlos con los principios, no llegando a distinguir entre el razonamiento auténtico y el falso. Se trata de unos hechos aparentes que no están aclarados, pero insisten en su veracidad y afirman lo que no se conoce. Así como, se ha dicho que quienes siguen el zāhirismo vituperable se comportan como perros, porque si se les tira piedras, corren y muerden, confundiendo a una persona inocente con el verdadero lanzador. Del mismo modo, quienes siguen el zāhirismo se ocupan únicamente de lo que han escuchado [es decir, *al-kitāb* y la *sunna*], insistiendo en ello y desatendiendo la jurisprudencia (*al-fiqh*) y la ciencia religiosa (*al-‘ilm*).

»Por último, la doctrina del absurdo (*al-‘abaḥ*) consiste en actuar o hablar sin razonamiento correcto, sin fundamento firme, sin reflexión y sin atender a las circunstancias. No se debería preguntar por lo que resulta obvio y lo que no resulta obvio plantea dificultades. No se permite discrepar sobre algo que resulta claro. Si concerniera a la esencia de la fe, sería incredulidad (*kufr*), y si concerniera a la esencia de la tradición del Profeta, innovación (*bid‘a*).⁶⁶¹ Por lo tanto, no se consienten la incredulidad ni la innovación, pues van en contra de lo que resulta evidente, desmintiendo y negando tanto la esencia de la fe como de la tradición del Profeta. La incredulidad y la innovación llevan a reinterpretar los milagros (*ta‘wwul al-mu‘yizat*) y a rechazar los carismas (*daf‘ al-karamāt*).^{**}

»Las seis doctrinas mencionadas tienen dos aspectos externos: uno es la precipitación (*‘aḡala*), que consiste en apresurarse a enseñar antes de dominar la ciencia religiosa, y otro es la indicación (*idlāl*), que consiste en demorar la enseñanza una vez que se tienen las cosas claras (*al-bayān*). También tienen dos aspectos internos: el interés por el liderazgo y la comodidad. El ego (*nafs*) se inclina a la ilusión, en cambio, la realidad (*ḥaqīqa*), al conocimiento (*al-‘ilm*). Si la inteligencia (*‘aql*)^{**} se apoyara en el conocimiento, acertarías, pero si se apoyara en la ilusión, fallarías, la razón se extraviaría, perderías el conocimiento y despreciarías la realidad. Con la desaparición de la luz de la comprensión, se propagarían las tinieblas y surgiría el poder de la luz de la pasión; evitar que suceda depende de Dios.

⁶⁶⁰ Dāwūd b. ‘Alī al-Iṣbahānī (m. 270/ 883), fundador del zāhirismo, llegó al extremo de negar por completo el principio de la analogía (*qiyās*), basada en la *razón* (*‘aql*), y redujo las fuentes del derecho al sentido exteriorista del Corán y del *ḥadīṭ* y el consenso de los compañeros del Profeta. Véase I. Goldziher, *Die Zahiriten*, pp. 225-227; F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 469-470.

⁶⁶¹ *Bid‘a* significa ‘innovación, innovación reprochable, novedad perniciosa’. Designa una creencia o costumbre que no se basa en un antecedente que se remonta a la época de Muḥammad. Como término técnico se refiere a cuanto se opone a la *sunna* y al Corán, sin embargo, no se halla condena explícita contra la *bid‘a*. Véase F. Maíllo Salgado, *Ibíd.*, p. 57.

»Las ciencias (*'ilm*) se ocupan de los fenómenos externos (*ḥiss*), ya sean observables o inferidos, y aunque esta clase de entendimiento aumenta los conceptos (*ṣūra*), no aumenta la realidad (*ḥaqīqa*); es el ámbito de la filosofía (*al-falsafa*) correcta. En cambio, la ciencia del Corán y la tradición del Profeta (*'ilm al-kitāb wa-l-sunna*) se ocupan de lo oculto, dependen de la verdadera fe y acrecientan la inteligencia (*'aql*); en este ámbito, los fenómenos externos (*ḥiss*)⁶⁶² carecen de relevancia».

Dijo [Ibn al-'Arīf]:

«Hay cuatro clases de ciencia:

»Ciencia en la lengua (*lisān*), que es propia de las personas comunes y no de los privilegiados (*juṣūṣ*).

»Ciencia en la razón (*'aql*), que corresponde a los estados de quienes la reciben.

»Ciencia en el corazón (*qalb*), los privilegiados son más merecedores de ella que las personas comunes.

»Ciencia en el secreto (*sirr*), que puede ser para bien o para mal».

⁶⁶² Véase el manuscrito de *Miftāḥ*, folio 33^a, pero en cambio, la edición de Dandaš es *al-ḥusn* 'la belleza' no coincide con el sentido del texto, p. 93.

Diversos temas sobre el camino espiritual

También dijo:

«Dejar de actuar confiándose en la predeterminación (*sābiq al-qadar*) es una pérdida y lástima; actuar sin tener fe en el destino es alteración y fatiga. Aplazar las causas del arrepentimiento (*asbāb al-tawba*) es un aumento de inmundicia, igual al que está en el retrete, sumergido en suciedad y basura, y le cuesta trabajo renunciar y despojarse de ella. Cuando le invitan a salir de aquello en que está metido, da excusas para quedarse más tiempo y se muestra remiso en purificarse. De hecho, el loco es mucho mejor que él. Los transgresores por su propia voluntad no pueden considerarse igual a los que lo son a la fuerza. Ha de haber infortunio o alegría y actuar con certeza; no hay certeza sin temor (*jawf*) y anhelo (*raġġā'*) por Dios. Quien Le teme y anhela verdaderamente, estará en uno de dos lugares (*maḥall*): bien firme en Su plena satisfacción (*al-riḍā*),** esto es, la obediencia (*tā'a*), o bien alterado por Su ira (*gaḍab*), esto es, la desobediencia (*ma'ṣiya*). La firmeza (*tubūt*) es uno de los atributos de los sinceros, y la inestabilidad (*zawāl*), de los arrepentidos: “Dios ama a los que se arrepienten. Y ama a los que se purifican”» (Q 2:222).

Y dijo: «El arrepentimiento superior consiste en renunciar a todas las cosas, hecho exclusivo de los profetas y los íntimos singulares de Dios (*al-jāṣṣa min al-awliyā'*) con Su observancia.

»Respecto al arrepentimiento gradual de algunas cosas a base de sinceridad, sólo los débiles negligentes no pueden hacerlo a causa de la decepción de Dios. Aquel que toma medios de Dios llega a Él. El ser humano debería hacer un movimiento constructivo o destructivo, y el movimiento es lo mismo en los dos sentidos. En uno de ellos, el movimiento es más ágil, y en el otro, más pesado, según la fuerza o debilidad del arrastre. Aquel que no puede tirar fuertemente de un lado, pues le resultaría más pesado y fatigoso. Si este lado mostrara buena obra, la decepción le paralizaría y le invalidaría y si fuera mala obra, la asistencia divina le levantaría y motivaría: “Pero Dios os ha hecho amar la fe, engalanándola en vuestros corazones. En cambio, os ha hecho aborrecer la infidelidad, el vicio y la desobediencia. Ésos son los bien dirigidos” (Q 49:7). Si tu fe no se enturbia con prevaricación ni incredulidad ni desobediencia, entonces eres sensato y agradecido por la gracia y favor de Dios, y si se mezcla con algo de eso, eres tonto y vituperable: “Ésa es la decisión de Dios. Él juzga entre vosotros. Dios es omnisciente, sabio” (Q 60:10).

»Aquel que le interesase recorrer el camino (*al-ṭarīq*)** y temiese la perplejidad (*al-ḥayra*), anhelaría de modo que llame la atención y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le eduque. Y aquel que quisiera llegar (*al-wuṣūl*) a su objetivo y le estuviese prohibido el acceso, se adheriría a las causas y revoletaría persistentemente alrededor de la puerta y recita:

“Pasé por todas las casas, del pueblo de Laylà,
besando esta y aquella pared.

Que no es por amor a las casas,
sino por quien vive en ellas”». ^{*663}



¿Cómo puede tener éxito aquel que no tiene referente? ¿Cómo lo puede ver aquel que no Le conoce? ¿Cómo Le conoce aquel que cuando Le mira no considera su mérito? ¿Y cómo considera su mérito aquel cuyos actos, palabras y estados son contradictorios y está lejos de la salvación que aspira?



El verdadero amigo es quien te beneficia cuanto puede en tu religión y tu vida, esto ocurre únicamente a los que están profundamente arraigados en la fe y cuyo verdadero conocimiento les indica los pros y contras. Su amistad contigo se establece únicamente por ser sincero con Dios. Quien asciende a este grado (*darayā*) de fe, conocimiento y sinceridad, consigue la intimidad divina (*al-walāya*) y la consagración exclusiva a Dios (*al-ijtiṣās*), Que le vela para guardar su sinceridad de todos menos que sus semejantes. ¡Qué lejos está del acierto y qué cerca está de la desesperación por no encontrar un amigo sincero entre la gente! Si tienes la intención sincera de conseguirlo, adelántate hacia el Verdadero (*al-Ḥaqq*) con sincero abandono de las criaturas (*al-jalq*); cuando te miran, te conocen y son justos contigo. Pero si sigues metido en faltas y en compañía de los transgresores, y tu corazón pretende su proximidad y no se aparta de ellos, sólo te llegarán disgustos de su parte. En efecto, sólo Dios sabe lo oculto. ⁶⁶⁴



Quien está bien educado con la Verdad, la compañía de las bestias le es más agradable que la de los hombres; se aferra a la soledad, vive en los desiertos, le basta el prójimo que se afilia a su camino y no le perjudica y recita:

Quando oí el aullido del lobo, me sentí bien acompañado
Y cuando percibí una voz humana, casi vuelo de espanto. ^{*665}

⁶⁶³ Este verso es de Qays b. al-Mulawwah. Véase, Abū al-Faraḡ Iṣfahānī, *al-Agānī*, El Cairo: Dār al-Ša‘b, 1956-57, IX, p. 180. Dandaš no ha identificado estos versos, p. 95.

⁶⁶⁴ Alusión al Q 27:65: «Di: “Nadie en los cielos ni en la tierra conoce lo oculto, fuera de Dios”».

⁶⁶⁵ Ibn Qutayba, *al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā’*, ed. A. M. Šākir, El Cairo: Dār al-Ma‘rifa, 1967, pp. 787-788; al-Āmadī, *al-Mu‘talif wa-l-mujtalif*, ed. ‘Abd al-Sattār Farrāy, El Cairo: al-Ḥalabī, 1961, p. 43; Yaḡūt, *Mu‘yam al-buldān*, Beirut: Dār Šādir, s.f., IV, p. 101; al-Zirikī, *al-‘Alām*, Beirut: Dār al-‘Ilm l-Malāyyīn, 1979, I, p. 277.

Dandaš no ha identificado estos versos, p. 96.

Aquel que les busca sinceramente, debería practicar el retiro (*al-jalwa*), es la puerta que le permite organizarse y centrarse.

C

La religión sólo se perfecciona con una verdadera certeza (*al-yaqīn*). El deber del jurisconsulto (*al-muftī*)⁶⁶⁶ es reducir al mínimo sus dictámenes, sin que se cargue la conciencia de nadie, puesto que asume completamente la responsabilidad respecto a su propia certeza. En cambio, el deber del solicitante (*al-mustaftī*) es cargar su conciencia cuánto pueda para alcanzar su certeza. En este contexto, el Profeta dijo: «Pregunta a tu corazón, aunque pregunte a la gente».⁶⁶⁷ Quiere decir, sólo tu propia conciencia se descarga, cuando te liberes de los dictámenes de los jurisconsultos y sólo te beneficien las opiniones que proponen certeza. Si lo haces, llegas a liberar tu conciencia, y esto no lo conoce a ciencia cierta más que Dios. A menudo hay entre la gente quien ignora su verdadero estado, menos aquel que pregunta.

El verdadero alfaquí, que se puede denominar *‘āmil* ‘practicante’, es aquel cuya ciencia religiosa (*‘ilm*) le lleva a la práctica (*‘amal*). Cuando emite un dictamen a otros, lo reduce al mínimo, puesto que pone parte de su propia certeza en respuesta a lo que preocupa al otro; cuando actúa, rinde al máximo de sus posibilidades, ya que es el referente de su certeza en virtud de su conciencia libre. Es la suma de jurisprudencia (*fiqh*)⁶⁶⁸ y escrupulosidad (*wara’*) por lo que atañe al jurisconsulto. En cuanto al solicitante, cuando escucha el edicto que le incumbe, debería actuar al máximo con el fin de librar su conciencia. Esto es la suma de jurisprudencia y escrupulosidad respecto al solicitante. Los que buscan librar su conciencia con certeza no pueden conseguirlo sin compaginar escrupulosidad y jurisprudencia. No obstante, la mayoría de la gente se limita a la jurisprudencia y no a la escrupulosidad, por eso la certeza desaparece y la religión se debilita.

Otro pensamiento (*jaḥīr*)*⁶⁶⁹ distinto al anterior trata de la ciencia heredada (*al-‘ilm al-mawrūṭ*). El signo del privilegio más noble consiste en la perfección de los humildes, que sólo se puede conseguir si evitan dos aspectos: la

⁶⁶⁶ *Al-Muftī* significa ‘jurisconsulto, muftí, alfaquí especializado en la emisión de fatuas o dictámenes jurisprudenciales’. Es un creyente docto en materia de ley islámica emite opiniones e indicaciones prácticas sobre un asunto planteado por un solicitante o *mustaftī*. En la época de Ibn al-‘Arīf la función del muftí no tenía ningún carácter oficial y sus fatuas o dictámenes no poseían fuerza ejecutoria. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 241-42.

⁶⁶⁷ Ibn Ḥanbal, (4), 194.

⁶⁶⁸ *Fiqh* significa ‘ciencia de derecho islámico, desarrollo normativo de las fuentes jurídicas’. Como término técnico designa el cuerpo de normas extraído de las fuentes por los juristas. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 81-82.

⁶⁶⁹ El término *jaḥīr* deriva de la raíz *j-ḥ-r*, se emplea frecuentemente en este tratado y significa ‘idea, pensamiento, ocurrencia’, es decir, las ocurrencias o incidencias que llegan al corazón. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 217.

imperfección del estado primigenio (*nuqṣān al-fiṭra*),⁶⁷⁰ y la falta del adiestramiento del ego (*nuqṣān al-riyāḍa li-l-nafs*). **

La imperfección del estado primigenio consiste en su incapacidad de llegar a las demostraciones (*al-dalālat*) de principio a fin y conformarse con las pruebas básicas e iniciales con astucia y disposición natural (*ṭab'*). La perfección está en su imperfección.⁶⁷¹ Eso es el comienzo.

Respecto a la falta del adiestramiento del ego consiste en darle rienda suelta respecto a lo que hace, en consonancia con el poder de sus emociones negativas sin control ni culpa.

La perfección del estado primigenio (*kamāl al-fiṭra*) consiste en la percepción de las verdaderas demostraciones de principio a fin mediante el comportamiento (*sulūk*). Si la decepción de Dios acompañara a su portador, su luz se apagaría y su evolución se deterioraría; en cambio, si fuera la asistencia y apoyo de Dios, su fe, estados (*aḥwāl*), ** estadios espirituales (*maqāmāt*) ** y signos se perfeccionarían.

Respecto a la perfección del adiestramiento del ego a base de la verdadera humildad (*ḥaqīqat al-tawāḍu'*) es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad, soportar las luces de la sinceridad y poder cumplir los deberes del camino con paciencia y benevolencia. A este respecto, quien renuncia a la verdadera humildad, se bastará a sí mismo y abandonará al guía; quien se comporta así, desaprovechará el saber y no llegará a nada, se pondrá perplejo, se retrasará, recorrerá el camino solo, se pondrá al descubierto y no será capaz de contemplar (*muṣahādat*) ** a su Señor y Creador y no verá más que a sí mismo; quien es así, se engrandecerá a sí mismo; quien se engrandece, no merecerá nada y estará perdido, porque aparentemente se ve en lo más alto, aunque en realidad está en lo más bajo, por mostrarse soberbio ante los sabios y por despreciar el compañerismo y a los compañeros.

Las enfermedades interiores no se curan ni experimentan mejoría ni los propios médicos saben cómo las pueden remediar. Esto no impide que haya un ejemplo a seguir (*al-quḍwa*), desconocido por los ulemas, hasta que Dios permita a quien quiere.

⁶⁷⁰ En lo que atañe a la predisposición natural, la capacidad intuitiva innata del ser humano que le permite distinguir entre el bien y el mal y buscar en consecuencia la existencia de Dios. Según un conocido dicho del Profeta: «Cada niño nace con esta disposición innata; luego sus padres son quienes hacen de él un judío, un cristiano o un adorador del fuego». Véase Muslim, *Qadar* (22-24); al-Bujārī, *Yanā'iz* (80, 92).

⁶⁷¹ Aunque Ibn al-'Arīf no desarrolla en este escrito su teoría de la perfección (*al-kamāl*), sus palabras se convertirán en la piedra angular de la teoría de Ibn 'Arabī sobre la perfección del universo (*kamāl al-ālam*), véase *al-Futūḥāt*, II, pp. 244, 307; III, pp. 131, 447, 459.

Otro pensamiento:

El primer contacto de las cosas con el siervo: el siervo es una palabra que el poder (*al-qudra*)** dibuja en la verdadera existencia (*wuŷūd*).⁶⁷² Si sus marcas características⁶⁷³ se dedican exclusivamente a las habladurías y gastar bromas, será el primer grado de la insensatez y el abandono de los sensatos, al igual que los poetas que trabajan para la poesía, adornando y reconstruyendo la falsedad y despreciando y ultrajando la verdad. Es el origen de toda ciencia cuya base es la controversia (*al-ŷidāl*). El dueño de este grado no pertenece a la gente de la vida mundana (*ahl al-dunyā*) ni a los religiosos y los de la otra vida (*ahl al-dīn wa-l-ājira*), pues es la desocupación pura y la confusión total. Esta clase de gente va con la corriente de las falsas ilusiones, igual que los demonios intentan saber lo oculto para publicarlo, unas veces aciertan y otras se equivocan. Sin embargo, acertaron sin agradecimiento ni recompensa y se equivocaron vituperables y abandonados.

Si aquellas marcas características (*rusūm*)** carecen de autoridad sobre el siervo, salvo en sus acciones, de tal manera que esté inducido a actuar más que hablar, la mente percibirá la realidad de la vida mundana, la religión y la otra vida. Si las acciones se midieran con la balanza de las emociones negativas (*al-ḥawā*) que las dominan y controlan, sería la debilidad y el ardid cuyas gentes son los que llevan una vida vituperable, y serán fieles a ella hasta después de la muerte. Son la referencia de toda falsedad y extravío; aún así, son mejores que la primer clase, puesto que son más propensos a aceptar la pura realidad, si acuden a ella.

Si las acciones se midieran con la balanza de la sensatez en busca de lo útil, la ciencia aparecería, los sabios serían numerosos, y les conocerían aquellos que fuesen sinceros en su búsqueda. Si se tuvieran en cuenta las pruebas con las cuales se estableciera sistemáticamente la costumbre, tradición e ilusión (*al-wahm*)** vigente, la filosofía y los filósofos aparecerían, y la religión fraudulenta se propagaría, lo cual se supone que es la verdadera, aunque no es así. De ahí que, muchos piensan bien de la filosofía y los filósofos.

Si se tuvieran en cuenta las pruebas (*al-dalālat*) con los que se fundamenta el verdadero conocimiento respecto a creer en los mensajeros y reconocer los saberes y leyes que habían revelado, considerándolos indicios y signos divinos.

Gracias a los principios y fines, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia (*al-ruqba*), y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera,⁶⁷⁴ aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual (*al-irāda*), de la que surgirían, si fuese certera, los estadios y estados espirituales. Luego se convertirían en intimidad

⁶⁷² En la edición de Dandaš aparece el término *al-mawŷūd* 'existente' que, según mi parecer, no coincide con el contexto, véase el manuscrito, p. 40 b.

⁶⁷³ Lit. «pinceladas (*rusūm*)».

⁶⁷⁴ Alusión a un conocido dicho del Profeta: «Al preguntar Gabriel a Muḥammad: “¿Qué es la excelencia (*al-iḥsān*)?”. El profeta respondió: “Adorar a Dios como si Le vieras, pues aunque tú no Le veas, Él te ve”». Véase Bujārī, *Tafsīr* (31:3), *Īmān* (37); Muslim, *Īmān* (57); Abū Dāwūd, *Īmān* (117); Ibn Māŷa, *Muqaddīma* (9); Ibn Ḥanbal, (1), 27, 51, 53, 319, (2), 107, 426, (4), 129, 164.

divina especial (*walāya jaṣṣa*)⁶⁷⁵ y conocimiento perfecto (*ma'rifa tāmma*) para cumplir las disposiciones de la ley revelada (*al-šarī'a*)** con los órganos (*ḡawāriḥ*) a base de buen consejo y máximo esfuerzo y capacidad. Que Dios nos haga de ellos con Su misericordia y generosidad.

De sus palabras:

«Conforme a las palabras del Altísimo: “El día que esos metales se pongan candentes en el fuego de la Gehena y sus frentes, costados y espaldas sean marcados con ellos” (Q 9:35). Es una cualidad de los malos ulemas y los soberbios de la vida mundana, seducidos por recoger posesión y rango. En cuanto a las palabras del Altísimo: “Muchos doctores y monjes” (Q 9:34) se refiere de manera especial a los malos ulemas. Primero los mencionó a modo de advertencia y temor, pues en el día del Juicio, entrarán en el infierno con deshonra e infamia. En cuanto a Sus palabras: “A quienes atesoran oro y plata” (Q 9:34) es general entre los malos ulemas y los soberbios y egoístas de esta vida, porque se mostraron remisos con el oro en la vida mundana, sus frentes no se estremecieron por la verdadera fe ni sus costados se levantaron de los lechos en busca de la paz,⁶⁷⁶ ni sus espaldas se movieron en inclinación (*rukū'*) ni prosternación (*suḡūd*) en la presencia del Rey adorado, sino que el orgullo, la soberbia, el interés por la vida mundana brillaban en sus rostros; se acomodaron de lado sobre las telas más finas, prefiriendo la comodidad como si fuera una acción interminable; al dirigir las reuniones, mostraron mucho orgullo que se notaba claramente en ellos.

»Cualquiera autoridad que se despreocupa de las disposiciones de religión y no busca ayudar a los necesitados, sino que se relaje y esquive su responsabilidad, se convierte en modo de vida de los negligentes y los hijos de la vida mundana con entusiasmo, euforia, engaño y ardid, y se mira al íntimo de Dios (*walī*) con rabia y de reojo. Cuando el día del Juicio llegue con la certeza, y el poder evidente del Real se hace dueño del reino, la suerte sonreirá a los pobres y míseros (*al-fuqarā' wa-l-masākīn*), y el pregonero de la sinceridad gritará diciendo: “El honor pertenece sólo a los creyentes”. En este día, esa riqueza acumulada será calentada en el fuego del Poderoso, el Avasallador y sus frentes sean marcados con ella. Así que el juicio de la depresión, tristeza, humillación e infamia se aplica a ellos por haber atesorado los bienes y no gastarlos por amor de Dios en pos de los placeres.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ *Walāya jāṣṣa*, término técnico compuesto, netamente de Ibn al-'Arīf, que significa aquí la especial relación exclusiva con que Dios, distingue a Sus íntimos por alcanzar el grado supremo de proximidad. Hay que subrayar, además, que Ibn 'Arabī, el gran sufí murciano adoptó algunos términos compuestos del sufí almeriense en cuanto a la privilegiada relación de los siervos con Dios, llamándola *ijtiṣāṣī* 'de privilegio' de la misma raíz *j-ṣ-ṣ*, véase, *al-Futūḡhāt al-makkiyya*, I, p. 325; II, pp. 56, 602; III, p. 199.

⁶⁷⁶ Q 32:16: «Se alzan del lecho para invocar a su Señor con temor y vivo deseo y dan limosna».

⁶⁷⁷ Alusión a Q 9:34-35: «¡Vosotros que creéis! Es cierto que muchos de los doctores y sacerdotes se comen la riqueza de los hombres por medio de falsedades, y apartan del camino de Allah. A los que atesoran el oro y la plata y no los gastan en el camino de Allah, anunciáales un castigo severo: El día en que, el fuego de Gehena, sea puesto al rojo y con ellos se les queme la frente, los costados y la espalda: “Esto es lo que habéis disfrutado en beneficio de vuestras almas, disfrutado lo que atesorabais”».

El placer interior (*al-laḍḍa al-bāṭina*) procura la alegría. Y la frente es donde más se observan los inversos de alegría, esto es, la depresión, tristeza o significados parecidos; la alegría está unida al honor y soberbia, donde se ven más claramente en la frente; y su antónimo es el deshonor y humildad o significados parecidos, donde también brillan en la frente. Es en la frente donde se percibe la supresión (*ibṭāl*) de las huellas de lo que habían disfrutado de alegría y felicidad, maldad y arrogancia, honor y gloria y soberbia y poderío, y del sufrimiento que han padecido los pobres y míseros (*al-fuqarā' wa-l-masākīn*), y sus semejantes que sólo buscan la complacencia de Dios y Su proximidad en jardines llenos de deleites perdurables. Existe en eso la eliminación (*ibṭāl*) total de los placeres interiores y la afirmación (*itbāt*) de los disgustos y los dolores interiores.

»La causa y los signos de quemar las frentes se observan mediante la aparición de las huellas de depresión, tristeza, humillación e infamia. Los costados se quemaron también, porque son los que más disfrutaban de los placeres exteriores (*al-laḍḍāt al-zāhira*), son los sostenes del cuerpo (*al-ḡasad*) y no del espíritu (*rūḥ*)** ni del ego (*al-nafs*), pues comían de lado sin levantarse a hacer [la oración] de la noche (*qiyām al-layl*), como aquellos al que Dios se refiere: “De noche dormían poco” (Q 51:17), “Se alzan del lecho para invocar a su Señor” (Q 32:16) y “Que recuerdan a Dios de pie, sentados o echados” (Q 3:191), por eso los costados se queman como afirmación de las propiedades (*aḥkām*) de preocupación, desequilibrio e inquietud, al contrario de lo que habían disfrutado en esta vida de lujuria, honor y gracia, abandonando la inclinación y la prosternación (*suḡūd*) para levantarse ante la presencia del Rey, el Clemente y el Adorado al igual que los amados. Por último, las espaldas se queman como afirmación de las propiedades de los cargos, puesto que, en vez de hacer uso de estas espaldas en realizar obras pías, preocuparse por hacer la oración, devolver los bienes a sus propietarios y pasar por alto a sus semejantes de la vida mundana, presidieron las sesiones con ellas, prohibiendo a otros ocupar su lugar con orgullo e insolencia.

»Quemar las espaldas es afirmación de las propiedades de los cargos, puesto que quien los lleva, se inclina y agacha la cabeza, al contrario de lo que habían hecho en la vida mundana: mirar con desprecio y apartar la mejilla de la gente por soberbia, por el contrario los pobres (*ahl al-faqr*) disfrutarán de deleites perdurables al lado del Uno, el Irrevocable.

»¡Quita allá! ¡Quita allá! Si hubieran renunciado realmente a lo que es poco y efímero, habrían sido coronados con varias diademas junto al Rey y el Majestuoso; si sus costados se hubieran levantado de los lechos y abandonado los dormitorios, hubieran dormido sobre lechos elevados, cojines alineados y alfombras extendidas con compañeras puras de hermosísimos ojos, al lado del Amparador, el Creador; si se hubieran levantado en la oscuridad de la noche para adular al Dotado de la generosidad y superioridad (*ḍū al-ḡawd wa-l-ma'ālī*) y someterse al Señor de los señores (*mawlā al-mawālī*), hubieran ido apresuradamente a estar en la presencia del Misericordioso en los barcos de los salvados (*ahl amān*), al lado del Rey, el Juez.

»¡O quien atesora los bienes! ¿Has visto tu comportamiento? Si eres sensato, contrólate, incluso si te incomodas, hasta que la certeza te llegue.⁶⁷⁸ Emplea el dinero correctamente, así como dijo el Profeta». ⁶⁷⁹

Dijo [Ibn al-'Arīf]:

«Las realidades del universo (*al-kawn*)⁶⁸⁰ son conocidas según las palabras del Altísimo: “Cuando queremos algo, Nos basta decirle: «¡Sé!», y es” (Q 16:40). El universo tiene dos vidas: Una que se perece (*tufnà*), y otra que subsiste (*tabqà*). La vida mundana (*al-dunyā*) es la existencia del universo desde el momento (*waqt*) de la constitución (*inšā'*)⁶⁸¹ primordial hasta que se haga sonar la trompeta [del Juicio] con un solo trompetazo, y esto es, la vida que perece (*al-fāniya*); y la otra es la morada postrera que perdura (*al-bāqiyā*), es decir, la verdadera vida, según las palabras del Alabado: “Pero la Morada Postrera, ésa sí que es la Vida. Si supieran...” (Q 29:64). Lo que subsiste de la vida mundana respecto a lo apetecible y las riquezas es el disfrute de esta vida y sus galas.

»Lo muerto está quieto, lo vivo se mueve por definición; el siervo se juzga por sus actos, antes que su propia esencia. Las entidades (*al-a'yun*)⁶⁸² son seguidoras de los movimientos respecto a las propiedades (*aḥkām*) de esta vida y la otra. Dios dice al describir aquellos cuyo esfuerzo se ha extraviado, es decir, sus obras y acciones: “Y el día de la Resurrección no les reconoceremos peso” (Q 18:105). Según el lenguaje de la ciencia (*lisān al-'ilm*), el ser perecido (*al-fānī*) es aquel cuya existencia (*wu'yūd*) está apartada de la fe (*īmān*) y apegada a lo creado. En cambio, el ser subsistente (*al-bāqī*) es aquel cuya existencia está conectada con la fe, y a su vez a Dios. En este sentido, Dios dice: “Lo que vosotros tenéis se agota. En cambio, lo que Dios tiene perdura” (Q 16:96).

»Según los eruditos de la lengua árabe, el término *al-dunyā* ‘mundo’ deriva de *danà*, *yadnū*, es decir, acercarse, cuyo origen “*waw*” alargada se hizo “*yā*”, de tal modo que su pronunciación cambió sin que se varíe su significado, y además, es un adjetivo femenino, y no masculino. El noble Corán ha explicado en varias ocasiones que es adjetivo de este mundo, el Altísimo dijo: “La vida de acá no es sino juego y diversión” (Q 6:32), “La hacienda y los hijos varones son

⁶⁷⁸ Una alusión al versículo: «¡Y sirve a tu Señor hasta que venga a ti la cierta!» (Q 15:99).

⁶⁷⁹ Sobre la prohibición de atesorar el dinero, hay numerosos dichos: «El diezmo es una obligación perteneciente a la riqueza de cada uno»; en otro afirma: «La limosna no mengua la riqueza de los siervos», Bujārī, *Tafsīr* (31:3), *Īmān* (37); Muslim, *Birr* (69); Tarmiqī, *Birr* (82); al-Muwatta, *Ṣadaqa* (12); Ibn Ḥanbal, (4), 35, 231, 53, 319, (2), 235, 386, 428, (4), 35, 231.

⁶⁸⁰ La raíz del término es *k-w-n* que significa ‘ser, esencia, existencia, cosmos, universo’, se refiere al mundo de la existencia con sus seres como fruto de la orden divina *kun* «¡Sé!» (Q 36:82). Véase también F. Corriente, *Diccionario*, p. 677.

⁶⁸¹ Es un término de la misma raíz *n-š-* que indica ‘composición, creación, invención, construcción’ de los existentes. F. Corriente, *Diccionario*, p. 759. Respecto a sus menciones coránicas 29:20; 53:47; 56:62.

⁶⁸² Entre los significados de la palabra ‘*ayn* ‘ojo, fuente, esencia, sustancia’. La raíz del término es *āna* y en su forma II, quiere decir ‘designar, determinar, especificar’ y por lo tanto, *al-ayn* será la esencia o entidad como determinación primera o la posibilidad principal de los seres creados. F. Corriente, *Diccionario*, p. 546. véase también las reflexiones de J. Antonio Pacheco, «Sobre la traducción de textos sufíes árabes», *Philologia Hispalensis*, VII (1992), 141-149, p. 141.

el ornato de la vida de acá” (Q 18:46), esto es, la vida mundana, ya que la inmediatez (*dunū*) de esta vida es su extinción (*fanā'*) final y su desvanecimiento (*zawāl*) con rapidez, según las palabras del Altísimo: “Pero preferís la vida de acá, siendo así que la otra es mejor y más duradera” (Q 87:16-17). Y todo el universo (*kawn*) está muerto (*mayyit*) en esencia (*'ayn*), actos y en todos los sentidos, hasta que su existencia se conecte con la serenidad y la luz de la fe y se convierta en vivo (*ḥayy*), según las palabras del Alabado: “El que estaba muerto y que luego hemos resucitado, dándole una luz con la cual anda entre los seres, ¿es igual que el que está entre tinieblas...?” (Q 6: 122) y dijo: “Para advertir a todo vivo” (Q 36:70). Así como, al hablar de los ídolos como objeto de adoración y no como testigos: “Están muertos, no vivos” (Q 16:21). Advirtió que quien se dirige a adorar y testificar ante un muerto, es un muerto; en cambio, si acude a un vivo, es un vivo. Lo loable del mundo es aquello que está vivo y conectado con la fe y su permanencia. De hecho, esto es el beneficioso saber (*al-'ilm al-nāfi'*)⁶⁸³ en esta vida y en la otra y, también es la beneficiosa obra en relación con uno mismo, Dios y los demás.

»Lo vituperable del mundo es aquella forma de vida que no está conectada con la fe y su permanencia respecto a cumplir las obligaciones legales en sí mismo y en sus actos. Lo vituperable del mundo, entonces, son los actos de desobediencia (*al-ma'āṣī'*) y sus distintas clases: el rechazo a la verdad (*al-kufr*), las emociones negativas (*al-ahwā'*), esto es, las innovaciones (*bida'*). La posición (*manzila*) del rechazo a la verdad es a las innovaciones lo que el espíritu (*rūḥ*) al cuerpo (*ḡasad*). De hecho, el rechazo a la verdad es una innovación, y ésta es descreimiento ambiguo. Ambos son una oposición (*'inād*) clara; y ésta a su vez rechaza y debate la verdad por completo. Respecto a las trasgresiones y el preferir aquello que parece (*yafnà*) a lo que es duradero (*yabqà*). Ambos son una traición (*jiyāna*).

»La traición es la abolición del reconocimiento de la verdad (*ibṭāl iqrār bi-l-ḥaqq*); el opositor se entrega a sí mismo y sus emociones negativas, se enemista con su Amo y su Señor, y, con vistas a establecer las pruebas en su favor o en su contra (*ḥukm qiyām al-ḥuḡyā*), hace que otros paguen sus errores; el traidor reconoce a su Señor, pero se niega a cumplir Sus obligaciones, pues es injusto consigo mismo y está perdido.

»Estas son las distintas clases y entidades (*a'yān*) vituperables, que el ser humano debería evitar, salvo quien lo haga bajo coacción. Ciertamente, se ha dicho que lo vil del mundo es la desobediencia y en la otra vida será castigado; según el lenguaje de la realidad (*lisān al-ḥaqīqa*), no hay desobediencia sin castigo en esta vida y en la otra. Quien dijo esas palabras se refiere a lo vituperable del mundo.

Respecto a su opinión que da evidencia de sí misma, su afán de tener buena salida y ocuparse nada menos que de sí mismo. Según cierta perspectiva exotérica del Corán la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*) y la fe práctica no es un mundo ilusorio; sin embargo, es así, según los más

⁶⁸³ El beneficioso saber (*al-'ilm al-nāfi'*), que contrapone al saber superfluo, comprende las diversas ciencias cuyo fin es el conocimiento de Dios y, principalmente, las ciencias religiosas. Véase al-Ŷarḡānī, *al-Ta'rifāt*, n.º 1248, p. 157.

privilegiados (*jāṣṣat al-jāṣṣa*), basándose en referencias fidedignas del Corán y de la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*). Cada lugar tiene sus debidas palabras.

»Respecto a la noche y al día testifican a favor o en contra del siervo; los testigos de Dios son Sus pruebas (*ḥuṣṣat*), que sirven para manifestar la realidad. Si la noche y el día se conectan con la fe, se separan de esta vida y se unen a la otra vida; en cambio, si la fe perece con la extinción del universo al sonar el trompetazo (*al-naḥḥa*), pues se une a la vida mundana. Esta propiedad (*ḥukm*) necesita más explicación.

Teniendo en consideración que la otra vida (*al-ājira*) dura sólo un día, según las palabras del Alabado: “El Último día”, y *el último* es uno de sus adjetivos, eso indicará un primer día, que es la duración de la vida mundana. Aparentemente es un *hoy*, pero en realidad, es un *ayer*, puesto que la vida, su duración y todo lo que la atañe acaba extinguiéndose (*al-fanā'*) y el ayer es afirmación (*al-ibtā'*)** de la extinción del hoy.

»En cuanto al último día es un solo día en apariencia y en realidad. La permanencia (*al-baqā'*) es su cualidad (*na't*), y todo cuanto permanece en el universo (*al-kawn*): esencia (*'ayn*) o movimiento (*ḥaraka*) está unido a él. La participación de cada ser creado (*kawn*) en la vida mundana va en consonancia con su participación inicial respecto a las cualidades (*al-nu'ūt*) mencionadas de antaño. El mundo terrenal del siervo es su vida desde su constitución hasta su muerte, es decir, el abandono de su espíritu, cuerpo, obediencia y desobediencia. Si sus acciones fueron vituperables, su mundo sería igual; en cambio, si fueran loables, su mundo sería igual. Sus noches y días que tienen fin son mundo; el preferir lo que perece a lo que perdura, es mundo también. Todos los otros aspectos subordinados: riqueza, hijos, placeres, ropa, monturas, toda entidad perecible es mundo, y si se obliga al castigo es mundo vituperable. Como consecuencia de ello, o bien se le perdona en este mundo o bien se castiga y se abandona. El abandono (*al-ihmāl*) es una cualidad (*na't*)⁶⁸⁴ de la realidad de [la extinción], y quien lo adquiere, será aplicable a su mundo.

»El fin y recompensa de cada uno depende de su participación en la fe. Si ésta es falsa, nula o mezclada conforme al lenguaje de la perfección (*lisān al-kamāl*) en vista del lenguaje de la verdad (*lisān al-ḥaqīqa*) no tendrá buen fin; aunque sí lo tenga, según el lenguaje de la ciencia (*lisān al-'ilm*); si su fe es pura, tendrá buen fin conforme al lenguaje de la ciencia y la realidad (*lisān al-'ilm wa-l-ḥaqīqa*) juntamente; por último, si su fe está mezclada, según el lenguaje de la ciencia, tendrá buen fin, y no lo tendrá conforme a las propiedades de la verdad

⁶⁸⁴ La traducción del término *na't* (pl. *nu'ūt*) plantea algunas dificultades. Como término gramatical indica ‘adjetivo, calificativo, epíteto’. El verbo de acción *na't* significa ‘describir, calificar, dar un adjetivo al sustantivo’. F. Corriente, *Diccionario*, p. 770. En la terminología sufí, suele traducirse por *atributo extrínseco* en contraste a *ṣifa*, (pl. *ṣifāt*), atributo intrínseco. En este pasaje se traspone de una realidad gramatical a otra realidad existencial por la acción del orden divino «¡Sé!», de ahí que todo ser existente adquiere las mismas cualidades descriptibles del cosmos en cuanto a la permanencia o la extinción. Véase también Ibn 'Arabī, *El secreto de los nombres de Dios*, pp. 32-33.

(*ḥukm al-ḥaqīqa*).⁶⁸⁵ De ahí que los ulemas se quedaron callados ante la gente mundana, puesto que el cumplimiento de los dictámenes de la realidad está al alcance de unos pocos, y la mayoría de la gente adolece de buen discernimiento, fuerte apoyo y fe profunda. El logro del propósito sólo depende de Dios.

Entre sus palabras:

«El comienzo del retiro (*jalwa*)** consiste en buscar un medio para abandonar a la gente, sin perjudicar la religión de nadie ni esquivar los deberes de Dios ni de la gente. Para llevar a cabo la práctica del retiro ha de pasar una parte de la noche o del día sin trabajar. ¿Cómo sería entonces si fuera acompañado de oraciones, lectura del Corán, reflexión (*fikr*)⁶⁸⁶ en ciencia verdadera (*ilm ḥaqq*) o meditación (*naẓar*)** en algún libro? Si el siervo lograra sus beneficios, primero llegaría al estadio de la sinceridad (*maqām al-ijlās*) y, según el lenguaje de la disposición prescrita en la ley revelada (*lisān al-ḥukm*), su final es la ausencia del siervo en ella (*magīb al-‘abd fi-hā*), mientras las vistas (*al-abṣār*) lo alcanzan. Pero, conforme al lenguaje de la verdad (*lisān al-ḥaqīqa*), es la ausencia del siervo de las visiones tanto externas como internas (*al-abṣār wa-l-baṣā‘ir*) conjuntamente.⁶⁸⁷ El develamiento interior es una disposición espiritual (*al-kašf ‘an bā‘in al-wuḥūd tadrīb*), el develamiento del secreto de la administración de la existencia es una proximidad (*al-kašf ‘an sirr taṣrīf al-wuḥūd qurb*).

»Qué distancia hay entre quien ve la casa del rey y quien entra en ella. Quien queda estupefacto en la visión (*al-ru‘ya*), será impedido de entrar y quien

⁶⁸⁵ Ibn al-‘Arīf sabe manejar los distintos niveles del lenguaje que se usan respecto a la aplicación efectiva de la sabiduría y justicia en todos los órdenes, dependiendo del nivel ético y espiritual y la lengua del interlocutor. Aunque Ibn al-‘Arīf no sigue aquí un orden ascendente del discurso, este recurso se denomina en términos místicos *lisān a’lā min lisān* ‘de un lenguaje a otro superior’. Véase S. al-Ḥakīm, *al-Mu‘āḡam al-ṣūfī*, Beirut: Dandara, 1981, p. 19.

⁶⁸⁶ El término *fikr* (pl. *afkār*; nombre de unidad *fikra*) deriva de la raíz *f-k-r* ‘pensar, reflexionar, meditar, recordar’ y significa ‘idea, pensamiento, reflexión, opinión’. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 594.

En su uso técnico designa la reflexión intelectual y discursiva sobre temas de la trascendencia. Véase, al-Ŷarḡānī, *Ta’rīfāt*, n.º 1374, p. 170.

⁶⁸⁷ Ambos términos derivan de la misma raíz *b-ṣ-r*. El término *baṣar* (pl. *abṣār*) significa ‘vista, mirada, ojeada’ y se relaciona con el mundo físico y visible; y *baṣīra* (pl. *abṣār*) denota ‘inteligencia, perspicacia, clarividencia’ y se asocia al mundo de lo imperceptible. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 48-49.

Estos dos vocablos aparecen con relativa frecuencia en el Corán con diversos significados y la antítesis entre ambos es perteneciente a la terminología técnica de Ibn al-‘Arīf, que posteriormente pasó a ser uno de los términos técnicos característicos de Ibn ‘Arabī. Sobre el empleo de estos términos en el Corán, véase *Qur’ān. Tafsīr wa-bayān*, ed. M. Ḥ al-Ḥamṣī, Beirut: Dār al-Rašīd, 2006, pp. 33-34; y sobre su aparición antitética, de clara influencia de Ibn al-‘Arīf, en la obra de Ibn ‘Arabī, véase, por ejemplo, *al-Futūḥāt al-makkiya*, I: 37, 702; II: 291, 470; III: 78, 350, 394, 405, 407, 485, 556; IV: 30, 115, 205, 312, 324, 348, 351, 353.

se queda mudo o siente dolor, le llamará el pregonero de la proximidad: «Vete a buscar consuelo en Dios (*awrād*)⁶⁸⁸ al igual que el iniciado (*al-murīd*) que se viste con la prenda de pesadumbre y llora de tristeza por lo poco o mucho que le acontece; y al transcurrir los días pierde su amor (*al-maḥabba*) hacia Dios. ¿Qué has preparado para [el encuentro con Dios] en cuanto a la docilidad (*taslīm*), reconocimiento (*i'tirāf*) y súplica (*ḍarā'a*) por medio del lenguaje del diálogo íntimo (*lisān al-munāyā*)? Cuando las palabras son muchas, unas encima de otras, y la sabiduría (*al-ḥikma*) es un ejército triunfador, del cual basta una o dos palabras.

»Los principios (*uṣūl*) son cuatro: medio de vida (*'ayš*), mente (*'aql*), conocimiento (*'ilm*) y servidumbre (*'ubūdiyya*).** El medio de vida es para adiestrar al ego; la mente, tratar con la gente; el conocimiento, acompañar al corazón y la servidumbre, acompañar al Señor.

»Quien pasa por escrito algunos bellos nombres (*al-asmā' al-ḥusnā*) del comportamiento y los de los buenos modales, sólo tres de ellos, y luego los mira a la hora de hacer el azalá voluntario u obligatoria, será recompensado con la pureza de su interior gracias a su belleza.

»Quien es benévolo con la gente de su casa y su entorno, Dios le proveerá con suficiencia por haber hecho las oraciones en su debido momento, motivar a sus hijos pequeños para que las hagan, aunque no les sean obligatorias, por eso ves que si su casa tiene pocos recursos y su amo se comporta tan dignamente, Dios le abre las puertas del bien por donde no lo espera. El amor a los íntimos de Dios (*awliyā'*) es una obligación para todos y una obligación irrefutable para los privilegiados (*al-jāṣṣa*)».

Dijo [Ibn al-'Arīf]:

«Una vez estaba metido en oscuridad, y luego entendió su interpretación (*ta'wīl*). Se dio cuenta de eso cuando las verdades de la religión (*ḥaqā'iq al-dīn*) desaparecieron, y la falsedad se le reveló».

⁶⁸⁸ El término *wārid* (pl. *awrād*) significa 'llega al abrevadero o camino' y su significación técnica 'inspiración súbita' que sobreviene al corazón. Ibn al-'Arīf se refiere a todo ser humano que se dirige a Dios en busca de solaz y refugio con el fin de poder recibir las inspiraciones y revelaciones.

Sus cartas⁶⁸⁹ a Abū al-Ḥakam b. Barraḡān⁶⁹⁰

(1)

La apertura espiritual (*al-infiṭāḡ*)⁶⁹¹ que pretendí y capté de la prueba (*al-ḡuḡyā*) de Dios esta vez no me ha traído consecuencias positivas.⁶⁹² Si el poder (*qudra*) de Dios examinase mi descuido (*al-ḡafla*), ** juraría por Dios que no habrá entre las criaturas quien pudiera ser más desobediente y merecedor del odio más que yo. Si me preguntas sobre mi estado (*ḡāl*), no encontrarás a nadie más agobiado que yo. La actitud de un débil siervo en esta situación es bastante complicada, y si su Señor no le alcanza [con su gracia], será una pérdida incomparable.

Cuando cifré dilatadamente la esperanza (*amal*) de volver a Dios (*al-tawba*), y cuando mi corazón (*qalb*) se sintió tranquilo gracias a esta vuelta con alivio en el pecho y oídos, decidí dejar a mi gente y mi patria con una determinación que no se cumplió debido a tres causas exteriores (*al-zāhira*) —y Dios sabe las dificultades interiores (*al-bāṭina*)— primero, mi debilidad para el viaje; segundo, estoy encargado de unos niños que no les puedo dejar por mi compasión (*ṡafaqa*) hacia ellos, y su falta de paciencia.⁶⁹³

Cuando estaba a punto de desesperarme, Dios me ha arrobado con Su benevolencia por medio de la visita de un viajero. Habló conmigo, le di mi confianza y le creí cuando me dijo que se había encontrado con una comunidad espiritual (*qawm*) en uno de los llanos desiertos, a los que no se les

⁶⁸⁹ Las cuatro misivas de Ibn al-ʿArīf dirigidas a Ibn Barraḡān aparecen editadas por Paul Nwyia, pero con un orden diferente de las de Dandaš en «Rasāʿil Ibn al-ʿArīf ilā aṡḡāb ṭawrat al-murīḡīn fī al-Andalus», *al-Abḡāṭ*, 27 (1978-79), pp. 47-50. Nwyia publicó antes otro artículo, «Note sur quelques fragments inédits de la correspondance dʿIbn al-ʿArīf avec Ibn Barraḡān», *Hesperis*, 13 (1956), pp. 219-220, donde tradujo sólo tres de las cuatro cartas. De acuerdo con el orden establecido por Dandaš serán la segunda, la primera, pese a que falta el primer párrafo de ésta, y la cuarta.

⁶⁹⁰ Abū al-Ḥakam b. Barraḡān (m. 536), sevillano, fue exiliado a Marrakech, donde está enterrado. Ibn al-Zubayr le describe como: «Una autoridad de la teología dogmática y los dialectos de los árabes, conocedor de la interpretación coránica, un hábil gramático y un crítico audaz. Un gran erudito en todo lo que ha sido mencionado sin rival, tiene sus aportaciones en la ciencia y geometría, entre otras cosas. Estudió todo tipo de conocimiento con profundidad, influido por la tradición sufí y las ciencias esotéricas». Consúltese: Ibn al-Zubayr, *ṡilat al-ṡila*, b. 45; al-ʿAbbās b. Ibraḡīm, *al-Iʿlām*, VIII, p. 473; véase también la larga bibliografía citada en la edición de *ṡarḡ asmāʿ Allāḡ*, p. 33.

⁶⁹¹ El término *infiṭāḡ* deriva de la raíz *f-t-ḡ* y significa etimológicamente ‘abrir, conquistar, tomar’, y se emplea en el léxico técnico del sufismo para designar la apertura espiritual, la iluminación, que indica el conseguimiento de un alto nivel espiritual. No sucede generalmente nada más que tras un largo período de disciplina espiritual. Según Ibn ʿArabī: «Aquel que consigue la iluminación antes de ejercer la disciplina mística, no llegará a la virilidad espiritual, excepto casos excepcionales», véase Ibn ʿArabī, «Risālat al-anwār», p. 154. Sobre el significado etimológico, véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 570; y sobre su uso técnico, *ṡarḡ muʿyām*, donde Ibn ʿArabī emplea el término *futūḡ*, p. 49.

⁶⁹² Lit. «hace la ubre pequeña más estrecha y destruye el valle y los cultivos».

⁶⁹³ Hay un lapsus, ya que Ibn al-ʿArīf no menciona el tercer motivo.

prestaba atención cuando entraban los pueblos, no buscaban fama (*a'yān*), tan sólo se dedicaban a la plegaria (*du'ā'*) para el bien de los musulmanes. Me habló sobre uno de ellos que memorizaba el libro de al-Bazzār⁶⁹⁴ sin escapársele una palabra y sabía perfectamente la ciencia de la lengua árabe y las lecturas [coránicas] (*'ilm al-'arabiyya wa-l-qirā'āt*), la ciencia de los dictámenes (*'ilm al-fatāya*) de la escuela (*maḏhab*) de Mālik⁶⁹⁵ hasta especializarse en este campo de saber. Todos son doctos en la ciencia de los estados espirituales (*aḥwāl*),** estadios espirituales (*maqāmāt*),** indicios (*a'lām*) de los comienzos (*al-bidāyāt*) y finales (*al-nihāyāt*), los diversos preceptos (*al-ḥukm*) y el aislamiento (*al-nifār*) para dedicarse a rezar por la gente con misericordia y presencia divinas.

En nuestra conversación me dijo que si mi noticia llega a uno de ellos, y Dios le confirma la sinceridad (*ṣidq*) de mi arrepentimiento de acuerdo con Su decreto; y si Dios facilita mi encuentro con él, mi mejora (*šifā'*) estará en su mano. Desde aquel día hasta hoy, este asunto es mi única preocupación. Esto fue en el año 525/1131, la fecha más aproximada posible.

Dijo también: «Si uno de tus compañeros fuera sincero en la búsqueda de uno de [los sabios] en el Magreb, le encontraría». Toda mi preocupación es que necesito únicamente a alguien que me dirigiese a un hombre sabio y practicante (*'ālim 'āmil*),⁶⁹⁶ que me controle adecuadamente como un padre serio y sensato con sus hijos, que no me vea en estado de negligencia (*al-gafla*), hasta que me eduque [espiritualmente], conforme a mis posibilidades físicas, hasta que sea uno de los caminantes (*al-sālikīn*),**⁶⁹⁷ Dios hace lo que quiere. [En efecto, soy por temperamento como un niño o una mujer que no se corrige si no fuera por un tutor testamentario (*qayyim*).⁶⁹⁸ Verifiqué este hecho claramente, sin que las dudas lo cuestionen].

Si no me reúno con alguien que posea estas cualidades (*šifa*) y no hay manera de conocerlo durante esta temporada, pues no desconfío del reposo ni la misericordia de Dios. Es mi deseo e intención (*niyya*), hasta que me

⁶⁹⁴ El autor del libro es el erudito Abū Bakr Aḥmad b. 'Umar b. 'Abd al-Jāliq al-Baṣrī (m. 292/904), autor también del *al-Musnad al-kabīr* [Gran recopilación verificada de la tradición del Profeta]. Sobre su biografía, consúltese al-Dāhabī, *Taḏkarat al-ḥuffāz*, ed. Abū al-Maḥāsin al-Dimašqī, M. F. al-Makki, Abū Bakr al-Suyūṭī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, s.f., II, b. 675, p. 653.

⁶⁹⁵ Mālik b. Anas (m. 179/795) es uno de los siete juristas medinenses, que dio forma definitiva a la cultura jurídica de Medina en su colección de *Muwaṭṭa'* (*El camino fácil*, tr. A. Pérez e I. Puch, Córdoba: Junta Islámica, 1999) compuesta entre los años (148-159/765-775). Para su biografía, consúltese J. Schacht, «Mālik ibn Anas» *EF*, III, 206; M. Abū Zuhra, *Mālik ibn Anas*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1946.

No ha sido identificado por Dandaš, p. 106.

⁶⁹⁶ En la tradición sufí como en otras vías iniciáticas, es importante —aunque no sea imprescindible—reunirse con un šayj 'maestro, amigo, consejero espiritual, sabio' que puede ayudar al practicante a progresar en la senda espiritual. Dicho consejero debería compaginar la teoría y la práctica.

⁶⁹⁷ En la traducción francesa «ascétes», p. 219.

⁶⁹⁸ *Qayyim* significa 'tutor testamentario, ejecutor testamentario, curador'. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, p. 303.

encuentre con mi Señor. Y esta es mi voluntad, mientras siga estando así, sin tener un educador [espiritual] (*mu'addib*) serio.

Si Dios diese sustento suficiente a la gente que está bajo mi responsabilidad para que no me necesitasen y no les importase mi viaje por una temporada de dos o tres meses, podría viajar en primavera o fechas parecidas durante el año. Todo mi objetivo es encontrarme con mis hermanos y estudiar con ellos en los sitios a donde me dirijo; luego, volvería con mi familia y a mi patria para cumplir sus necesidades. La primera necesidad es la mía, y la otra es para Dios, hasta que abra.

(2)

Al venerado alfaquí, Abū al-Ḥakam, mi grande (*kabīrī*), que Dios prolongue su asistencia divina (*tawfīq*), de Aḥmad ibn Muḥammad, quien le valora en su justa medida. Si se pudiera, buscaría refugio en su protección y si fuera incapaz, no perdería la esperanza. Por alguna razón el Creador ha hecho de la pureza de la intención (*ṣaḥīḥ al-niyya*) un medio para la realización efectiva de las obras (*ṣaḥīḥ al-'amal*). ¡Alabado y bendito sea Dios por todas las gracias (*ni'am*), tanto interiores (*bāḥin*) como exteriores (*ẓāhir*), y por todas las cosas en [cualquier] estado! Busco refugio en Dios de una gracia en cuyo interior se encuentra una astucia (*makr*), pues Él es el mejor Refugio de todo mal.

(3)

Le escribió también

Dios es el íntimo del venerado maestro, Abū al-Ḥakam, a quien Dios proteja de las criaturas, de parte de su allegado en Dios, Aḥmad ibn Muḥammad.

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo, bendito sea Muḥammad, su noble profeta. Que la paz y la bendición de Dios estén sobre vosotros.⁶⁹⁹

Esperaba vivir cerca de ti y frecuentar tu casa, sin embargo el destino (*al-qadar*) lo había impedido, sin saber si en cuyo seno se encuentran excusas o faltas. «Dios sabe lo que hace, si bien Él perdona mucho» (Q 42:34).

Mi dolencia que había comentado antes a mi maestro, sigue igual. Lo que me extraña es que yo sé la enfermedad (*al-dā'*) y el medicamento (*al-dawā'*) desde hace más o menos cuarenta años, y no me he decidido ni me he curado, sus efectos se ven claramente en el exterior y, realmente no hay excusa.

Espero que el maestro me tenga en consideración, además le pido que rece por mí [para conseguir] un arrepentimiento (*tawba*) piadoso y sincero y un tiempo libre con el fin de dedicarme a la obligación prescrita (*fard*) que me

⁶⁹⁹ Como en el prólogo de las correspondencias, se repite a lo largo de todas las cartas del libro que incluye lo siguiente: El destinatario, la fórmula del *basmala*, «En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso», y como colofón a la carta, la bendición al profeta, sus compañeros, descendientes y familia. No citaremos dichas fórmulas ni al principio ni al final, ya que aparezcan en casi todas las misivas.

interceda y que me sea útil. Que Dios me abra [al bien] por relacionarme contigo y me enriquezca por conocerte y amarte, gracias a Su misericordia.

(4)

¡Dios mío! Vincula la realidad de la existencia (*wuḡūd*) del maestro, mi imām, y mi mayor (*kabīrī*) con la realidad de la existencia de conocerTe y aprender (*ta'arruf*) de Ti. Hazle un consejero de las vías de purificación del ego (*ṭahārat al-nufūs*), y un guía de los indicios del buen camino (*al-hidāyāt*). Que sea dichoso con la bendición (*al-baraka*),⁷⁰⁰ cuyo inicio y fin proceden de Muḡammad.

Desearía recibir una carta del maestro, el único ante mis ojos y mi predecesor en docilidad y aprendizaje espiritual, que me advierta con una demostración que separe entre mi ego (*nafs*) y sus emociones negativas (*hawà*) y herede el pudor (*al-ḡayā'*) de su Señor.⁷⁰¹ Me han llegado sus plegarias (*du'ā'*), por escrito, letra y afirmación de su amor y afecto hacia mí.

Todo es nada en comparación con lo que pedí a Dios —Glorificado sea su nombre— procurando Sus signos y no la realidad en sí. En efecto esperaba de Él que me inspirase cualquier alusión (*iṣāra*),^{**702} sea teórica o práctica (*'ilmīyya aw 'amaliyya*).⁷⁰³ Tanto más cuanto que me debato en un problema difícil que no consigo resolver tanto en detalle (*tafṣil*) como en síntesis (*iḡmāl*):⁷⁰⁴ ¿Cómo curar al ebrio, mientras la ebriedad lo vence, su amigo lo abandonó y su acreedor lo persigue?

¡Dios mío! No hay nada más confuso que el caso de un débil que no tiene excusa y no valora justamente la generosidad divina (*ḡūd*).

¡Dios mío! ¡Cubre con tu protección (*saṭr*)^{**} a aquel que desborda ebriedad (*sukr*)^{**} por amor a este mundo, y está realmente muerto a la visión contemplativa de la otra vida (*mayyit al-ḡaḡīqa 'an ru'yat maṣāhid al-ujrà*)! No

⁷⁰⁰ El término *baraka* deriva de la raíz *b-r-k* 'echarse (el camello), parar, quedarse en, bendecir, invocar' y significa 'bendición, carisma, poder carismático, prosperidad, abundancia'. En un sentido secular, indica una fuerza que protege, inspira y fecunda, procurando éxito y felicidad. En un sentido iniciático, designa una especie de estado de gracia, de origen divino, con el que son favorecidos los maestros espirituales, por medio del cual ejercen una influencia espiritual positiva sobre sus discípulos; es también el poder que se transmite durante el ritual de la iniciación (*al-bay'a*), esto es, la vinculación a la vía iniciática. Sobre el significado etimológico, véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 42; y sobre su significado técnico, véase Ibn 'Arabī, *al-Futūḡāt al-makkiyya*, I, p. 187.

⁷⁰¹ Nwyia no tradujo este pasaje.

⁷⁰² Este término deriva del morfema radical *ṣ-w-r* 'apuntar, mostrar, indicar (con el dedo), señalar' y significa 'señal, signo, indicación, alusión'. F. Corriente, *Diccionario*, pp. 419-20. Según su uso técnico, *iṣāra* 'alusión esotérica, expresión simbólica, sentencia alusiva'. Véase, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», pp. 234-36.

El término *iṣāra* aparece en *Maḡāsin al-maḡālis* de Ibn al-'Arīf: «La alusión esotérica es un llamamiento desde la cima del alejamiento y la revelación de la correspondiente carencia o deficiencia», (texto árabe, p. 76; ed. española, p. 52).

⁷⁰³ Nwyia traduce *iṣāra* '*ilmīyya aw 'amaliyya*, "par quelque allusion, sa vie de connaissance et sa ligne de conduite", p. 220.

⁷⁰⁴ Nwyia no tradujo este pasaje.

tiene más Señor que Tú que se encarga de él y no encuentra en sus órganos (*ḡawāriḡ*) más que sus pasiones donde él es el esclavo.

Si acude irresistiblemente a Ti gracias a Tu generosidad (*ḡūd*), se aparta lejos de Ti por el mal que cometió en su existencia (*wuḡūd*).⁷⁰⁵ Sé misericordioso y pasa por alto lo que sepas. Abre corazones duros con las llaves de la providencia (*ināya*) por medio de las cuales Te veamos y tengamos pudor de Ti.

¡Tú, mi imám! En nombre de tus canas blancas, acuérdate de mí cuando descanes en Aquel en Quien yo descanso. ¡Qué te ame Aquel, cuyo amor te ha hecho amarme!

La paz, la misericordia y las bendiciones repetidas de Dios estén sobre ti.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Los escritores sufíes emplean con relativa frecuencia la unión entre los términos *ḡūd* 'generosidad' y *wuḡūd* 'existencia'. Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (*ḡ-w-d/w-ḡ-d*), lo cual propicia su asociación. Posteriormente a Ibn al-'Arīf, el sufí magrebí Abū al-'Abbās al-Sabtī (m. 601/1205) adopta la siguiente doctrina: «La existencia procede de la generosidad (*al-wuḡūd yanfa'il bi-l-ḡūd*)». Véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 454.

⁷⁰⁶ De la misma forma, se menciona repetidamente a lo largo de todas las cartas las mismas fórmulas de despedida, por eso no las vamos a citar.

Sus cartas a Abū al-Ḥasan b. Gālib⁷⁰⁷

(1)

Tu hermano llora su incapacidad, desgracia y negligencia en todos los asuntos tanto serios como insignificantes. Hay dos clases de gentes en esta vida: unos están arrojados al descuido y se les desea ayuda por lo que queda del camino; y otros, observadas por el ojo de la providencia (*'ayn al-'ināya*), cogidas de la mano hasta la morada de la bien acogida. Y tu hermano es inútil y desocupado: no es de los de la otra vida (*ahl al-ājira*) que recorren la tierra, ni de los de esta vida que descansan. ¡Oh hermano! No seas así. Deberías saber que no hay medio para alcanzar las verdades (*al-ḥaqā'iq*) y alejarse de la idolatría de los apegos (*širk al-'alā'iq*)** como la preocupación y la tristeza constante. No hay nada peor que un corazón vacío del recuerdo de Dios. Yo soy así. Pide a Dios por tu hermano y por ti mismo todo cuanto puedas. Efectivamente, los fenómenos (*al-maẓāhir*)⁷⁰⁸ tocan su término con el final de lo manifiesto (*al-zāhir*), que es la vida mundana, y la realidad (*al-ḥaqīqa*) permanece gracias a la subsistencia (*baqā'*) de la realidad que es la otra vida: «La Morada postrera, ésa sí que es la Vida. Si supieran... » (Q 29:64).

¡Oh Dios mío! Te pedimos que nuestro amor (*maḥabba*) hacia Tus íntimos (*awliyā'*) nos lleve hacia Ti y sea beneficioso para Ti!

¡Oh Dios mío! Te pedimos corazones temerosos, obras puras y virtuosas, y que nos hagas sucesores de los devotos predecesores y un buen recuerdo!

¡Oh Dios! ¡Oh Dios! ¡Oh Dios! ¡Oh Clemente y Misericordioso! Oh Generoso!⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Abū al-Ḥasan b. Gālib (m. 568), uno de los discípulos de Ibn al-'Arīf, originario de Silva. Ibn al-Zubayr le califica: «Como el šayj de los sufíes de su momento». Entre sus libros destacan: *al-'tibār* [Consideración], *al-Ayyām wa-l-ḥuḡūb* [Días y velos] y *Kitāb al-yaqīn* [Libro de la certeza]. Sobre su biografía, consúltese Ibn al-Zubayr, *al-Šila*, b. 201, p. 99; al-'Abbās b. Ibrahīm, *al-'lām*, (mencionado en la biografía de Ibn al-'Arīf), II, p. 19; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, 1^o, libro V, p. 208.

⁷⁰⁸ El término *mazhar* (pl. *maẓāhir*) deriva de la raíz *z-ḥ-r* 'ser evidente, aparecer, manifestarse, mostrarse' y significa 'aspecto, apariencia exterior, manifestación'. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 488-489.

Como término técnico significa *fenómenos*, es decir, todas las cosas y eventos. Los fenómenos son medios expeditivos, prácticos, hechos, formas y corresponden al título de manifestación material o espiritual. Aparece este término en las definiciones de al-Ŷarŷānī como *ẓāhir al-mumkināt* 'la manifestación de los posibles', véase al-Ŷarŷānī, *al-Ta'rīfāt*, n.º 1151, p. 146.

⁷⁰⁹ En el apéndice «E» a la edición de *al-Rasā'il al-ṣugra* de Ibn 'Abbād al-Rundī, pp. 213-221.

Nwyia edita las cuatro primeras misivas enviadas por Ibn al-'Arīf a Abū al-Ḥasan b. Gālib, de entre las veinte, editas por Dandaš.

(2)

Que Dios establezca tu lengua con la sinceridad (*ṣidq*) y sumerja tu corazón en el bienestar de la benevolencia (*rifq*), de tal modo que seas una misericordia para la humanidad y te sea imprescindible para aproximarte a Él.

No hay diferencia entre la queja a Él y la queja de lo que había mandado y exhortado. Tu hermano vuelve su atención a los viles, confuso en sus preguntas. Carece de autoestima y es muy rencoroso. No está con los que lloran en las situaciones de tristeza ni con los que se divierten en los lugares de diversión.

¡Lleva mucho tiempo sin saber nada de ti en razón de la distancia! No sabe cómo vais tus hermanos y tú. Su alegría es poca y pasajera. Le es igual el hoy y el ayer, el hoy y la mañana! Por la confianza que hay entre nosotros, te lo pregunto, seguro, hay alguna causa mayor que te impide la correspondencia. No te has preocupado por mi escrito que te había mandado, ya que no he recibido respuesta alguna. Durante el año 529/1135 no nos llegó desde oriente ninguna persona placentera y tranquila, que desease acompañarnos. La tristeza sucedió, hasta que llegó Abū Musa,⁷¹⁰ nuestro hermano y el hijo de Abū Musa. Nos regocijamos, que Dios le beneficie y que saque beneficio de él.

Tu hermano hoy está perdido y le es igual lo que ignora y lo que sabe. Y se le trabó la lengua, no es capaz de enseñar y se deja llevar por las fuentes de la indiscreción. Impotente es aquel que no responde a su prójimo cuando pide su ayuda, pero más impotente todavía es aquel que llora y no mueve ni un dedo. No hay más fuerza ni poder que Dios. No tiene excusa aquel que da la espalda al recuerdo (*al-dīkr*)** y se aparta de Él.

(3)

¡Dios mío! Lava a todos nosotros con el agua de Tu bondad (*karam*) por el mal que hemos cometido y coge nuestras manos como hiciste con tus íntimos (*awliyā'*).

¡Dios mío! Libera nuestros cuellos de la esclavitud de las emociones negativas (*riqq al-ahwā'*), sálvanos en nuestra religión de los defectos, danos a conocer nuestros destinos con un conocimiento providencial, guía y salvación de todas las maldades: «Estas son las aleyas de la *Escritura* clara. Tú, quizá, te consumas de pena porque no creen» (Q 26:2); «Alabado sea Dios, que ha revelado la *Escritura* a Su siervo y no ha puesto en ella tortuosidad, sino que la ha hecho recta» (Q 18:1-2); «Tú quizá te consumas de pena, si no creen en esta historia» (Q 18:6).

El rey no aceptó establecerse en su reino sino mediante el poder perfecto, hecho que se manifiesta en los opuestos (*al-naqā'iq*) y semejanzas (*al-naẓā'ir*).

⁷¹⁰ No hemos podido identificarle, parece ser Musà b. Masdī, el abuelo de al-Ḥāfiẓ Abū al-Makārīm (Abū Bakr) b. Aḥmad Yūsuf b. Mūsà b. Masdī al-Andalusí, puesto que al-Ḥāfiẓ al-Ḍahbī cita este párrafo de Ibn al-'Arīf, a través de Musà: «Acompañó a mi abuelo Mūsà b. Masdī, tal vez éste fue el último de sus compañeros». Véase, al-Ḍahbī, *Syar a'lām al-nubalā'*, xx, b. 86, p. 133.

Él es así también en secreto y en público, en lo interior y en lo exterior (*al-bāṭin wa-l-zāhir*).** Se hace presente ineludiblemente en todo cuanto existe, en lo preferente y preferido y en lo verdadero y falso.

Que no te sientas hastiado de tu familia cuando se distancien de ti y te acusen con sus miradas. Esto es el dictamen de Dios, que no se contradice ni se opone: «Todo lo creamos por parejas» (Q 51:49). Ha de verse consentimiento y rechazo, amor y odio, claridad y confusión, quietud y agitación. A quien supones que es negligente en tu familia y le aconsejas, y te rechaza. Pues tendrás el mejor ejemplo en el Libro de Dios. Di: «¿Cómo voy a sentirlo ahora por un pueblo infiel?» (Q 7:93), y di también: «Lo hemos confiado a otro pueblo» (Q 6:89) y recita a menudo las palabras de Dios: «Y no te aflijas por ellos, ni te angusties por sus intrigas. Dios está con los que Le temen y hacen el bien» (Q 16:127-128), «¡Id por la tierra y ved cómo terminaron los desmentidores!» (Q 3:137), «Si anhelas dirigirles» (Q 16:37), «Lo que vosotros tenéis se agota. En cambio, lo que Dios tiene perdura» (Q 16:96), y «Todo perece, salvo Su faz. Suyo es el juicio y a Él seréis devueltos» (Q 28:88). Aquel que no ve en el día del Juicio una condición de su sincero compromiso, la vida mundana será un poder que perturbe su existencia. En efecto, esta vida es maldita, maldito todo lo que hay en ella, salvo el recuerdo de Dios⁷¹¹ y quien busca refugio en Él. ¿Quizá esta vida no beneficie sino a su gente? ¿O sólo puede darse lo que se tiene? Lo que se pierde de ella, no es una pérdida.

Me enteré de que confundiste un objeto desconocido que era una piedra y pensabas que era un rosco. ¿No tienes la certeza de que «Dios es Dueño de todo sustento, el Fuerte, el Firme» (Q 51:58). Y si Él quisiera con Su poder que te alimentaras del polvo la mejor comida y bebida, Él lo hará.

Tal vez, hermano mío, tengas hermanos en lo oculto, sin que lo sepas. Unos hermanos que quedan tranquilos por tu quietud y se preocupan por tu preocupación. Si te invaden las preocupaciones y la tristeza, tranquilízate con conocimiento e indulgencia. No es sólo para ti sino también para tus hermanos. Teme a Dios, te da una salida y te perdona,⁷¹² porque «Es digno de ser temido y digno de perdonar» (Q 74:56).

Que Dios te ocupe [completamente] de Él más que de ninguna otra cosa en buena salud, y que derrame Su satisfacción sobre ti, sobre nosotros y sobre nuestros hermanos bajo la protección del islam en general y particularmente.

⁷¹¹ Ibn Maṣūa, *Zuḥd* (3); al-Tirmidī, *Zuḥd* (14).

⁷¹² Alusión al Q 65:2: «Y quien teme a Dios, Él le facilitará una salida».

(4)

«Le escribí sin saber en qué estado me encontraba,
ni siquiera me encontraba, ¡si pudiese saber cómo no he estado!». *⁷¹³

Si te dijese que estoy bien, mentiría o daría vueltas a la mentira, ya que no hay bondad para aquel cuyas faltas son muchas y los actos de desobediencia le comprenden de cabo a rabo. Y si dijese que no estoy bien, denegaría las gracias de Dios, que no se enumeran ni tienen límite.

Si comprendes por el lenguaje alegórico (*lisān al-aškāl*) lo que tu perplejo hermano sufre realmente. Pues comprenda. Y si estás ocupado de ti mismo más que de los demás, que Él os otorgue paz.

Me preguntaste sobre mi situación en la educación. Me encuentro en el infierno más horroroso a raíz de los pensamientos negativos que me asaltan, bien en mi fuero interno, bien entre la gente y entre mí mismo. Aunque cubro las clases, como sabes, no me he sentado a enseñar a los niños por este motivo, sino para enseñarles el Libro de Dios y las palabras de Su Profeta: «El mejor entre vosotros, es aquel que aprende el Corán y le enseña». ⁷¹⁴

Los niños no se esfuerzan ni se comportan bien, incluso cuando sus padres están cerca de ellos: Los niños no saben lo que quieren hacer, los padres tampoco. ⁷¹⁵ Lo más duro que me pasa es pensar mal de ellos, ya que aún son pequeños, no están para cumplir las disposiciones (*aḥkām*) de la ley revelada y carecen de buen juicio. Ciertamente, yo miro al chico y comprendo mucho de su orgullo interior, según lo que muestra su actitud e interés por el liderazgo entre sus compañeros y su familia. Impartí clases cuando era más joven, veía a grupos de niños, que buscaban cosas triviales y su ansia de liderazgo les descarriló. Me pasaron muchas historias por el estilo, y no he visto jamás que esta clase [de niños], en su madurez, consigan una clara autoridad en religión. Pero vi el caso de un chico, que me llamó mucho la atención, se convirtió en una autoridad. Era muy negligente en su infancia, no sabía para que pudiera servir. Según él, toda la gente tanto en el exterior como en el interior son mejores que él. Era muy tímido y poco hipócrita.

He visto personas de esta clase, que Dios se apiade de ellas cuando sean mayores. Por tantas cosas que me pasaron, como lo que acabé de mencionar, estoy completamente convencido de un hecho y que nada puede cambiar mi opinión, sea cual fuera el motivo: por Dios si viera a un íntimo de Dios (*walī*) que camina sobre el agua, vuela en el aire o da la fuerza a todas las cosas,

⁷¹³ Estos versos son de Ḥallāy, sacados de una *qaṣida* en rima *nūn*, que empieza con el siguiente verso:

«¿Mandaste a preguntar por mí, qué tal estaba?

¿y lo que he encontrado después de ti preocupación y tristeza?»

Véase *al-A'māl al-kāmila*, ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Riyād al-Rayyas I-li-Kutub wa-l-Našr, 2002, p. 327. Dandaš no ha podido identificar la autoría de los versos, p. 115.

⁷¹⁴ Al-Bujārī, *Faḍā'il al-qur'ān* (21); al-Tirmidī, *Jawāb al-qur'ān* (15); Ibn Māyā, *Muqaddima* (16); al-Dirāmī, *Faḍā'il al-qur'ān* (2).

⁷¹⁵ Lit., «Los niños salen y entran, y los padres igual».

hasta que alcance el auge del cielo,⁷¹⁶ y me doy cuenta de que él está ocupado en algún plan de esta vida, se apega a una ilusión o se forma algún concepto equivocado en su mente, no me fiaría de su estado y diera fe que su verdad está mezclada con distracciones. He comprobado en mí mismo que quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica (*wuḥūdān*), saborearía la sinceridad (*al-ijlās*) y la distinción exclusiva (*jaṣṣat al-ijtiṣās*). Y por Dios, aquel que presta demasiada atención a las gentes, se volverá fracasado o ebrio por la bebida (*šarāb*)** de una falta que había tragado. Según algún íntimo de Dios, será más meritorio el estado del íntimo de Dios cuando se echa a dormir con un perro entre las gentes en los mercados pasando la noche con él.⁷¹⁷ Sus lágrimas se deben a la pérdida de este grado. Ciertamente, Dios es más misericordioso con la comunidad que una persona concreta, sin la cual no se arreglan sus asuntos.

¡No por Dios! Aquel que pretende ser un asceta (*zāhid*) en esta vida debería renunciar a todos sus asuntos, tanto importantes como insignificantes, así como, a mencionar a su gente, ni para bien ni para mal. Debería dejar todo al Dueño del todo: «El Demonio quiere sólo crear hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del vino y del *maysir*, e impediros que recordéis a Dios y hagáis el azalá. ¿Os abstendréis, pues?» (Q 5:91), «Ésa es la decisión de Dios. Él juzga entre vosotros. Dios es omnisciente, sabio» (Q 60:10). Se ha constatado que el profeta (*al-nabī*) dijo sobre la gente del Libro: «No les creáis ni les mintáis», pero decid: “Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios son Uno y nos sometemos a Él”» (Q 29: 46).

Quien se ocupa de una parte indivisible, tan pequeña como insignificante de todo lo que se parece al ala de un mosquito, está necesitado de misericordia que le salve. El significado del dicho [del Profeta], conforme a los sabios, si es verdad, no lo desmintáis, y si es falso, no lo creáis. El conocimiento sólo aceptó ser el testigo más sincero o confirmado por los testigos más sinceros. Por eso dice el Señor: «Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay más dios que Él, Que vela por la justicia» (Q 3:18).

Volvemos a mi situación con los alumnos. Cuando tuve la certeza de que ellos son así, y la bendición del Corán comprende tanto al sensato como al descuidado, y tengo unos pocos que quieren aprender, mis penas y preocupaciones se acrecentaron y mi alegría e ilusión desaparecieron.

Aunque sus pagos son una salida para mis dificultades económicas, no les di las clases por esta razón, pues no encuentro en cobrarles alegría ni obra pía. Sin embargo, según algunos, es un velo y un daño. Lo que esperaba de ellos es que aprendieran, actitud que no he visto. Mi gran preocupación es que si soy capaz de ser un profesor, esto no debería ser el comportamiento de los alumnos conmigo —no hay más fuerza ni poder que Dios, el Altísimo, el Grande y el Único.

⁷¹⁶ Sobre los carismas en relación con la dominación de los elementos, véase Ibn ‘Arabī, *Mawāqī‘ al-nuḥūm*, pp. 121 y ss.

⁷¹⁷ Estas palabras se basan en un dicho del asceta Mālik b. Dinār (130/747): «Mejor acompañar a un perro que mal acompañado», véase, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, ed. M. al-Fāḍilī, Beirut: Dār al-Īl, 2003, p. 236.

Respecto a la noticia de la visión (*ru'yā*) que me contaste, el libro de Muḥammad ibn Saḥnūn⁷¹⁸ propone que el profesor no debería comentarla a los chicos, porque si se enteran de ella, será un motivo de tristeza y preocupación; el musulmán debería protegerse a sí mismo, mente, corazón, actividad y quietud; y si es capaz de realizar eso, estará lleno del recuerdo de Dios, del cual saca provecho.

Para la aparición de las visiones hay condiciones. Si la visión es entera no significa que es un indicio de sinceridad (*'alāmat al-ṣidq*), ya que «Dios abroga o confirma lo que quiere» (Q 13:39) y elige lo que quiere. Tal vez un emocionado de su visión, si se le aparece, le pasará algún daño, y Dios elige que no se cumpla. Tal vez, el ser humano pretende ser muy sincero en renunciar a esta vida (*al-zuḥd*)** y se pone a prueba a través de una visión, válida por la ciencia religiosa y loablemente considerada en el más allá. Si se muestra mentiroso en su pretensión e insensato sin poder discernir entre lo que es falso o verdadero, pensando en que esta actitud es mejor que su proximidad a su Señor, debería buscar los defectos de su corazón y volverse a su Señor, puesto que es necesario juzgar los asuntos de acuerdo con el Libro verídico, la tradición vigente del Profeta, la unanimidad infalible (*al-iḥmā' al-ma'sūm*), la clara ciencia religiosa (*al-'ilm*) y los ulemas autorizados.

Por experiencia, me encontré con un hombre cuya plegaria era respondida, hecho que lo he visto varias veces. Sus visiones se cumplían; apenas mentía o juraba. En cuanto se mezcló con los seres ordinarios y les prestó atención, aceptó sus elogios y le costó mucho reprocharles, desde aquel entonces, no volvió a decir la verdad, sus visiones no se cumplieron, y se murió sin que apareciesen muchas de ellas. Aunque Dios respondía antes a todas sus plegarias.

He verificado en otro hombre un retiro permanente y una sinceridad. Se le repitió una visión bondadosa que consiste en un encuentro con un sultán, sin que yo dude de su sinceridad. Fue a ver al sultán y perdió su posesión, razón y religión.

El defecto que padecieron estos, que yo sepa, es su rechazo al consejo y su renuncia a los ulemas y su falta de discernimiento entre lo que es correcto y lo que no lo es, hecho imprescindible, sin el cual su autor carece de ayuda divina: «Cortan los lazos que Dios ha ordenado mantener» (Q 2:27).

—Dije a un hombre al que me describieron con buena obra, conversión (*ināba*),** nobleza y aceptación: «Aconséjeme».

—Dijo: «Guárdate de oponer a las sagradas escrituras ni a las buenas obras, tanto por el exterior como interiormente. Si no llegas a discernir entre uno y otro y estás perplejo, pregunta a un sabio. Y si consigues compaginar ambas, ¡tú mismo! Recuerda bien este consejo hasta la muerte».

Otro me dijo: «La noche es la casa de las maravillas, el retiro (*al-jalwa*) sólo es válido para los deseosos del Verdadero (*ahl al-ragā'ib*). En el momento en que el fuerte se mezcla con los seres ordinarios se hace débil. Sólo hay sinceridad (*ṣidq*) en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro

⁷¹⁸ Muḥammad b. Saḥnūn b. Sa'īd (m. 240/859), el célebre jurista y cadí del Qayrawān, contribuyó enérgicamente a la difusión de las doctrinas mālikíes en España, a través de su colección de enseñanzas, llamada *al-Mudawwana*. Para ver su biografía, consúltese Ibn al-Faradī, *Tārīj 'ulamā' al-Andalus*, p. 7. Este personaje no está identificado por Dandaš

iluminado por el combate interior (*al-muḡāhada*), alumbrado por el conocimiento (*al-‘ilm*) y adornado por la familiaridad (*al-uns*) con quien se comparte la vida».

El ímpetu del cálamo me ha hecho dar esta explicación y olvidar el asunto de la visión. Sé en la visión conforme a lo que te había dicho: «No la menciones y no cuentes con ella». De hecho, actuar conforme al Libro y la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*) es la guía. El que desmiente la visión no es aquel que dice: «Dios hace lo que quiere» (Q 14:27), sino aquel que dice: «Es un hecho cierto, ya que Dios determina y no se determina sobre Él, oprime y no se oprime sobre Él». Quien devuelve el asunto a aquel que es el Dueño de la orden, acierta, y quien cuenta consigo mismo se extravía y fracasa. Dios ha dicho al elegido: «Y no digas a propósito de nada: “Lo haré mañana”, a no ser que añadas: Si Dios quiere» (Q 18:23-24), es decir, solo cuando va acompañado de la voluntad divina.

Si estás ausente, no te sientas contigo mismo, y si estás presente, no te sientas con tu familiaridad y sólo acompaña a quien adopta esta cualidad (*ṣifa*) y no te desesperes porque Dios está con quien se comporta de este modo y saca provecho de él. Si enseñas a los niños y te retiras un jueves o algún otro día, apártate de ti mismo. Si el retiro (*al-jalwa*) te viene, abrázalo. Recita las palabras de Dios: «Y otra cosa, que amaréis: el auxilio de Dios y una victoria cercana. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!» (Q 61:13).

Tu hermano es quien se regocija si estás alegre
y si te alteras, se pierde y se entristece.

Se acerca a quien tú tienes cerca,
y se aleja de quien te alejas y se aparta.

(5)

Oí al juez, Abā ‘Alī al-Ḥusayn ibn Muḡammad al-Ṣadafī,⁷¹⁹ decir que un conocedor decía: «Las historias ejemplares (*ḥikāyāt*) son uno de los ejércitos divinos, los corazones de los conocedores (*al-‘ārifūn*)⁷²⁰ se consolidan con ellas».⁷²¹

—Le preguntaron: «¿Tienes alguna referencia en el Libro de Dios?».

—Contestó: «Sí. “Te contamos todo esto, sacado de las historias de los enviados, para confirmar tu corazón”» (Q 11:120).

⁷¹⁹ Al-Ḥusayn b. Muḡammad b. Fiyūra ibn Ḥayūn b. Sakra al-Ṣadafī, de Zaragoza. Vivió en Murcia donde enseñaba la tradición del Profeta y sus diversas clases. Fue mártir en la batalla de Cutunda en 514. Sobre su biografía, consúltese Ibn Baṣkuwāl, *al-Ṣila*, b. 330, p. 143.

⁷²⁰ El término *‘ārif* (pl. *‘ārifūn*) procede de la raíz *‘-r-f* ‘conocer, saber, reconocer’ y significa conocedor y gnóstico. Para evitar confusiones históricas, prefiero traducir el término como *conocedor*. De hecho, la palabra gnóstico da lugar a dos acepciones posibles, la primera designa a la persona que pretende alcanzar el conocimiento absoluto e intuitivo de la divinidad, la gnosis; y la segunda indica una doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos de la Iglesia cristiana. La primera acepción es la más cercana al término árabe *‘ārif*. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 505-06; *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 1043; y sobre su significado técnico, consúltese el glosario de este trabajo.

⁷²¹ Citada en *al-Risāla* de al-Quṣayrī, II, p. 354.

Un cuento

Tenía un compañero cuya plegaria era respondida (*iḡābat al-du‘ā’*) y verifiqué más de una vez sus sinceros pensamientos y las puras promesas de su corazón, de un modo fascinante. Luego, me contradijo en una cuestión relacionada con la ciencia de la transmisión (*‘ilm al-riwāya*), apoyándose en el corazón, la pérdida del sentido y las visiones y revelaciones (*mukašafāt*),** entre ellas destacan: la ambición persistente, actuando conforme a las exigencias del ego (*ḥazz al-nafs*)** para conseguir poder y riquezas que le facilitan cumplir los actos de obediencia. También me di cuenta de su astucia cuando trataba con el enemigo; murió y sus asuntos estaban ocultos y su vida era manifiesta. Que Dios le perdone a él y a nosotros.

Un cuento

En el día en que murió Ibn al-Zubayr,⁷²² se oyó a sus adeptos decir: «¿Dónde está la autoridad y el poderío de su califato?». Contestaron: «Todo era falso. Ni aparece en el Libro de Dios ni en la tradición de Su Profeta».

Un cuento

Un alfaquí, que conocía bien, tenía a menudo muchas visiones que indicaban su autoridad en jurisdicción, pero aparentemente no lo demostraba en razón de su ansiedad, su falta de diplomacia y su incapacidad de tomar los medios propios de dicha potestad. Me asombraba la contradicción de ambas cosas. Se encargó de la jurisdicción, salió de la casa donde le otorgaron [el puesto] y demostró una falta de diplomacia con su jefe, de tal suerte que era imprescindible su destitución en aquella hora. Sus visiones se confirmaron en cuanto a la ocupación del cargo, pero su estado exterior era más fiable. Luego jamás tuvo una aparición, pues Dios anula y confirma lo que quiere;⁷²³ tal vez las visiones desciendan del cielo sin que se dude de su autenticidad, pero nunca se cumplen.

No hay más verdad para el siervo que la servidumbre, empleándola en el servicio de su Señor, conforme al Libro justo y la tradición corriente, como gobernado y no gobernante. Si se ocupara del poder gubernativo más que la sabiduría, apegándose a ella, vendería su más allá a cambio de esta vida, seducido para no cumplir los órdenes de su Señor. Si no se arrepiente rápidamente, será un esclavo de su pasión.

Se constató que el profeta decía: «El fuerte no es aquel que es hábil en derribar al adversario sino aquel que se controla en el momento de la cólera».⁷²⁴ Se comprende que la fuerza reside en el uso de la mente (*aḥlām*) y

⁷²² Abū ‘Abd Allāh b. al-Zubayr b. al-‘Awwām, uno de los adeptos del profeta que se murió en la época del califa Yazīd b. Mu‘āwiya.

⁷²³ Alusión al Q 13:39: «Dios abroga o confirma lo que quiere».

⁷²⁴ Al-Bujārī, *Adab* (76); Muslim, *Birr* (107, 108); al-Muwattā, *Ḥusn al-juluq* (12); Ibn Ḥanbal, (2),

no en los músculos (*aŷsām*);⁷²⁵ en los espíritus (*arwāḥ*) y no en los cuerpos (*ašbāḥ*).⁷²⁶

Un cuento

—Me dijo uno de mis compañeros: «Me ocupé del almotacenazgo (*al-ḥisba*)⁷²⁷ por cuatro razones:

“Primero: humillarme y considerarme por encima de la gente.

”Segundo: ponerme a prueba en lo ordenado y prohibido, poder y riquezas.

”Tercero: descubrir lo que hacen los gobernantes en cuanto a declarar o ocultar la verdad.

”Y cuarto: verlo de cerca y averiguar si puedo tomar decisiones en asuntos del poder gubernativo, y si bien me adelanto o retrocedo”».

—Añadió: «He sido puesto a prueba en cuatro [asuntos]:

“Primero: no he sido capaz de ser modesto ni de corregir mi comportamiento.

”Segundo: después, no pude practicar un retiro sincero.

”Tercero: Abrí una puerta de injuria contra los practicantes del retiro (*ahl al-inqibāḍ*)^{**},⁷²⁸ después no me ha sido posible ningún arrepentimiento.

”Y cuarto: Tenía la sensación de perder un poco el juicio, al mezclarme con los seres ordinarios, hecho que no me ha permitido reponerme posteriormente”».

Ḍū al-Nūn [dijo]:⁷²⁹ «El retiro es el pilar de la sinceridad, cuando el hombre está solo (*tajallā*), no ve más que a Dios; si no ve más que a Dios, no requiere ni teme más que a Él; si fuera así, sería de los íntimos de Dios (*awliyā*). Sólo

⁷²⁵ Lit. «cuerpos».

⁷²⁶ El término *šabaḥ* (pl. *ašbāḥ*) deriva de *š-b-ḥ* ‘aparecer, mostrarse’ y significa ‘silueta, figura, aparición, espectro, cuerpo’. Para mantener la contraposición entre cuerpo y espíritu, Ibn al-‘Arīf emplea el término *šabaḥ* como sinónimo de *ŷasm* ‘cuerpo’, una de sus acepciones posibles. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 388.

⁷²⁷ *Al-ḥisba* es un término no coránico que designa, por una parte, el deber que incumbe a todo musulmán de trabajar por el desarrollo del bien y combatir la difusión del mal; por otra parte, denomina el ejercicio de un personaje encargado en la ciudad de la aplicación de esta regla, el *muḥtasib*, cuya función, la única verdaderamente municipal que ha conocido el islam, le obligaba a velar por la moralidad de todas las manifestaciones públicas. En al-Andalus, el *muḥtasib* velaba también por la disciplina de procuradores y abogados. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 132-33, 247-48; Sobre el papel del almotacén, censor de costumbres, véase también M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma‘rūf...*», pp. 146-150.

⁷²⁸ Véase el término *jalwa* ‘retiro’ en el glosario.

⁷²⁹ Ḍū al-Nūn el egipcio, al-ijmīmī (m. 245/ 859) su nombre verdadero es Abū al-Fayḍ Ṭawbān b. Ibrahīm. Formó en Egipto una escuela mística. Para su bibliografía, consúltese Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, I, 280-83; Abū Nu‘aym al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā*, El Cairo: Dār al-Rayyān li-l-Turāṭ, 1978, IX, pp. 331-95; al-Ša‘rānī, *al-Ṭabaqāt*, I, p. 59; L. Massignon, *Essai sur l’origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922, p. 184; M. Asín Palacios, *Tres estudios*, pp. 195-203. Véase también un libro exclusivo sobre la vida de este místico, Ibn ‘Arabī, *al-Kawkab al-durrī*.

ambicionaba ser un soberano en el poder gubernativo y un íntimo de Dios en la sabiduría: un insensato, seducido o propenso a la enemistad; en cambio, si está obligado o necesitado, es perdonado».⁷³⁰

Otro párrafo:

Si la sabiduría (*al-ḥikma*) echara raíces y arraigara en quienes son aptos para recibirla,⁷³¹ perduraría y daría sus frutos. En cambio, si se vulgarizara y se propagara a todo el mundo, la despreciaría quien no es apto para recibirla, y se desvanecería y se perdería.⁷³² Basta con ver las consecuencias para darse cuenta de las causas. El verdadero recuerdo (*al-dīkr*) es propio de los bondadosos. Al-Jawwāṣ^{*733} ha trabajado treinta años en simpatizar a la gente con los sufíes (*al-fuqarā'*), quiere decir, devolver a cada cual su bien, actuar conforme al decreto del Verdadero, tanto exterior como interiormente y no oponer a ningún ser humano en algún acto exterior, aprobado por el conocimiento y tolerado por la tradición del Profeta.

El viaje y el acierto están próximos, y la quietud y la voluntad quedan cerca de ambos. Es penoso no apartarse del mal. Quien agradece a esta vida, no es un agradecido. El peor de los casos es cuando se ve aquel que intenta moralizar a cierta gente a costa de la corrupción de una sola persona.

Hay tres clases de viaje (*siyāḥāt*):

Viaje con el corazón al estadio de los misterios divinos (*maḥall al-guyūb*) con el fin de perfeccionar los intelectos interiores, cuyos aspirantes buscan el conocimiento (*al-'ilm*). Éstos son el objetivo de toda prueba y tentación, salvo a quien Dios preserva.

Viaje con los cuerpos al estadio de la preeminencia (*al-iqdām*), que en su mayoría es una falsedad, menos para un sabio verificador (*'ālim mutaḥaqqiq*).

Viaje con los corazones a las verdades de los misterios divinos (*ḥaqā'iq al-guyūb*), que se encuentra unido a un viaje con los cuerpos con el fin de alcanzar el estadio del poderío (*al-qudra*) huyendo de la fama (*al-'izza*).

⁷³⁰ Existe otra versión de este pasaje en una obra de Ibn 'Arabī: «Yo veo que nada motiva mejor a la búsqueda de la sinceridad total como la soledad (*al-waḥida*). Cuando el hombre está solo (*ta'yallā*)** no ve más que a Dios. Quien anhela el retiro, se aferra así a uno de los pilares principales de la lealtad espiritual». Véase, Ibn 'Arabī, *al-kawkab al-durrī*, pp. 127-128.

⁷³¹ Lit. «Su gente (*ahla-hu*)».

⁷³² Alusión a una tradición islámica atribuida a Jesús. El texto completo dice: «No confiéis la sabiduría a otros que no sean de su gente, pues la desperdiciaríais, y no privéis a su gente de ella, pues seríais injustos con ellos». Véase Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 557: IV, pp. 72, 140, 542.

⁷³³ Al-Jawwāṣ, Ibrahīm b. Aḥmad b. Ismā'īl (m. 291/904). Pertenece al entorno del gran sufí Ūnayd. Conocido por recorrer a fondo la estación de la confianza en Dios (*al-tawwukul*). Para su biografía, consúltese al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 284; al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 31; al-Šarānī, *al-Ṭabaqāt*, I, p. 113; Abū Nu'am al-Aṣfahānī, *Ḥilya*, x, p. 325.

Estos son los distinguidos por el verdadero viaje (*ḥaqīqat al-siyāḥa*), son aquellos musulmanes que huyen con su religión de las tentaciones, si Dios quiere.

(6)

Una vez mientras cierta persona se durmió, vio escrito en una pared que Dios, el Único, el Opressor es el dueño; por debajo de estas palabras: «Oh, tú, observador, las manifestaciones vistas (*al-manāzir*)⁷³⁴ te han cansado y hay debajo de tus pies un tesoro digno de un rey». Se puso a saltar de alegría y a excavar para encontrar el tesoro y convertirse en un rey, y su alegría iba en aumento. Quien se aproxima, las estrellas se le aparecen, todo cuanto le rodea se anula, una sentencia se dicta contra él: su mente se olvidó de la pared y empezó a reprocharla, [hasta que] el guía de los intelectos le gritase: «Oh tú, esclavo de tu pasión y arbitrario en el reino del Señor. ¿Qué culpa tiene la pared de tu extravío y de tus excavaciones en los terrenos? ¿No te han sido testigos la piedra y la manada, el animal y los árboles, el blanco y el rojo, que Dios, el Único y el Todopoderoso es el dueño de la soberanía?».

La misericordia de Dios y la bendición de unos hermanos suyos le alcanzaron en su sueño, y dijo: «Sí, fue así». Le dijeron: «Si sabes que Dios, el Único es el dueño del reino y crees que el tesoro es sólo digno de un rey. ¿Por qué eres incrédulo? ¿Quién te ha descrito como un rey si tu eres realmente un siervo?».

Cuando tengas que rendir cuentas, eres un perdedor, pero cuando aciertas durante algún tiempo, crees que te convertiste en un Señor. Gritó: «¡Qué pena de los ignorantes! ¡En qué estadio (*maqām*) abandonado se lanza uno en su descuido! (*al-igfāl*)!». Le dijeron: «Sé benévolo contigo mismo, tal vez te pongas firme con la piedad y consigas tu objetivo, ya que “Dios no presta atención a su carne ni a su sangre, sino a vuestro temor de Él”» (Q 22:37).

—Le dijeron: «¡Oh siervo de Dios! Si te descuidas de tu objetivo, ¿Qué sentido tendrá tu existencia (*wuḥūd*)**?».

—Contestó: «En [el estadio] del azalá nocturno (*al-huḥūd*)». Si no hubiera sido por Dios, jamás hubiera contestado ni conseguido este estadio.

—Le señalaron: «La verdad está dormida. ¿Dónde está tu movimiento (*ḥaraka*) y tu reposo (*sukūn*)⁷³⁵?».

—Respondió: «Con Dios, sin duda. El sueño es una de las moradas de lo oculto (*al-manām manāzil al-gayb*)».

⁷³⁴ El término *manzar* (pl. *manāzir*) deviene de *n-z-r* ‘mirar, observar, considerar’ y significa ‘vista, espectáculo, panorama, aspecto, perspectiva’. Las *manāzir* son, en este contexto, las manifestaciones divinas (*al-taʿālliyāt*) o los fenómenos (*al-ẓawāhir*) que revelan el interés del observador de fijarse en lo creado y no en el Creador. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 768-769. Referente a su significado técnico, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 110, 142.

⁷³⁵ El término *sukūn* deriva de *s-k-n* ‘calmarse, aquietarse, sosegar’ y significa ‘calma, reposo, quietud, inacción’. Como término sufí, es el sosiego del corazón. Va en contraposición del término *ḥaraka*, que se derive de *ḥ-r-k* ‘moverse, menearse’ y significa ‘movimiento, meneo, acción’. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 154, 364-65.

Según Ibn al-ʿArīf, el verdadero creyente debería centrarse en Dios, dirigiéndole toda acción e inacción y confiándose en Él.

—Le dijeron: «Un día junto a tu Señor vale por mil años de los vuestros» (Q 22:47). En efecto, la hora de este día, para quienes comprenden por Dios, se considera ochenta y pico años, y esta es la noche del destino (*laylat al-qadr*)** que sólo Dios la conoce y aquellos que Él quiere con Su benevolencia, y no los impostores. Si miras las promesas de los que experimentan los estados extáticos (*arbāb al-mawāyīd*),⁷³⁶ percibirás al Rey, al Opressor (*al-qahhār*) con una mirada ajena a la de los siervos.

» ¿No te has dado cuenta de que *cuándo* es el signo de los insolentes? Quizás no preguntan por la Hora: “¿Cuándo llegará?”,⁷³⁷ salvo a quien está perdido y se cubre de oscuridad.⁷³⁸ ¡Preguntar sobre los signos divinos (*al-āyāt*) desde que apareció el extravío no es quizá una prueba de perdición, y el lenguaje del zāhirismo (*lisān al-zāhiriyya*) es un testigo que nadie puede negar! Noé advirtió a su familia contra el embustero (*al-daʿyāʾil*), el tuerto. Si su asunto no nos tocara de cerca, y es muy próxima su era más que ninguna otra, no lo hubiéramos mencionado. Pues espera y esperad.⁷³⁹ No han mentido ni han dado la espalda. Se marcharon sinceros y creyentes, y Dios se apoderó de las riendas del reino para administrar los fenómenos (*al-akwān*) y sacar el tema del *daʿyāʾil* a la luz.

¡Oh siervo de Dios! No sabes que el observador sigue las manifestaciones creadas cuando se apega a su belleza bajo el dominio del ego, se opone pertinazmente a su mente y no llega a comprender nada, será considerado como el ganado o más desviado todavía.⁷⁴⁰ En este sentido, el Corán ha sido testigo de sus palabras: «Dicen: “¿Por qué no nos trae un signo de su Señor? Pero ¿es que no han recibido ya pruebas claras de lo que contienen las Hojas primeras?”» (Q 20:133). Así como viste en la pared que Dios, el Único y el Opressor es el dueño del reino. Dijeron: «¿Por qué no se le ha mandado de lo alto un ángel que sea, junto a él, monitor...? ¿Por qué no se le ha dado un tesoro o por qué no tiene un jardín de cuyos frutos pueda comer...?» (Q 25:7-8), «Y dicen: No creeremos en ti hasta que no nos hagas brotar un manantial de la tierra» (Q 17:90), «Di: Gloria a mi Señor. ¿Y quién soy yo sino un mortal, un enviado?» (Q 17:93) y escucha con tu corazón Sus palabras «Lo único que ha impedido a los hombres creer cuando les ha llegado la Dirección» (Q 17:94).

Las aleyas de la fe les han sido reveladas, pero ellos no les hicieron caso y las consideraron palabras mentirosas, pidiendo lo que no puede ser,

⁷³⁶ El término *waʿd* o *wiʿdān* (pl. *mawāyīd*) deriva de *w-ʿ-d* ‘encontrar, hallar, existir, enamorarse de’ y significa ‘sentimiento, perceptivo, éxtasis’. F. Corriente, *Diccionario*, p. 821. Ibn ‘Arabī define *al-wuʿūd*: «Encontrar a la Verdad en el trance extático (*al-wuʿūd wiʿdān al-Ḥaqq fī al-waʿd*)». Aquí el término *waʿd* designa una sobrecogedora emoción espiritual. Véase *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 538.

Respeto al término *mawāyīd* aparece dos veces en *al-Futūḥāt* (I: 607, 616), Ibn ‘Arabī habla sobre uno de sus maestros, Yūsuf al-Kūmī, en estos términos: «Es el único de mis maestros que me satisfizo en materia espiritual; le beneficié en la disciplina (*riyāḍa*) y yo saqué provecho de él en los estados extáticos (*al-mawāyīd*)», I, p. 616.

⁷³⁷ Alusión al Q 7:187: «Te preguntan por la Hora: «¿Cuándo llegará?». Di: «Sólo mi Señor tiene conocimiento de ella.». Véase también al Q 79:42: «Te preguntan por la Hora: «¿Cuándo sucederá?»»

⁷³⁸ Alusión al Q 91:10: «y habrá perdido quien la lleve al extravío».

⁷³⁹ Alusión al Q 6:158: «Di: ¡Esperad! Que nosotros también esperamos».

⁷⁴⁰ Alusión al Q 25:44 «¿O acaso cuentas con que la mayoría de ellos van a escuchar o a entender cuando no son sino como animales de rebaño o aún más extraviados del camino?»

menospreciando descaradamente la autoridad del reino y el proceder de Dios:⁷⁴¹ «El Viviente, el que no muere» (Q 25:58). Estos son sus estados en las realidades sensibles (*al-maḥsūsāt*),** se oponen pertinazmente a sus mentes (*‘uqūl*); y cuando pasan a las realidades lógicas (*al-ma‘qūlāt*), se oponen tercamente al Mensajero apoyándose en su razonamiento. Es un hecho inaceptable y una ilusión. No hay mente salvo la que conduce al argumento de Dios, el Único en todo cuanto existe.⁷⁴² En cuanto a quien cuenta sólo con argumento, no es sino una emoción negativa (*hawà*).** Esta clase de mentes carece de sentido (*al-ma‘nà*)** y esencia (*al-ḡāt*)** por estar sumergida en imágenes sensibles (*ṣuwar al-maḥsūs*). Para la mayoría, éstos son los lógicos, y no se consideran así por los privilegiados. Según los concedores por Dios (*ahl al-‘ilm bi-l-lāh*), son los filósofos de los dictámenes (*falāsifat al-fatwà*). Presérvate de la prueba de lo sensible y de lo inteligible con un conocimiento que comprende la misericordia y el favor.

Si ves a quien intenta construir un reino frágil; y luego lo erige de nuevo, simplemente no hace más que retrasar su destrucción. Dios dijo: «*‘lm*. Los bizantinos han sido vencidos en los confines del país. Pero, después de su derrota, vencerán» (Q 30:1-2-3). Informó de que primero vencen, y luego son derrotados y después, vencerán. Si se consigue la morada de la distancia, esto es, el más allá, los creyentes se alegrarán por la victoria de Dios.

[En este momento] el durmiente se dio cuenta de que la pared no tenía la culpa, y todo lo que encierra es verdad, y todo lo que vio antes era un aumento de conocimiento que consolida su fe. Dios es el gobernador absoluto de la verdadera anulación (*al-ib‘ād*) y afirmación (*itbāt*) y la determinación de los estados y los momentos. Volvió, se arrepintió, y se despertó. Dios aceptó su arrepentimiento y le perdonó.

El feliz es aquel que vincula el despertar (*yaqaḍa*) con el dormir (*manām*) en su verdadera fe en Dios y Su enviado, de tal modo que la sinceridad de sus visiones fluyan hacia sus sueños. Quien se escandaliza por el despertar, se le escandaliza el dormir; Quien se miente en sus visiones, sus sueños son falsos. Pero quien es excepción, está protegido de esta alusión (*al-ma‘nà*).⁷⁴³ Dios se encarga de los devotos y no repone la obra de los corruptos.⁷⁴⁴ Cuando la

⁷⁴¹ Lit. «vieron con indiferencia el cambio de la autoridad (*taḥwīl al-malākūt*) y el proceder de los juicios (*tabdīl al-aḥkām*)». Existe en estas palabras un alusión al Q 35:43: «[...] No encontrarás nada que pueda cambiar la práctica constante de Allāh».

⁷⁴² Lit. «en (*fi*) todas las cosas, por (*bi-*) todas las cosas y sobre (*‘alà*) todas las cosas».

⁷⁴³ El término *ma‘nà* (pl. *ma‘ānī*) deriva de ‘*n-à* ‘significar, querer decir, expresar, aludir’ y significa ‘significado, sentido, concepto, idea, expresión’. Su significado en plural se refiere a las buenas cualidades. Mientras el término compuesto *ahl al-ma‘ānī* significa los espiritualistas. F. Corriente, *Diccionario*, pp. 539-40.

Respecto a su uso técnico, implica ‘la significación sutil, la realidad conceptual’. La dicotomía de la realidad: realidad visible y formal (*ḥiss*), percibida por medio de los sentidos y las facultades externas, y una realidad imperceptible, no formal (*ma‘nà*), accesible a las conciencias y a los corazones. Véase al-ŶarŶānī, *al-Ta‘rīfāt*, p. 218.

⁷⁴⁴ Alusión al Q 10:81 «Dios no permite que prospere la obra de los corruptores».

injusticia llegue a su fin, se levantará la hora. Ciertamente, los que no creen en ella hacen que se adelante.⁷⁴⁵ Alabado sea Dios, el Señor de los mundos.

(7)

Bienvenido, oh perspicaz, grato, venerado por tu escrito, con el que Dios desveló una tristeza y borró una desgracia y preocupación. Por naturaleza, el ego está alejado de la fe; está llevado al olvido del conocimiento y el aprendizaje. El ego instiga insistentemente el mal,⁷⁴⁶ salvo aquel que se libró en la eternidad. Hemos comprendido a Dios por Él,⁷⁴⁷ Le hemos llegado a Él por Él y nos ha hecho firmes después de la llegada. En efecto, es la máxima distinción y el fin esperado.

Respecto al fluir coordinado y evidente de las ideas de aquellas aleyas, no tiene más objetivo que instar a la esperanza —que Dios te regocije y te enriquezca, haciendo que la certeza te conduzca hacia el asiento de la sinceridad gracias a Su poder.

En cuanto a tu hermano desea conocer todo lo que te pasa, jamás se le han acumulado las tentaciones antes como ahora, entre vanos recuerdos y triviales secretos, al contrario de lo que aparenta; está aferrado al silencio y a quedarse en casa; se insiste en levantarse, si incluso fuese para realizar una obra pía.

¡Dios mío! Es la gran perplejidad, dando la espalda a la verdad y adentrándose en los mares de la confusión. Ambos son una falta imperdonable, incluso si fueran perdonables, persistir en perder el pudor es aún peor. Si los bondadosos y devotos, que nos precedieron fuesen iguales que nosotros, —¡Dios no lo quiera!— la vía iniciática (*ṭarīqa*)** se moriría completamente y la ayuda divina se perdería irremediablemente. Acudimos a Dios para que nos salve de este sufrimiento y nos quejamos a Él de estas enfermedades.

¡Dios mío! Te pedimos un compañero y una ayuda, ponnos con tu benevolencia en el camino verdadero y, no en el descarriado. Deseo ardientemente saber de la persona que me mencionaste.⁷⁴⁸ Cuando puedas, infórmame de toda novedad; hazlo, y serás recompensado.

(8)

¡O buen Regidor, sé benévolo con todos! ¡Qué ensanche vuestros pechos y el mío para que nuestros corazones se suavicen con Su recuerdo; haznos ver con el arrepentimiento (*al-tawba*) a nosotros mismos y a nuestros defectos con el fin de evitarlos y mostrar nuestro desacuerdo con ellos; haz de Tu auxilio el fin de nuestro conocimiento e indulgencia; convierte la realidad (*al-ḥaqīqa*) y la realización espiritual (*al-taḥqīq*)**⁷⁴⁹ en el fin de nuestra preocupación y

⁷⁴⁵ Alusión al Q 42:18 «Los que no creen en ella desearían que se adelantara».

⁷⁴⁶ Alusión al Q 12:53: «Yo no pretendo ser inocente. El alma exige el mal, a menos que mi Señor use de Su misericordia».

⁷⁴⁷ Alusión a una plegaria de Abū Yazīd al-Bisṭāmī: «¡Dios mío! Hazme entender por Ti, ya que no consigo entender, si no fuera por Ti». 'A. Badawī, *Šaṭaḥāt al-šīfiyya*, pp. 135, 166.

⁷⁴⁸ Lit. «como una brasa ardiente».

⁷⁴⁹ Véase el término *Ḥaqq* 'Verdad' en el glosario.

comprensión; y no nos entregue a nosotros mismos, ni a ninguna de Tus seres que se dirigen contra nosotros.

Uno de los deberes de Dios es que sea Él el íntimo (*walī*) de aquel que no tiene íntimo, glorificado sea Su rostro, ya que la arbitrariedad (*al-taḥakkum*)⁷⁵⁰ impide el acceso a la sabiduría (*al-ḥikma*). Para distinguir entre una y otra, el camino de la sabiduría es la fe (*al-īmān*); su lugar, la comprensión (*al-fihm*); su morada fija, la certeza (*al-yaqīn*), conducida por la felicidad (*al-sa'āda*) y rodeada por la voluntad que no se contrapone a ninguna otra voluntad (*al-irāda*).

El medio de la arbitrariedad es la mente (*al-'aql*); su lugar es la ilusión (*al-wahm*); su morada, la duda (*al-šakk*), conducida por el engaño (*al-takalluf*) y rodeada por las emociones negativas (*al-hawā*). Aquel cuya verdadera fe no se consolida con la comprensión consciente, y las patrias de su comprensión aún no amanecen con la luz del sol de la certeza; evidentemente, es arbitrario y no es sabio. Alejarse de él es un bienestar; acercarse a él es un castigo atroz. ¡Dios nos proteja de la caída de la motivación espiritual (*al-himam*) y de oponernos a los sabios (*arbāb al-ḥikam*); y que nos haga firmes en el seno del amparo con Su generosidad y constantes favores!

En este momento, tu hermano vive en soledad (*wiḥda*) y perplejidad de pobreza (*ḥayrat al-faqr*) que ha llegado al extremo; está embrujado en su silencio y sus palabras, hechizado en el despertar (*al-yaqāza*) y en el sueño (*al-manām*); y odia la muerte por el mal que ha cometido y la vida por ser un morada de constante remordimiento. Sus tentaciones dejan al indulgente perplejo. Háblale si puedes, y que la paz sea con vosotros.

El indicio de la sinceridad (*'alamat al-ṣidq*) del siervo consiste en que su fe (*īmān*) necesita de toda fe; su conocimiento (*'ilm*), de todo conocimiento; su razón (*'aql*), de toda razón. El indicio de su abandono de la sinceridad reside en que se basta a sí mismo o recurre a los demás más que a la Verdad. Bendito sea Aquel que nos protege de los defectos y de acudir a la gente y nos satisfaga con Su vasto conocimiento.

Me escribieron que nuestro hermano Muḥammad ibn Yūsuf,⁷⁵¹ que Dios guíe por él, profundizó y se perfeccionó en [la ciencia religiosa], [le recomiendo] que delimite sus estudios al Corán cuando se ponga a hablar en público. ¡Dios mío, qué cumpla con la excelencia toda y el deseo por hacer la vida mejor con el perdón más perfecto y la salvaguardia y fe más completos! ¡Oh eres Tú Quién no se puede pedir más que a Él, ni otorga los dones a ningún existente (*maw'yūd*) salvo Él!

⁷⁵⁰ *Taḥakkum* significa 'arbitrariedad, capricho, despotismo, autoridad', véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 175. Respecto a su uso técnico, designa «la pretensión a la condición señorial sin pruebas (*al-da'wā bila dalīl*)», al-Ārḡānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 57.

⁷⁵¹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sabī b. al-Abbār, uno de los grandes sufíes de Córdoba. Para su biografía, consúltese Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, primera parte del quinto libro, b. 242, p. 126.

(9)

Los justos (*al-ṣiddiqūn*) son aquellos sinceros que aceptan de buena gana Su sabiduría y sinceridad. Los sabios (*al-ḥukmā'*) son aquellos que se detienen con sus aspiraciones espirituales (*himam*)** y preocupaciones donde la bondad y benevolencia de su Señor, esforzándose en Su obediencia y alejados de Su desobediencia; cuando se entregan un solo respiro a sí mismos, el ardor de Su anhelo les abruma. Creen que están en lo falso, sentimiento duro para ellos.

Alabado sea Dios por lo que ha revelado u ocultado de Sus gracias, tanto en la aceptación como en el rechazo. Alabado sea Dios por interceder por todo agradecido y conocer a todo negligente o denegado como es debido conforme a la generosidad, gloria, magnificencia de Su rostro, y Le dedicamos todo elogio, alabanza, oraciones, ya que nadie puede abarcar Sus favores y Su grandeza, menos Él. Que las oraciones de nuestro Señor estén sobre Muḥammad, nuestro profeta y nuestro señor, su familia, sus esposas y sus descendientes, con paz unida a toda benevolencia y aprobación en los primeros y últimos tiempos para siempre.

Lo he escrito en un estado que no se oculta a aquel que cumple y se aparta. Para el iluminado con la luz de la sagacidad (*anwār al-firāsa*)** en vista de su práctica de fe, le sería cada vez más evidente. Es un estado penoso para quien está a punto de morir y no se libra de las pérdidas. No te olvides de rezar por tu hermano, una plegaria que aspira su bendición.

Oh hermano mío, Abū al-Ḥasan, no te preocupes por lo que te pasó. Las opiniones de estos carecen de sentido⁷⁵² —que la paz y la bendición estén sobre ti de mi parte, Abū al-Ḥakam,⁷⁵³ Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm⁷⁵⁴ y de todo nuestro grupo.

(10)

Le escribí —que Dios te determine la más completa satisfacción (*riḍā*), te beneficie en la sinceridad pura y sus condiciones, y te haga de aquellos que deciden ser sinceros con Él, hasta que lleguen a buen término. Él es el íntimo (*walī*) de aquel que obedece el Corán y abandona la desobediencia.

He reflexionado sobre el contenido de tu escrito —el más noble que jamás he recibido, y mis deseos (*ṣawq*) vuelan hacia él. Comprendí que algunos están enfadados, cuyas palabras indican lenguas dormidas. En aquel momento, deseaba hablar con ambos para advertiros de los ataques de los egos (*ḥayāmāt al-nufūs*) y su poderosa capacidad para crear pensamientos negativos (*al-sūs*). No sé lo que me lo impidió en aquel entonces, fue un destino que se cumplió. Una de las cualidades de la soberbia (*al-kibr*) consiste en cultivar dudas en los asuntos certeros; la vacuidad de los pechos (*farāg al-*

⁷⁵² Lit. «Las opiniones de unos no exceden las madrigueras de otros».

⁷⁵³ Abū al-Ḥakam b. Barraḡān, al cual Ibn al-‘Arīf dirigió sus primeras cuatro misivas.

⁷⁵⁴ Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm es sobrino de Ibn al-‘Arīf.

ṣadr) es la llave de los malos pensamientos; la precipitación es la montura de la mente sepultada.

Lo que me gustó en tus disculpas a los hermanos es tu sinceridad, tanto en secreto como en público —que Dios os bendiga a todos y conduzca las gracias hacia ti y hacia ellos con Su preservación. Si hubieran conocido debidamente cuántas veces te salvaste de apuros y adversidades, no hubieran sido injustos ni se hubieran contradicho —que Dios les beneficie con un estado semejante al tuyo. No es de extrañar el distanciamiento del común de la gente de la misericordia de Dios. El Señor dice: «Todas las comunidades planearon apoderarse de los enviados» (Q 40:5).

Que Dios te beneficie en tu opinión y doctrina con Su misericordia.

(11)

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso. Bendito sea el Señor de las criaturas, Muḥammad, que purifica a quien se agarra a lo más mínimo de su ser (*dāt*) y su realidad (*ḥaqīqa*) y de quien se adquiere el comportamiento (*al-sulūk*)** y el camino (*al-ṭarīq*). Que la paz y la bendición estén sobre él. Aquel que la unicidad (*al-tawḥīd*)** prescrita o la plena renuncia (*al-taḥrīd*)**⁷⁵⁵ proceden y pertenecen a él. Que Dios te escriba entre aquellos que escoja y elija, te otorgue la fe más pura y el conocimiento más dulce y te haga imprescindible todo bien que conduce hacia Él. Si quiere premiarte, te destinará su faro y guía. Si llegase eso a los oídos de la gente, el cumplidor desearía tener tu suerte para llegar a buen término, y el negligente se quedaría asombrado y anhelaría abandonar su estado. Como consecuencia de tal hecho, consignarás cuanto antes su recompensa y disfrutará al completo de sus honores; esto no es difícil para Él.⁷⁵⁶ Nos inició en el islam, antes de que pidamos o deseamos nada; Él es el Don más preclaro y la Doctrina más noble. No hay más Dios que Él, glorificado sea Su poder.

Tu hermano, que Dios le beneficie por tu amor, lleva tiempo con la moral baja y la tez pálida; su dignidad se aleja de los nobles valores; su fuero interno se oscurece con excusas falsas, la ignorancia (*al-ḡahl*)** echa raíces en su pecho; no sabe cómo salvarse ni cómo sanarse de la desesperación de lo ilícito (*al-ḥarām*) ni recuperar el verdadero pudor sincero y la pura esperanza a causa de su negligencia. Si se calla, queda callado desobedientemente; si se queja, lo lleva con dureza; si le hablan de la otra vida, la conoce sin poder evitar el castigo de la dilación (*al-taswīf*). Después de tomar compromiso (*al-‘ahd*)** de reflexionar sobre el temor, cuando la vida mundana se presente ante él, le da

⁷⁵⁵ El término *taḥrīd* deriva de la raíz *ḡ-r-d* ‘despojar, desnudar, librar, desposeer’ y significa ‘despojo, desposeimiento, liberación’. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 106-07.

Es un término clave en la tradición sufí, designa el desprendimiento, la renuncia a los bienes materiales y el abandono externo e interno de las ataduras y preocupaciones mundanas. Al-Ḥarīrī, en su *Ta’rīfāt*, lo define: «El abandono de lo que no es Dios (*al-siwā*) y de los fenómenos (*al-kawn*) lejos del secreto y del corazón, pues no hay más velo (*ḥijāb*) que las imágenes de lo creado (*ṣuwar al-kawniyyat*) y la otredad (*al-agyār*) impresas en la esencia del corazón y del secreto», p. 56.

⁷⁵⁶ Alusión al Q 14:20: «Y eso no sería difícil para Dios».

de lado y le obedece [a la vez], declarando su venta, como si fuera una propiedad suya.

¡Ojala supiera! ¿Si tu hermano sigue comportándose así hacia dónde llegaría? ¿Y cómo y a quién se agarraría? Él está entre los enemigos (*al-a'dā'*) y las emociones negativas (*al-ahwā'*) como un pillaje que se saquee; con qué lengua se queja de su enfermedad, si él la desea, y el grito de la sinceridad le llama diciendo: «Oh tú, quien no tiene suerte en la otra vida, toma otro camino distinto al que sigues, ya que todo el daño está en él. ¿Acaso aquel que ignora al hermano sincero al sufrir un revés del destino donde el lugar de separación en la noche del destino [tendrá éxito]?»

Tu hermano está quemado, no se queja de la perplejidad del conocimiento (*ḥayrat al-ma'arifa*), que es una de las cárceles de la Verdad (*suḥūn al-Ḥaqq*) para elegir Sus leales y sinceros (*ahl al-wafā' wa-l-ṣidq*). [El conocimiento] es una necesidad imprescindible⁷⁵⁷ que el Real privó a Sus íntimos (*awliyā'*) de él, hasta que Él⁷⁵⁸ sea mismamente el encargado de llevarlos a la proximidad sublime (*al-qurb al-sanī*) en el seno de la soberanía feliz (*al-mulk al-hanī*), el premio más excelso de Sus dones. En efecto, Dios les valoró más allá de su propia ciencia y opinión.

Mi perplejidad (*ḥayra*) no es nada de todo eso, sino la de un desobediente y triste que se olvidó de sí mismo por haberse olvidado de su Señor. De ahí que la perplejidad sea su castigo y morada: Su voz no se escucha ni su silencio es agradecido ni tampoco es recompensado o perdonado por algo de ello —que Dios te beneficie en todas tus acciones y doctrinas por Su misericordia y gracia al comienzo y al final.

Lo que puede aumentar mi tristeza y preocupación y me inquieta, es mi temor de que mis hermanos íntimos y mis allegados sufran como sufro yo,⁷⁵⁹ y sus luces se eclipsen por mi culpa. ¡Qué aflicción siento si recorren el camino sin guía y se esfuerzan para nada! ¡Oh hermano mío! Sufriste un revés del destino con respecto a violar el pacto, en el que estabas obligado a cumplir, sin tener mano en ello. Su puerta está cerrada y sus causas, definidas. No hay más fuerza ni poder que Dios, de Dios y para Dios; no hay más Señor que Él.

Lo vituperable es Su desobediencia, y lo que no es obligatorio es Su permisividad legal (*rujaṣ*). Si el secreto (*sirr*) del siervo los supera, será favorecido por el conocimiento (*al-'ilm*) y el temor (*al-jašya*); si su corazón (*qalb*) los supera, será favorecido por el pudor (*al-ḥayā'*) y la reverencia (*al-hayba*); y si el siervo los supera con la realidad (*ḥaqīqa*), estará lleno de retiro (*jalwa*), y su razonamiento (*ra'y*) será un ejemplo a seguir (*qudwa*). No aparece apenas un verdadero secreto puro ante la necesidad de realizar una obra dudosa, sin provocar una tentación frágil cuyos autores son los débiles, hecho éste que contrasta con la misericordia fuertemente arraigada, cuyos adeptos son los que observan lo exotérico (*ḥamalāt al-zawāhir*) y los dotados de certeza (*arbāb al-yaqīn*). Quien se propone realizar un acto a la luz de una buena visión

⁷⁵⁷ En la edición de Dandaš, *marḡūma* 'apedreada' no coincide con el contexto.

⁷⁵⁸ Lit. «Quien tiene a cada uno de los seres vivos bajo Su tutela». Aquí hay una alusión al Q 13:33: «Acaso Quien vigila lo que cada uno hace...?».

⁷⁵⁹ Lit. «el destino les golpeó con una desgracia como la mía».

(*tamām ru'ya*) basada en pedirLe a Dios que escoja lo mejor (*istijāra*) y en sus cualidades de fe y excelencia, tendrá éxito, aunque errase; se alejará del descuido, incluso si lo pisa. ¿Si Dios se muestra benévolo con los pecadores, no lo hará con los obedientes y arrepentidos?

Que Dios nos alcance con Su bendición por mediación de las plegarias de los devotos, de tal suerte que logremos sus grados gracias a Su generosidad.

(12)

Uno de los antecesores decía: «Amaba a una persona, se notaban mi deseo (*al-šawq*)** por él y verle era algo único. Me decía que en la tradición islámica: “Si hay dos hombres que se amen en Dios, el que tenga más amor es el mejor entre los dos”».

!Qué lejos estamos nosotros de esta actitud! Luego prosiguió: «Le convocaron para ir a una expedición. Me llamó para que fuese a verle. Fui por la noche, cada vez que intentaba despedirme de él, me cogió de la ropa, le dolió tanto que me separase de él. Luego le oí decir: “Dios mío, éste pretende amarme por Ti, pues que le bendigas”». Comprendí el dicho citado, quiere decir que al despedirse el signo del sincero afecto y del verdadero deseo es un dolor penoso.

Cuando uno actúa precipitadamente, está bajo el poder del ego (*al-nafs*), pero, en cambio, cuando actúa con calma, la serenidad y el sosiego le acompañan. En este momento, me complace recordarte, sin que haya una causa especial, y no sé si existe alguna referencia mencionada sobre esta cuestión en los textos. Si fuera una preocupación, tu consuelo sería recompensado por Dios; si fuera por una familiaridad con tu Señor, el Verdadero te regocijaría, ya que se encargó de ti. Tu hermano está fuertemente hundido, llora mucho, se siente apenado y arrepentido. Hazle una plegaria y una preocupación en pos del alivio de Dios. Consiente ver a los hermanos en todos los estados, si se quedan o se marchan. Escríbeles mis continuas disculpas, mientras estés entre ellos, que Dios se encargue de ti y de mí.

Estos versos y los siguientes se encuentran en esta carta:

Mi señor me confesó tu amor y no di
al amor el secreto que atormenta.

Se murió de desesperación mi censor, y rechazó
mi corazón todo, salvo vivir en avidez.

Y me preguntaron por mi deseo, les contestó:
«No hay dolor por los golpes del Amado».

Si mi corazón se arruina, tú moras en él
y si te alejas, sigues conmigo.

También recitaba en la misma carta:

¡Oh mi censor de mi excesiva desidia!
Me fui lejos del camino de la sensatez.

Cuando bebes y estás ebrio de amor
te llamas *Feliz* a causa de las fatigas.

No hay bondad en quien no aconseja a su amigo,
hasta que le vea en el buen camino.

Quien me da un día de paz o una noche,
que sea una fiesta para el resto de mi vida.

De las faltas me cansé, y de nada más,
es cierto, el hijo de Adán es propenso a las aflicciones.

También tenía la carta:

Si mi excusa no fuera correcta ni sincera,
siendo respondida con virtud, sería muy acertado.

Tal vez oculté la realidad de un argumento
con una lengua débil o terca.

La distancia se apoderó de mis amados, y les acercó
un nuevo recuerdo unido al corazón

Si Dios riega el corazón,
que te de a beber y que te cuide, oh Ibn Mufīd.⁷⁶⁰

(13)

El conocimiento está en los pechos (*al-ṣudūr*)⁷⁶¹ y no en los libros. Dios dijo: «¡Sed maestros, puesto que *conocéis* (*taʿlamūn*) / *enseñáis* (*tuʿallimūn*) la *Escritura divina* y la estudiáis!» (Q 3:79). En la lectura atenuada (*qirāʿat al-tajfīf*),⁷⁶² la ciencia precede al estudio (*al-dars*), mientras que en la lectura reduplicada (*qirāʿat al-tašdīd*), adelantó el aprendizaje, que tiene la supremacía sobre el estudio, aludiendo a que sólo un ulema o un *imām* es capaz de sacar provecho del estudio con beneficio certero. Dios dijo: «¿No se celebró con ellos el pacto de la Escritura Divina, según el cual no dirían nada contra Dios sino la verdad? Y eso que han estudiado cuanto en Ella» (Q 7:169). Adelantó la toma del juramento de los profetas y ulemas, en cuyo final se encuentra la perfección

⁷⁶⁰ Según Dandaš, puede ser Ibn Sayyid al-Malagī.

⁷⁶¹ Los pechos son la sede de los secretos, según el dicho del Profeta: «Abū Bakr no os aventaja ni en ayuno, ni en oración, sino por algo guardado en su pecho». Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 372. En este mismo sentido existen otros dichos, véase al-Bujārī, *Tafsīr sūra* (75, 201); al-Tirmidī, *Daʿawāt*, 114; al-Nisāʿī, *Iftitāḥ* (37).

⁷⁶² La ciencia de las *qirāʿāt* 'lecturas' son, junto al *tafsīr* 'interpretación, comentario', una de las disciplinas coránicas más importantes, que se desarrollará en numerosos tratados. Véase F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 389-90.

La lectura geminada o reduplicada se refiere al empleo del signo (◌◌) sobre la consonante -l- en *tuʿallimūn* 'enseñáis', en cambio, la lectura atenuada, no se duplica la -l-, *taʿlamūn* 'conocéis'.

del argumento, la confirmación del conocimiento y, por último, el estudio en vista de la continuidad del argumento. El ulema es imprescindible en los primeros pasos y, posteriormente, él o el *imām* enseñan el Corán (*al-kitāb*). El Altísimo dijo: «Los profetas que se habían sometido administraban justicia a los judíos según ella, como hacían los maestros y doctores, según lo que de la Escritura Divina de Dios se les había confiado y de lo cual eran testigos» (Q 5:44).

La Escritura Divina es aquella que está autorizada por los ulemas para que sea un argumento. Vale decir que no se beneficia de su conocimiento, sino quien la aprende de ellos, hecho que implica privilegiar el conocimiento de los ulemas por su comportamiento y perspectiva. El conocimiento de los pechos está protegido con el apoyo, ayuda y acierto contra el cambio, modificación, alteración, agregación y disminución. Para ello, es imprescindible el aprendizaje de los libros, porque el ulema está vivo con una vida que fluye. Respecto al libro, habla aunque es silencioso, sólo un vivo es capaz de captar su mensaje; no hay comprensión antes de leer los libros, salvo para quien cuente con un verdadero maestro. El profeta decía: «Pero se quita el conocimiento con la muerte de los sabios»,⁷⁶³ refiriéndose aquí a quien coge el conocimiento solo de los maestros sin adquirirlo jamás de los libros. También decía: «Este es un momento, en el que se malversa el conocimiento». Alguno exclamó: «Por Dios no se malversa el conocimiento y el Corán está entre nuestros manos, lo leemos y lo leen nuestros hijos y nuestras mujeres». Dijo: «¡Que tu madre te pierda! Yo pensaba que eras de los más sabios de Medina. Acaso no están la Torah y el Evangelio en las manos de los judíos y cristianos, y no ves que éstos son imprescindibles».⁷⁶⁴ Esta es la máxima elocuencia. Ciertamente, el conocimiento está en los pechos de los ulemas, permanece con su vida y desaparece con su muerte. El profeta quiere advertir que quien sólo consigue el conocimiento de los libros, no sería un sabio, y el Corán (*kitāb Allāh*) carecería de sentido sin contar con los sabios ilustrados.

Cierta persona dijo a Ibn Waḍḍāḥ:⁷⁶⁵ «La prueba de lo que estoy diciendo es el Libro de Dios y la tradición de Su mensajero (*kitāb Allāh wa-sunnat rasūlihi*)». Dijo: «¿Cuál es tu guía en ambos?». Se quedó calado. El profeta

⁷⁶³ Al-Bujārī, *I'tiṣām* (7); Muslim, *ʿIlm* (14).

⁷⁶⁴ Al-Tirmīdī, *ʿIlm* (5); al-Dirāmī, *Muqaddima* (26, 29).

⁷⁶⁵ Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900), el célebre tradicionista cordobés. Hizo dos viajes a Oriente, el primero en el año 218/833, con el objetivo de recopilar los datos y dichos de los devotos y ascetas. Pasó larga temporada en Egipto, durante la activa vida de Dū al-Nūn, el egipcio. Al volver a España, y como fruto de esta escuela ascética, compuso un libro titulado *al-ʿUbbād wa-l-ʿawābid* [Devotos y piadosos], muy estudiado hasta el siglo XII. En su segundo viaje, cuya fecha es desconocida, se dedicó exclusivamente a la tradición del Profeta y la asistencia a clases de jurisprudencia. Cuando volvió a al-Andalus se dedicó a la enseñanza hasta su muerte. Para su biografía, consúltese: Ibn al-Faraḍī, *Tārij ʿulmāʾ*, 1134 b.; al-Ḥumaydī, *Yazwat al-muqtabis*, El Cairo: Maktabt al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1952, 152 b.; Ibn Farḥūn, *al-Dībaʾ al-muḡhhab*, pp. 139-141; al-Ḍabbī, *Buḡyat al multamos*, III, p. 133; F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid: Biblioteca Nacional, 1898, b. 49.

decía: «Los sabios son los herederos de los profetas».⁷⁶⁶ Señaló también que el conocimiento es imprescindible, y se encuentra en los pechos y no en los libros. Uno de los antepasados llamaba a aquel que se limita a los libros, los *ṣuḥufiyyūn* 'los que se dedican exclusivamente al estudio de los pliegos' y prohibía aprender de estos maestros. A la luz de todo lo anterior, existe una evidencia clara que el mensajero dejó el conocimiento y la tradición en los pechos de los sabios, y no en los libros.

El beneficio sacado de esta página demuestra que aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio.

(14)

¡Hermano mío, que Dios te conceda de Sus luces, te sumerja en Su proximidad; te distinga con Su mejor elección como hizo con Sus íntimos (*awliyā'*); te vele de ti mismo, de tal suerte que jamás te aleje Su benevolencia y afecto. Es el Soberano y el Señor de todo cuanto existe!

Me escribiste una carta de la cual me agradan sus plegarias. Que Dios empiece por ti en toda buena obra, brille tu suerte con todo acierto, esto es, [la vida] de los corazones. No hay mejor satisfacción que la unión entre corazón y obra conforme a Sus órdenes y decretos. Dios dijo: «Tú, aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones» (Q 8:63). Informó sobre la reconciliación particular que no se mezcla con impostura y es una de las moradas de la fe, donde el enemigo no encuentra camino ni poder sobre ella —que Dios te recompense por tus hermanos debidamente y conecte tu sincera vida con la suya.

En cuanto a lo que mencionaste respecto a tu mudanza a Silves por su buen ambiente. La fraternidad me obliga a echarle una mano, y el conocimiento requiere que no hagas ninguna obra sino con certeza y gracia, evidentemente, tu ego tiene derecho sobre ti, y tu familia también, que no es tan fuerte como tú.

Si el enemigo, como se dijo, apareció temerosamente en aquellas regiones, párate. Es mejor que no te levantes contra él, ya que el signo de ayuda y protección sólo depende de Dios, de quien se dirige a Él y de quien une sus lazos con la Suya. Que Dios te lleve a lo más puro y más bello que posee para llegar a Él, ya que no hay más que Él.

No dejes de escribir a nuestros hermanos en Silva. ¡Que Dios regocije su recuerdo y les ilumine con los grados más elevados en esta vida y en la otra. Infórmame de todo lo que te resulta ambiguo; recomiéndales a todos constantemente y comprueba sus estados y examina sus secretos. Pídeles que te informen acerca de todo: lo más mínimo y lo más grande. Si lo escondido no se busca, no se encontrará.

⁷⁶⁶ Al-Bujārī, *ʿIlm* (10); Abū Dāwūd, *ʿIlm* (1); Ibn Māʿya, *Muqaddima* (17); al-Dirāmī, *Muqaddima* (32); Ibn Ḥanbal, (5), 196.

(15)

Que Dios te haga conseguir a lo que deseas de Él, te libere de tu elección (*ýaraddaka min ijtiyārak*)⁷⁶⁷ y te elija a ti de acuerdo con Su benevolencia (*laṭā'if*) y noble conocimiento (*šarīf 'awārifih*), haciendo llegar tu amor a tus hermanos gracias a Su satisfacción (*riḍā*), lo que te de acceso a los grados de los devotos y te establezca en la posición de los justos con Su generosidad (*karam*).

Si hablo en pocas palabras, el respeto de la fraternidad sincera me delimita, en cuyo interior se encuentra la confianza en la bondad y lealtad, unido al respeto y el pudor. Si hablo con pormenores, abrirá la mano al caballo, situación que no la puedo controlar. Aunque soy afable con todos los hermanos y contigo especialmente, es verdad que lo que siento interiormente es más fuerte. El día de mi escrito, el jueves, el veintidós de Šawwāl, coincide con el viaje de Muḥammad, el sevillano⁷⁶⁸ quien lleva dos cartas, una para ti y la otra es para Abū Muḥammad 'Abd al-Gafūr.⁷⁶⁹

Me interesa saber tu opinión, en resumen y en detalle, en este momento. También quiero saber de ti y de tus hermanos. Que Dios les proteja a todos.

(16)

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo. Que la paz y la bendición estén sobre Muḥammad, y su familia con las mejores bendiciones. Alabado sea Dios, y la bendición esté sobre Sus siervos, a quienes eligió: «¡Gloria a tu Señor, Señor del Poder, que está por encima de lo que Le atribuyen. Y ¡paz sobre los enviados! Y ¡alabado sea Dios, Señor del universo!» (Q 37:180-81-82), «El conciliábulo es sólo cosa del Demonio, para entristecer a los que creen, pero no puede hacerles ningún daño, a menos que Dios lo permita. ¡Que los creyentes, pues, confíen en Dios!» (Q 58:10), «Puede que Dios haya puesto mucho bien en el objeto de vuestra antipatía» (Q 4:19), «A aquéllos a quienes se dijo: “Los seres se han agrupado contra vosotros, ¡tenedles miedo!”», esto les aumentó la fe y dijeron: “¡Dios nos basta! ¡Es un protector excelente!”. Y regresaron por la gracia y favor de Dios, sin sufrir mal. Buscaron la satisfacción de Dios. Y Dios es el Dueño del favor inmenso. Así es el Demonio: hace tener miedo de sus amigos. Pero, si sois creyentes, no tengáis miedo de ellos, sino de Mí» (Q 3:173-74-75).

⁷⁶⁷ Ibn al-'Arīf, fuertemente influido por las enseñanzas de Sahl al-Tustarī, emplea una de sus máximas: ««Dejad de hacer planes y de elegir, pues estas dos cosas enturbian a los seres humanos su contento de vivir». Véase al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-šūfiya*, p. 209.

⁷⁶⁸ Puede ser Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. Mūsā, sevillano. Para su biografía, véase Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, segunda parte del quinto libro, b. 1261, p. 666.

⁷⁶⁹ El maestro Abū Muḥammad 'Abd al-Gafūr, es conocido por su amplio saber, virtud, carismas y la plegaria respondida. Para su biografía, consúltese Ibn al-Zubayr, *Šilat al-šila*, b. 52, p. 37.

Si la tierra se purificara de los crímenes contra la religión y su gente, sería un paraíso. No existe un ente vivo sobre la faz de la tierra, sin que esté instigado contra el creyente con cierta maldad, y sometido a él de alguna forma. Si bien uno insiste más en mostrarse ingrato que en agradecer (*šukr*)** y contemplar la gracia de Dios, su mente está parada; Aquel que tiene una mente dormida, su enemigo juega con él como quiere. El siervo es el soberano de sí mismo y es el responsable de todo lo que le pasa. Aquel que es sincero en el combate contra su propio ego, hasta que éste tenga temor, se alejará de él todo pensamiento negativo.

Ocúpate de ti mismo y olvídate de los demás. Conseguirlo es posible y el éxito será garantizado. Dios aterroriza solamente a los incrédulos con la espada y a los libertinos con el látigo. Si cierras la puerta a ambos, no tendrás miedo.

(17)

Oh hermano mío, el siervo es débil.⁷⁷⁰ Dios creó todo cuanto existe con Su poder (*qudra*) y las administró con Su sabiduría (*ḥikma*), con la cual controló todas las cosas con Su autoridad (*sulṭān*), e intercaló en algunas de ellas Su decepción y en otras, Su astucia. Todo lo que carece en esta vida mundana de certeza (*yaqīn*) es motivo de decepción; Si la religión carece de certeza, será la astucia. Esfuérgate en ser libre (*al-ḥuriyya*),** salvo de la esclavitud de Aquel que es digno de la verdadera señoría (*ḥaqā'iq al-rubūbiyya*). No te dejes dominar por el apego a las cosas. Deberías saber que no puedes estar a salvo, si no fuera por la fuerza y el poder de Dios, agarrándose a Su benevolencia y gracia y exigiéndote a cumplir Su argumento. Esta es una soberanía firme y duradera, propia de los verdaderos devotos (*ahl ḥaqā'iq al-īmān*). Si la realidad del siervo está vinculada con la fe sosegada, Dios le protegerá en esta vida y le hará entrar el paraíso en el más allá; y para sus enemigos, la espada en esta vida y el infierno al final.

Dijo: «Aquel que solo tiene una fe verdadera, llegará al Rey, mientras que sus enemigos se estancan (*waqf*) y se autodestruyen». Reúne tu preocupación (*hamm*) y motivación (*himmā*) para alcanzar lo que te ayuda a cumplir el argumento de Dios sobre ti, pues es una verdadera ascensión (*mi'rāy*)⁷⁷¹ que te conduce a la fe sosegada, y te separa, de comienzo a fin, de tus emociones negativas (*ahwā'*) y tus enemigos. Apóyate en Dios como la ayuda que busca aquel que no sirve para nada, y solo Dios valga para su corrección; llora con lágrimas buscando Su satisfacción. No tengo, ni tú tampoco, más que Dios. Que nos perdone con arrepentimiento verdadero, sincero y continuo hasta el encuentro en Su gloria (*'izza*).

⁷⁷⁰ Alusión al Q 4:28 «Dios quiere aliviaros, ya que el hombre es débil por naturaleza».

⁷⁷¹ Ibn al-'Arīf emplea el término *mi'rāy* 'ascensión' como sinónimo de *tarāqqī*, que designa la progresión en los estados y estadios espirituales hacia la Realidad Divina.

Si se alarga el tiempo del desamparo (*al-fatra*),⁷⁷² el dolor del error se convertirá en hábito, la tristeza, en pasión, como si fuera un hecho verdadero, aunque en realidad es una tristeza imaginaria y pasajera. Y tu hermano, Dios le dio la espalda, se perdió a sí mismo y a otros en el mar de la confusión (*baḥr al-ḥayra*) como aquel que se cayó en el barro, envuelto en su emoción negativa, sin saber lo que debe hacer a raíz de su olvido.

Le pasó algo horrible y desolado, pensando que fue algo maravilloso; su esperanza en el arrepentimiento desapareció por la muerte de sus queridos, la separación de sus amados; no tiene quien se encargue de sus asuntos y se queda en la tierra de la soledad donde vive con temor y esperanza. Tu hermano está quebrantado por sus defectos y es incapaz de sacar provecho de su paciencia (*ṣabr*) o creer en algún remedio. Lo que le impide evitar la desesperación y el desistimiento entre sus queridos son las oscuras ilusiones y la cruel indiferencia. Si no fuera una ayuda de Dios que le motive a la sensatez y un apoyo que le proteja de las malas intenciones, sería castigado por el descuido (*gafla*), rodeado de las consecuencias de la indiscreción y poseído o estaría a punto de serlo. Ciertamente, Dios tiene el argumento concluyente (*al-maḥayya al-bāliga*) sobre su siervo,⁷⁷³ ya que no hay más fuerza ni poder que Dios y Su generosidad y majestuosidad.

En estos días, murió mi cuñado Abū Yaʿfar,⁷⁷⁴ el padre de ʿAbd al-Raḥīm, que Dios se apiade de él y brille su rostro. Fue un motivo de tristeza y llanto, y se dio el pésame y todo queda concluso. Que Dios no haga de nuestra paciencia a quien amamos una excusa, y un descuido de nuestra parte. Me da pena su hijo ʿAbd al-Raḥīm, por su pequeña edad, y su madre, mi hermana. Se

⁷⁷² El término *fatra* deriva de *f-t-r* 'flojear, relajarse tras un esfuerzo, debilitarse' y significa 'languidez, sopor, debilidad'. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 570-71.

En la tradición islámica este término designa el periodo de *silencio divino* que separa la llegada de dos profetas consecutivos. En la terminología sufí, *fatra* 'desamparo' alude a un período de *languidez*, de acedia, en que el sufí se siente de alguna manera desprotegido y abandonado por Dios y teme que dicho abandono sea definitivo, sobre todo cuando se alarga el silencio. Ibn ʿArabī define este término: «La extinción del fuego abrasador del comienzo», *Muʿyam*, p. 34. En *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Ibn ʿArabī nos proporciona más datos: «Cuando Dios me llamó, yo respondí a Su llamada; lo observé cierto tiempo y luego me sobrevino un desamparo (*fatra*). Se trata del *desamparo* bien conocido en la vía por los sufíes y que les sucede necesariamente a cuantos recorren el camino. Cuando sobreviene, una de dos: o bien es seguido de un retorno al estado inicial de práctica y esfuerzo espiritual, hecho propio de la gente de solicitud divina que Dios protege; o bien, para otros, el desamparo persiste y no les deja», IV, p. 172. Hay que destacar que el Profeta vivió un periodo de *fatra*, cuando Gabriel dejó de visitarle, y la revelación se interrumpió hasta el descenso del versículo 93:3: «Que tu Señor no ha prescindido de ti ni te desdeña».

⁷⁷³ Alusión al Q 6:149: «Di: "Es Dios quien posee el argumento definitivo y, si hubiera querido, os habría dirigido a todos"».

⁷⁷⁴ Puede ser el primo de Yaḥyà b. Aḥmad b. ʿUmayra al-Ḍabbī que es el autor de *Bugyat al-multamis*. Para verificar este dato, consúltese un párrafo en la biografía de Ibn al-ʿArīf: «Mi primo paterno, el asceta Abū Yaʿfar le acompañó», en *Bugaya*, b. 360, p. 154.

les ha puesto fin a un bien por su muerte (*inṭawà min ḥaqqih fi ḥaqqi-him*). Es una situación dura para todos nosotros. Pido las mejores plegarias para todos con buen final y entierro digno, deseando a todos la plena salvación de las penas y preocupaciones. Esto no es difícil para Dios.

Quiero conocer de todo corazón a un hermano íntegro para olvidarme de mis asuntos con su recuerdo; si pudieras, me gustaría que fueras tú.

(19)

Un encogido (*maqbuḍ*) no está para extenderse (*yanbasit*),⁷⁷⁵ ni un rechazado, para poner condiciones. Las gentes que más merecen la misericordia son aquellas que conocen lo que debería ser, y no saben cómo hacerlo. ¡Dios mío! Haz firme a Tus íntimos (*awliyā'*), apoya preferentemente a Tus elegidos y no nos prives de verlos ni de encontrarlos, lo que incrementaría su vida y permanencia.

Al principio estaba en ascuas por conseguir la perfección (*al-kamāl*).^{**} Cuando me contaron lo que le pasó a cierta madre, al sacarle sus ojos, con el fin de apartarla de sus oraciones y su deseo por Aquel que sólo se encuentra en las calamidades, el Perdonador y El que pasa por alto los errores, me sentí totalmente aliviado. Me di cuenta de que si un afligido no se arroja a los secretos del corazón, será un desafortunado de acuerdo con el lenguaje del consuelo (*lisān al-ta'ziya*), aunque sea constante, según el lenguaje del cumplimento (*lisān al-tawfiya*). El profeta decía: «Las gentes más duramente puestas a prueba son los profetas, después los piadosos, y luego los semejantes y los semejantes de los semejantes». Quiere decir que el átomo de lo que llevaron y soportaron es más pesado que los montes que otros llevan; agarrarse a ellos obliga al consuelo, preocupaciones, penas y sustento.

Así como, el amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico (*habā'*),^{**} fuego y agua, pues poseen estado y realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad obliga al largo lamento de lo que les vulnera y perjudica. Sólo Sus dóciles pueden llevar Sus dones⁷⁷⁶ y sólo Sus privilegiados pueden llegar a entender Sus pruebas.

Si lees mi escrito, agradece a Dios reiteradamente por la gracia de haber mantenido firmes a los hermanos en el servicio a Dios en los momentos difíciles. Guárdate de escatimar esfuerzo en su encuentro o su búsqueda donde estás o donde están ellos, para vuestro bien. El auxilio de Dios es evidente y cercano. Deberías saber que otros seres humanos están perdonados por la mediación de la comunidad espiritual (*al-qawm*). Aunque se portan mal y perjudican a los sufíes, éstos les dirigen con compasión y cariño sincero. Tú no sabes lo que implica eso de la benevolencia de Dios con aquellos que se muestran benévulos con Él.

⁷⁷⁵ Compárese esta frase con el comentario que Ibn 'Arabī hace respecto al nombre *al-bāsiṭ* 'el Abastecedor': «Sólo es posible distender lo que *previamente* está recogido (*al-baṣṭ lā yakūn illā fi maqbūḍ*)». Véase Ibn 'Arabī, *Kitāb kašf al-ma'na*, p. 60 (tr. esp. p. 110).

⁷⁷⁶ Alusión a un dicho sufí de Abū Yazīd: «Sólo Sus monturas dóciles y domables pueden llevar Sus dones», 'A. Badawī, *Šaḥāḥ al-šīfiyya*, p. 137.

Se murió en Basura un joven que era demasiado exigente consigo mismo, de tal manera que Ayyūb al-Sajtyānī,⁷⁷⁷ no le hizo el azalá del difunto para que fuera una advertencia a otros, cumpliendo así el deber de Dios sobre los desobedientes. Vio al joven durante el sueño en buen estado, y le dijo: «¿Cómo tu Señor se apiadó de ti?». Respondió: «Gracias al rechazo de Ayyūb al-Sajtyānī al no hacer la oración del difunto para mí».⁷⁷⁸

Su interpretación según el conocimiento auténtico (*ḥaqā'iq al-'ilm*) consiste en que Dios se apiadó del joven, porque Ayyūb al-Sajtyānī aplicó la tradición del Profeta sobre él. Su consentimiento es una misericordia y su objeción igual. Sé benévolo con ellos en todos los estados —no hay más fuerza ni poder que Dios.

Desde que me separé de 'Abd al-Raḥmān, Yūsuf, Abū Bakr y nuestros hermanos, no recibí de nuevo a ningún visitante, mi soledad se alargó, mi fuero interno sufrió tanto, que las enfermedades dañinas asaltaron mi cuerpo. Tu hermano —que el mal no te toque— tiene problemas de piel, pero no tiene ningún impedimento para tocar el agua ni excusa para el retraso; el viento jugó contra él a su antojo, alegando perdón y necesidad; está mal y sus palabras no son sinceras. Se encuentra aferrado a los pretextos y a las ayudas [ajenas]. Pido refugio en Dios para nuestros hermanos y para mí de todo eso.

¡Oh hermano mío! ¡Qué insignificante es la teoría y la práctica religiosa para quien no las percibe! ¡Oh hermano mío! Es una solicitud, tengo que buscarla esforzadamente en razón de una lealtad especial (*wafā' juṣūṣ*) que se asemeja a una nueva fe. En efecto, el buen pacto (*ḥusn al-'ahd*) es parte esencial de la fe. ¡Oh hermano mío! La compasión sólo alcanza a una persona como yo por medio de la plegaria, hasta que aparezcan sus frutos en mí y hable de lo que me haya sido revelado, es decir, la buena recompensa de fe que no estará influida ni por reproche ni de excelencia. ¿Cómo puede ser así un siervo, cuya opinión está velada; cuya certeza, desembarazada, y es pretencioso en su vida y religión? Cada vez que transgreda, los adornos de la vida se le aparecerán;⁷⁷⁹ se divierte y se olvida del final, sin temor (*jawf*) ni esperanza (*rayā'*) ni reverencia (*hayba*) ni pudor (*ḥayā'*). Sin embargo, [¡Dios mío!] sé benévolo con las apariencias corpóreas (*al-ašbāḥ*),⁷⁸⁰ pues esta clase de indulgencia no lo soporta quien está seguro de Tu astucia.

¡Dios mío! Acepta nuestra poca súplica por la intercesión de Tu noble generosidad.

⁷⁷⁷ Abū Bakr Ayyūb b. Abū Kaysān al-Sajtyānī al-Baṣrī (m. 131/749) es el hombre más erudito de su tiempo, uno de los seguidores (*tābi'ī*) y uno de los transmisores de los dichos del profeta. Para su biografía, consúltese, Abū Nu'aym al-Aṣfahānī, *Ḥilya*, III, p. 3.

⁷⁷⁸ Esta anécdota aparece en *Risāla* de al-Quṣayrī, II, p. 565.

⁷⁷⁹ Lit. «se le mueven las piedrecitas».

⁷⁸⁰ Ibn al-'Arīf ha preferido emplear aquí el término *šabḥ* (pl. *ašbāḥ*), para referirse a la 'aparición corpórea o figura exterior' y su afán de conducirla a la perfección. Véase Massignon, *Essai* (índice).

Lo escribí en la noche del [jueves], el quince de Dī al-Qa'da. Cinco días antes, me llegó tu noble escrito con Abū Bakr al-Bannā'⁷⁸¹—que Dios le bendiga—. Leí sus distintos temas —que Dios os retribuya a vosotros y yo gracias a él con la mejor recompensa en la morada de la extinción y la vida (*dār al-fanā' wa-l-ḥayā*) y os dé la vida que no se mezcla con turbación ni el destino la impide a alcanzar Su satisfacción y nobleza.

Aparentemente estoy bien, pero en el fondo me siento desolado (*fārig*), con consecuencias temerosas, si Dios no me perdona. Todos los hermanos que están conmigo, creen que el día de la llegada de tu escrito es una gran alegría, al cual se entregan espíritus y vidas, sus plegarias concuerdan con su alegría. En efecto, Dios reúne a los corazones en Su esencia y los conduce a Su complacencia por Su nobleza.

Me enteré de las noticias de Abū Muḥammad y Abū 'Abd Allāh, di las gracias a Dios por su reconciliación y Le pedí más. Miré con esperanza todos mis asuntos, como si hubiera algún remedio a mi alcance, y Dios no decepciona a aquel que se dirige a Él con ilusión por medio de Sus íntimos (*awliyā'*). Si me escribes sobre el anhelo de Abū 'Abd Allāh de vernos, repite las palabras del profeta: «Deseaba que viera a nuestros hermanos, a los que anhelaba antes de la existencia, cuya nobleza reside en que sus pasos estaban dirigidos hacia la fuente [de *Kawṭar* en el paraíso]⁷⁸²». ⁷⁸³ En cuanto a lo que te dije de la reconciliación de los hermanos a base de una fe sincera es cierto, sin ninguna duda. Aunque así me entero bien de vuestras noticias, lo que sí realmente me llena de júbilo y alegría es que me hagáis preguntas (*al-mušāfaha*).

¡No sé que decirte! Lo único, que Dios te otorgue mil luces por cada letra que me escribas, y para cada luz, mil grados de los tesoros del poder (*jazā'in al-qudra*). Hay dos aspectos para cada grado: el primero, consiste en los más altos niveles de la salvación (*al-na'yā*), y el otro es más elevado todavía, esto no

⁷⁸¹ Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān al-'Ubaydī era literato y poeta. Fue un discípulo de Ibn Barra'yān. Para su biografía, consúltese Ibn 'Abd al-Malik, *al-Muwwaṭa'*, segunda parte del quinto libro, b. 1283, p. 681.

⁷⁸² Alusión al sura 108 «La abundancia de bien». Se refiere en el Corán a la concesión al profeta, en abundancia, y metafóricamente en forma de río, de todo lo que es bueno en sentido abstracto y espiritual, como la revelación, conocimiento y la realización de buenas obras en este mundo y en el más allá. Según Ibn al-'Arīf, al igual que el ejemplo del Profeta, los fieles en general poseen la capacidad de adquirir tales conocimientos, de hacer obras pías y de conseguir paz interior.

Beber de la fuente de *al-Kawṭar* se encuentra citada en *Maḥāsīn al-ma'yālīs*, carisma número 35, que se concede a los íntimos de Dios. Así Ibn al-'Arīf dice: «Ser llevado por el Profeta a la fuente para beber de él un sorbo, tras el cual jamás tendrá sed», p. 102. Traducción propia.

⁷⁸³ Según la versión de Mālik: «Desearía ver a algunos hermanos. Preguntaron, oh Profeta de Dios: ¿Acaso no somos tus hermanos? Dijo: «No, sois mis compañeros y mis hermanos son aquellos que aún no han llegado...», versión más alargada en *Muwwaṭa'*, *Ṭahāra* (38); véase también al-Nisā'ī, *Ṭahāra* (109); Ibn Mā'ya, *Zuhd* (36); Muslim, *Ṭahāra* (39).

es nada difícil para el Todopoderoso. Qué Dios os haga útil el uno al otro, y que su recuerdo sea un aviso a toda obligación (*farḍ*) con Su poder.

¿Comprenderás el escrito de un hermano a otro, cómo me comporto con mis amigos? Le escribí: compórtate con los realizados espiritualmente (*ahl al-nihayāt*) con el final de la aprobación (*nihayāt al-taṣḍīq*) y con los iniciados (*ahl al-bidāyāt*) con el comienzo de la verificación espiritual (*bi-bidayat al-taḥqīq*),⁷⁸⁴ esfuérate contigo mismo con el fin de combatir tu ego (*al-muḡāhada*). En la violación de los pactos (*naqḍ al-mawāfīq*) para ganar la simpatía de la gente hay una falta de fe. El bromear en las sesiones del recuerdo (*maḡlis al-dīkr*) es una clara evidencia de este comportamiento: «Un torbellino de fuego cayera sobre el jardín y éste se incendiara» (Q 2:266). Esto es para advertir del descuido (*al-gafla*) impúdico de los corazones en los momentos del recuerdo (*awqāt al-dīkr*), ya que está prohibido bromear en presencia de los puros secretos, y los oídos les están prestando atención, por eso Dios dijo y Sus palabras son verdades: «En el que no se oirá vaniloquio» (Q 88:11). Después de decir «¡bienaventurados!». Dijo el Alabado: «No oirán allí vaniloquio ni incitación al pecado» (Q 56:25). Ciertamente, el círculo de la rememoración es uno de los jardines del paraíso, y el siervo es un zoco (*sūq*), porque lo que gasta lo recupera. La ganancia más provechosa de la recitación coránica o su memorización es que sea una protección para las miradas y los oídos, excepto de lo loable. Me pregunté por qué veo al siervo con corazón de sabio, si sus palabras fuera de los momentos del estudio son de un ignorante. Dijo: «Porque es todavía un aprendiz, y no un maestro, y por estar bajo la tutela de los ulemas y a sus enseñanzas, de ahí que se considera en el seno de la impecabilidad (*al-iṣma*) en lo que atañe a dichas enseñanzas». Referente a sus palabras, son imprecisas porque los oyentes no llegan a comprenderle; ellos serán los responsables, pero él, no. Ellos deberían arrepentirse de lo que escuchan mediante un recuerdo llevadero, que no produce tristeza como la muerte o el infierno —que Dios nos proteja de ellos y sus causas—, recitando y adhiriéndose a la lectura, hasta que se despierte su conciencia (*ḍamīr*),⁷⁸⁵ observado por la providencia del «Sutil y el Informado» (Q 6:103). Así como no les está permitido juzgar sus palabras, si no fueran principalmente las de sus maestros. Respecto a las palabras de los estudiantes, están absueltos de ellas, porque el discurso puede tratar del perdón, y no les queda más remedio que expresarlo con palabras, incluso si no existiera una demostración en el conocimiento exterior (*ẓāhir al-ilm*); Si tuvieran por objeto no caer en el error, respetando el secreto de sus ulemas, serían de los virtuosos elegidos, purificados mediante un pensamiento puro y el recuerdo de la otra vida; y si fuera así, sacarían beneficio y beneficiarían. De hecho, se teme por aquel que

⁷⁸⁴ El término *taḥqīq* designa la adquisición real de la verdad en la experiencia, en contraposición de *taṣḍīq*, simple afirmación de una verdad extrínseca. Esta adquisición efectiva es el fin del caminante hacia el Real, coronada por el estatus del hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*) o *al-muḥaqqiq* ‘verificador’. Véase al-Ŷarŷānī, *al-Ta’rīfāt*, pp. 56, 63.

⁷⁸⁵ Lit. «hasta que se despierte en él el testigo de la conciencia (*šāhid al-ḍamīr*)».

empieza a estudiar seriamente y, posteriormente, gasta bromas. Sería así como se ha dicho: «Se cocinó tu hermano, y cuando estuvo bien hecho se convirtió en cenizas».⁷⁸⁶ Y «Como aquélla que deshacía de nuevo el hilo que había hilado fuertemente» (Q 16:92). Si fuera necesario gastar bromas en la sesión del recuerdo por mostrar cordialidad, deberían recordar con compasión y tristeza las palabras del Alabado: «Un torbellino de fuego cayera sobre el jardín y éste se incendiara?» (Q 2:266), repitiéndolas con llanto y temor, gritándolas con su lengua y reprochándose especialmente a sí mismo y no a aquellos que bromean, puesto que éstos se reconocen entre ellos su intención. De hecho, bromear en el lugar del recuerdo es un hecho muy execrable y escandaloso por sí mismo. De la misma forma hay que acudir a la súplica, pedir socorro y ayuda de Dios para que apague el fuego del bromeo y la risa lo antes posible «A quién confía en Dios, Él le basta» (Q 65:3), y quien quita un obstáculo entre Dios y entre uno mismo, pues ha confiado en Dios.

Dije: «¿Qué pasa con el siervo sereno cuyo corazón está protegido y sus palabras son contenibles, y a pesar de eso, está ordenado a realizar actividades (*al-ḥaraka*)?». Contestó: «Porque es necesario que la voluntad divina siga su curso, incluso si careciera de un argumento de acuerdo con la ciencia religiosa que le pidiese justificación. Además, aún no ha llegado a expresarse dentro de los límites del recuerdo (*ḥudūd al-dīkr*) y hablar en público, lo que conlleva que sus palabras sean devueltas a él y se prive de la gracia y beneficios, conforme a las palabras del Alabado: “¡Temed a Dios y no digáis despropósitos, para que haga prosperar vuestras obras y os perdone vuestros pecados!”» (Q 33:70-71). Vale decir que obedezcáis a Dios de tal manera que os conduzca a buen término, y quien lo hace así «tendrá un éxito grandioso» (Q 33: 71). Aquel que alcanza esta posición se encuentra ocupado únicamente del instante (*murād waqt*)** y no se preocupa por el resultado de su obra. Se narró que el profeta decía: «Ninguno de vosotros cree hasta que su corazón está recto, y su corazón no estará recto, hasta que su lengua esté recta».⁷⁸⁷ Tanto el versículo como el dicho quieren decir que la rectitud de la lengua es el principio de toda buena obra y la integridad del corazón. Refiriéndose sólo a mí mismo, la he esculpido, y por sus defectos he confesado.

¡Dios mío! Un arrepentimiento, perdón afable y reposo de Tus órdenes por Tu generosidad. «¡Nadie perdona tan bien como Tú!» (Q 7:155) «¡Oh, el más Noble de los generosos! ¡Oh, Tú eres la Suma Misericordia!» (Q 7:151) ¡Oh el Misericordioso y el Clemente de la vida mundana y la última!

Debería haber medio de vida (*‘ayš*), mente (*‘aql*) y conocimiento (*‘ilm*). Referente a la primera, es el manantial del cuerpo y del espíritu; se entiende normalmente como vía de acceso al sustento necesario y ganarse la vida a base del abandono en Dios (*al-tawakkul*).** Quien carece de un medio de vida, no le será posible una desocupación (*farāg*) en pos de la realidad (*ṭalab*

⁷⁸⁶ Este refrán alude a aquellas personas que hacen el bien, y luego lo estropean, cometiendo agravios. Véase al-Zamjṣarī, *Asās al-balāga*, ed. ‘A. Maḥmūd, Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1982, letra *rā’*. En este mismo contexto, hay un alusión Q 2:264: «¡Creyentes! No hagáis que vuestras limosnas pierdan su valor porque las echéis en cara o causéis un prejuicio por ellas». Dandaš no ha podido identificar este refrán.

⁷⁸⁷ Ibn Ḥanbal, (3), 198.

ḥaqīqa); y quien no la consigue, no tendrá ni mente ni conocimiento. La mente (*‘aql*) es el manantial básico de la convivencia en compañía del Real y a los seres humanos. Quien carece de mente, no le será posible convivencia ni compañerismo; y quien es así, será necesario apartarse de él; sus enemigos aumentarán, y tendrá permanentemente miedo y precaución que le trastornan la vida; no le será útil ni medios de vida ni conocimiento ninguno. Por último, el conocimiento es el manantial de la obligatoria prescrita y voluntaria. Quien carece de conocimiento, no tendrá obligación prescrita ni voluntaria, ¿Cómo podría tener entonces una mente y medios de vida?

¡Dios mío! Embellece nuestro comportamiento, incrementa nuestro sustento, protege nuestras patrias y horizontes con la fe y el islam hasta el día del Juicio.

Abū Musà,⁷⁸⁸ portador de bendiciones y signos de poder, que reside en Jaén, estaba conmigo en el mes de Ramadán; se marchó para ir a veros. Me demandó que le pidiera a Dios un deseo según el lenguaje de los piadosos (*alsinat al-ṣāliḥīn*). Cuando llegue a vosotros, aunaréis vuestra opinión y le confirmaréis a él.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh [Ibn ‘Abd] al-Waḥid ibn Maḥfūz⁷⁸⁹ me escribió sobre su intención de ir a vivir en Sevilla y me informó que ahora está bajo la tutela del ṣayj Abū al-Ḥakm. Por esta razón, compró una casa allí, entre otros asuntos. Se le ocurre viajar hacia oriente, aunque su opinión sobre la seguridad no es igual que antes. No tuve tiempo para hablar con él antes de partir hacia vosotros. Hay personas que se sienten desamparadas, y las que más compasión merecen son los ingenuos.

Y mi hermano Ismā‘īl viajó al Magreb, su carta llegó de Marrakech y no sé si está bien. Pido a Dios que encuentre una guía y apoyo en sí mismo y que haga morir a todos con sinceridad y salvación.

Cierto amigo me dijo: «Para mí, el desvelamiento interior (*al-mukāšāfa bi-bāṭin al-wuḥūd*) es menos importante que el exterior (*al-wuḥūd bi-zāhiri-hi*) porque aquél se parece al sueño (*al-manām*) y el despertar es más apreciable que el sueño». Esto ocurrió hace dos años o más, no lo afirmé ni lo negué. Como si hubiera entendido que los desvelamientos (*al-mukašāfāt*) más elevado y sublime, y todos ellos son loables, son aquellos que incitan a cumplir o prohibir las disposiciones de la ley revelada (*al-ṣarī‘a*).

Abū ‘Abd Allāh mencionó que ve en la existencia (*al-wuḥūd*) todo lo que quiere como quiere en detalle y en resumen. Este es un grado (*daraḥa*) noble y muy elevado. Cuando algo de la existencia se mueve afecta a todo el resto de la existencia. ¡Si le acontece algo parecido, mientras estés con él! No hay nada más importante que pedir a Dios, mientras él dice amén, o él pide y tú dices amén para tu demanda y la mía. Respecto a tu necesidad es conseguir lo necesario para ti y para los tuyos. Respecto a la mía, Él la sabe mejor.

¡Dios mío! Alcánzanos Tu extrema satisfacción, y haz el mejor día cuando te veamos.

Si os reunís, tened presente mi petición en vuestra conciencia; escríbeme y advierte a aquel que tenga conciencia.

¡Dios mío! Protégeme de todo lo odiado en esta vida y en la última.

⁷⁸⁸ Abū Musà b. al-Masdī.

⁷⁸⁹ No hemos podido conseguir su biografía.

Sus cartas al alfaquí Abū ‘Abd Allāh Yūsuf al-Ābbār:

(1)

Se constató que el profeta decía: «El mejor entre vosotros es aquel que aprende el Corán y lo enseña».⁷⁹⁰ Existe en este dicho toda bendición para quien lo entiende, sin armar jaleo como los niños en cuanto hacen o dejan de hacer. Si el maestro sabe a ciencia cierta que no le importa el dinero ni el rango, podrá aumentar el número de los alumnos de forma permisible y correcta y adoptar este comportamiento como fin. Los más merecedores de beneficiarse de la educación son aquellos propensos a la tolerancia, y eso debería ser el comportamiento de los chicos. Así como, el maestro no debería encargarse personalmente de cada niño en cada momento y estado. Esto es exageración y falsedad. Sin embargo, ha de encargarse de todos con observación y consejo, hasta que el alumno sepa escribir, leer y hacer leer a otros, si es posible, y sin que le deje que caiga en descuido (*gafla*) manifiesto y continuado todo o parte del día.

Referente a su negligencia en algunos momentos es necesario, y el maestro la tiene que permitir. De hecho, es la ayuda para él y para ellos en los momentos duros y esforzados. Aunque la preocupación del maestro debería enfocarse en enseñarles las cualidades morales de la religión como: el pudor, generosidad, modestia, la mención de las virtudes de la pobreza y los defectos de la riqueza, entre otras cualidades de fe (*al-īmān*) que son más importantes e imprescindibles que aprender de memoria los libros. Debería enseñarles eso palabra a palabra, advirtiéndoles varias veces.

Si le viene algún estado de llanto o algo parecido con su Señor no debería ocultarlo. Por las tardes, debería enseñarles todo cuanto pueda de plegarias y anécdotas de devotos (*al-‘ubbād*), ascetas (*al-zuhhād*), piadosos (*al-ṣāliḥūn*) y sabios (*al-‘ulmā’*), haciéndoles congraciarse con los antiguos devotos, conmemorando lo que había aprendido de su vida y sus huellas, siendo recuerdo también para él mismo.

Oí a uno de los maestros venerados contar: «Cuando estaba en la ciudad de Córdoba, escuché a un hombre itinerante en sus calles llamando: “¿Quién compra la mente (*al-‘aql*)⁷⁹¹?”. Dijo: «Fui uno de aquellos que se la compraron a él». El maestro debería aprenderlo, y luego lo vende barato a los chicos, y Dios es quien ayuda.

Y si dices: «¿Cómo puede el hombre aprender la mente para enseñarla a otros?». Oí al maestro mencionado decir: «Cuando escuché al hombre decir: “¿Quién compra la mente?”. Entré a ver a mi matrona y le pedí algo de dinero. Me dio la mitad de uno de aquellos dirhams —así es como lo dijo. Salí, le seguí y compré. Me dijo: «Coge el extremo de la bobina». Caminó hacia el otro extremo y lanzó su voz, diciéndome: «¡Escucha!». Lancé también mi voz:

⁷⁹⁰ Al-Bujārī, *Faḍā’il al-qur’ān* (21); al-Tirmidī, *Jawāb al-qur’ān* (15); Ibn Māyā, *Muqaddima* (16); al-Dirāmī, *Faḍā’il al-qur’ān* (2).

⁷⁹¹ *Al-‘aql* ‘la mente’ es un término frecuente en las enseñanzas de Ibn al-‘Arīf, usado en el sentido de la realidad. Aquí se refiere a una mente alejada del condicionamiento, deseo, aversión, ignorancia y el falso sentido del sí mismo, la de la ilusión. Véase al-Ārḡānī, *al-Ta’rifāt*, n.º 1226.

«¡Sí!». Dijo: «Si ves el mal huye de él tan lejos como la distancia de este hilo. Si lo haces, no caerás en ningún mal».

El maestro prosiguió: «Cuando oía el mal afuera, mientras yo estaba en mi casa y quería salir, mi matrona y mi familia me recordaban: “¿Y la mente que habías comprado?”. El maestro continuó: «Se convirtió en un hábito. Ya he alcanzado más de ochenta años y no me acerqué al mal ni caí en él». Esto fue en los días de la guerra civil.⁷⁹² Sólo creo que este hombre fue un gran devoto.

Así se debería contar a los niños las anécdotas de la mente y los sensatos. Si le es posible enseñarles algo de las obligaciones de la ablución y el azalá, entre otras prácticas exteriores del arrepentimiento y otras prácticas interiores. Quien está propenso a enseñar estas actividades y sus análogas, debería llevarlas a la práctica y aumentar el número de los alumnos para este fin, teniendo en cuenta que la educación es una obligación o algo similar. El maestro debería reforzar a sus alumnos en la práctica de lo que les había enseñado y enfatizar en la pronunciación de las letras, así sería más perfecto y meritorio, para que sepan que esto va en serio y no lo tomen a broma.⁷⁹³

Me presenté más lejos de lo que dijeron y describieron
y me ausenté en la proximidad más de lo que comprobaron y vieron.

La mejor cosecha es la compañía gozosa de quienes se acercaron
si no fuera por desear a aquellos que se alejaron.

Sólo me quedé, no como los que rehusaron
salvo la sumisión, ni como los que se jactaron.

No habría vida mejor que la de ser
un esclavo, incluso si mi cabeza fuese cortada con la espada.

(2)

Me llegó tu carta y me agradaron tus bellas plegarias sin que dude de tu sinceridad. Como me conozco, temí separarme de la bendición de la plegaria debido a mi falta de seriedad y mis numerosas distracciones inútiles. Apenas saca provecho de la plegaria un distraído con mala opinión. Sin embargo, la esperanza en la ayuda de Dios no se apartó de mí un ápice en razón del derrame de Su benevolencia habitual sobre mí, desde donde no se sabe. Ciertamente, la benevolencia [...] desconocida es mayor que aquella manifiesta. Ahora mismo sólo me preocupo por respetar las leyes divinas (*ḥudūd*) y acompañar a un sabio ilustrado, acogedor y sano. Cuando está presente, maravilla y cuando está ausente, se percibe su falta. Preocúpate plenamente de este tema. Deberías saber que no te encontrarás con Dios con obra más pura y beneficiosa que la obra obligatoria, tenme presente en tu plegaria para que se cumpla.

⁷⁹² La *fitna* ocurrida tras la caída del califato omeya.

⁷⁹³ En el apéndice «E» a la edición de *al-Rasā'il al-ṣugra*, pp. 221-222, Nawyia editó sólo esta misiva enviada por Ibn al-'Arīf a Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ābbān, pero según Dandaš «al-Ābbār». En la edición de Nwyia faltan los versos que concluyen la carta.

(3)

Ciertamente, lo que frena los impulsos de los corazones (*bawā'it al-qulūb*)⁷⁹⁴ para actuar con afecto y amor (*al-maḥabba*),** lo que la lengua les dicta, un ego (*nafs*)** que teme o un mente que preserva. De hecho, el ego sólo actúa con hipocresía e ignorancia y la mente, con liderazgo y astucia. Una de las cualidades del ego es saber ocultar sus defectos, apartándolos de quien los ve. La mente actúa con astucia para demostrar que ha cumplido su objetivo. En estos casos, los calamos y lenguas se vuelven mudos, y el despertar y el sueño se agradecen; la preocupación echa raíces y se apodera y las buenas obras mueren cuando sus impulsos quedan ocultos y empapados en sudor. Aquel que está callado con conocimiento e indulgencia, su reflexión es una compasión y su abstinencia, una limosna y, si quisiera, se expresaría con consciencia unitiva (*ḡam'*) y no con consciencia separativa (*farq*).** En cuanto a aquel que está callado con fe, o bien por cortesía o bien por ira. Éste es más dulce al hablar y más clara es su expresión. Ciertamente, la fe es la mina de los pormenores y la sede de las palabras bellas y hermosas. Aquel que está callado por pudor y reverencia (*hayba*)**, ⁷⁹⁵ es reservado, y no rinde cuentas a nadie; es guardián de sí mismo y no es un impostor; no necesita pedir perdón o que se pida perdón por él; tiene un claro objetivo y su posición es la reverencia y el pudor como fruto de la práctica del silencio es hartamente conocido.

Tu hermano tenía a otros hermanos. Por experiencia se dio cuenta de que dejó de tratarles como hermanos por su arrogancia (*al-kibr*) manifiesta. Se apoyó en unas pruebas, con las cuales su ego creía, a base de su insolencia, que estaba a su altura. Cuando se pone débil e ignorante, su lengua rompe a decir lo que quiere. Cuando uno de nuestros hermanos no encuentra nada que decir, señala: «Quizá se revele algún beneficio o se muestre una misericordia».

Tal vez cunda la perplejidad (*al-ḥayra*) con la que se apaga la luz de las motivaciones (*nūr al-bawā'it*), sin que nadie sepa la causa, salvo Dios o un desvelamiento (*al-kašf*)** de Su parte. Si su poder apareciese al observar las leyes divinas (*al-ḥudūd*), sería una misericordia; en cambio, si apareciera su negligencia, sería una desgracia. Pedimos refugio en Dios para nosotros y para nuestros hermanos de la astucia y la decepción. También Le pedimos que nos ayude al cambio de la desobediencia humillante en obediencia digna.

Tu contestación será imprescindible, y podrás escribirla sin dirección alguna o poner la dirección en tanto que no te perjudique.

⁷⁹⁴ El término *bā'it* (pl. *bawā'it*) deriva de *b-ʿ-ḡ* 'enviar, mandar, expedir, despertar, resucitar' y significa 'móvil, motivo, causa, impulso, motivación'. F. Corriente, *Diccionario*, p. 52. La idea subyacente es la *motivación* del despertar espiritual y llevar a cabo las buenas obras.

⁷⁹⁵ Véase el término *jawf* 'temor' en el glosario.

El alfaquí Abū ‘Abd Allāh le escribió:

Alabado sea Dios, que existía (*al-kā’in*) antes que los universos (*al-akwān*), que se encuentra más allá del tiempo y el espacio (*al-bā’in ‘an ḥadaṭ al-zamān wa-l-makān*). Dios era y no había nada con Él⁷⁹⁶ antes de la existenciación⁷⁹⁷ del “era” (*iḡād al-kān*),^{798*} dijo estas palabras que son verdaderas: «Todo el que está sobre ella es perecedero» (Q 55:26). Cuando la creación (*jalq*) se extinguió al malograrse su pretensión a la condición señorial (*da’wà*), y así el Verdadero (*al-Ḥaqq*) escribió en la tabla (*lawḥ*)⁷⁹⁹ de todo cuanto existe: «Pero ¡no! Él es Dios» (Q 34:27),⁸⁰⁰ el ojo del Verdadero (*al-Ḥaqq*), mira disimuladamente, haciendo guiños, y la lengua de la sinceridad (*lisān al-ṣidq*), habla con contención y con alegoría (*ramz*).** «¿Percibes a alguno de ellos o les escuchas algún murmullo?».⁸⁰¹ Luego, el conocimiento (*al-‘ilm*) se separó de la certeza (*al-yaqīn*), y aquel se detalló y empezó a preguntar sobre la vida mundana y la religión (*yaum al-dunyū wa-l-dīn*), cuestionándose sobre el cómo (*al-kayf*) y el dónde (*al-ayna*) del Verdadero; Éste se ocultó en los opuestos (*ḥaqīqat wuḡūd al-zawḡayn*), y las mentes (*‘uqūl*) siguieron sus órdenes, a menudo desde la rebeldía y el orgullo, pues no habían apreciado a Dios como es debido.⁸⁰² El ego (*al-nafs*) apareció en mitad del círculo (*dā’ira*) y los intelectos (*al-albāb*) se volvieron imperfectos, pálidos y confusas, en el reino de la elección (*mulk al-ijtiyār*) y de la prueba (*mulk al-ijtibār*), hasta que decidió actuar de acuerdo con el decreto divino (*al-aqdār*). La perfección de los intelectos (*‘aql al-‘aql*) reside en comprender (*fahm*) los detalles.

Al sentirse impotente (*al-‘agz*), dijo el ego (*nafs*): «¿Quizá haya un camino (*sabīl*) hacia el silencio (*sukūt*)?». Dice eso para no mostrar su debilidad, y se esconde en el silencio de la hipocresía (*al-riyā’*) y no en el silencio de la modestia (*al-ḥayā’*). Aunque se creía fuerte en su camino (*ṭarīq*), cuando el ego rebelde llegó al límite de su capacidad, busqué el juicio de la mente, dando la espalda a mi ego y pidiendo una limosna suya. En eso, seguía la tradición (*sunan*) de quienes imitan los principios (*aṣḥāb al-uṣūl*) y cuentan con su intelecto para tratar de llegar a la meta suprema (*ahl al-waṣūl*). Queriendo controlar la situación con astucia, el ego dice: «La aflicción se nos alargó, qué

⁷⁹⁶ Este dicho se puede traducir como «Dios es y nada con Él». La forma *kāna* tiene aquí carácter de presente atemporal y no opera como pretérito.

⁷⁹⁷ Ibn ‘Arabī define el término *iḡād* ‘existenciación’: «La codependencia (*ta‘alluq*) de Dios para dar existencia (*wuḡūd*) a lo creado» (*Fut.* IV: 86). También este término tiene sinonimia parcial con creación (*jalq*) y determinación (*taqdīr*): «El Creador, por la predeterminación (*taqdīr*) y la existenciación (*iḡād*) de cuanto existe». Véase Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 322; Ibn ‘Arabī, *El secreto de los nombres de Dios*, p. 331; S. al-Ḥakīm, *al-Muḡam al-ṣūfī*, pp. 426-29; A. Shafik, *La formación de los términos sufíes*, p. 242.

⁷⁹⁸ En la edición de Dandaš, *al-makān* ‘el espacio’, p. 154.

⁷⁹⁹ La tabla guardada (*al-lawḥ al-maḥfūz*) sobre la cual se escriben los actos de los seres humanos.

⁸⁰⁰ Alusión al Q 34:27: «Pero ¡no! Él es Dios, el Poderoso, el Sabio».

⁸⁰¹ Alusión al Q 19:98: «¿Puedes ver a alguno de ellos, oír de ellos un leve susurro?».

⁸⁰² Alusión al Q 6:91; 39: 67: «No han valorado a Dios debidamente».

mal hemos hecho en lo profundo de la noche al decir aquellas palabras». En este momento comprendí el mensaje (*al-išāra*) y mi mente me ayudó a comprender la advertencia que hay en él.⁸⁰³

Dije: «Me basta Dios, no hace falta aconsejar al ego y no hay mente que se eleve por encima de las deficiencias (*‘ilal*)». Luego, humillándome ante el ego, le dije: «¿Qué quieres?».

Me contestó: «Abandona completamente las palabras (*kalām*), porque al sabio experimentado no utiliza palabras sin sentido».

Dije: «¡Socorro!». Empecé a nadar en un mar de vergüenza y me asusté por lo que me pudiera pasar. Entonces surgió repentinamente un pensamiento de sabiduría (*jāfir al-‘ilm*): «Soy el corazón de los favores (*al-fawā'id*), que puede ayudar en la adversidad por medio de prodigios (*jarq al-‘awā'id*). ¿Has encontrado algún obstáculo? ¿Te has perdido en tu camino hacia la verdad?».

Dije: «Me pasó todo eso. Se me cerraron los caminos (*subul*) sin esperanza y las circunstancias me impidieron mantener correspondencia con el maestro (*šayj*), que me había dicho que era necesario que le escribiera».

Señaló: «El hombre es impaciente (*‘aýl*).⁸⁰⁴ ¿Acaso no habéis concretado alguna fecha?».

Dije: «Sí».

Prosiguió: «Procede hasta la fecha».

Dije: «No puedo hacerlo y salvarme de las palabras del alfaquí».

Exclamó: «Es inaudito esto que has dicho. ¿No se ha dicho de quien calla por pudor (*al-ḥayā'*) y reverencia (*al-hayba*) que no necesita pedir perdón ni que lo pidan por él!».

Dije: «Sí».

Dijo: «Déjate de excusas».

Dije: «¡Temo la pretensión señorial (*al-da'wā*)!».

Dijo: «En realidad es un “deshecho ennegrecido”.⁸⁰⁵ Vale para saber (*al-‘ilm*), pero no sirve para tener certeza (*yaqīn*)».

Dije: «Explícame más».

Dijo: «Ciertamente, el Corán (*al-qur'ān*) contiene pruebas claras de guía (*hudà*) y discernimiento (*al-furqān*).⁸⁰⁶ ¿Lo leíste?».

Contesté: «No. Comienzo a recitar una azora, pero en realidad pienso en terminar cuanto antes».

Dijo: «Esto es una mente velada (*‘aql mahýūb*) y un corazón (*qalb*), cerrado. No me queda más remedio que recordarte una aleya (*āyā*), Dios dijo: “Es el ideal más sublime” (Q 30:27). En efecto, os ha enseñado cómo comportaros con vuestro señor (*sayyid*), como esclavos en la palabra (*qawl*), la acción (*a'māl*) y el propósito. ¿Acaso tu esclavo, que vive bajo tu vigilancia y en tus propiedades, puede pretender algo de tu propiedad?».

Dije: «¡Alabado sea Dios! ¡Qué grande es su poder! ¿Cómo se puede imaginar la ruptura del curso natural de las cosas (*jarq h ađihi al-‘āda*)?».

Dijo: «Si dijera, temo la pretensión».

⁸⁰³ Lit. «Comprendí sabiamente su objetivo: quería imponer su autoridad».

⁸⁰⁴ Alusión al Q 21:37: «El hombre ha sido creado impaciente. Yo os haré ver Mis signos. ¡No Me deis prisa».

⁸⁰⁵ Alusión al Q 87:5: «Y, luego, hecho de él obscuro heno!».

⁸⁰⁶ Alusión al Q 2:185.

Dije: «Se trataría de un esclavo con miedo que imaginó ser libre y romper con la esclavitud (*riqq al-'ubūdiyya*)».

Dijo: «Sí. La pretensión es más benévola, se puede expresar por medio de la plegaria (*al-du'ā'*), y Dios, el Altísimo dijo: “Quiero escuchar sus plegarias”».

Este escrito no basta para explicar esta sutileza (*laḥīfa*)** y no todas las mentes la pueden entender, luego se inclinó hacia mí y dijo: «Comprueba que el ego ha encontrado el argumento (*al-ḥuḡyā*) mejor que tú, y ha tenido más acierto para encontrar el método (*nahy*) de su demostración (*al-maḥayyā*)». Supongo que habrás humillado tu ego en exceso, hasta el punto de casi aniquilarlo.

Dije: «Realmente tienes razón y no soy capaz de alabar a mi ego».

Dijo: «Ahora pregunta si quieres y no alabes ni critiques el comportamiento de los demás, pues aunque hubiera pecado, el ego es experto en la maldad y la disputa».

Dije: «Oh, ego mío, me llevas por los caminos del reproche y golpeas con la espada de la muerte cualquier intento de conversación, ¿A qué habría de temer si contesto sin reservas?».

Dijo: «Si contestas espontáneamente, sin pensar (*fikr*) ni reflexionar, mostrarás tu ignorancia (*yahl*), menoscabando tus asuntos y humillándote delante de amigos y hermanos. Hasta entonces, tu defecto (*'ayb*) será un secreto (*sirr*) en los tesoros de lo oculto (*gayb*)».

Dije: «¡Oh ego (*nafs*) sensato! ¿Acaso no eres tú el que provocas y dices: “El conocimiento (*al-'ilm*) es sólo comprobaciones teóricas (*iḥṣā'*)⁸⁰⁷ hasta que los maestros lo interiorizan y convierten en realidad?”».⁸⁰⁸

¿No es cierto que mi maestro te conozca mejor que tú mismo y que es mucho más sincero? Oh defecto de los defectos, eres vil y no tienes escrúpulos. Por Dios, como no quiero alargar innecesariamente esta carta para mi maestro, cuida que no ponga al descubierto tus malas intenciones y acciones ruines, únicamente toleradas por la gente vil, insensata e ignorante. Pero no quiero que mi maestro tenga que oír y enterarse de tus defectos, teniendo en cuenta que él los conoce bien, aunque los guarde en secreto; él es benévolo y comprensivo con ellos. Ciertamente, el ego del aprendiz es parte del ego del maestro, y hay unos versos a este respecto:

El ego del maestro abarcó nuestros particulares (*yuz'iyyāt*),
y ahora le pertenecen nuestros egos,

como si los conocedores (*al-'ārifūn*) fueran su propiedad,
los organiza como si fueran suyos;
el ego del maestro es su rey.

⁸⁰⁷ El término *iḥṣā'* procede de la raíz *ḥ-ṣ-à* ‘proteger, contar, computar, comprender’ y significa ‘enumeración, cómputo’. Véase F. Corriente, *Diccionario*, pp. 164-65.

En este contexto, Ibn al-'Arīf quiere aludir a la mera cuenta numeral y suma de saberes que sólo tienen carácter verdadero cuando se llevan a la práctica.

⁸⁰⁸ Resulta bastante difícil entender este pasaje: «*al-'ilm iḥṣā' fa-kull mu'allim aḥṣà al-mu'allim fī al-ḥaqīqa kānuh*», por eso acudí a una traducción figurada.

El alfaquí Ibn al-‘Arīf le contestó:

(4)

Reflexioné sobre tu escrito, de tal manera que percibí los ejércitos de bondad y sinceridad puestos en filas; descubrí mucho bien que ignoraba. Pensaba como quien critica que no estaba en lo cierto, pero tengo mis excusas. Si me dejara llevar por la disputa, me alejaría de mi meta y si le siguiera, estaría perdido.

Pensaba que no hay reconciliación entre dos litigantes, ni disputa entre dos que se quieren, hasta que recordé las palabras de Dios: «Yo no sabía nada del Consejo Supremo cuando discutían» (Q 38:69). También recordé el versículo: «¿Te has enterado de la historia de los litigantes? Cuando subieron a palacio» (Q 38:21), hasta Sus palabras: «dos litigantes» (Q 38:22). Según una narración del profeta: «¿Sabes por qué se pelearon los seres del Consejo Supremo (*al-mala’ al-a‘lā*)?».

Entonces observé que en las disputas hay buena obra (*‘amal*) y saber (*‘ilm*) certero. Luego pensé en el dualidad (*al-mu‘annā*) y me di cuenta de que, por naturaleza, está en contienda con su opuesto y en concordia con su semejante, bien por medio del lenguaje del estado (*lisān al-ḥāl*) o del lenguaje expresivo (*lisān al-maqāl*).⁸⁰⁹ Hay una carencia para cada uno de los dos partícipes de la unicidad (*al-waḥdāniyya*) en su separación; en cambio, en su unión hay una afirmación (*tubūt*): «Si hubiera habido en ellos otros dioses distintos de Dios, se habrían corrompido» (Q 21:22), «!Gloria a tu Señor, Señor del poder, que está por encima de lo que Le atribuyen» (Q 37:180), «!Alabado sea en los cielos y en la tierra, al atardecer y al mediodía!» (Q 30:18).

Respecto a sus palabras: «Antes de la existenciación de *al-kāna*, “era”». ⁸¹⁰ Sahl⁸¹¹ dijo que *al-kāna* es Dios. Esto es cierto en el lenguaje de la ciencia de la realidad (*lisān ‘ilm al-ḥaqīqa*), porque *al-kāna* es una apariencia (*rasm*), cuya realidad es la eternidad (*azal*) y ésta a su vez, es otra apariencia, cuya realidad es Dios. *Al-kāna* aparece debajo de la existenciación (*al-īyād*), por el hecho de ir acompañada del *alif* y del *lām* de la gnosis (*al-ma‘rifa*);** y según la prescripción de la sabiduría (*al-ḥikma*), es la perfección (*al-kamāl*) sin preparación sacrosanta (*al-ī‘dād al-muqaddas*) en la predestinación respecto a la ayuda (*al-imdād*) y su demanda (*al-istimdād*).

⁸⁰⁹ Ibn al-‘Arīf vuelve a adecuar su discurso a la lengua del interlocutor. El lenguaje del estado designa la expresión en términos no lingüísticos de su estado interno; en cambio, el otro lenguaje se lleva a cabo mediante la verbalización articulada. Véase Ibn al-‘Arabī, *El secreto de los nombres de Dios*, p. 102.

⁸¹⁰ Alusión al dicho: «Dios es y no hay nada con Él (*kāna Allāh wa lā šay’ ma’ahu*)».

⁸¹¹ Sahl, Abū Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Yūnus al-Tustarī (m. 283/896). Teólogo y místico. Entre sus libros destacan un libro sobre la interpretación del Corán y un libro titulado *Raqā‘iq al-muḥibbīn* [Dichos finos de los amantes]. Para ver su biografía, consúltese Ibn Jallikān, *Wafayāt*, II, p. 429; Abū Nu‘aym al-Aṣfahānī, *Hilya*, I, p. 189; al-Sulamī, *Ṭabaqāt*, p. 206.

En cuanto a *al-kāna* conferido en la existenciación (*al-īyād*) es la finitud de la contingencia en los atributos de los accidentes (*tanāhī al-ḥudūf fī al-muḥdaṭāt*) y el lugar epifánico de la nobleza de los existentes (*maḥall šaraf al-mujtarāʿt*). Además, *al-kāna* sucede originariamente a los fenómenos (*al-akwān*) como apariencia (*rasm*), no como realidad por lo que hay entre la inexistencia (*al-ʿadam*)⁸¹² y lo eterno (*al-qidam*) de desencuentro (*taʿādī*) respecto a la constitución primordial (*al-našʿa*) y su evolución posterior (*al-ṭarīqa*). La expresión *īyād al-kān* puede entenderse en los falsos discursos, ya que carece de un significado auténtico.

Referente a sus palabras: «Cuando la creación (*jalq*) se extinguió al malograrse su pretensión a la condición señorial (*daʿwā*)», quiere decir que la creación es el estado (*ḥāl*) de su primera constitución (*našʿa*), que no la precede nada, formada lejos de cualquier pretensión señorial. Luego, surgió del plan (*tadbīr*) y del decreto (*ḥukm*) de Dios, hasta que apareció la constitución del fuego, seguido por la del barro. Se ofrecieron a ambos los pactos de asumir la responsabilidad de las obligaciones legales (*ʿuhūd al-amānāt*) con sus recompensas (*tawāb*) y castigos (*ʿiqāb*), y lo aceptaron. Desde aquel entonces, la pretensión señorial apareció con su extinción (*fanāʿ*) y subsistencia (*baqāʿ*), y como resultado de ello, apareció [la extinción] de los seres creados (*al-jalq*) y su permanencia. Pero, antes de eso, todo cuanto existe era permanente, primero con la subsistencia de la Verdad (*al-Ḥaqq*), sin que tenga extinción de antaño. Posteriormente, la creación atravesó todas las fases (*aṭwār*). Dios dio testimonio de lo que había testificado ante Sí mismo, y de ahí que todos permanecieron gracias a la subsistencia del Verdadero. Es la primera fase (*ṭawr*)** de la disposición natural (*fiṭra*) que Dios ha infundido al hombre. Una luz resplandeciente con una tenebrosa oscuridad queda reflejada en la manifestación de la subsistencia en la totalidad de los seres creados, conforme a la capacidad innata sin mezcla ni objeción. Dios dice: «Él es Dios en los cielos y en la tierra» (Q 6:3), «¡Él es Quien es Dios en el cielo y es Dios en la tierra! Es el Sabio, el Omnisciente» (Q 43:84). Se constató que la primera constitución carecía de pretensión señorial (*daʿwā*) y de extinción (*fanāʿ*), y en aquel día, estaba escrito en la tabla (*lawḥ*) de todo cuanto existe el primer recuerdo (*al-dīkr al-awwal*), Dios.

A lo que atañe «Pero ¡no! Él es Dios», quedó escrito en las tablas, que se sometió a la idolatría (*al-širk*) explícita e implícitamente. Cuando la mano del combate interior (*al-muḥāhada*) la borró con el agua del arrepentimiento (*al-tawba*) en los momentos de la ayuda constante, la pureza de las tablas se

⁸¹² El término *ʿadam* deriva de la raíz *ʿ-d-m* ‘no haber, no existir, no tener’ y significa ‘inexistencia, falta, carencia, ausencia’. F. Corriente, *Diccionario*, p. 499.

Según el uso técnico, tiene en primer lugar la connotación de la vacuidad, en el sentido de una antítesis del ser, en segundo lugar, el estado de ser desprovisto de carácter específico; en tercer lugar, el mal, por último, la inexistencia en el más alto sentido, es decir, todas las oposiciones sintetizadas, es decir, la esencia de la existencia. Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 46-47, 414; II, pp. 99, 196, 229, 576; III, pp. 47, 528; IV, pp. 370, 426.

completó; las apariencias corpóreas (*ašbāh*) se unieron a los espíritus (*al-arwāh*); las vistas sensibles (*abṣār*) perciben intensamente lo que las visiones internas (*al-baṣāʾir*) ven y contemplan; las matrices de la unicidad (*arḥām al-waḥdāniyya*) se impregnaron unas a otras, después de su apartamiento y se escribió sobre ellas: «Pero ¡no! Él es Dios» (Q 34: 27). En efecto, en «pero» se encuentra Su grandeza (*ʿazama*) y en «¡no!», Su gracia (*niʿma*), y en «Él es Dios», su autoridad (*sultān*) y declaración (*burhān*).

Esto es el segundo recuerdo (*al-dīkr al-tānī*) en las tablas en sentido particular, es su segunda subsistencia (*baqāʾ*) asociada a la permanencia de la Verdad (*al-Ḥaqq*) y realidad (*al-ḥaqīqa*), trascendiendo la extinción (*fanāʾ*) de la pretensión señorial (*daʿwā*) y el ego (*nafs*). Si se tratara de la tabla de todo cuanto existe, la pretensión y la extinción serían una falsedad que no tiene sentido.

En cuanto a la interpretación (*tafsīr*) de la existencia (*al-wuʿūd*) y la inexistencia (*al-ʿadam*). La inexistencia es una apariencia (*rasm*) que sigue al conocimiento (*ʿilm*) en el lugar epifánico del conocimiento, cuyas líneas aparecen interrumpidas completamente en lo exterior, donde se manifiestan las entidades (*bāʾit al-dawāt*). A la inversa, la existencia (*al-wuʿūd*) es poner orden de las entidades, los atributos (*al-ṣifāt*) y Sus nombres (*asmāʾ*) más especiales por el exterior a raíz de la práctica del verdadero recuerdo (*al-dīkr*) que gira en torno a lo que es firme y estable. La inexistencia virtual deja completamente de existir, mientras que tanto lo exterior como lo interior se separaron de ella. La pretensión señorial (*daʿwā*) está dotada de existencia (*wuʿūd*) y su entidad (*ʿayn*) subsiste, sin que tenga ninguna realidad vinculada al Verdadero. Algunos postulan que la inexistencia existe por el hecho de que la han encontrado nombrada, y se figuran también que todo lo nombrado tiene que existir. Esta es la doctrina del *zāhirismo* (*al-zāhirriya*) puro, cuya analogía (*qiyās*) es una manifestación interna (*bāʾiniyya*) y pura. Sendas doctrinas, me refiero a la *bāʾiniyya* y a la *zāhirriya*, van en contra de la realidad.

En cuanto a sus palabras: «El ojo del Verdadero mira disimuladamente, haciendo guiños». Es un dicho bien conocido pertenece a los alegatos de los principios donde el Verdadero añadió la mirada a sí misma para honrarSe o definirSe; es la visión y la realización espiritual (*taḥqīq*) perfecta, y nunca es una alegoría (*ramz*) ni un guiño (*gamz*), sino indica un camino (*ṭarīq*). Ni la alegoría ni el guiño deberían superar la mirada más furtiva⁸¹³ ni el modo de ser de cada cual a causa de una sapiencia o un veredicto.

Si Dios consolara tras una estrechez, entonces prohíbe o hace detestable el incremento del mal, impidiendo así la relajación y la falta de seriedad.

Respecto a sus palabras: «El lenguaje de la sinceridad (*lisān al-ṣidq*) habla con contención y alegoría». Es un caso únicamente válido para un siervo

⁸¹³ Alusión al Q 40:19: «Él es consciente de la mirada [más] furtiva, y de todo lo que ocultan los corazones».

realizado espiritualmente (*'abd mutaḥaqqiq*) por haber prestado atención a la Verdad, aunque su voluntad (*irāda*) se realiza en momentos diferentes.

Referente a sus palabras: «El conocimiento (*al-ilm*) se separó de la certeza (*yaqīn*) y aquel se detalló», es un buen dicho, mientras la certeza tiene como único fin al Verdadero. Pero si la certeza busca el conocimiento verdadero, entonces el conocimiento de los detalles precede a la certeza respecto a la misma entidad en sentido general y particular.

Por último, sus palabras: «Situar a los seres creados en el lugar del “dónde” (*al-ayn*) y el “cómo” (*al-kayf*)». Es cierto en cuanto a trazar la realidad de la creación (*rasm ḥaqīqat al-jalq*). Sin embargo, según la esencia de la Verdad absoluta (*'ayn ḥaqīqat al-Ḥaqq*), los seres creados existen de antaño, seguidos por el “dónde” y el “cómo”, de ahí que aparezcan como realidades en su debido lugar.

Capítulo

«La Verdad (*al-Ḥaqq*) se ocultó en los opuestos» es un hecho incomprensible en el sentido real. Es bien conocido que no hay nada fuera del Verdadero para ocultarse, según la plena realidad (*'ayn al-ḥaqīqa*) y su lenguaje (*'ayn lisānihi*). En efecto, lo que está oculto en la realidad de los opuestos (*ḥaqīqat al-zawāyayn*) es la unicidad (*al-waḥdāniyya*), con la que se estableció la existencia (*wuḥūd*) de los opuestos, representada en el cónyuge o la vecindad.

En cuanto a la unicidad de la Verdad (*waḥdāniyya al-Ḥaqq*), y lo que es Dios en Sí mismo es tan manifiesto para que sea oculto. De ahí que, las pruebas (*ḥuḃyā*) de Dios en la unicidad (*al-tawḥīd*) comprendan todas las cosas, sobre todas las cosas y en todas las cosas. Sin embargo, si el guardián de un depósito confiado (*al-amāna*) se deja arrastrar por sus emociones negativas (*hawà*) y elige seguir ciego al noble recuerdo de Su señor, se le asigna un Satán (*šayṭān*) que le aparta del camino de la Verdad,⁸¹⁴ y se pone sobre sus ojos un velo⁸¹⁵ de pasión oscura (*zūlmat al-hawà*), que le ciega, igual que el velo de pasión sobre el ojo de la visión interna (*'ayn al-baṣīra*), y le separa de la luz primordial (*nūr al-bidāya*) a la fuerza.

El siervo (*'abd*) debería alcanzar y exponerse a la luz primordial conforme a su voluntad (*ijtiyār*). Se han hablado de maravilla sobre el medicamento (*al-dawā'*), que necesita una explicación, pero no dispongo de tiempo suficiente para tratar un tema tan repleto de alusiones en este discurso.

Respecto a sus palabras: «Las mentes siguieron Sus órdenes (*bi-amri-hi*)». Su corrección es *'an amrihi* o con Su venia (*bi-iḡnihi*),⁸¹⁶ porque los signos del

⁸¹⁴ Alusión al Q 41:25; 43:36.

⁸¹⁵ Alusión al Q 2:7; 45:23.

⁸¹⁶ La reunión entre *'an amrihi* o *bi-iḡnihi* 'con Su venia' aparece mencionada en el versículo 34:12: «Y había genios que trabajaban para él con permiso (*bi-iḡnihi*) de su Señor. Y a quien

poder (*āṭār al-qudra*)** se establecen con Su permiso y el significado de la privilegiada relación (*ma'ānī al-juṣūṣ*) siguen Sus órdenes.

Por último, refiriéndose a sus palabras: «El ego (*nafs*) apareció en mitad del círculo (*al-dā'ira*)». Su corrección es que el ego en esencia refleja una realidad inacabada (*ḥaqīqat nuqṣān*), pues todas las cosas se formaron por completo menos el ego. Su subsistencia (*baqā'*) es constante por la permanencia de la Verdad (*al-Ḥaqq*) y la Realidad Absoluta (*al-Ḥaqīqa*), y en su fe se encuentra la perfección de su creación (*kamāl fiṭrati-hi*). En efecto, el ego aparece en mitad del círculo por estar rodeado de fuerza y obligación (*al-qasr*) y sometido a los mandatos y prohibiciones, de ahí que se encuentre en el punto más abyecto (*asfal sāfilīn*).⁸¹⁷ Esto es su realidad únicamente en cuanto a su esencia, pero en cuanto a su vinculación a la razón, conocimiento y fe, se somete a otras disposiciones (*aḥkām*).

Capítulo

«Los intelectos se volvieron imperfectos y confusos a causa de la imperfección del ego, en el reino de la elección y de la prueba...», hasta el final de sus palabras, no queda claro lo que quiere comentar, porque el intelecto (*al-lubb*)** es la reunión entre la luz primigenia (*nūr al-fiṭra*) con la luz de la fe (*nūr al-īmān*). Cada vez que aparece la luz de la Verdad o la Realidad (*nūr ḥaqq aw ḥaqīqa*) se familiariza y se mezcla con ella; a la inversa, si la oscuridad (*ḡalām*) apareciera, la apartaría y repelería. Sólo hay lugar de confusión en las mezclas que carecen completamente de explicación, aunque debería de ser tratado.

La imperfección del ego, según el intelecto, es clara y evidente, aún si tuviera perfección alguna por la vía que sea. Estar sometido al reino de la elección es un hecho falso, porque, por su esencia, está situado en lo más abyecto, posición indigna para los reyes. Quizá un loco pueda asemejarse a los reyes, sin que sea verdad. La explicación (*tafsīr*) de esta alusión (*iṣāra*) consiste en que la elección (*al-ijtiyār*) es buscar atentamente lo primordial, mientras que el reino de la elección es la aparición de los ejércitos y pueblos, gobernante y gobernado. La opinión sigue lo mejor, y el ego está apartado de eso, comportamiento únicamente válido para un siervo dócil a la realidad de su fe (*ḥaqīqat īmān*) y capaz de establecer la verdad (*al-ḥaqq*) en la esfera del imamato (*al-imāma*) y la autoridad mundana. El Altísimo dijo: «Cuando se mira allá, no se ve sino delicia y suntuosidad» (Q 76: 20). No es lo mismo hablar de Su derecho que es el reino, y su participación (*ḥazz*) que es el bienestar.

Algunas personas, con corazones árabes incomplicentes, pretenden que el ego (*al-nafs*) tenga plenos poderes de sus actos. Esto está prohibido por la ley revelada (*ṣar'an*) y resulta imposible su comprensión. Es imposible por el hecho

de ello se apartara de Nuestro mandato (*'an amrinā*) le haríamos gustar el castigo de un fuego abrasador».

⁸¹⁷ Alusión al Q 95:4-6: «Que en verdad creamos al hombre en la mejor armonía, y luego lo convertimos en uno de los más bajos, excepto los que creen...».

de que si la plena responsabilidad (*al-tafwīd*) fuera verdadera, la realidad del poderío (*al-qudra*) sería igualmente verdadera, y si eso es cierto, sus incidentes y consecuencias harían creer que el destino es incapaz de tomar su curso. Creer capacitado tanto a los que no lo son como a los que están obligados a acatar preceptos es hecho imposible.

Respecto a su ilicitud (*taḥrīm*) por la ley revelada (*šar'*), se debe a la negación (*ilhād*) de los bellos nombres de Dios (*asmā' Allāh al-ḥusnā*) y el descrédito de Su ser (*dāt*) y Sus atributos (*ṣifāt*) superiores. Lo mejor que se ha dicho sobre este descrédito es que se han establecido los argumentos (*al-ḥuḥūya*) a favor o en contra del siervo, el verdadero autor, a base de su buena [opinión] y la afirmación de su conocimiento, y esto es un secreto (*sirr*). Por esta razón y no por ninguna otra, los intelectos (*al-albāb*) se quedaron perplejos, y la incapacidad (*'aḥz*) se encuentra anulada, por una parte, gracias a la veracidad de las opiniones (*al-mazān*) y por estar condicionada al conocimiento; por otra parte, se encuentra confirmada por la imposibilidad de establecer realmente el poder efectivo en este estadio. La anulación de la incapacidad (*buṭlān al-'aḥz*) respecto a una disposición prescrita impide al siervo que esté obligado o justificado. A lo contrario, su afirmación (*itbāt*) como una realidad exige del siervo que sea obediente y sumiso: «¡Bendito sea, pues, Dios, Señor del universo! Él es el Vivo. No hay más dios que Él. ¡Invocadle rindiéndole culto sincero!» (Q 40: 64-65). Es uno de los conocimientos que la intimidad divina (*al-walāya*) y el buen camino (*al-hidāya*) otorgaron de antaño a la comunidad espiritual (*aqwām*) que aspirasen los altos grados. No se dispone de nada de la Verdad (*al-Ḥaqq*) más que una maraña confusa de sueños.⁸¹⁸

Respecto a sus palabras: «El descenso de los pensamientos repentinos (*tanazzul al-jāfir*)**», su corrección, según los sufíes (*al-fuqarā'*) y alfaquíes, consiste en que los pensamientos repentinos son una inspiración súbita celeste (*wāṭid samāwī*),** que señala únicamente una verdad, y es exclusiva para su destinatario, de ahí que el cómo (*al-kayf*) mencionado no forma parte de su contenido; tampoco la información dada de él no tiene nada que ver con sus alusiones (*išārāt*) ni sus connotaciones (*dilālāt*). Sin embargo, el pensamiento repentino aparece y desaparece, y el siervo es quien desciende y quien recibe el descenso. De hecho, el pensamiento en sí no viene ni desciende.

Sus palabras: «El intelecto del intelecto (*'aql al-'aql*)». Es un dicho consentido por los poetas y denegado por los grandes (*al-kubarā'*), porque el intelecto se alimenta con las luces como recompensa y guía, y se aleja del castigo y de la desgracia. Tal vez cuente consigo mismo (*dāt*), pero el espíritu de la señoría (*rabbāniyya*) lo protege y educa, hasta que se renueva enérgicamente con el poder que contiene. El intelecto (*al-'aql*) está firme aquí, como lo estuvo inicialmente en el estado de la constitución (*ḥāl al-naš'a*). Es absolutamente ilógico según las anteriores demostraciones (*al-dalīl*) que todas las cosas en su constitución inicial quedan igual a raíz de la subsistencia de la

⁸¹⁸ Alusión al Q 12:44; 21:5.

Verdad y la Realidad Absoluta (*baqā' al-ḥaqq wa-l-ḥaqīqa*). El ego (*nafs*) rectificó al sentirse impotente, ya que la impotencia no es una realidad imprevista que la encuentra después de no haberla encontrado.

Capítulo

Dijo también que «el ego buscó el juicio de la mente, conforme a la tradición de quienes siguen los principios (*ahl al-uṣūl*) y cuentan con su intelecto para tratar de llegar a la meta suprema». La búsqueda del juicio es cierto, pero lo que mencionó es falso, porque los que siguen los principios no distinguen entre el ego y el intelecto. Pues ellos se apoyan y actúan según la luz de los intelectos (*dīyā' al-'uqūl*), sin prestar atención ni reflexionar sobre ello. El discernimiento (*al-tamyīz*) entre ambos pertenece al conocimiento (*'ilm*) de la realidad, y es únicamente propio de su gente.

Sus palabras:

El ego del maestro abarcó nuestras particulares,
y ahora le pertenecen nuestros egos,

como si los conocedores (*al-'ālimūn*)⁸¹⁹ fueran su propiedad,
los organiza como si fueran suyos;
el ego del maestro es su rey.

De acuerdo con la opinión de los sufíes (*fuqarā'*), abarcó todas las particulares de nuestro ser, haciendo uso de la parábola (*al-maṭal*). De hecho, es válido en el mundo y en las obras creadas del Verdadero (*'ālam al-Ḥaqq wa-l-ṣinā'āt*). Lo comprenden aquellos que son aptos para la enseñanza (*al-ta'līm*), el aprendizaje (*al-ta'allum*) y sus herramientas (*sabab*). Los que adoptan la filosofía mental (*al-falsafa al-'aqliyya*), son los más propensos a aceptarlo, puesto que todo lo que los filósofos de la religión (*falāsifat al-dīn*) atribuyeron a los corazones (*al-qulūb*), los filósofos de los períodos (*falāsifat al-fatarāt*) lo aplicaron al ser (*al-nufūs*). Si el corazón (*al-qalb*) fuera cantado en la poesía en vez del yo, los sufíes lo aceptarían más que otros.

(5)

Dios dijo: «Cuando les acaece una desgracia, dicen: “Somos de Dios y a Él volvemos” Ellos reciben las bendiciones y la misericordia de su Señor. Ellos son los que están en la buena dirección» (Q 2: 156-57). Cuentan que Umm Salama, esposa del Profeta decía: «Quien sufre una desgracia y dice como Dios le ordenó: “De Dios somos y a Él hemos de volver” ¡Dios mío! Recompénsame en mi desgracia, seguídmela con algo mejor que ella, Dios le

⁸¹⁹ En los versos de Abū 'Abd Allāh aparece la palabra *'arīfīn*.

responde».⁸²⁰ Umm Salama dijo: «Cuando murió Abū Salama, lo dije y luego reflexioné: “¿Quién puede ser mejor que Abū Salama?”». Dios le reemplazó con Su mensajero que se casó con ella —¡Alabado sea Dios, el Glorificado por Sus alabanzas sacrosantas, Su apoyo y Su gloria! Quien decretó la extinción a todo cuanto habla o está mudo haciendo de Su eterna existencia una recompensa para todo perecido y perdido. No hay mal que por bien no venga. La prueba y la demostración afirman: «¿Acaso lo perdido no es más que vuestros familiares?»; «Si, pues, muriera o le mataran, ¿ibais a volveros atrás?» (Q 3: 144). Así es como el destino perfiló favorablemente cuanto ha hecho; la lluvia descifró el secreto de la comunidad, sin saber cuál sería mejor si el comienzo o el final, «Da fruto doble; si no cae, rocío» (Q 2: 265). Sin embargo, el final era escaso por la molicie e inercia de unos pocos, la aparición y difusión de sus defectos y la particularidad del mensaje en los antiguos siglos. ¡Alabado sea Dios por Su antigua excelencia, la grandeza de Sus gracias cuya benevolencia ha recompensado a quien está lejos de su familia y patria; Su misericordia venció a Su ira en el estado de Su autoridad y poderío,^{*821} favoreciendo con la salvación a los apenados y desgraciados, así es como los ánimos se tranquilizaron.

Cuando el conocedor (*al-‘ārif*)** examinó el mar de los destinos, encontró toda suerte de adversidad y vicisitud; y todos navegan: naufragados o perdidos; aquel que huye se imagina que está a salvo como aquel que busca la protección del calor por el fuego.⁸²² El hálito del Misericordioso corre sutilmente con fluidez en el secreto de la sabiduría. Alguno habló concisamente dejando a los oyentes acorralados y sin argumentos: «No hay nada asombroso en quien haya perecido, sino en aquel que logró salvarse. ¿Cómo lo ha hecho y qué camino recorrió?». Efectivamente, dijo la verdad y se pronunció en términos existenciales: «La salvación (*al-naḡā*) no se percibe por el sentido de la vista (*ḡassat al-‘ayn*) ni tampoco es abarcable con el *cómo* y el *dónde*, sobre todo cuando se vive en un momento inseguro para el creyente». No hay noticias ni huellas, se desvaneció todo; la costumbre (*al-‘āda*) se convirtió mayormente en credo (*‘ibāda*); la relajación (*al-hawāda*) en voluntad (*irāda*); el iniciado (*al-murīd*) empezó a buscar su objetivo sin rumbo; los ulemas impostores confundieron las leyes religiosas (*ḡudūd al-dīn*), hasta que discreparon en sus sanciones, se entregaron a la buena vida y falsificando la realidad de la

⁸²⁰ Muslim, *Ŷanā‘iz* (3, 4); Ibn Māya, *Ŷanā‘iz* (55); al-Muwaṭṭa‘, *Ŷanā‘iz* (42); Ibn Ḥanbal, (4), 27; (69), 309, 321.

⁸²¹ Alusión al dicho: «Dios, tras crear la creación, se prescribe a Sí mismo por su propia mano: “Mi Misericordia (*raḡma*) tiene precedencia sobre Mi ira (*gaḡabī*)”». Véase Al-Bujārī, *Tawḡīd* (15, 22, 28, 55), *Bad’ al-jalq* (1); Muslim, *Tawba* (14-16); al-Tirmidī, *Da‘wāt* (99); Ibn Māya, *Muqaddima* (13), *Zuhd* (35); Ibn Ḥanbal, (2), 242, 258, 260, 313, 358, 381, 397, 433, 466 (69), 309, 321.

Este dicho no está recogido en la edición de Dandaš.

⁸²² Este refrán significa «ir de mal en peor». Aparece en el siguiente verso: «Quien busca la protección de ‘Amr en su desgracia se parece al que busca la protección del calor por el fuego».

Recogido en al-Ŷaknī, *Kitāb quṭūf al-rayāḡīn min zahr al-afnān fī šarḡ ḡadīqat ibn al-Wannān*, al-Riyād: Dār Rawḡat al-Šaḡīr I-I-Našr, 1993, pp. 92-93.

certidumbre (*ḥaqq al-yaqīn*),⁸²³ se cultivaron los terrenos para conseguir ganancias y ventajas con consecuencias negativas; la dicha se convirtió en desgracia y la prueba, en sospecha o estaba a punto de serlo; el objetivo del camino espiritual (*al-irāda*) se desperdició.

Si no fuera por las duras circunstancias y la reaparición repentina de la enfermedad, sería una desgracia sin vuelta atrás y una aflicción que da de beber a los corazones sufrimiento y tragos de tormento de dolor.

¡Apresuraos al vino (*al-mudām*)** permitido, es el momento de lanzarse al llanto! ¡Estar sano es una bendición que no tiene precio ni recompensa! ¡Cuántos andan sin consejo! ¡Ojala fuera de quienes dan consejos que consuelan o quien los recibe y descansa! ¿Quizás haya algún iluminado para consultarle? ¿Quizá haya a quien preguntar para despejar mis dudas? Preguntad sobre los pensamientos y sus defectos y buscad las intenciones y lo que esconden. Existen en las buenas obras ciertos defectos que sólo se ponen al descubierto por una causa mayor y hay otros en los pensamientos habituales que solo los conoce el que encuentra la muerte; los signos no sirven para nada,⁸²⁴ si la vida pasa y transcurre.

Aconsejé reiteradamente, hasta que aquel que busca o reclama dijera: «Temor, violencia y privación». Perdió el control y se rompió. No me aparté sin aconsejarlo ni guiarlo. Se frustró aquel que se adhirió a las vanas esperanzas sin temor, y se justifica con dar largas y aplazar, diciendo: «voy a..., voy a... (*sawf*)».

¡Dios mío! Sólo aspiramos Tu nobleza; si nos impide la salvación, será a raíz de nuestro atrevimiento e insolencia contra Tu generosidad y por haber venido con una mercancía mezclada.⁸²⁵ ¡Dios mío! Otorga a Tus pobres devotos la llamada de los de la derecha,⁸²⁶ los que aprecian Tu mensaje, según dices: «La recompensa del bien obrar ¿es otra que el mismo bien obrar?» (Q 55:60). ¡Dios mío! Recompénsanos por Tu excelencia anterior con la tuya posterior y sucesiva y vincúlalo con un final factible y lejos de las adversidades y aflicciones con Tu misericordia. ¡Oh eres el más Compasivo. Bendito sea Muḥammad y su familia en los dos mundos!

⁸²³ Según los sufíes, hay tres grados de certidumbre (*al-yaqīn*): 1) *‘ilm al-yaqīn* ‘ciencia de la certidumbre’, esto es, experiencia basada en la prueba; 2) *‘ayn al-yaqīn* ‘ojo de la certidumbre’, esto es, experiencia adquirida por la contemplación directa (*al-mušāhada*); 3) *ḥaqīqat al-yaqīn* ‘realidad de la certidumbre’, a saber, experiencia basada en el conocimiento seguro y evidente por contemplar a Dios y estar en Su presencia en todo acto y en todo momento. Véase *Šarḥ mu‘yam*, pp. 32-33, ns.º 52, 53, 54.

⁸²⁴ Alusión al Q 10:101: «Di: Observad lo que hay en los cielos y en la tierra. Sin embargo a la gente que no cree no les sirven de nada los signos ni las advertencias».

⁸²⁵ Alusión al Q 12:88: «¡Poderoso! Hemos sufrido una desgracia, nosotros y nuestra familia, y traemos una mercancía de poco valor»

⁸²⁶ Alusión al Q 57: 90-91: «Si es de los de la derecha. ¡Paz a ti, que eres de los de la derecha!», véase también 56: 27, 38, 90, 91; 74: 39.

Sus cartas al conjunto de los hermanos de Córdoba:

(6)

Aquel que cree en sí mismo que es el más sensato entre los seres humanos, es todo lo contrario; y si cree que su mente necesita toda mente de los humanos y los genios de los cielos y de la tierra, pues llegaría a conocerse a sí mismo, si fuera sincero en su reivindicación. Asimismo, todo lo que escucha, sería un consejo y todo lo que hace, contando sólo consigo mismo, un escándalo.

Y tú, Yūsuf, si tienes una motivación sincera, vinculada con la ayuda y la buena opinión de Dios, aspira a actuar bondadosamente de acuerdo con la consulta (*mašūra*) de un musulmán, en cuyo seno se encuentra toda bendición, te lleva a amar a todos los seres de los cielos y de la tierra y a perfeccionar favorablemente tu estado exterior e interiormente. Esto es cierto. Sujeta tu lengua, aunque estés a punto de morir, y reflexiona detenidamente las letras de mi escrito como una azora del Corán; luego, examina tus estados, comportamiento y carismas, sin que sea un hecho fuera de lo habitual (*jāriq li-l-āda*), ni asuste a un musulmán, ni se oponga a Dios; considérate en los grados más bajos de la religión respecto a tus estados y acciones y, no necesariamente de tus palabras, posición conocida por todo el mundo; adhiérete a una profesión que no te aleje de Dios, ni te perjudique en el futuro; llora sobre ti mismo con sinceridad; actúa bondadosamente de tal modo que sus frutos perduren en esta vida efímera y en el más allá; trata a los compañeros con benevolencia; ocúpate cuidadosamente de lo que te beneficia a ti y a tu familia, sin que lo muestres con palabras; no seas exigente contigo mismo; estate atento: si no deseas algo para los demás, cómo desearlo a uno mismo?; espera la muerte varias veces al mes hasta que consigas pensar en ella varias veces al día. Si se te ocurre pensar que aquel que te lo recomienda no es así, más vale que este consejo sea beneficioso para ti y para él y para cumplir el deber de la servidumbre (*'ubūdiyya*) con Dios. Quien hace uso de privilegio (*tarajjaṣ*) en el argumento, se desvía del camino. Que Dios te baste y me baste a mí y a todos los musulmanes.

Te recomiendo algunas prácticas, agárrate a ellas cuanto puedas: No abandones el azalá en comunidad (*ṣalāt al-ġamā'*), salvo por una causa mayor; haz el azalá del viernes por detrás de todo aquel que elija el *imām*, sea bondadoso o libertino, puesto que su ajuste de cuentas depende de Dios; el ayuno (*al-ṣawm*) es un remedio para los corazones; olvídate de la gente y no la mires con codicia; sé justo, compasivo, equilibrado, triste y modesto.

Hay tres clases de silencio (*al-ṣamt*): el silencio de la lengua, excepto para una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto para las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos. Quien transmite un dicho del Profeta, aleya, opinión de los ulemas, o comentario sacado de estas tres fuentes de cerca o lejos, sin que el interlocutor fuera capaz de entenderlos, le hace correr el riesgo de malentender la tradición del Profeta. Lo mismo es aplicable a las obras. Si tuviera que transmitirlo, debería hacerlo de manera correcta, dirigiéndolo a los corazones creados por Dios, Su creador hasta el día

del Juicio, y no a los corazones de los incrédulos que declaran públicamente sus faltas.

Ser justo con los seres humanos ha de suceder después de cumplir las debidas obligaciones con el Creador. Deberías mirar cuidadosamente las acciones para conocer la perfecta sabiduría del Verdadero, luego, la de la gente. Después, las llevas a la práctica.

Ser equilibrado consiste en que aquel que cree que la balanza se inclina más hacia su excelencia, se frustra, excepto aquel que Dios preserve con perdón. Eso es un hecho intolerable, solo un egoísta cuenta con ello. Aquel que juzga, debería saber que si favorece a un musulmán transgresor, consentido por quien sea de su familia, se frustra y pierde sus medios de vida.

¿De dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? No hay contestación válida, excepto aquella establecida por el consenso de la comunidad. De hecho, si cualquiera la dice, todos la reconocerán, sin negar su estatuto como verdadero fiel. No se permite oponerse a una práctica exterior, a menos que sea incredulidad, desobediencia, innovación o alejamiento de los devotos y, en contraposición de sus buenas modales (*ādāb*) y comportamiento de manera evidente, sin duda alguna. Dichos devotos son los compañeros del Profeta y sus seguidores por excelencia, de los cuales la multitud ha aprendido y los corazones les han reconocido con amor.

La certeza y sus principios consisten en el consenso de la comunidad y de los corazones en materia de dictámenes religiosos (*al-fatwā*), sin que pueda existir uno sin el otro. Aquel que interpreta una cuestión religiosa para llevarla a la práctica y cuenta únicamente con uno de los dos aspectos mencionados es el exotérico *zāhirī*; y aquel que lo hace sin respetar la normativa ni los principios es el esotérico *al-bāṭinī*. Sendas interpretaciones son falsas —menos para quien Dios preserve.

Hay cuatro clases de comportamientos necesarios: abandonar la mentira, arreglar el malentendido, devolver el depósito confiado y *abandonar la oscuridad*, esto es, arrancar la permisividad legal de las palabras y los hechos (*tarrajuṣ fī al-aqwāl wa-l-af'āl*) del corazón, y en cambio, arraigar firmemente la certeza: «Tu Señor está dispuesto a perdonar, pero también a castigar dolorosamente» (Q 41: 43).

Devolver el depósito confiado (*radd al-tib'a*) consiste en devolver a cada cual sus bienes y propiedades, complaciendo a todos, buenos y malos, y a aquellos con quien se enfadó algún día. El enojo no se calma sólo con palabras, sino también con hechos e intención pura y sincera; Así como, ser constante en cumplirlo hasta la muerte. La complacencia también consiste en trabajar lícitamente de acuerdo con la religión y donar algo de los bienes obtenidos, suponiendo que sea lícito lo que se había ganado.

Debería distinguirse entre la majestad (*al-'izza*) y la modestia (*al-tawāḍī'*) en toda buena obra. Efectivamente, las buenas obras tienen dos aspectos: uno destinado a la modestia y el otro a la majestad. Quien actúa con modestia según intención correcta, y abandona y se aparta de la majestad con la misma intención, no cumplió correctamente de acuerdo con el consenso de la comunidad y los principios de la jurisprudencia (*al-fiqh*). ¡Qué cerca está del error!

Aquel que no se comporta rectamente ante los ojos de las gentes. ¡Cómo lo merece que declaren contra él! Pues las gentes son los testigos de Dios en la tierra. Más importante todavía, son los deberes hacia los gobernantes, después los alfaquíes, y por último, los pertenecientes a la preservación y la salvaguardia (*al-mansūbīn ilà al-satr wa-l-ṣiyāna*).

Quien ve una corrupción ampliamente extendida, debería ocuparse de sí mismo y observar las obras obligatorias y nada más, incluso si fuera un ulema o un gobernante. ¿Qué sería entonces de aquel que no es ulema ni gobernante ni amigo ni compañero? No ha de imponer condiciones o algo similar al soberano corrupto. Los ulemas deberían aconsejarle, los leales, ser comprensivos con él; pues si no fuera así, sería un escándalo.

Hay dos clases de reprobación (*inkār*) inaceptables: La primera es la reprobación al sultán (*al-inkār 'alà al-sultān*), ya que es el representante de Dios, y no se debe desaprobar ninguna de sus palabras ni acciones, excepto con algunas condiciones: preservación, secreto, benevolencia, conocimiento perfecto, anulación de la exención total de culpa y buena intención que solo tiene por objetivo a Dios, el Único. El cumplimiento de todo lo anterior será demostrado por los consejeros, el propio sultán y la época.

La segunda es la reprobación de un superior por un inferior en conocimiento y estado como un hijo o un criado, al negarse a cumplir órdenes. Según la ley religiosa (*šar'*), está prohibido opinar mal de una persona, habiendo razones para pensar bien de ella; vale decir, siendo musulmán ante los ojos de Dios, alfaquíes y ulemas. Quien pretende ser un incrédulo entre los musulmanes,⁸²⁷ aunque fuera por una interpretación inexacta, a mi modo de ver, es un verdadero incrédulo. Hay algo de verdad y mentira en su reprobación.

La reprobación de la Verdad (*al-inkār al-ḥaqq*), propia solo de un renegado, consiste en rechazar completamente el significado (*al-ma'nà*) que es suficientemente claro en sí mismo, como el judaísmo, el cristianismo o la ateísmo como la negación manifiesta de todo atributo divino (*al-ta'ḥīl*),⁸²⁸ y la pretensión de la condición profética o señorial. Sin embargo, lo que realmente ha de reprobar es un hecho evidente para los alfaquíes y los ulemas, y aún para niños y mujeres, que saben a ciencia cierta sus criterios.

Según los privilegiados (*al-juṣūs*), hay otra reprobación engañosa que consiste en la afirmación concluyente del siervo de ser alguien a deshora. Es imprescindible la voluntad divina (*al-mašī'a*), a la cual el Corán (*al-qur'ān*) estableció como un pacto, palabra, intención correcta y servidumbre cierta. Sólo Dios hace perecer a quien quiere.

Deduje una enseñanza provechosa después de que se confirmase su intimidación divina (*walāya*), cuando el desvelamiento ha puesto fin a las dudas. Efectivamente, se equivocó al pensar que es capaz de controlar su propio destino en la ejecución de las obras, función exclusiva de Dios. Es una pretensión relativa al conocimiento y no a la verdadera servidumbre (*'ubūdiyya*), y rebaja la fe en lo desvelado (*al-makšūf*), según su fuerza o debilidad.

⁸²⁷ Lit. «Quien pretende ser un incrédulo entre los que han pronunciado la profesión de fe (*al-nuḥq bi-l-šahādatayn*)».

⁸²⁸ F. Corriente, *Diccionario*, p. 518.

Quien confía en que la voluntad (*al-mašī'a*) toma su curso y teme la astucia (*al-makr*), tendrá éxito. El sensato no da tanta importancia a la visión (*al-ru'yā*) y no piensa en qué será o no será, cuándo o dónde será o quién será su dueño, entre otras cosas, pues todo depende de la voluntad divina. Aquel que se abandona de sí mismo, permanece en Dios; y quien es así, niega su propia capacidad y la anula para adherirse a la voluntad divina con una firme certeza. Este es el estado del íntimo de Dios (*walī*) después de confirmar su intimidad divina (*walāya*).

Respecto a nuestros semejantes y nosotros, todo es una reprobación (*inkār*), pues la aprobación (*al-iqrār*) requiere conocimiento (*al-'ilm*) y estado interior (*al-ḥāl*), y nosotros no somos dignos de ello. El origen de toda aflicción (*al-balā'*) es verse únicamente a uno mismo, esto es, el interés por hacer el bien a cambio de estar a salvo (*al-salāma*) o conseguir la preeminencia (*al-rī'āsa*) con resolución e intención, incluso en lo más mínimo.

(7)

Dios dijo: «Los creyentes son, en verdad, hermanos» (Q 49:10). Se constató que el profeta decía: «Sed, siervos de Dios, como hermanos».⁸²⁹ En una de las conocidas sapiencias: «No hay fraternidad sin amor, ni amor sin rezar y pedir a Dios la transformación del amado, en principio y fin, exterior e interiormente». Hay que aconsejar implícita o explícitamente. No hay nada tan importante como el conocimiento (*al-'ilm*) que se perfecciona con los días y echa raíces en el corazón con anhelo y temor, incitándolo a favor de la vida duradera y contra la efímera. Quien se basta a sí mismo para llegar al Verdadero, es pretencioso, busca su ruina y pasta en campos prohibidos sin duda alguna. Quien es cauto en sus opiniones, los caminos se le abren y se adhiere al éxito.

Deberías saber hermano mío, Abā 'Abd Allāh⁸³⁰ que lo más importante que la comunidad espiritual alcanzó es aferrarse a lo que habían conseguido de Dios en todos los estados, gracias a su verdadera constancia o tristeza por lo que habían perdido conscientemente, intentando armarse de paciencia. Confórmate con el decreto de Dios, te ayudará y te consolará. ¡Guárdate de la oposición y la contradicción, pues causan sólo distanciamiento! ¡Guárdate de que la constancia en la práctica del retiro sea preocupación o inquietud, hasta que el verdadero conocimiento afirme decisivamente que no estás necesitado de nadie respecto al conocimiento y al sustento! Deberías saber que el esfuerzo precede al éxito, no prestes atención a los que lograron el éxito antes de observar a los que se habían esforzado. Y al que deje su casa para esforzarse en el camino de Dios, y entonces le sorprende la muerte antes de esforzarse —Dios le tiene preparada su recompensa.⁸³¹

Conócete. ¿Quién eres? ¿Dónde estás? Y actúa conforme a ello. Huye hacia Aquel que estéis la gente y tú en Su puño. Ciertamente, éstos no te van a

⁸²⁹ Al-Bujārī, *Nikāḥ* (45), *Farā'id* (2), *Adab* (57, 58, 62); Muslim, *Birr* (23, 24, 28-32); Abū Dāwūd, *Adab* (47); Ibn Māyā, *Aḥ'ima* (1), *Du'ā'* (5); al-Muwatta', *Husn al-juluq* (14, 15); Ibn Ḥanbal, (1), 3, 5, 7, (2), 156.

⁸³⁰ Abā 'Abd Allāh b. Yūsuf b. al-Ābbār.

⁸³¹ Alusión al Q 4:100 «Quien emigre por Dios, encontrará en la tierra mucho refugio y espacio. La recompensa de aquél a quien sorprenda la muerte, después de dejar su casa para emigrar a Dios y a Su enviado, incumbe a Dios».

servir de nada ante Dios.⁸³² Di sobre todas las cosas «así quiere». Que sea siempre Su voluntad (*irāda*). No aplaces el arrepentimiento. Ciertamente esta es la vida.

⁸³² Alusión al Q 45:19 «No te servirán de nada frente a Dios».

Escribió también [al conjunto de los hermanos de Córdoba]

(1)

¡Dios mío! Protege a mis hermanos en su religión y en su vida de los defectos.

Solo un gobernante prohíbe con el látigo o procedimientos parecidos, y un compañero o amigo, con advertencia y alusión (*al-išāra*). Preservar al musulmán es más noble que reprenderlo públicamente, excepto por orden de un ulema o un gobernante. La búsqueda del conocimiento (*al-taḥarrī bi-l-‘ulūm*)⁸³³ es una disposición natural; si el ser humano deja de hacerlo, suponiendo que está ordenando el bien y prohibiendo el mal, en realidad, no hace más que comenzar [...]. El conocimiento falso en su totalidad es enemigo de toda doctrina (*maḍhab*) y creencia (*milla*), menos que sea una enseñanza.

Aquel que se comporta mal con su familia, estará privado por completo de conseguir una verdadera fe o milagro, excepto en circunstancias penosas.⁸³⁴

Al maestro espiritual cuando está ausente, le echan en falta, y cuando está presente, aventaja en conocimiento. Según el lenguaje de la ley religiosa (*lisān al-šar‘*), la comprensión (*al-fahm*) es imprescindible para aquel que se dirige sinceramente hacia el Verdadero, como algunos dijeron: «reconocer los favores del Benefactor y preferir Éste a los favores (*al-ni‘ma*), empleándolos en Su obediencia (*ṭā‘a*)». En un principio, estas palabras indican aumento de fe (*īmān*), cuando fueran pronunciados, se convirtieron en conocimiento demostrable. Deberéis aprender seriamente esta clase de comprensión, pues implica corazones sabios, que obligan al pudor y al cuidado (*murāqaba*)** de no cometer faltas.

La analogía (*al-qiyās*) es una ruina para todo conocimiento. Y si éste se corrompe, será una oscuridad que obstaculiza entre la visión interior (*al-baṣīra*) y el objeto deseado (*al-ma‘lūm*). Toda demostración que carece de verdadera certeza es falsa, pues la realidad negó que la demostración basada en la analogía apareciera en un mismo lugar y momento, por ejemplo, venerar el trabajo hecho es una forma de bendecirlo y quitar hierro a la solemnidad que lo cubre, mientras la alegría lo difunde y propaga.

Si tu elección te controlara, serías insensato; si fuera la necesidad, estarías loco. Sé como ha dicho tu Señor: «Cuando Dios y Su Enviado han decidido un asunto, ni el creyente ni la creyente tienen ya opción en ese asunto» (Q 33:36). Ganarás esta vida y el más allá. Aquel que se desespera desmesuradamente, se priva. Por el contrario, aquel que se desespera venerado a su Señor y mostrándose humildemente a sí mismo, se provee. Quien recorre el camino de la religión o la vida con verdadera sinceridad, alcanzará su objetivo.

El verdadero aprendizaje que se puede llevar a la práctica sólo es correcto con oídos abiertos;⁸³⁵ y los oídos se abren, sobre todo gracias a la compañía de los atentos a la Realidad o gracias a un favor de Dios. Quien se imagina que

⁸³³ Al-Ŷarŷānī, *al-Ta‘rifāt*, 57.

⁸³⁴ Lit. «salvo bajo la sombra de la espada, por detrás del velo del cómo».

⁸³⁵ Hay una alusión al Q 39:18 «Aquéllos que escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella! ¡Ésos son los que Dios ha dirigido! ¡Ésos son los dotados de intelecto!».

su escucha se abre por sí misma, es un ególatra. El indicio de la apertura es escuchar y entregarse completamente al Corán, a la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*), a las biografías de los sabios y devotos. Quien pierde eso, llora y añora, igualmente sacaría algún provecho; en cambio, quien renuncia a ello, es pretencioso.

El principio de cualquier estado, estadio, grado, o categoría en materia de realidad divina es centrarse en la escucha (*sam'*). Todo aquel que no presta atención a una escucha correcta, no tendrá verdadera comprensión. Quien no se preocupa de eso, no conseguirá la verdadera enseñanza y comprensión de los caminantes (*al-sālikūn*) respecto a la sinceridad de su lengua.

Los verificadores (*al-mutaḥaqqiqūn*) se reconocen por su verdadero conocimiento, sobre todo por sus modales de caballerosidad (*murū'at*), cualidad que les es exclusiva, apenas se ven en otras personas. En efecto, son auténticos guías y el ejemplo a seguir para los sucesores. Su práctica habitual es examinar su fe en cada mes o menos de un mes, si les es posible, o más tiempo si les resulta más difícil. Exigen de los interesados en su camino más rigurosidad que ellos mismos, hasta que sus corazones se purifiquen y encuentren a un verdadero hermano.

La reprobación (*al-inkār*) es un comportamiento vituperable, considerado por Dios como el velo (*ḥiṡāb*)** más denso y alejado de los sensatos, por eso dice: «Los corazones de quienes, llenos de soberbia, no creen en la otra vida Le niegan» (Q 16:22). La estupidez y la mala comprensión, la insensatez, la impaciencia y la falta de entendimiento son cualidades de aquellos a los que Dios no les presta atención con Su cuidado. Ha de aprender con su servidumbre (*'ubūdiyya*) la comprensión, entendimiento, paciencia y jurisprudencia (*al-fiqh*), si no, estará desamparado. La misericordia de Dios es inmensa.

Si aparece el sol del día,
es el signo de mi saludo a vosotros, contestadme.*⁸³⁶

(2)

A los señores notables (*a'yān*) y a los hermanos virtuosos, Abū al-Ḥasan ibn Gālib, Abū 'Abd Allāh,⁸³⁷ Abū Jālid,⁸³⁸ Abū Bakr ibn Mu'min⁸³⁹ y sus hermanos que Dios les honre con Su devoción.

De su amigo y querido en Dios, Aḥmad ibn Muḥammad.

⁸³⁶ Es la poesía de Qays b. Dārīḥ, con alguna variación: «Si aparece el sol del día, salúdalo/ porque el signo de mi saludo a ti es su aparición». Véase Iṡfāhānī, Abū al-Faraṡ, *al-Agānī*, IX, p. 202. Dandaš no ha identificado su autoría, p. 176.

⁸³⁷ Abā 'Abd Allāh b. Yūsuf b. al-Abbār.

⁸³⁸ Abū Jālid Yazīd b. 'Abd al-Ŷabbār al-Marawānī al-Quraṡī ha sido el maestro de muchos ascetas, entre ellos Ibn al-'Arīf. Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, II, n.º 2106, p. 742.

⁸³⁹ Abū Bakr 'Atīq b. 'Isā b. Aḥmad b. Mu'min (m. 548/1154) era cordobés, estudió con muchos maestros de la época, sobre todo los sufíes. Para su biografía, consúltese Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṡī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, primera parte del quinto libro, b. 242, pp. 126-127.

Que Dios nos aleje de las emociones negativas con Su favor y nos haga conocer antes de la muerte a Sus íntimos (*awliyā'*) más nobles. Nos contó Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Jawalānī⁸⁴⁰ en Sevilla con autorización, de Abū 'Umar Aḥmad ibn Muḥammad, de Abū 'Uṭmān Sa'īd ibn 'Uṭmān, de 'Abd al-Waḥīd ibn Abū al-Jaṣṭīb, de Bakr ibn Sahl, de 'Amrū ibn Hišām, de Sulaymān ibn Abū Karama, de Hišām ibn 'Urwa, de 'A'iša que el Enviado decía: «Quien pregunta por mí y le gusta mirarme, que mire al desgredado, pálido y diligente no ha puesto un ladrillo sobre otro ni una caña sobre otra, al que le han puesto una meta y fue tras ella. Hoy son los preparativos y mañana la carrera; la meta es el paraíso o el infierno».⁸⁴¹ El Profeta informa que quien ve a un íntimo de Dios (*walī*) es como si viera al Profeta, y quien escucha sus noticias es como si escuchara las noticias del Profeta. En ello hay una advertencia de que la negación del carisma es negación del milagro (*inkār al-karāma inkār al-mu'īza*).⁸⁴² La renuncia a ver al íntimo de Dios, saber sus noticias y huellas es como la renuncia a saber las noticias del Profeta. Pedimos refugio en Dios de eso.

Que la paz, la bendición y la misericordia de Dios estén sobre vosotros, hermanos míos.

¡Si este es el estado y comportamiento de la comunidad espiritual (*qawm*)! ¿Cómo no se muestra interés por las noticias de los devotos? Si uno no muriese por amor y pena de verles o se entristeciera por lograr su amor (*maḥabba*), sería un escándalo: «Cualquier desgracia que os ocurre, es como castigo a vuestras obras, pero perdona mucho» (Q 42:30).

Pido a Abū al-Ḥasan que me muestre a un asceta (*muzhad*), si puede, y que dirija por mí sus plegarias y oraciones con creces. Cada época ha tenido su revelación.⁸⁴³ Prometí a Abū Jālid mandarle un escrito, pero sólo se me ocurren estas palabras. Pensaba en la importancia que daban Abū Jālid, Abū Bakr, Abū 'Abd Allāh al íntimo de Dios (*walī*) entre el pueblo, sobre todo a quienes no se muestran remisos en escucharles, ni niegan ni contradicen sus palabras y obras. El verdadero íntimo de Dios es quien, desde el principio, muestra interés a través del pacto, palabra y obra por conocer las anécdotas de los íntimos de Dios y sus huellas; y al final, es quien saca beneficio y beneficia, no renuncia a una verdad ni su mente la niega o contradice con palabra y obra. Las buenas acciones son ascenso en grados, verdadero conocimiento y salvación de los defectos que es algo único.

'Abd al-Waḥīd ama a sus hermanos, informadle a él y a la madre de Hišām que estoy en perfecto estado. Aún no nos llegó ninguna noticia de ellos. Abū 'Abd Allāh ibn Sufyān viajó a un pueblo llamado Mūnà, con el fin de viajar por

⁸⁴⁰ Al-Dahabī, *Sayr*, XIX, b. 187, p. 296.

⁸⁴¹ Abū Nu'aym al-Aṣfahānī, *Hilya*, I, p. 9.

⁸⁴² En líneas generales, *al-mu'īza* (pl. *mu'īzāt*) es un milagro manifiesto, concedido por Dios a los profetas a modo de prueba de su misión. Mientras *al-karāma* 'carisma' se refiere a la idea de consideración o prestigio e indica una distinción exclusiva concedida por Dios a sus íntimos. Para la diferencia entre ambos, véase J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abū Ya'zzà*, Cádiz: Quórum, 2004, pp. 93-106.

⁸⁴³ Alusión al Q 13:38: «Cada época tiene su *Escritura*».

allí —que Dios nos favorezca a nosotros y a él con el encuentro de un guía espiritual (*muršid*). Se despidió de mi Abū Jālid con el compromiso de que le escribiera un *ḥadīṭ* o una máxima.

(3)

Deseo saber cómo vais, y qué hace Dios con vosotros. ¿Quizá la seriedad reveló a su gente (*ahl al-ŷadd*) lo que significa la proximidad y distancia o la falta de cuidado? Los egos cometen lo que les causa aflicciones; ni su sacrificio ni plegarias son escuchados, ni su llamada ni reclamación a la Verdad son útiles. ¡Qué cerca (*qurb*)** está el primero! ¡Qué lejos (*bu'd*)** está el segundo! ¡Mi misericordia es para quien construye, aunque en realidad destruye; y para aquel que destruye, aunque en realidad construye! Sólo merece la salvación aquel que busca conocerse y teme perderse.

Un conocedor cuenta que las anécdotas son uno de los ejércitos de Dios, con las que se consolidan los corazones de los conocedores (*al-ārifūn*), y luego recitó esta aleya: «Te contamos todo esto, sacado de las historias de los enviados, para confirmar tu corazón» (Q 11:120). Algunos dicen que quien pierde su meta (*al-gāya*), pierde el cuidado divino (*al-īnāya*) y quien busca luz de otro nicho que no es el suyo, se descarrila.

Hay cinco clases de luces (*anwār*)**:

- La luz de la vista (*nūr al-baṣar*) que se alimenta de la luz del sol; se vive por seguirla y se muere por objetar y contradecirla.

- La luz de la mente (*nūr al-‘aql*) que se alimenta de la luz de la experiencia.

- La luz del corazón (*nūr al-qalb*) que se alimenta de la luz del Corán y de la tradición del Profeta (*nūr al-kitāb wa-l-sunna*), y gracias a estar de acuerdo con los fieles al mensaje de ambos.

- La luz del estado primigenio (*nūr al-fiṭra*) que se alimenta de la luz de la fe.

- La luz de la voluntad (*nūr al-irāda*) que se alimenta de la luz de la esencia del Verdadero.

Si el ser humano se disgusta por esta o aquella fuente, bien sus luces se apagan para siempre o se debilitan. La salvación consiste en mantenerse el mayor tiempo posible en el comportamiento adecuado, por eso sólo un sincero arrepentido ordena el bien o prohíbe el mal, y no tiene más fin que la Realidad. En efecto, la práctica de ordenar el bien o prohibir el mal es exclusiva únicamente de un regente, ulema o compasivo. Si no fuera un regente, designado por el sultán, ni ulema autorizado, ni una persona expresamente compasiva, pues en este caso, esta práctica es impostura de un negligente ignorante. El fin del iniciado (*al-murīd*) consiste en ser benévolo con todos y consigo mismo y testificar a favor de un oprimido y desamparado y lo dedica a su Señor como obra obligatoria (*farḍ*).

Para proteger firmemente a los sufíes (*al-fuḡarā'*), hay que considerarse uno de ellos y defenderlos contra los que opinan mal de ellos. Así como se narró del Jawwāṣ: «Desde hace treinta años, si me hubiera venido la muerte, no me hubiera adelantado ni retrasado de hacer cierta obra».

—Le preguntaron: «¿Qué habéis hecho?».

—Contestó: «Hacer que la gente ame a los *fuqarā*».

Otro dijo: «No he visto un enemigo más hostil que un amigo que me elogió a los opositores y rivales. Es normal que nadie carezca de defectos, pero me interesaba que me pusiera al descubierto ante ellos y revelase mis asuntos ocultos, aunque no fuese cierto». Si el iniciado (*al-murīd*) demostrara el más alto grado de ser sincero, prohibir el mal, ser compasivo con los oprimidos e invocar lealmente al Señor de los mundos, debería temer que no gane en sus negocios y que quede cerca su muerte.

¡Dios, Dios! hermanos y queridos míos, no seáis como quienes cuando aconsejan son violentos y desagradables, adornaos con la benevolencia y no mezcléis vuestras obras con el temor (*al-jawf*). Quien se percata de que los asuntos están confusos a causa de tentaciones interiores con faltas evidentes y fardos pesados por haber gastado el tiempo en vano y meterse en asuntos ajenos, debería ocuparse de sí mismo, del retiro (*al-jalwa*), y de recurrir al consejo de los experimentados, conocidos por su sabiduría e indulgencia. Deberíais tener celo piadoso (*gayra*)** parecido al de los sabios y poner ante vuestros ojos que el mal os perjudica; no tenéis que preocuparos por lo que Dios haya encargado a otros; si estáis vencidos, no confiráis a cualquiera vuestro mando, es una impotencia ponerse uno a sí mismo o a los otros hermanos en riesgo, pretendiendo ser un feliz amado.

Su carta a Abū al-Ḥasan Sayyid al-Malaqī en su prisión⁸⁴⁴

Te lo escribí en un momento difícil con el fin de consolarte. Mi estado me mostró que soy incapaz de cumplir cuidadosamente mis obligaciones, preocupado únicamente si este o aquel asunto pueda suceder. Si conocieras mi verdadero estado, no me confiarías el tuyo. El que contempla su estado, le basta su tristeza bajo el cuidado de Aquel que no hay salvación sino la Suya, pues mis hermanos y yo hemos acudido a Su protección y suficiencia. Sin embargo, las tentaciones (*fitna*) corren con soltura, siendo nosotros su camino y la noche de la aflicción nos cubrió. Se hundió la tierra sobre buenos y malos, y la justicia de Dios abarcó a todos en “llegó” (*ŷā’a*), especificando a Sus privilegiados (*jāṣṣa*) con “llega” (*yaŷīr*), cuando resuciten, según sus intenciones y rindan cuentas por lo más íntimo de sus estados. Rogamos a Dios por Su nobleza y generosidad y por la intercesión de Su mensajero para que descorra el mal y acabe con nuestras emociones negativas.

Reflexioné sobre la cárcel y los presos y sus diversas clases, repitiendo: «¿Cómo va Dios a devolver la vida a ésta después de muerta? Dios le hizo morir y quedar así durante cien años. Luego le resucitó y dijo: “¿Cuánto tiempo has permanecido así?”» (Q 2:259). Planteó una pregunta y quedó quieto cien años por cortesía y castigo ejemplar (*nikāl*), y cuando fue resucitado, le empezaron con claro reproche, para que sepa dónde está el alcance del conocimiento (*al-ilm*) y de la certeza (*al-yaqīn*), y esto es señal de la Verdad (*al-Ḥaqq*). Otros dijeron: «No entraremos nunca en ella mientras ellos estén dentro» (Q 5:24), y se ha dicho «Les está prohibida durante cuarenta años, tiempo en el que vagarán por ella» (Q 5: 26). Su desagrado era más evidente, por eso su castigo fue por poco tiempo. El justo [José] dijo: «¡Recuérdame ante tu señor!, pues el Demonio había hecho que se olvidara de su Señor. Y continuó en la cárcel varios años más» (Q 12:42), tenía como fin algo lícito, y le encarcelaron, y antes estaba libre. En cuanto a Jonás «Cuando escapó de la nave sobrecargada» (Q 37:140). El Poder (*al-qudra*) le encarceló en las cárceles más maravillosas, donde su tristeza se unió a la esperanza en Dios en el momento de la prueba, y Éste le salvó del dolor del mar y sus tormentos: «Si no hubiera sido de los que glorifican al Señor, habría permanecido en su vientre hasta el día de la Resurrección» (Q 37:143-44), «Nos invocó en las tinieblas: “¡No hay más dios que Tú! ¡Gloria a Ti! He sido de los impíos”» (Q 21:87). La invocación le salvó a él y a todos los fieles de la penosa tristeza.

En las historias de los antiguos reyes, encarcelaban a un cuerdo con otro loco, y dijeron que la cárcel es la de los espíritus y no es de la de los cuerpos. ¡En realidad, no sé en cuál estás para felicitarte o darte el pésame! Creo que si la presión y tristeza se apoderan de ti, la cárcel y los prisioneros se declararían libres de ti. Quizá tenga uno el mismo proceder de su vecino, si lo reconociera y no negara su mala vecindad —que Dios te preserve de lo oculto en cuyo seno se niega a una verdad o a un justo, o también de que te involucre en

⁸⁴⁴ Abā ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm Ṭarīfī, Abū Muḥammad al-Malaqī, era un devoto maestro, dotado de carismas y el jefe de los sufíes en su pueblo. Para ver su biografía, consúltese Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, cuarto libro, b. 325, p. 178; Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, b. 185, p. 92.

apoyar mentiras o mentirosos. Que nos proteja a mí y a todos los musulmanes con Su misericordia y benevolencia.

En efecto, las leyes de Dios en Su tierra acaban en construcción y destrucción, y también, en adoración que propone la recompensa (*al-tawāb*) y el castigo (*al-'iqāb*). En este sentido, no anules una verdadera ley de Dios por otra, si fuera así, caminarás en espejismo. No hallarás ni cambio ni desviación alguna en el proceder de Dios.⁸⁴⁵ Quien se da cuenta de que el final (*al-'āqiba*) es un secreto de la Verdad, no se obstina en palabra ni obra; y aquel que llega al acierto, lo verá con buenos ojos.

Un desconocido se encarga de llevar la carta —que Dios le dé el acierto— aunque sus palabras no están del todo claras, déjale que hable; y escúchale, cuando se calle. Deberías oponer bien, cumpliendo la tradición del Profeta. Que Dios facilite tu camino, si encuentras la libertad en tu prisión, y que se encargue cuidadosamente de ti y de tus hermanos, si vas a quedar más tiempo.

⁸⁴⁵ Una alusión al Q 35:43: «Pues verás que la práctica de Dios es irremplazable, y verás que la práctica de Dios es inmutable».

Sus cartas a Muḥammad b. al-Kabš⁸⁴⁶

(1)

Hermano mío, me enteré de que Dios te ha hecho conocer a un sabio, con el que te guías con sus luces y sigues claramente su proceder. Que Dios te abra a la misericordia del Clemente y el Misericordioso sin petición ni fatiga ni cansancio. Que se encargue de ti con la providencia de quien Él quiere, ejecutando Su voluntad para lo que quiera. Te felicito por haber visto y encontrado a los conocedores por Dios (*al-'ulamā' bi-llāh*). Que Dios te capacite para agradecer lo que te había otorgado y te incremente con Su nobleza.

¡Y tú, hermano mío! Espero que conozcas mi secreto y corrobore mis súplicas de encontrarme con un sabio que me enseñe lo que Dios le había enseñado para que me desvele! Te pido por el rostro de Dios, el Grandioso y por Su generoso favor que me menciones a tu maestro! Si te reprocha por mi baja estima a los ojos de los sabios, esto no te impedirá volver a hablarle de mí e insistir. Aunque hablen groseramente, los corazones de los justos son suaves y sus aspiraciones están pendientes de que se derrame la misericordia de Dios sobre los negligentes; y no dejes de hablar de mi caso, hasta que conozca a uno de ellos que me enseñe. Te encargo esta petición con clara determinación por el rostro de Dios, el Grandioso y por la fraternidad del islam. Realmente, busco a Dios, la Verdad, no hay más dios que Él.

(2)

Te pedí por Dios, el Generoso y por Su gran verdad. ¡Qué aceptes ser mi maestro o me indiques a un maestro que me enseñe! Mi cuerpo está débil para los viajes en búsqueda de un maestro, y mi corazón no tiene certeza suficiente para conseguirlo. Me enteré de que algunos interesados en conocer a los sabios han podido lograrlo. Me avisaron de este encuentro, me alegro por ellos y aspiro semejante favor, pues yo me muestro dócil⁸⁴⁷ en la presencia del Rey, el Avasallador, testifico que no hay más dios que Dios, Único sin asociado, y Muḥammad es Su siervo y mensajero. Si me acepta, es su decisión; y si me rehúsa, lo merezco. En efecto, la Verdad no es culpable de lo que hace la gente, ni refutable por Sus dones y favores.

¡Oh hermano de los justos! ¡Cuánta ternura tienes con quien está sumergido en sus pasiones (*hawà*), sin que lo sepa, y se le aparecen signos claros de su olvido de Dios! ¡Cuán ternura tienes, pues fuiste creado, viviste y ascendiste en los grados gracias a ella! Por Dios, el Generoso y Su gran rostro, te pido que aceptes ser mi maestro o me indiques a un maestro que me enseñe o pides a Dios que me encuentre a un maestro que me enseñe!

¡Dios mío! El interés por Tus íntimos (*awliyā'*) es también interés por Ti; contar con ellos es contar contigo; Tú eres la Verdad sin tapujos y la creación es Tuya. Expón la Verdad, pues Tú eres quien mejor expone la Verdad.⁸⁴⁸

⁸⁴⁶ No hemos podido encontrar una bibliografía suya.

⁸⁴⁷ Lit. «Desato el nudo del cinturón (*ahill 'uqdat al-zinār*) en la presencia del Rey».

⁸⁴⁸ Alusión al Q 7:89: «¡Señor, falla según Justicia entre nosotros y nuestro pueblo! Tú eres Quien mejor falla».

(3)

En el nombre de Dios, el Misericordioso y el Compasivo. Que las mejores y más puras, bellas y brillantes bendiciones, como realidad y recuerdo, y la más elevada posición al comienzo y al final sean sobre el venerado Profeta de la Meca, a quien encontraron profetizado en la Torah y el Evangelio, sobre sus buenas esposas puras, nuestras madres, las madres de los creyentes, sobre su noble y bondadosa descendencia, sobre sus compañeros elegidos y sus seguidores con excelencia, de los que han sido o serán. Que la paz y la bendición de Dios estén, antes y después que nada, sobre todos los mensajeros en general, y sobre Muḥammad, Su amado en especial, sobre los ángeles cercanos y la totalidad de los arcángeles (*al-karūbiyīn*), y sobre el leal, el poderoso, especialmente, los tres ángeles del último cielo en particular, y sobre la élite de los obedientes y los portadores de los dos mundos con la providencia divina, que son llevados, portando y aguantando el cansancio como protectores, y el Jardín es una recompensa asegurada.⁸⁴⁹ ¡Qué excelente es la recompensa de los que actúan!⁸⁵⁰

Llegó el escrito del venerado maestro Abū Fulān, que Dios santifique su espíritu con sus sinceras recomendaciones y valiosos dones. ¡Qué excelente hermano en Dios, conocedor de diversos saberes, es el más destacado de los ulemas, dotado de la mejor comprensión de lo más ambiguo y el más docto. Que la paz y las bendiciones de Dios estén sobre todo aquel que nos permite entender y acercarnos al Corán y a la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunn*). ¡Que la paz y la bendición de Dios estén sobre el Profeta! La recomendación de temer a Dios (*al-taqwà*)** tiene precedencia sobre cualquier otro recuerdo (*taḍkīr*). El Altísimo dijo: «Hemos ordenado a quienes, antes de vosotros, recibieron la Escritura, y a vosotros también, el temor de Dios» (Q 4:131).

El deseo de mi hermano es que “no hay más dios que Dios, Muḥammad es el Profeta de Dios” sea mi lema y manto. Es el pacto de honor de los fieles hasta el último de las buenas obras cuyo fruto perdura para siempre. Lo que más me maravilla y me causa anhelo y temor es ver a un siervo que había encontrado su verdadero corazón y asocia con Dios a otro señor.

¡Oh, mi maestro (*‘ālim*) y mi grande (*kabīr*)! Aquel al que le has hablado con lenguaje bondadoso y compasivo (*lisān al-rifq wa-l-šafaqa*) es tu hermano cuyo corazón está completamente velado, está lejos de su Señor, —no hay más fuerza y poder que Dios— pide socorro y nadie le ayuda. Dios le provee de Su misericordia, sin que le pida nada a cambio. ¿Te suena que uno pueda elegir su recompensa como quiera, distinta a la de la que su Señor había elegido? Si digo que no hay tercero (*wāsiṭa*), me contestan: «Adora a Dios, pues deshonraste lo que Dios había venerado»; «¿Hay alguien que sea más impío que quien oculta un testimonio que ha recibido de Dios?» (Q 2:140). En cambio, si digo habrá de existir un tercero. Me dicen: «¿Buscará a otro diferente de Dios como Señor, Él es el Señor de todas las cosas?» (Q 6:164).

Unos vivieron en descuido, y otros se murieron en él; algunos descuidaron el recuerdo o estuvieron a punto y, otros mantuvieron el recuerdo, se calmaron y evolucionaron. Cada uno tiene su lugar en lo más oculto (*al-gayb*), la

⁸⁴⁹ Lit. «El jardín procede del jardín».

⁸⁵⁰ Alusión al Q 3:136: «¡Qué grata es la recompensa de los que obran bien!».

preservación más bella de Dios les cubrió con la luz más brillante y sutil, preocupándose sólo de sí mismos sin darse cuenta, envueltos en una tela brocada. Los conocedores (*al-‘ārifūn*) no poseen más que el viento, y los buscadores, los gritos y lanzarse al viento. ¿Dónde está el recorrido si no hay camino? ¿Y de quién se pide la ayuda si no hay compañero?

¡Oh mi sabio y mi grande! Tu hermano sabe el medicamento, y cada enfermedad tiene su medicina:

Quien no es digno de la unión (*wiṣāl*),**
toda su excelencia es una falta.

Tu carta me ha beneficiado mucho, y me agradó. Ojala hubiera escuchado de ti los comentarios a las preguntas que me hiciste y escribiste. De hecho, las faltas son ataduras tanto para las mentes como para los pies. La perplejidad domina a todo aquel que adora a otro distinto que la Verdad. La quintaesencia de la unicidad es: «No hay más dios que la Divinidad»; el conocedor (*al-‘ārif*) navega en el mar de la unicidad (*baḥr al-tawḥīd*) donde se forman los conocimientos (*al-ma‘ārif*). Según la máxima sabiduría, el oro representa perfectamente esta doctrina; existe en la misión profética (*al-risāla*) una separación entre las obras y sus autores, y entre los estadios y los estados espirituales (*al-maqāmāt wa-l-aḥwāl*), por eso Muḥammad estaba en el ladrillo de la plata con el oro, que es la materia de la unicidad (*al-tawḥīd*). La unicidad es la materia noble de la misión profética, y la luz que está escrita en oro: su exterior procede de la sinceridad y su interior, de la apropiación electiva (*al-ijtiṣās*) «Dios es la luz de los cielos y de la tierra» (Q 24:35).

En cuanto a las joyas (*al-ḡawāḥir*), las lágrimas sinceras de los piadosos de llanto incontenible (*al-bakkā‘ūn*) han sacado a la luz notablemente sus obras y han aparecido entre la tierra de las buenas obras (*barr al-‘amal*) y el mar del conocimiento (*baḥr al-‘ilm*). Cuando se establecieron en la mansión de la paz y levantaron con sinceridad las mezquitas del islam, sólo cuenta el trabajo bien hecho basado en el conocimiento.⁸⁵¹ De hecho, todo pertenece al Dueño del todo: «Si se hicieron calamos de los árboles de la tierra» (Q 31:27). Si Jacob no hubiera visto el lugar del regreso, no hubiera dicho: «Tal vez Dios me los devuelva a todos» (Q 12:83). A raíz de la aflicción y la tristeza por lo que se había perdido ha sido imposible la alegría por lo que vendrá.⁸⁵² Si no fuera por Dios, no se guiaría ninguno, pues Dios es omnisapiente: «No abarcan de Su conocimiento, sino aquello que Él quiere» (Q 2:255).

⁸⁵¹ Lit. «Sólo cuentan aquellos guijarros, que se conceden con buena gana».

⁸⁵² Alusión al Q 57:23: «Para que no desesperéis si no conseguís algo y para que no os regocijéis si lo conseguís».

Un fragmento de una carta

Se contó que Sahl ibn ‘Abd Allāh decía: «Quien opina bien de la gente, ciertamente andará sobre el agua en todo momento». Mi única preocupación consiste en poder encontrarme con unos hermanos que solo recuerden a Dios y hablen de Sus favores (*ni‘am*)—que Dios no te despoje de Sus favores ni te haga perder Sus íntimos (*awliyā*), ni a nosotros ni a nuestros hermanos en general.

Su carta al alfaquí, el escriba Abū Muḥammad b. al-Ḥayy al-Lūrqī.⁸⁵³

Alabado sea Dios por ser musulmanes como es digno de Su rostro, dotado de majestad y gloria. Que la bendición esté sobre el señor de la gente, su noble familia, una bendición que supera el entendimiento y las ilusiones.

Llegó tu valiosa carta —que Dios te beneficie por ella, disponga la luz entre tus manos, sobre todo en el día en que lo único apreciado para ti fuera el buen obrar. Agradezco a Dios por escuchar la gratitud de aquel que está distraído después de la consagración en Él, y distanciado detrás del regocijo. ¿Cómo un esclavo puede tener elección, cuando su señor se apoderó de él forzosamente? Y tu hermano, no es digno de ser advertido, ni incurrir en una falta para pedir perdón, ni ser complacido para perdonar. Si fueras de aquellos que se complacen por los favores, acompañarías a la nada y al arrepentimiento.

¡Qué grata oportunidad tengo para hacerte elevar y crecer! ¡Cuánto daño puede causar Dios a tus enemigos! Sin embargo, hermano mío, la consciencia escrupulosa (*al-taqwà*) es un disparate para el negligente y una sensatez para el diligente. Aquel que carece de una realidad, frustrará; aquel que la consigue, se ausentará; aquel que se aparta de ella, se perderá; y aquel que la busca, la encontrará; aquel que no percibe el momento en que vive, la falsedad se apodera de sus riendas; y por último, aquel que no ve a los perros mejores que él, en realidad, éstos lo son. Apóyate en Dios, sólo Él permanece.⁸⁵⁴

También le escribió a él y a sus hermanos

Si crecen mis alas
y es hora de soltarme,

mi mejor plan será
encontrarme con vosotros.

¡Que Dios os honra por vuestra obediencia! Me enteré de su constancia en la práctica del retiro (*al-jalwa*) buscando la intimidad lejos de la vida mundana. Que Dios os provea con Su ayuda; os apoye con Sus dones; os abra vuestros corazones, para que veáis lo que tiene Él; os haga conocer lo que es de vosotros y lo que es de Él y descorra el velo de vuestros oídos, hasta que podáis entender el Corán (*kitāb*) y a Su sincero Enviado. Que lave con el frío, la nieve y el agua fría a vuestros egos, los más desobedientes para aquellos que intentan adiestrar y los más obedientes al descarrilamiento. Ciertamente Dios menciona al hombre como descarrilado,⁸⁵⁵ excepto algunos: «Los que creen,

⁸⁵³ ‘Abd al-Raḥmān b. Ŷa’far b. Ibrahīm b. Aḥmad al-Ma’fārī, Abū Muḥammad b. al-Ḥayy al-Lūrqī, *Ḍū al-Wizārātayn* (m. 550/ 1155), originario de Lorca, vivió en Murcia donde se encargó de los asuntos del gobierno. La literatura era su mayor dedicación, y fue un literato destacado. Para ver su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Muḥāḥam*, IV, b. 214, p. 233.

⁸⁵⁴ Esta carta y la siguiente se encuentran editadas por P. Nwyia en «Rasā’il Ibn al-‘Arīf ilā aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *al-Abḥāṭ*, 27 (1978-79), pp. 54-56.

⁸⁵⁵ Alusión al Q 103:1-2: «¡Por la caída de la tarde! En verdad, el hombre camina hacia su perdición».

obran bien y se recomiendan mutuamente la verdad y se recomiendan mutuamente la paciencia» (Q 103:3). Que Dios nos haga a nosotros y a vosotros como ellos, y nos apoye por medio de la palabra firme para seguir su proceder en esta vida.

Después, aquel que actúa sin fe, vive en ilusión, aunque es consciente de su estado y sus palabras: «En cuanto a los poetas, les siguen los descarriados. Pero ¿es que no les ves, errando por todos los valles, diciendo lo que no practican?» (Q 26:224, 225, 226). Respecto a aquel que actúa con astucia, se considera, según las creencias religiosas, judío o de naturaleza satánica. El demonio (*al-šayṭān*)⁸⁵⁶ es el enemigo de Dios, Sus ángeles y Sus mensajeros, hace caso omiso a los decretos divinos y se aleja de Sus signos. Los judíos son objeto de cólera, son abatidos con miseria y humillación y todo lo que les atañe.

El que no cree en el Decreto divino (*al-qadarī*)⁸⁵⁷ está limitado por la voluntad de su pretensión (*da'wā*) y persuadido por su mentira sobre su Señor (*mawlā*). La primera cualidad es la del testimonio (*al-šuhūd*)** y la segunda es la de [la cólera?], y el hombre sensato debería evitar los dos caminos y no tomar parte en ninguno de ellos. Aquel que prefiere lo que perece a lo que es permanente, por allí recorre, o bien perece o bien se salva. Dios especificó a unos siervos con Su misericordia y les escogió para Su servidumbre; Le adoraron con indulgencia y sabiduría, esto es, la fe. ¡Bienaventurados son, ojala viviera con ellos, pues son sensatos, bondadosos y caritativos! No te encuentras con ninguno de ellos sin que te recuerden a Dios en palabra y obra y te motiven a cuidarte.

Hay tres clases de seres humanos: Aquellos iniciados (*al-murīdūn*) que están bien informados en su orientación de fe y son sinceros en su objetivo y aspiran a más.

Otros, son aquellos que son atraídos hacia el Amado, El cual les anticipa la comprensión y alegría, y si se dirigen a otro, no le prestan mucha atención.

Los terceros son aquellos que verifican el secreto de Dios en Su creación y, a su vez ocultan su realidad espiritual. Son los que han probado el sabor de la vocación espiritual (*al-tawba*), al haber conocido los defectos de esta vida y por eso han violado su pacto con ella, y aún así no han tenido la suficiente constancia (*al-ṣabr*) y certeza (*al-yaqīn*) que les permita alcanzar el camino y el objetivo. El ignorante les ve como personas odiadas, mientras el sensato mira sus asuntos con asombro, ya que no puede definirlos.

Presta atención a estos tres tipos, pues la misericordia, sin lugar a dudas, se derrama sobre ellos profusamente. Ciertamente «Les reconocerás por su aspecto» (Q 2:273). Si tu modo de actuar en público se conecta con el suyo, tu confianza con la suya, sólo tendrás que preocuparte por ellos. Las fuentes de

⁸⁵⁶ Este término deriva de la raíz *š-y-ṭ-n* 'conducir diabólicamente, diablear, enredar' y significa 'diablo, demonio, Satanás'. F. Corriente, *Diccionario*, p. 423.

Los demonios son malas influencias que obstaculizan la práctica. Estos pueden tomar un infinito número de formas, incluyendo seres perversos o alucinaciones. Véase el comentario de M. Asad, «Acerca del término y concepto de *yinn*» en *El Mensaje del Qur'ān*, Córdoba: Junta Islámica, 2001, pp. viii-ix.

⁸⁵⁷ *Al-qadariyya* es una secta que profesa el libre albedrío, véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 611.

sabiduría (*yanābī' al-ḥikma*) corren de sus corazones a sus lenguas. No hay ni razonamiento ni cuidado para un déspota, tampoco hay seguridad para un aspirante, hasta que alcance su objetivo.

Si el musulmán se preocupase sólo de sí mismo y se hiciera fuerte, no se le debería ordenar hacer el bien. Aquel que cree en los signos divinos y es constante en lograr su objetivo, las banderas le levantarán, y ascenderá en los grados del islam. Dios dijo: «Elegimos de entre ellos a jefes que les dirigieran siguiendo Nuestra orden como premio por haber preservado y por haber estado convencidos de Nuestros signos» (Q 32:24).

—Dije a alguno: «¿Dónde te encuentras?».

—Contestó: «En los detalles».

—Dije: «¿Hasta dónde llegaste?»

—Contestó: «Hasta la extinción (*fanā'*)** de todo cuanto existe y la subsistencia (*baqā'*)** en Aquel que es el Hacedor de todo. Dios dijo: «Todo aquél que está sobre ella es perecedero. Sólo subsiste tu Señor, el Majestuoso y Honorable» (Q 55:26-27).

—Pregunté a otro: «¿Dónde te encuentras?».

—Contestó: «En los primeros pasos de la muerte, esto es, la muerte del ego (*mawt al-nafs*)».⁸⁵⁸

—Pregunté: «¿Cómo te enteraste de eso?».

—Contestó: «Me extinguí (*fanaytu*) de las cosas en cuanto al dar y tomar, pues no toma más que un poderoso y no da más que un propietario, y el siervo es pobre e impotente. Dios dijo: «¡Hombres! Sois vosotros los necesitados de Dios mientras que Dios es Quien Se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza» (Q 35:15).

⁸⁵⁸ Según el uso técnico, el término *mawt* significa: «El abandono de la sutileza espiritual, conocida como *el espíritu divino* y *el ego racional*, de ocuparse de los placeres corporales a raíz de su progreso hacia la presencia de proximidad divina». Según los sufíes, hay cuatro clases de muerte: la blanca, la verde, la negra y la roja. La muerte blanca se refiere al hambre que ilumina el corazón y la mente; la muerte verde, al hecho de vestir el hábito de los parches remendados (*al-muraqqa'a*) en señal de renuncia; la muerte negra a aguantar el daño de la gente y la exaltación del dolor; por último, la muerte roja a la oposición al ego y a las emociones negativas, que es *al-yihād al-akbar* 'esfuerzo mayor', que consiste en batallar contra uno mismo para intentar alcanzar la paz interior. A luz de estos datos, Ibn al-'Arīf alude a la muerte roja, y no a la muerte efectiva del ego. Sobre el significado y clases de la muerte, véase al-Qāshānī, *Laṭā'if al-i'lām*, pp. 443-441; al-Ŷarŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 232.

Su carta a Abū 'Alī Maṣṣūr al-Mubtālī⁸⁵⁹ en Córdoba

¡Oh hermano mío, que Dios cuide de ti y de nosotros; nos perdone y se apiade de nosotros, tanto vivos como muertos, con una misericordia que borra Su cólera y astucia, obliga a conseguir Su satisfacción y bondad y nos proteja en el descuido y en el cuidado. Únenos con la protección de Tus guardianes y generaliza a todos nuestros hermanos musulmanes con una bondad bella y cariño abundante con Tu benevolencia y favor.

Me llegó tu escrito por el cual conocí tu amor, y averigüé tu cariño por medio del mensajero que me trajo tu carta respecto al favor y compasión de Dios contigo. Te contaré una historia y espero que la comprendas:⁸⁶⁰ «Había en occidente, —que Dios extienda el islam en él— un hombre llamado *Abū al-Jayyār*,⁸⁶¹ de origen siciliano y que vivía en Bagdad. Siendo un esclavo, superó los noventa años. No quiso que su amo le liberara. La lepra cubrió todo su cuerpo y el olor del almizcle desbordaba de él y se percibía desde lejos». El que me contó esta historia me dijo que le vio rezar sobre el agua. Y luego añadió que se encontró con Muḥammad al-Astiṣī, ⁸⁶² que era leproso también.

Le comentó: «Oh señor mío, como si Dios no hubiera encontrado a nadie entre Sus enemigos para ponerme a prueba, y te eligió a ti, que eres uno de Sus íntimos (*awliyā'*) más especiales». Dijo: «Calla, no digas eso, cuando asomamos a Sus nobles dones no hemos encontrado algo más cercano a Él que la prueba». Y añadió: «¿Qué será de ti, si ves al señor de los ascetas (*sayyid al-zuhhād*) y polo de los adoradores (*quṭb al-'ubbād*)** e imán de los íntimos y pilares de Dios (*imām al-awliyā' wa-l-awṭād*),**⁸⁶³ que vive en una cueva en la tierra de Tarso, su carne se descompone y su cuerpo echa pus y se inflama, rodeado de mosquitos, gusanos y hormigas? Cuando llega la noche no se conforma con recordar y agradecer a Dios por lo que le había otorgado de misericordia y buen estado, sino que se ata a un hierro, dirigiéndose hacia la orientación del rezo toda la noche hasta el alba».

Oh Maṣṣūr, estos son tus hermanos en la verdadera mansión gracias a la nobleza y generosidad de Dios; ojala consiguiese la satisfacción del Verdadero para ser un criado tuyo.

⁸⁵⁹ No se ha podido conseguir su biografía.

⁸⁶⁰ El mismo cuento se encuentra en el libro de Ibn 'Abbād, *Šarḥ al-ḥikam al-'aṭā'iyya*, ed. M. R. Al-Qahwayī, Damasco: Dār al-Farfūr, 2003, pp. 86-87. Según Ibn 'Abbād esta anécdota está sacada del libro de *Miftāḥ al-sa'āda wa minḥāy sulūk ḥarīq al-irāda* de Ibn al-'Arīf.

⁸⁶¹ No se ha podido conseguir su biografía.

⁸⁶² Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥamīdī al-Qurṭubī (m. 577) vivió en Málaga. Era un buen recitador del Corán, devoto y piadoso. Era un orador religioso con mucha erudición. Se encargó de pronunciar los sermones y de dirigir la oración en la mezquita de Málaga. Para ver su biografía, consúltese Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, libro sexto, b. 100, pp. 51-52.

⁸⁶³ En la mística islámica existe efectivamente una jerarquía espiritual, fruto de la voluntad y gracia divina y no se trata de una jerarquía religiosa o jurídica. Tiene por objeto la realización completa del ser humano a conseguir la condición de siervo de Dios. Sobre las jerarquías iniciáticas en el sufismo, M. Chodkiewicz, *Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d' Ibn Arabi*, Paris: Gallimard, 1986, pp. 111-143.

Su carta a Abū Jālid b. ‘Abd al-Ŷabbār al-Qurašī⁸⁶⁴

Pido a Dios, Quien no hay más Dios que Él que abra tu pecho con las luces de la guía, eleve tu rango, te haga un líder entre los piadosos y te escriba entre los primeros triunfadores. En efecto, Dios es sumamente misericordioso.

Me enteré por medio de tu carta de tu buen estado y paz. Que Dios te beneficie de ambos y te otorgue Su gratitud. Unos días antes de recibir tu carta, me sentí agobiado, y estuve a punto de viajar para pasar el verano con vosotros, y volver después, cuando me encuentre bien. La causa de mi preocupación es la imperfección de mi estado. Al principio creí que se debiese a impartir las clases a los niños y ver con frecuencia a quienes me conocen desde hace tiempo y a quienes reconocí. Me preocupó dejar a mi madre para hacer el viaje, por eso no lo hice. Hasta este momento, no sé lo que voy a hacer con lo que queda del verano, no he cambiado del todo mi intención. Que Dios nos disponga de bendiciones por toda obra que procuramos hacer o abandonar por Su favor.

Mi abandono negó el encuentro, y me es dura
tu lejanía, y la distancia duele.

Todo mi corazón casi vuela
hacia ti, mas un obligado no tiene donde elegir.

Bebiste agua pura de manantial supremo
y disfrutaste de la presencia del Bien.

Quizá el que pierda la quietud del corazón,
se alegra, si sus amados la consiguen.

Pido a Dios que te rodee por todos los lados en la vida y en la muerte, y que eleve tu grado entre los piadosos. Alabado sea Dios, el Señor de los mundos, que sea bendito Muḥammad, el sello de la profecía. Que la paz, misericordia y bendición estén sobre ti, hermano y señor mío, y sobre todo aquel que se sienta contigo o te quiere.

Me gustó todo lo que me escribiste. Que Dios beneficie a todos con Su ayuda y poder. Conociste, pues ponte recto.⁸⁶⁵ Sin embargo, hay que encontrar a un sabio y acompañarle, indicado por el Corán (*al-kitāb*), la tradición del Profeta (*al-sunna*) y el poder divino (*al-qudra*) y verificado por su experiencia (*al-burhān*) y sabiduría (*al-ḥikma*). Ciertamente, el Profeta dejó el Corán y su *sunna* en los corazones, y no los dejó en los libros, pues los sabios llamaban a los que se dedicaban exclusivamente a los pliegos, *ṣuḥufayyan* y se burlaban de ellos.

⁸⁶⁴ Consúltese Ibn al-Abbār, *al-Muḥam*, b. 14, p. 18.

⁸⁶⁵ Un dicho atribuido al profeta, mencionado en al-Ṭūsī, *al-Luma'*, p. 17.

Dandaš no ha recogido este dicho.

Que Dios te beneficie con la seriedad y te inscriba entre su gente, haciendo que los corazones que estén llenos de Su complacencia te cuiden y te añoren con Su favor.

Su carta al alfaquí Abū Bakr ‘Ayyāš⁸⁶⁶

Leí tu escrito. Que Dios ilumine tu corazón y despeje la tristeza con el poder de la comprensión. No tendrá Él que responder de lo que hace.⁸⁶⁷ Colocó al siervo en esta morada en estado de necesitado donde pueda elegir; y le puso a prueba con el bien y el mal para establecer el argumento de la elección (*ḥuṣṣat al-ijtiyār*). Lo último que sabes de mi son aquellas noticias preservadas por el manto de la discreción. Si se revelaran, sería mi ruina. Alabado sea Dios por Sus abundantes favores y perfecta atención. Confiamos en Él para responder a los débiles y necesitados, pues la misericordia de Dios es para los distraídos. Él es el íntimo (*walī*) de quien no tiene íntimo con la nobleza de Su poderío y la inmensidad de Su excelencia. No hay más dios que Él, no hay más bien que el Suyo.

Oh hermano mío —por la antigua fraternidad del islam y tu reciente autoridad. Había un hombre entre los soldados muy celoso, acabó por asegurarse en puestos de autoridad. Si su mujer descuidaba alguna regla del islam, la reprochaba duramente y la amenazaba con la espada y el látigo, olvidándose de las palabras del Profeta: «Haced las cosas sencillas y no las compliquéis».⁸⁶⁸ Así se apartó de la verdad, y la negación se convirtió en conducta y práctica que contradice la tradición del Profeta. Posteriormente, padeció una enfermedad que le obligó a estar en cama y a acudir urgentemente a su mujer. Se comportó compasivamente con él, de tal suerte que él se arrepintió de su negligencia con ella. Le preguntaron: «¿Dónde está la majestad y el celo?». Contestó: «Cada estado se viste con lo que le conviene». Dios la benefició por su sensatez y benevolencia, haciéndole preocuparse sólo de sí mismo. Practicaba buenas obras como el azalá y la plegaria. Su mujer se calmó y se dedicó a observar sus asuntos. Dios le benefició por ello como medicina imprescindible.

⁸⁶⁶ ‘Ayyāš b. Faraḡ b. ‘Abd al-Malik b. Harūn al-Azdī, apodado Abū Bakr (m. 540), era de Évora, vivió en Córdoba. Tenía cierto interés por la recitación del Corán, dotado de una voz bonita. Fue el escribano y recitador del Corán por largo tiempo en su gran mezquita. Tenía muchos discípulos distinguidos. Además fue el imán de la mezquita de Umm Hišām, donde impartía clases de gramática y lengua, y se sentaba a dar clases cada viernes para aconsejar a la gente. Para ver su biografía, Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, b. 309, p. 157; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, segunda parte del quinto libro, b. 883, p. 486.

⁸⁶⁷ Una alusión al Q 21:23: «No tendrá Él que responder de lo que hace. A ellos sí que se les pedirá cuenta».

⁸⁶⁸ Al-Bujārī, *‘Ilm* (11), *Magāzī* (60), *Adab* (80); Muslim, *Ŷihād* (4); Abū Dāwūd, *Adab* (17); Ibn Ḥanbal, (1), 239, 283, 365, (3), 131, 209, (4), 399, 412, 417.

Su carta al alfaquí Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr⁸⁶⁹

La escribiste en un estado de gracia de ti mismo y de tu gente —alabado sea Dios, el Señor de los mundos. Me enteré de cómo vais todos, tú, los hijos y los hermanos. Que sean el frescor de tus ojos gracias a Su misericordia.

¡Por Dios, frescor de mis ojos y alegría de mi corazón! Aunque lo supiera o no lo supiera, no lo he hecho como debería ser —que Dios nos beneficie por el islam y nos escriba entre los perfectos (*ahl al-kamāl*) con Su majestad. Lo que me gusta que hagan mis íntimos y a quien amo es llorar a solas, sin que nadie se entere más que Dios, el Único con el fin de corregir su negligencia, reconocer sus defectos importantes, ocuparse de su estado más que ninguna otra cosa y apartarse de los que adulan a los gobernantes y a los que están en el poder. Deberían poner el conocimiento adquirido en práctica y observar sus frutos.

Se ha dicho que la ocultación del estado espiritual (*ḥāl*) y no de las palabras es propia de los más grandes de entre los justos; mientras la ocultación del estado espiritual y las palabras es propia de los menos piadosos. Para conseguir la opinión certera habrá de existir en la persona cuatro pilares: El conocimiento necesario (*al-‘ilm al-kāfi*), la verdadera benevolencia (*al-rifq al-wāfi*), la pura equidad (*al-‘adl al-ṣāfi*) y la escrupulosidad saludable (*al-war‘ al-ṣāfi*) propia de los buenos sabios. Aunque estos preceptos no fueran un deber individual (*farīḍat ‘ayn*), sería una virtud poder llevarlos a la práctica como ellos, o seguirles de cerca en sus estados. Llegar a la perfección (*al-kamāl*) es un estado aplaudido por la ley revelada (*al-ṣar‘*) y protegido por la motivación de conseguirlo.

Reprobar a los gobernantes en público (*al-inkār fī al-‘alāniya ‘alà al-ḥukkām*) es obra de negadores corruptos, empujados por la ilegalidad y el odio. El conjunto de los ulemas opta por abstenerse de negar un asunto para evitar otro daño parecido o mayor. Tu hermano te habla a modo de recordatorio y no a modo de visión clara. Tenlo en cuenta con la bendición de Dios.

¡Qué excelente que tus hermanos reconozcan en ti: La edad, el conocimiento y la antigüedad en el islam! ¡Qué excelente de tu parte que seas benévolo con ellos, cuando se descuidan, mostrando tu cariño hacia ellos con bondad, reuniendo sus corazones, respondiendo al mal de la mejor manera por el amor de Dios,⁸⁷⁰ y facilitando a los débiles recorrer el camino hacia Él. Eso,

⁸⁶⁹ Muḥammad ‘Abd al-Gafūr b. Ismā‘īl b. Jalāf al-Sukūnī, de Lubla, apodado Abū Muḥammad (m. 540/1146). Narró las enseñanzas de Ibn Barraḡān e Ibn al-‘Arīf. Estaba dotado de carismas y plegaria respondida. Era rico y gastaba su dinero por el amor de Dios. Se murió en Oriente, después de hacer la peregrinación. Su viaje a Oriente fue alrededor de 540, al comenzar la *fitna* de los iniciados (*murīdīn*) y de los alfaquíes de al-Andalus, pero no participó en ella. Para su bibliografía, véase Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, b. 52, pp. 37-8.

⁸⁷⁰ Alusión al Q 23:96: « Repele el mal con algo que sea mejor Sabemos bien lo que cuentan »

según el texto coránico, como sabes, es mejor que todo el oro que contiene la tierra por la causa de Dios.⁸⁷¹

Lo más probable es que la carta de Abū al-Ḥasan Jalīl⁸⁷² trate de cómo se puede reconocer a los auténticos alfaquíes y a los que no lo son. Escribí sobre eso —que Dios te beneficie a ti y Abū al-Ḥasan Jalīl, y os establezca en los más altos grados del conocimiento, haciéndoos uno de Sus argumentos y guías en la tierra con Su generosidad.

⁸⁷¹ Alusión al Q 8:63: «Cuyos corazones Él ha reconciliado. Tú, aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones».

⁸⁷² Jalīl b. Ismā'īl b. Jalaf b. 'Abd Allāh al-Sukūnī, el hermano del autor de esta carta, apodado Abū Muḥammad y Abū al-Ḥasan. Estudió con Abū al-Ḥasan b. Ayyub al-Saliḥī las distintas lecturas del Corán en Lubla y con Abū 'Abbās b. Muslim al-Daqqāq. También estudió la lengua árabe y las letras con Abū 'Abd Allāh b. Abū al-'Āfiya. Se marchó a Córdoba y estudió con Abū al-Qāsim al-Najjās, además de estudiar con Abū Muḥammad b. Itāb y Ibn Mugīl. Fue un alfaquí. Se encargó de la oración y el discurso del viernes en su pueblo. Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, I, b. 840, p. 310.

Sus cartas al alfaquí Abū al-Ḥasan ‘Āmir b. al-Ḥasan⁸⁷³

(1)

Respecto a tu pregunta sobre lo que puedes leer, deberías conocer que el verdadero camino de la religión, sólo un Satanás lo recorre por sí solo, y es un camino falso. No encontré ninguna referencia que diga que el siervo pueda alcanzar solo la meta. En efecto, el conocimiento lo contradice y descarta. Hay que escuchar de alguien, un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio, y no le conozco para indicártelo ni tampoco un compañero. Éste se puede encontrar, aunque sean pocos. Tienes hermanos de quienes no dudo de su benevolencia, misericordia y aspiración al bien para sí mismos y para los demás.

Haz [amistad] con quien se parece a ti y prepara tu espejo para que te mires, céntrate en tu trabajo, tal vez Dios te provea de donde no lo esperas. Deberías saber que tú único aliado es tu propia voluntad: deja de buscar a Dios perezosamente y sin recordarle, desea la corrección en ti mismo y en todos los musulmanes, trata bien a tus íntimos y apóyate en el conocimiento certero y aponte a los atípicos (*šudūd*) y extrañezas. Deberías aprender el conocimiento que pueda llevarse beneficiosamente a la práctica y convertirse en virtud y consciencia atenta en todo momento. Si escribes y lees el libro de Yumn ibn Rizq,⁸⁷⁴ o algo parecido, y te dedicas a estudiarlo con tus hermanos, pidiendo la ayuda en todos los estados, pediré a Dios que llegues a tu meta.

(2)

¡Dios mío! Realmente Te desobedecemos por el completo dominio de la vida mundana y las emociones negativas sobre nosotros, por nuestra renuncia a adiestrar el ego (*riyāḍat al-nufūs*) en busca del arrepentimiento y por abrazar la comodidad (*al-rāḥa*). Nos convertimos en fieles aliados del ego y sólo tenemos apariencia de piedad. No sabemos si el ego tendrá firmeza cuando le llegue de improviso la hora, se estremezca desesperadamente por lo que había perdido y descuidado con la Verdad y llame: «Ojala podamos regresar y actuar de forma distinta a como lo hemos hecho».⁸⁷⁵ Nuestras faltas son moradas y el arrepentimiento es un pensamiento pasajero. Esto no evitó que impusieras Tu argumento sobre nosotros, en la medida de nuestra capacidad mental (*‘aql*) y entendimiento (*fihm*), y la seriedad de nuestras acciones, pues el ser humano

⁸⁷³ ‘Āmir b. Muḥammad al-Anṣārī, apodado Abū al-Ḥasan (m. 540/1146), era de Toledo, vivió en Córdoba. Era de la gente del saber y la buena obra. Ibn al-Zubayr, *Šilat al-šila*, b. 302, p. 153; Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 2429 (Codiera).

⁸⁷⁴ Yumn b. Rizq de Tudela es del siglo IX. Quizá fue el primer asceta andalusí que compuso un libro dedicado a la ciencia en que fue maestro, titulado *al-Zuhd* [Ascesis]. Este libro fue prohibida su circulación por las ideas místicas que contenía, orden que fue dictada por el jurista cordobés Aḥmad b. Jālid. Para ver su biografía, Ibn al-Faraḡī, *Tārīj ‘ulmā’ al-andalus*, b. 1613, p. 198.

⁸⁷⁵ Alusión al Q 7:53: «¿Tenemos ahora intercesores que intercedan por nosotros o se nos podría devolver y obraríamos de modo diferente al que obramos?»

dará testimonio claro contra sí mismo;⁸⁷⁶ la desobediencia oscura no puede apagar la luz de Tu argumento, de tal manera que no hay excusa que valga ni los soberbios se salvan. ¡Qué maravillosa es la sabiduría de la Verdad en todas las cosas en general, y en la luz de Su revelación, particularmente! Si la luz de la revelación llega al siervo, será un argumento contra él, y si conecta con él, será un argumento a su favor; la mente es su lugar de recepción y el corazón, conexión.

¡Dios mío! Si Tu generosidad me abarca y tengo únicamente mente para describir, lengua para reconocer y ego soberbio y corazón duro, ciertamente, estoy necesitado de Tu generosidad (*al-ḡūd*) superior, aunque a Tu justicia no se le escapa ni lo más mínimo. Quien es injusto consigo mismo y se miente a sí mismo, se descarrilará. De hecho, toda alabanza es para Dios, el Señor de los mundos en principio y fin. Te pedimos refugio del estadio desfavorable y Te pedimos preservación total de las acciones que causan Tu ira y venganza.

¡Dios mío! Haznos en esta morada seguidores de Tu argumento, ejército poderoso de Tus decretos, plena paciencia para deshacernos de los defectos y corazones compasivos pese al abandono de Tu recuerdo. Libéranos de dudar de Tus juicios y de la perplejidad de reconocer Tu plena indulgencia. Por Tu majestad tocar el fuego es más leve que rechazarTe y desearTe con indiferencia. Es la cosecha precipitada, pero no tendrá parte en Tus bendiciones.

¡Dios mío! Sé nuestro argumento para contradecir lo que no te satisfaga; sé nuestro medio para lograr lo que aspiras de nosotros; purifica nuestros secretos y lo que ocultamos con agua fresca como se limpia el vestido blanco de las manchas;^{*877} no nos des oportunidad para contradecirTe; y ponnos dónde quieras en Tu reino. Eres Sutil y Generoso, y mis faltas son grandes. Oh 'Āmir, Dios sabe que te tengo presente en mis oraciones; si me quedo callado, te recordaré con afecto.

(3)

Alabado sea Dios por todas Sus gracias que Le complazcan a Sí mismo con gratitud y elogio, y con las cuales se quede contento de Su siervo con beneficio y regalo, cuya bendición se extiende sobre los cielos y la tierra, sin dejar en los corazones ni oscuridad ni velo. Alabado sea Dios por todas Sus gracias, tanto exteriores como interiores, conocidas por la gente o reservado su conocimiento a Dios, que nos tocan o nos pasan de largo, que la lengua pronuncia y los sentidos van en busca de ellas con obediencia. Y si pudieran, fluyeran dócilmente como el sabio ilustrado. Por Dios, la verdad es una carga (*al-ḥaqq ṭaqīl*), solo una joya preciosa es capaz de llevársela, pero los que asumen la responsabilidad del compromiso (*al-amāna*) son muchos menos que los distraídos en razón de su mente vacía y la oscuridad de su corazón.

Quien habla de sus emociones negativas (*ṣḥawāt*) e ignorancia (*ḡahalāt*), habla de lo que no tiene sentido en el Libro justo y él no puede compararse con

⁸⁷⁶ Alusión al Q 75:14-15: «¡Más aún! El hombre testificará contra sí mismo, aun cuando se deshaga en excusas».

⁸⁷⁷ Es una de las plegarias citadas en al-Bujārī, *Aḡḏān* (89); Muslim, *Ṣalā* (204), *Ŷanā'iz* (86); al-Nisā'ī, *Ṭahāra* (47-49), *Ifitāḥ* (15), *Ŷanā'iz* (77); Ibn Mā'ya, *Ŷanā'iz* (23); al-Dirāmī, *Ṣalā* (37).

las luces de los privilegiados en el secreto guardado. Sin embargo, aquel que corrige su lengua con sinceridad amena y con verdadera distinción (*ḥaqīqat al-ijtiṣāṣ*), tendrá éxito. Si Dios pasa por alto en el más allá a los negligentes y distraídos, esto se debe a la indiferencia que les presta en Sus juicios como es el caso de los tiranos, proclamados reyes. Antes de que sea demasiado tarde, anhelemos esperanza y misericordia.

¡Ay de nosotros, que hemos faltado a nuestro deber para con Dios!⁸⁷⁸ Buscamos refugio en Dios por dirigirnos a un hecho oculto y odiado y retrasar Sus claras órdenes. Le pedimos que nos cubra con la preservación más densa y que haga la falta de Sus medios en virtud de nuestra falta de seriedad y esfuerzo por Su causa, como un medio en el día que comparezcamos ante Él, dados por vencidos y con las manas vacías. Así como, Le pedimos que no nos prive de la Verdad para nosotros y de nosotros. Si no fuera así, sería la desgracia más grande y la aversión más dura. ¡Qué salves al afligido y le guardes del mal final!

¿Cómo va a dirigirse al Señor con extrañeza (*al-gurba*)** y temor aquel que no Le tiene interés ni ganas y se aleja de la verdadera sinceridad? ¿Pero cómo no se podría dirigir a Dios aquel que se dio cuenta de que es imprescindible, y no hay velo ni barrera que impida Sus dones y favores, ni esfuerzo (*ḡuhd*) comparable a Su alivio que apoya y refuerza? ¿Qué semejanza hay entre el conocimiento de aquel que puede elegir y la ignorancia de aquel que está confuso? ¿Qué similitud hay entre el estado del sincero cuya sinceridad no se demuestra con pruebas de su realidad y conocimiento, y el estado del mentiroso que perdió las riendas y está arruinado?

¡Dios mío! Perdónanos con un perdón colmado por la prenda de fe y dirigido hacia la salvación. Perdónanos para siempre, de tal modo que podamos vivir con paciencia y borrar (*maḥū*)** el comportamiento negligente. Otórganos la mejor apelación el día del Juicio con Tu vasta generosidad. ¡Oh eres misericordioso, compasivo y generoso en esta vida y en la otra!

Después, oh hermano, que Dios te otorgue la obediencia ininterrumpidamente y para siempre y te preserve de Su desobediencia con impecabilidad (*ʿiṣma*) permanente. Que no me prive a mí y a todos los musulmanes de la bendición de Sus estados y obras. Leí todas tus cartas cual distraído en su mundo, sin poder sacar beneficio de ellas; me levanto y me caigo; deseo y estoy privado. Si fuera suficiente lo que tengo, alabado sea Dios por Su elección antes y después, aunque yo fuera realmente negligente. Quien está confuso, se separa de Aquel que es el Dueño de todo cuanto existe y es exigente consigo mismo. En efecto, los destinos corren conforme a la voluntad divina: «Todo será devuelto a Dios» (Q 2:210, 3:109, 8:44, 22:76, 35:4, 57:5). Que Dios te haga uno de Sus íntimos privilegiados (*al-jāṣṣa min awliyāʾihi*); Que te provea de un conocimiento puro entre la gente de Sus cielos y que no te prive un incremento tras haber conseguido la perfección con Su gracia, dones, pura misericordia y nobles favores.

⁸⁷⁸ Alusión al Q 39:56: «¡Ay de mí, que fui tan remiso para con Dios!»

(4)

Leí con atención el escrito que me mandaste, en el cual me hablas sobre tu visión del maestro —que Dios te honre con incremento de fe, derrame de preservación sobre ti en los estados de temor y seguridad. Por Dios, hermano mío, el Rey nunca te ha mentado, incluso si no interpretas bien. Un grupo de tus hermanos y otros vieron algo parecido cuya interpretación indica que vuestro amigo presta atención a sus vilezas, bebiendo con avidez de la copa de pasión, sus aspiraciones están caídas hasta el suelo y su conciencia busca su ruina. No está ni con los distraídos de este mundo, ni con los esforzados en dirigirse hacia la otra vida, más bien, su tristeza y astucia aumentan, está conectado tan sólo al saber en la medida de sus intereses. Estas son las lágrimas, que vi, pasaron en espejismo, se perdieron en nada, así como viste.

Sin embargo, para conseguir la mejor retribución, deberías opinar bien de aquel que tiene todo perdido y creer en la excelencia del Donador. Dije ayer a mis hermanos y a los tuyos: «Todas las criaturas estarán a salvo, y soy el único desgraciado». Respecto a aquel que me reprocha o se aparta de mí, acertará por su sinceridad, de hecho, estoy hundido en las ambiciones; en cambio, quien me agrada y elogia, acertará por su buena intención. Por último, en cuanto a mis íntimos, están entre la Verdad y yo. Que Dios los corrija con Su misericordia debidamente, si Él no quiera hacerlo por medio de mis ruegos como castigo y humillación a mí.

Referente a aquel hombre indicado, existe la intimidad vecinal entre él y yo. También trababa fuerte amistad entre su cuñado y el mío. No sé de donde saca estas noticias. Yo era testigo de sus encuentros: no se separaban sin llorar de afecto y cariño o recordar antiguos asuntos que merecían más su atención que hablar de quien fue la causa de separación. En cuanto a aquel que dice que soy insignificante, tiene razón, esta es mi realidad. Ya se ha dicho aparentemente: «Si está presente, le respetan, y si está ausente, le reprochan». Si yo fuera así por el exterior e interiormente, como pretenden, no habría alguien sobre la tierra más favorecido que yo, ya que Dios sabe mejor lo oculto.

(5)

Leí con atención tu noble y bondadosa carta —su destinatario no discute nada de ello—. Antes de escribir esta carta, más o menos anoche, cierto hombre hizo el azalá de la tarde conmigo, y me contó algo, y yo le creí, cuando oraba antes por las noches, salió de sí mismo, se separó de sus guardianes y se encontró en la presencia de seres de quietud y belleza (*ahl sakīna wa-ŷamāl*), dijo: «Como si las altas montañas se pusieran firmemente por encima de mis hombros». Pensé que era una alucinación y me quedé callado.

Me aconsejaron: «Deberías ser benévolo y calmado, y que tu amor por hacer el bien no te conduzca a soportar más de lo que puedas. Es mejor para ti, más completo para tu voluntad y más grato para hacer el bien. Tal vez tu plegaria (*du‘ā*) pueda llevar a cabo lo que tu energía falla.

Señaló: «Me desperté y la ternura me invadió».

Dije: «Algunos hermanos me advirtieron: “No te frustres ni te desespere. Deberías ser constante en hacer pocas cosas, ya que éstas se acumulan en

los corazones. El peor andar es la ocupación exclusiva y permanente al estudio (*al-ḥaḥaqa*). Ha de haber un período de asimilación (*al-fatra*) para sacar beneficio de su conocimiento y enseñanzas y sentir nostalgia de volver de nuevo a él».

El prólogo de una carta escrit para él

(6)

En el nombre de Dios, el Misericordioso y el Compasivo. Alabado sea Dios por el número de Sus criaturas, hermoso trono, elevada esencia y abundantes palabras; Gloria y alabanza a Dios; Él es el más grande. No hay más fuerza ni poder que Dios; Que la paz y la bendición estén sobre el más afable de los queridos, el señor de los amados en el universo y el más puro, Muḥammad, el sello de los profetas, la *ka'aba* de la tierra y el cielo, sobre todos los mensajeros, los benévoloos compañeros, y sobre el total de los seguidores de la verdad y la razón, y sobre nosotros, por Su bondad, generosidad y dones con los mejores saludos, y que los incremente con veneración y dignidad.

Un fragmento de una carta que Ibn al-'Arīf le escribió

(7)

Quien se separa de un comportamiento (*juluq*) execrado por el conocimiento y una naturaleza alejada de la indulgencia (*al-ḥilm*), no alcanzará el camino de la felicidad y la realización espiritual (*taḥqīq*). El iniciado (*al-murīd*) encontrará únicamente su verdadera comodidad en la vigilancia constante del recuerdo (*dawām raqīb min al-dīkr*), que le elevaría cuando bajara y le despertaría cuando se descuidara. La mayoría de la gente cree que si alguien consigue ser un íntimo de Dios (*walī*), llegará a ser un rey, al que le rinde obediencia y un príncipe al que cuidan en los cielos y en la tierra. ¡Quita allá! Sólo se preocupa por la intimidad divina (*al-walāya*) quien no sabe que es una carga pesada, que las montañas no pueden con ella, y sus faltas se cuentan por dos. Y se dice respecto a eso lo mismo que se había dicho al señor de los íntimos entre los realizados de la tierra y del cielo: «Si no te hubiéramos confirmado, casi te habrías arrimado poco hacia ellos. Te habríamos hecho gustar el doble en la vida y el doble en la muerte. Luego, no encontrarías quien te auxiliara contra Nosotros» (Q 17: 74-75). Ciertamente, los cimientos se construyen con un poco de arena y piedrecitas, y no con cargas y grandes montañas. Quien tenga la determinación de llevar a cabo un bien y se desespera, será desafortunado. No hay más fuerza ni poder que Dios.

Sus cartas al imām Abū al-Qāsim b. Qasī⁸⁷⁹

(1)

¡Dios mío! Te pedimos el conocimiento y la obra bendita que nos lleve a la perfección! ¡Buscamos refugio en Ti contra la distracción en los grados de la realización espiritual (*al-taḥqīq*) de principio a fin! Nos dirigimos a Ti con la oración en momentos de prueba (*al-balwā*), cuando perdimos el rumbo hacia la Verdad y los atributos de la sinceridad; Te rogamos con pobreza (*al-faqr*),** pues de Ti procede la providencia (*al-ʿināya*) y el ardid (*al-makr*).

¡Dios mío! Pese a nuestra desobediencia, es más digno de Tu generosidad que te roguemos con la falta de nuestros medios y pidamos tu proximidad, libres de todo ardid. No frustres nuestra esperanza ni niegues nuestro esfuerzo; presérvanos con Tu generosidad; desplaza nuestra tristeza con Tu benevolencia y favores.

¡Dios mío! No pagues con incremento de odio lo que hicimos; no consideres demasiado vergonzoso nuestra entrega y sumisión para lograr el bien. Haznos esforzados solo para Ti y concededores solo de Ti. ¡Oh eres el más Compasivo!

Me informó Abū Muḥammad,⁸⁸⁰ portador de la carta, que me conoces por mi nombre. Me olvidé de preguntar por ti y saber cómo llegó el nombre de alguien como yo hasta allá. Vi que habías mandado recuerdos a Abū al-Walīd ibn al-Munḍir en especial, y luego a todo el mundo —que Dios proteja a todos. Además, deseabas que te escribieran tres: Abū al-Walīd,⁸⁸¹ otro hombre llamado *Muḥammad ibn Sālim*,⁸⁸² y yo; escribí sobre lo que me gusta y lo que no me gusta. Que Dios nos baste, pues es el mejor en Quien confiar.⁸⁸³

(2)

La escribí en excelente estado exterior y en buena salud para mí, mi familia y mis hermanos. Alabado sea Dios, Señor de los mundos.

⁸⁷⁹ Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Qasī (m. 546/ 1151) es de los muladíes. Es de origen cristiano de la tribu de banū Qasī, conocidos en la zona fronteriza superior, una rama de ellos se trasladó al oeste del al-Andalus, donde trabajó en la tesorería en Silva. Donó todo su dinero y construyó un morabito en el pueblo de Gulla (Silves), donde se reunía con sus iniciados. Posteriormente, se ha proclamado un *Mahdī*. Estalló una revolución contra los almorávides 539/1145. Murió asesinado en 546. Tiene un libro titulado *Jal' al-na'layn*. Para ver su biografía, consúltese Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'*, II, p. 197; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl al-a'lām*, p. 248.

⁸⁸⁰ Abū Muḥammad al-Mawwāq.

⁸⁸¹ Abū al-Walīd Muḥammad b. ʿUmar b. al-Munḍir, es uno de los hombres más conocidos de Silves, pertenece a una antigua familia de muladíes. Estudió en Sevilla y se encargó de varios puestos de Jurisdicción. Se distinguió por sus conocimientos literarios y jurisprudencia. Se adhirió al ascetismo, y vivió en un morabito en la costa de Rayḥana en Silves. Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'*, II, p. 202.

⁸⁸² Muḥammad b. Sālim al-Šilbī.

⁸⁸³ Las dos misivas enviadas a Ibn Qasī se encuentran editadas por P. Nwyia en «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *al-Abḥāt*, 27 (1978-79), pp. 50-51.

Al marchar mi primo Aḥmad de esta región, vi con él algunos cuadernos de diversos saberes, en los que apuntó tus palabras y comentarios. Me agradó tu perfecta comprensión (*fahm*), la penetración de tu resolución y conocimiento de la ciencia de la Verdad para escribir semejante escrito, testigo de sí mismo.

Alabado sea Dios que me ha hecho saber de la gente de mi época lo que deseaba. Hace veintiséis años, pregunté a uno de la gente del Corán, de los memorizadores del *Muwaṭṭa'* (El camino fácil)⁸⁸⁴ y de los que se consagran al viaje espiritual (*al-siyāḥa*): «¿Cómo son los que se dedican a la ciencia religiosa (*'ilm*)?».

—Contestó: «Se dedican más al esfuerzo y a la práctica y buscan menos el conocimiento y la investigación».

—Proseguí: «¡Qué pena! Y ahora me llegan noticias que me agradan de gente tanto en oriente como en occidente, en nuestros tiempos, que se dedican al verdadero conocimiento, su única preocupación. ¡Qué emoción tengo después de saber tu estado y el estado de tus hermanos, emoción que despertó mi corazón y mi mente. Tenlo presente.

⁸⁸⁴ Tr. Abdurrahak Pérez, Córdoba: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 1999.

Sus cartas a Abū al-Walīd b. al-Munḍir⁸⁸⁵

(1)

La reconciliación (*al-musālama*) es un afecto, y los espíritus son como un ejército ordenado.⁸⁸⁶ El motivo de escribirte es que Abū Muḥammad,⁸⁸⁷ su portador se dirigió a mí con una intención cuyo exterior indica bondad —Dios sabe lo que los secretos ocultan. Aunque la razón estaba de tu lado, tuvo una disputa con otros. Le pregunté sobre su pueblo y me lo dijo. Te veneran mucho y te elogian profundamente, lo anunció públicamente. Dios es el Confiado de lo oculto.

Me dijeron que tus buenas obras se extendieron por toda la región, cruzando los pueblos y reuniendo a sus gentes. Se pretendía que me conocieras gracias a mi saber y piedad. Hermano mío, que Dios te beneficie por tu buena intención y deposite la bendición entera en tu fuero interno. Nadie te informará de mí mejor que yo; no te preocupes por mí; si examino mi exterior, lo odiaré, y si desvelo mi interior, el odio será mayor.

Desde hace cuarenta años, yo mismo me exijo la corrección y rectitud. Pero mi solicitud no ha hecho más que aumentar su arbitrariedad, exageración y corrupción. No hemos llegado a nada, como aquellos cuando alaban, lo hacen con hipocresía, y cuando reprochan, lo hacen para separar a la gente. Aún sigo en buen estado con argumento puro gracias al poder de Dios. Lo que más necesito es que ruegues a Dios por mí que me concediera reposo (*jumāl*) con el cual se aquiete mi ego y apague la luz del sol. Serás recompensado. Saludos.

Me informó Abū Muḥammad al-Mawāq, su portador, que habías exhortado a un grupo de gente a donar, y te respondieron. En efecto, acudieron a lo que les es beneficio, obra que me afectó cual el agua para el sediento. Eso es lo que esperaba de ti, cuando me enteré de estas noticias. Dios sabe todos mis asuntos.

Hermano mío, Tu secreto es que la gente saque provecho de tu amor; no habrá nada más querido que la práctica de la reconciliación. El sincero beneficia a la gente con su sinceridad; en cambio, el mentiroso no se perjudica más que a él. La ingratitud (*al-munākara*) es una desgracia que rompe las relaciones y el afecto; corta a los fuertes y borra a los débiles.

⁸⁸⁵ Abū al-Walīd Muḥammad b. 'Umar b. al-Munḍir (m. 546/1151) fue uno de los notables de silves y también de origen muladí. Estudió en Sevilla y se encargó de varios puestos jurídicos. Es sabio en materia de jurisdicción y letras. Se convirtió a la ascesis, repartiendo sus bienes como limosna y se hizo un morabito en la rábita de Rayḥāna en Silves. Consúltese Ibn al-Abbār, *al-Hilla al-siyrā'*, II, p. 202.

⁸⁸⁶ Alusión al dicho del Profeta: «Los espíritus son como ejército puesto en fila. Se conocen según su naturaleza, sea buena o mala. Cuando se parecen las naturalezas, se reconocen y se juntan. Y cuando no se conocen, se desconocen y se separan». Al-Bujārī, *Anbiyā'* (2); Muslim, *al-Birr* (159, 160); al-Dirāmī, *Adab*, 16; Ibn Ḥanbal, (2), 295, 527, 537.

⁸⁸⁷ Abū Muḥammad al-Mawāq.

Que Dios nos preserve del ardid tanto evidente como oculto con Su majestad.⁸⁸⁸

(2)

Te la escribí, mientras agradezco a Dios, que no hay más dios que Él, por la gracia del islam. Pido a Dios una vida que Le agrade y una salvación sin turbación para mí, para ti y para nuestros hermanos musulmanes. Alabado sea Dios, el Señor de los mundos.

Me llegó un escrito sensato y afable que habla por su autoridad con palabras que ansían la virtud y su incremento. Cuanto sé de mí, y de lo que mis obras negligentes ocultan. Me asombré de tus asuntos, y cómo Dios me preservó con tus bellos y nobles caracteres.

¡Dios mío! Cúbrenos con Tu espesa preservación (*satr*) y haznos entrar en lo oculto de Tu misterio, vélanos de los malhechores de Tus criaturas y sepáranos de todas las pruebas y aflicciones. ¡Oh eres el más Compasivo!

Me enteré de que un siervo devoto invocó a Dios con esta plegaria y Éste le protegió del mal de unos que estaban en su camino. Se dice que ninguno implora a Dios con dicha plegaria con certeza, sin que Dios le proteja. También me dijeron que deseabas hacer la peregrinación (*al-ḥaġġ*), por eso habías preguntado por los barcos de viaje. Tenemos barcos, y me enteré de tu elevada posición gracias a tu atención cuidadosa a los notables (*al-a'yān*) y a los jerifes (*al-ašrāf*) y satisfacer las necesidades de los pobres. Vale más semejante obra que muchas peregrinaciones y conquistas. Que Dios te ayude a lo más beneficioso y sensato con Su misericordia.

Entre la gente hay quien tiene poca indulgencia y conocimiento; no sabe los fundamentos de la religión (*uṣūl al-dīn*) ni distingue la verdadera certeza ni entiende el curso de los juicios de Dios en Su creación a raíz de su orgullo y comportamiento; ataca verbalmente a los virtuosos y escrupulosos (*ahl al-faḍl wa-l-wara'*); está en paz con los libertinos e innovadores (*ahl al-ahwā' wa-l-bid'*); tal vez esté a salvo su vecino el *ḡimmī*. En cambio, pone a prueba a su vecino musulmán, fiel a su creencia. Se narró que el profeta decía: «¡Dios mío! Busco refugio en Ti contra el mal vecino de la ciudad, pues el vecino del desierto se muda».⁸⁸⁹ El creyente debería ser paciente con los demás, perseguir a los fieles es la ley de Dios en Sus criaturas y el auxilio de los creyentes es un deber de Dios [escrito] en su Libro.⁸⁹⁰ En todos los tiempos, la gente somete a los religiosos (*ahl al-diyāna*) a prueba y a tentaciones. Dios preserva a quien preserva y hace errar a quien quiere.

Escribieron acerca de [la piedad de] 'Āmir ibn 'Abd Qays,⁸⁹¹ uno de los más devotos de Basora, hasta que 'Uṭmān⁸⁹² lo llevó a Medina. Antes que él,

⁸⁸⁸ Las tres misivas de Ibn al-'Arīf dirigidas a al-Walīd b. al-Munḍir están recogidas por P. Nwyia. Sólo faltan los últimos dos versos que cierran la tercera carta, véase en «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *al-Abḥāṭ*, 27 (1978-79), pp. 51-54.

⁸⁸⁹ *Al-Nisā'ī*, *Istī'āḡa* (44); Ibn Ḥanbal, (2), 346.

⁸⁹⁰ Alusión al Q 30:47: «Era deber Nuestro auxiliar a los creyentes».

⁸⁹¹ 'Āmir b. 'Abd Allāh, conocido como *Ibn 'Abd Qays al-'Anbarī*, uno de los seguidores (*tābi'ī*) del profeta, pertenece a la tribu de Banū 'Anbar. Emigró a Basora y fue uno de los primeros

escribieron también sobre Abū Ḍarr,⁸⁹³ uno de los más sinceros que la tierra ha llevado y la sombra ha acogido. ‘Uṭmān lo trajo también a Medina y lo hizo vivir en al-Rabaḍa, donde murió allí como un forastero.

El deterioro de las dinastías y la espera de un *mahdī* que ponga orden, sólo los musulmanes débiles creen en ello y no los sensatos. El pueblo lloró el reino de los omeyas. Se habla mucho de ello y trataron el tema del *mahdī* y su aparición. Posteriormente, desapareció el reino de los omeyas. *Al-mahdī* no fue nada más que el reino de los abbasíes; cuando apareció, el pueblo vivió en pena y lloraron a los omeyas con lágrimas y vieron el derramamiento de sangre y la violación de lo sagrado, al contrario de lo que habían pensado, hecho que sólo Dios puede valorar su verdadera magnitud.

Los príncipes abbasíes se extendieron entre el pueblo de África y hablaron de al *mahdī*, que es: *šīr* ‘chii’, *rāfiḍī* ‘negador’⁸⁹⁴ y *kāfir* ‘incrédulo’. Dios les consideró incrédulos por pasar por alto la transgresión de los injustos.

Sé como eres en venerar a los grandes (*al-kubarā*) y mostrar generosidad con los pobres; no te preocupes por quien te hostiga injustamente, ya que Dios hace lo que le sucede, promesa hecha por Él.⁸⁹⁵

Leerás de nuevo mi saludo repetido a al-Walīd ibn ‘Umar⁸⁹⁶

Que Dios te beneficie por tu fraternidad (*ijā*) a la vista de tu escrito, que recompense tu encuentro. Dijo el primero:

Si los hermanos no se ven,
no habrá mejor encuentro que una carta.

Si ves algo, o te transmiten un asunto oculto por otro respecto a los indicios y bendiciones de poder (*a’lām al-qudra wa barakātihā*) y las pruebas y signos de la verdadera fe (*barāhīn al-ḥanafīyyā al-samiḥa wa āyātihā*).⁸⁹⁷ Pásalo por

ascetas en ella. Aprendió el Corán de mano de Abū Mūsā al-Aš‘arī cuando éste se instaló en Basora, a fin de enseñar a su gente el Corán. Escribió varios tratados sobre la ascesis. Murió en Jerusalén durante el califato de Mu‘āwiya. Para ver su biografía, consúltese al-Nabahānī, *Yami’ karāmāt al-awliyā*, El Cairo: al-Ḥalabī, s.f., II, p. 51; Abū Nu‘am al-Aṣfahānī, *Ḥilya*, II, p. 87.

⁸⁹² ‘Uṭmān b. ‘Affān, el tercer califa de los musulmanes, pertenece a la casa de los omeyas. Para ver su biografía, véase *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Royal Netherlands Academy by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, Leiden: Brill, 1991, p. 617.

⁸⁹³ Abū Ḍarr al-Gafārī, uno de los compañeros (*ṣaḥābī*) del Profeta y de los primeros ascetas del islam. Para ver su biografía, Abū Nu‘am al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā*, I, pp. 156-170.

⁸⁹⁴ *Rāfiḍī* (pl. -ies) son los que rechazan a los tres primeros califas que precedieron a ‘Alī como ilegales. Miembros de una rama intransigente de la *šī’a*. Véase Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi al-milal wa-l-ahwā’ wa-l-niḥl*, El Cairo, 1927, IV, pp. 179-188.

⁸⁹⁵ Una alusión al Q 17:108: « ¡Se ha cumplido, sí, la promesa de nuestro Señor!

⁸⁹⁶ Al-Walīd b. ‘Umar b. al-Munzir.

⁸⁹⁷ El término *ḥanīf* deriva de *ḥ-n-f* ‘ser hanafita, abrazar el monoteísmo, inclinarse a’ y significa ‘ortodoxo, recto, monoteísta, musulmán estricto’. Véase F. Corriente, *Diccionario*, p. 187.

escrito, para que las bases de tu certeza se consoliden y los candiles de tu fe se iluminen, e increméntalo cuanto puedas. Verás su bendición algún día, no prestes atención a quien dice: «Aquellos no son de los dotados de carismas (*ahl karāmāt*), sólo Dios sabe los secretos». Los signos del poder (*a'lām al-qudra*) tienen su tiempo y forman parte de la nobleza del islam. Aumentarlos es una obligación y virtud, y es suficiente suponerse lo más probable de ellos, apoyándose en la ciencia irrefutable, si es posible. No hay quien recorra el camino de suposición, sin que Dios le abra el camino de la certeza y el conocimiento concluyente. Si el dotado de esos poderes queda protegido y a salvo, hasta que se muera o se mantenga constante en los actos de adoración, le supondrá un carisma; si padece algún cambio, no dejará de ser un signo de poder y una bendición del islam. Si los reúnes, y eres constante en su práctica, Dios te concederá el bien.

(3)

Que Dios alargue la permanencia (*baqā'*) de mi pilar valioso, mi gran preservación en la más alta posición, que no necesita aumento de esperanza ni impide actuar alegremente.

Me llegó tu noble escrito, mi interés por leerlo atentamente es semejante al sediento del íntimo de Dios (*walī*), la rima (*al-qāfiya*) al narrador (*al-rāwī*), donde encontré jardines aromáticos y fuentes copiosas. Sus huellas encantadoras y noticias exóticas me ocuparon completamente, de tal manera que ni la longitud del azalá ni el aroma del desierto las interrumpieron. ¡Qué excelencia de unas palabras preciosas como si fueran un collar de perlas! Después de hablar brevemente, mi lengua se puso a hablar con elocuencia, la punta de mi dedo se extendió tras la brevedad. Dije, me libré de la confusión y me apoyé en letras elocuentes:

Las palabras de Abū al-Walīd son más dulces
a los oídos que el reino de al-Walīd.

Con el paso de los días, su belleza aumenta
y alardea de nueva nobleza.

Sus palabras son de fácil comprensión, pero
alcanzan todo objetivo lejano.

Dijo también:

El frescor de mis ojos que ven a quien te vio.
¡Bien-aventurado seas, amén, me llené de su brillo!

Tu asunto me ha hecho olvidar el mío,
no espero el bien aquí sino allá.

Ibn al-'Arīf emplea aquí el término *ḥanafiyya* aludiendo al Q 2:135: «... Seguimos la religión de Abraham, que fue *ḥanif* y no asociador». Para consultar otras acepciones coránicas del término, véase *Qur'ān karīm: Tafsīr wa-bayān*, p. 69.

Sus cartas a Abū Bakr b. Mu'min:

(1)

¡Dios mío! Abre nuestros pechos con la luz del noble Corán, facilita nuestros asuntos como habías hecho con los bondadosos y aumenta nuestra alegría por Ti por encima de todas las cosas en esta vida y en la otra. ¡Oh eres Indulgente y Generoso!

Los obsequios y dones de Dios me llegaron, cuando vino nuestro hermano en Dios, Abū Bakr ibn al-Bannā'.⁸⁹⁸ El día en que llegó era uno de los más benditos, porque me trajo una carta de Abū al-Ḥasan.⁸⁹⁹ ¡Qué Dios alargue su vida y proteja su obra y persona de todo mal! Debería haber medio de vida, mente y conocimiento. El primero se entiende normalmente como vía de acceso al sustento necesario y ganarse la vida a base del abandono en Dios. En cuanto a la mente (*'aql*),⁹⁰⁰ consiste en devolver todos los bienes a sus propietarios. Por último, el conocimiento consiste en actuar según el Corán y la tradición del Profeta (*al-kitāb wa-l-sunna*): «A quien teme a Dios, Él le facilitará una salida y le proveerá de un modo insospechado por él» (Q 65:2-3). Que Dios facilite mis asuntos, los tuyos y los de todos nuestros hermanos en particular y los musulmanes en general, y nos dé a todos una salida, y nos conduzca permanentemente al buen camino que lleve hacia Él, vinculado con Su proximidad como método (*minḥay*) gracias a Su majestad.

Antes, tus cartas me llegaron, y contesté a todas. Escribí a 'Abd al-Waḥīd⁹⁰¹ dos cartas. También te escribí y contesté a tus preguntas, salvo la que atañe a Abū Zayd al-Qaṭṭān,⁹⁰² nuestro hermano en Dios, puesto que no he encontrado entre los transmisores (*al-naqala*) un argumento sólido, en el que apoyarme y aun así no me he olvidado de este tema. Di a Abū Zayd de mi parte que lea: «¿No te hemos infundido ánimo?» (Q 94:1) a la hora de acostarse y levantarse, todos los días y todas las noches, con determinación hasta que muera, pues Dios le ha conducido hacia Él. Si hicieras lo mismo, Dios despejaría de tu pecho las distracciones de esta vida, si Él quiere.

No hay nada que se parezca a mi alegría por los carismas en esta vida. Es la obligación a la que aspiraba y buscaba. Que Dios nos conceda con creces este deseo. Su autor era un hombre realizado espiritualmente (*muḥaqqiq*), que Dios le beneficie y beneficie por él.

⁸⁹⁸ Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān al-'Abīdī Abū Bakr. Era de Sevilla. Estudió el Corán con Abū al-Ḥasan b. 'Aẓīma. Transmitió las enseñanzas de Abū Bakr b. Ṭalḥa, Abū al-Ḥakam b. Barraḡān y Abū 'Alī b. al-Šalūbayn, entre otros. Murió aproximadamente en (640/1243, fecha incierta). Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, segunda parte del quinto libro, b. 1283, p. 681.

⁸⁹⁹ Abū al-Ḥasan b. Gālib.

⁹⁰⁰ En la edición de Dandaš utiliza el término pacto (*'aqd*) en vez de la palabra mente (*'aql*).

⁹⁰¹ 'Abd al-Waḥīd b. Maḥfūz.

⁹⁰² No se ha podido conseguir su biografía.

Cada uno de tus hermanos es mi señor en esta vida y en la otra, mándales mis saludos, más otro saludo a ti particularmente en la medida de mi deseo y amor.

(2)

Que Dios suelte tu lengua, abra tus sentidos (*yīnān*)^{903*} con la gracia de la preservación, te vista con la prenda de los que agradecen un favor con otro y te haga conocer la aspiración espiritual (*al-himma*), sin que te imponga lo que distraería tu conciencia. En este año, 529/1135, no llegó a vernos nadie con quien charlamos. Cuando tu hermano se enteró de eso, se puso mal. A principios del mes de Ramadán, Abū Mūsà, el portador de mi carta, llegó y habló sobre las albricias de los tesoros benditos, la conquista de ciudades en un mundo, donde el pie de la muerte no cabe ni los rastros de los enemigos pueden acercarse a sus alrededores. Dios es el dueño de toda alabanza; la perfección toda se manifiesta en la contracción (*qabḍ*)** y en la expansión (*bast*)** y en quien viva o muera, pues la suerte de los grandes no sufre cambio por el revés del destino.

La lengua de tu hermano está atada, su vista, velada (*gišāwa*),** y su oído, sellado como las quejas de los niños, le llamaron por detrás de un velo oculto: «¡Oh defecto de los defectos! No eres tú cuando estás humillado ni cuando estás elevado; no eres digno de ser purificado ni estás justificado para alejarte del desprecio. ¿Quizás derramáis lágrimas o sangre de compasión para un perdido, incomparable con los anteriores y posteriores que busca apoyo para volverse a la vida?

Si estáis contentos de lo que dijo nuestro envidioso,
no hiere el dolor que os agrada.

(3)

Que Dios nos perdone con un arrepentimiento particular (*tawbat ijtisās*), nos otorgue la salvación de las emociones negativas y nos haga hermanos en Su esencia unidos para conseguir Su contento.

Mi carta es de aquel que muestra interés por los hermanos, perdió los signos de la salvación (*a'lām al-na'yā*) en sí mismo y la motivación por la vida (*asbāb al-ḥayā*), pero la desea y se esfuerza para conseguirla. Dios sabe mi perplejidad: por un lado, mi debilidad para viajar hacia vosotros y, por otro, vuestra ausencia; en la ausencia hay soledad y en el encuentro, el cansancio del viaje, y me duele lo que os resulta penoso. Sin embargo, si me entero de que estáis bien, interior y exteriormente, alabaré y agradeceré a Dios —que no nos separe— Quien, ha reunido a los profetas. Que Dios nos sitúe bajo la sombra de Su trono en el estadio de los amados, y nos haga escuchar únicamente buenas noticias del uno al otro con fe verdadera gracias a Su majestad.

⁹⁰³ Véase el manuscrito, folio 204 izquierda. En la edición de Dandaš aparece el término *yānāḥ* 'alas', no coincide con el pasaje, p. 217.

Tu cuñado nos avisó de la hora de llegada de Abū al-Ḥasan.⁹⁰⁴ Deseo verle y tengo compasión por su debilidad. Encontré en Abū Bakr Mas‘ūd ibn Razīn⁹⁰⁵ un hermano, con quien uno se confía y se siente firme al verle. Acordaros de mí si no nos escribimos.

Dios nos baste y es el mejor confiado.

(4)

Todos los años, y ahora estamos en 524/1130, suelo ver a los piadosos que viajan por el mar y muestran interés por encontrarse con alguien como yo, que quiera alejarse de la gente y busque Su bendición, menos este año. No hay nada que Dios quiere que ocurra con Su generosidad y nobleza, sin que Su voluntad la ejecute. Y esto es el consuelo de aquel que ha perdido algún compañero. Últimamente me sentí muy agobiado, pensaba que era por dar clases a los niños y ver mucho a quien me conocía antes y yo le reconocí. Decidí olvidarme de los niños y viajar hacia vosotros para reponerme dos o tres meses, pero no pude por razones que sólo Dios sabe. Dije: «Tal vez sea posible después de la fiesta del fin de Ramadán». Si hubiera encontrado a alguien que se encargase de la mezquita y los niños, me hubiera marchado. Si hubiera conocido lo oculto, hubiera viajado hacia vosotros y me hubiera perdonado a mí mismo por lo que me habías pedido desde el momento en que entré en Córdoba: mantener contacto con ella y con aquellos hermanos que aún siguen allí y comentar las enseñanzas de algunos maestros. Y eso no sería difícil para Dios.

Al ver tu escrito, apenas entrando en esta ciudad, me colmó de alegría y familiaridad (*uns*)** por sus plegarias, de las que no dudo ni niego. Tenme presente en tu plegaria con la ayuda de Dios.

Que la paz esté sobre cada uno de los hermanos con su nombre —que Dios una sus corazones en piedad y conceda el bien de esta vida y la otra.

¡Dios mío! Te pedimos conocimiento útil y obra que nos interceda con Tu misericordia.

¡Dios mío! Abre nuestros pechos, facilita nuestros asuntos. ¡oh Omnisciente, no es necesario dirigirnos a Ti con pormenores! Tú eres omnipotente.

(5)

Lo que me impidió revisar rápidamente tu carta se debe a un pensamiento que me tienta respecto a relacionarme con quien no me beneficia ni yo a él; no me deja, aunque yo a él sí, más otros asuntos sólo los débiles se ocupan de ellos y los necesitados buscan su satisfacción en ellos. Respecto a lo que me mencionaste del enfado de nuestro hermano Abū ‘Abd Allāh,⁹⁰⁶ su agobio por el abandono de los hermanos para acompañar a otros, además de tu preocupación por las consecuencias negativas de ser uno de sus compañeros. Tal vez estés triste por su ausencia, y no se descarte la generosidad del Señor para que te reúnas con él. Di a Abū ‘Abd Allāh —que Dios le ayude y le conceda su familiaridad y su bendita gracia—, que si busca familiaridad en el

⁹⁰⁴ Abū al-Ḥasan b. Gālib.

⁹⁰⁵ Abū al-Ḥasan Jalīl al-Laylī.

⁹⁰⁶ Abū ‘Abd Allāh b. Yūsuf.

retiro, se aburre de la gente y se aparta de ella, sin preocupación, estará velado de todas las cosas y no se aburrirá ni echará en falta a nadie. La realidad del ser (*ḥaqīqat al-insān*) no se perfecciona sino por la práctica del retiro. Aguanta el distanciamiento de la gente, ya que serás recompensado por ello. Sé constante y práctica cuidadosamente la renuncia, pese a tu disgusto, llegarás a tu objetivo. Lo que te llega sin pedir, cógelo, es un sustento otorgado por Dios; si fueras de aquellos que piden y se les da, y cuando se alejan, buscan su proximidad, no serás ni ordenado [a cumplir órdenes] ni reprochado.

Oh ‘Abd Allāh, que Dios sea afable contigo y con nuestros hermanos en general y particularmente, y te perfeccione hasta que todos los estados te sean iguales y te exhorten a Su majestad, pues es capaz de hacerlo. No hay más dios que Él.

Un fragmento de una carta que escribió

(6)

Algunos decían: «Debería haber cuatro principios para el ser humano: mente para conocerse a sí mismo y a la gente de su tiempo; medios de vida para satisfacer sus necesidades para cumplir sus deberes con Dios; conocimiento para actuar según la tradición del Profeta y la fe, siendo a la vez su objetivo; y por último, servidumbre (*‘ubūdiyya*) para adiestrar su carácter, apreciar y acercarse a la Verdad. Que Dios nos beneficie a nosotros y a ti con la fe y el islam, haciéndonos de Sus privilegiados (*ahl jāṣṣatihi*) gracias a Su majestad.

(7)

¡Dios mío! Te pedimos para nuestros hermanos una vida en Tu esencia y un escanciado del agua del recuerdo con la copa de los privilegiados (*ka’s al-juṣūṣ*);** pedimos el mismo cuidado que otorgues a Tus íntimos (*awliyā’*), y servirlos según las reglas de cortesía y recordarlos. No podemos verles ni servirles. No hay más fuerza ni poder que Dios, tampoco hay desconfianza de la misericordia de Dios, santificado sea Su recuerdo.

Me preocupé por algo insignificante. Somos de Dios y a Él hemos de volver,⁹⁰⁷ teniendo en cuenta el paso de los años y el énfasis en rendir cuentas para establecer las pruebas en nuestro favor o en nuestra contra. Alabado sea Dios por la gracia del islam y pertenecer a la comunidad de Muḥammad.

Me escribiste sobre el viaje de nuestro hermano Abū al-Ḥasan⁹⁰⁸ —que Dios facilite sus asuntos, abra su pecho con la contemplación de la realidad superior y le escoja siempre lo mejor en los momentos en que a los hermanos no les queda más remedio que separarse. Habla mucho con Abū al-Ḥasan, y si hay alguna novedad de su parte, infórmeme. Que Dios nos haga útil el uno al otro.

⁹⁰⁷ Alusión al Q 2:156: «Somos de Dios y a Él volvemos».

⁹⁰⁸ Abū al-Ḥasan b. Gālib.

La paz esté sobre los hermanos, mientras que la mañana entra y las palomas se junten sobre las ramas.

(8)

Hermano mío, los certificados de lectura (*al-îyāzāt*), bibliografías y noticias me llegaron en el mejor estado posible. Que Dios haga de esta carta una luz que fluya entre tus manos y buena obra que dirija todos tus deseos en el día del Juicio con alegría y bondad —que Dios te beneficie y saque provecho de ti. Leí con atención estas palabras bien escritas de difícil expresión (*al-qawl al-mu'ÿam*) que me gustaron, mándame más. Pues todo o casi todo es remedio y cura. Del mismo modo, todo lo que es un comentario de los imanes sobre una aleya, tradición del Profeta, máximas hay que prestarle especial atención, sin perderse nada de ello.

Dirijo mis palabras introductorias a modo de recuerdo y no a modo de reconciliación (*musālama*) para que consigas las fuentes de la sabiduría y el aumento de fe que eleve tu capacidad de comprensión por Dios. Deberías saber que mirar con los ojos de los corazones abiertos por la verdadera perfección de los que subsisten en Dios (*bi-kamāl ḥaqā'iq ahl al-baqā'*) es propio de los élite de la gente del camino espiritual (*min juṣūṣ ahl al-irāda*): «¡Y mira las huellas de la misericordia de Dios, cómo vivifica la tierra después de muerta! Tal vez, en verdad, el Vivificador de los muertos. Es omnipotente» (Q 30:50).

Infórmame siempre de ti con la confianza de un hermano en Dios a otro; no pases por alto eso que te digo, aunque fuera una sola palabra; preocúpate por mí, si puedes con la voluntad, poder, ayuda de Dios. Si tienes un buen compañero, pídele que rece por mí para que pudiera encontrar a un sabio y acompañarlo definitivamente hasta la muerte. Se me ocurrió visitarte después de recibir tu escrito, idea que me tentó por mucho tiempo. Si encuentro a quien me sustituya en las clases y en la mezquita. Lo haré si Dios quiere.

En estos días, el escrito de Abū Yaḥyà⁹⁰⁹ me llegó, vive en Minà que está en la frontera. Su plegaria y la de sus hermanos son espléndidas. Dice en una de ellas: «¡Dios mío! Disponnos del acierto, dirígenos rectamente, ayúdanos con Tu misericordia y líbranos de lo que no te satisfaga».

Respecto a lo que nuestro hermano Abū al-Ḥasan me comentó sobre los transmisores en un escrito, lo refuté. Si no hay plena certeza, sería mejor apoyarse en la tradición del Profeta. Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān me confirmó que te informara siempre de su estado y sus novedades. Háblame de eso y de lo que has visto.

Deberías saber que el escrito del maestro me llegó —que Dios ilumine y adorne la tierra con la luz de sus fieles seguidores— cuyo contenido alude a mi viaje hacia él. Reflexioné y descubrí que las faltas me habían atado. Que me basta Dios y me sea suficiente.

Anteriormente, esperaba las noticias de Abū Jālid para saber qué tal va, pero no encontré nada sobre él entre las cartas y temí que algo de mi estado o

⁹⁰⁹ No se ha podido conseguir su biografía.

mis palabras le causaran disgusto. Alégrale de mi parte, pues mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras.

De nuevo os reitero mi petición de que no insistáis en frecuentar ni en corregir a un oponente mentiroso y esquivo en estado y palabras. Apoyaos en el retiro, pues es el pilar de la sinceridad y el signo de la singularidad (*'alāmat al-ijtiṣāṣ*). No tenéis que reuniros ni por la mañana ni por la noche ni en los momentos de relajamiento, sino mejor al mediodía. Así como te dije, no dejes de informarme de tus novedades: tu estado y el de los hermanos, aunque sea una palabra. Que Dios una nuestros corazones en piedad y nos facilite el bien en esta vida y en la otra con Su ayuda.

(9)

Le escribí en la fiesta del fin de Ramadán, en el año 529/1135, contento por recibir y agradecer los favores. Pedimos a Dios el buen estado. Perdí en este año el encuentro de los hermanos que suelo ver cuando se dirigen hacia oriente, como es de costumbre del Señor. A principios del mes de Ramadán, sentí mucha soledad y recurrí a los escritos y libros que me habéis mandado para acabar así con mi soledad. Que Dios nos perdone por lo que hemos cometido.

Llegó nuestro hermano Abū Mūsà. Un hermano me informó de que apareció por aquí, cerca de Almería, un joven tendente al rubio, serio, esforzado y versado en las noticias de los devotos y sus destacadas huellas: «Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros, la tierra se habría ya corrompido. Pero Dios dispensa Su favor a todos» (Q 2:251). Según entendí, el joven en cuestión llegó. De hecho, las bendiciones dependen de la participación y sustento de cada uno. Que Dios nos conceda graciosamente la comprensión por él con Su majestad.

Abū Mūsà te lleva a ti y a Abū 'Abd Allāh, nuestro hermano mucho afecto y cariño. Que Dios conceda graciosamente a este último Su ayuda, unido a la gratitud de las gracias, protegido del egoísmo y comprometido al aumento inagotable. Pues Dios es Suficiente, no hay más señor que Él.

Tercera parte
Diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-sa'ād*

1. *Miftāḥ al-sa'āda* como fuente de terminología variada

Ibn al-'Arīf reunió someramente en *Miftāḥ al-sa'āda* una parte de la herencia del sufismo para exponer un programa ideológico capaz de poner de relieve episodios significativos de su vida interior y nuevos datos del islam occidental. Gracias a esta importante tarea, sus misivas han llegado a ser la referencia y guía para un gran número de discípulos. Ante la abundancia y riqueza de su contenido, es difícil delimitar el campo de estudio a lo meramente místico. De hecho, a lo largo de dicha obra, encontramos recogidas pródigas claves para captar sus enseñanzas. Al tiempo, es dable apreciar su habilosa capacidad de expresión ya sea en prosa o en verso.

Como se ha dicho, esta valiosa colección de textos consiste en una exposición concisa de todos los aspectos de saberes y ciencias religiosas del islam. Comprende, pues, destellos de exégesis coránica (*tafsīr*) y de la tradición del Profeta (*sunna*), junto con el derecho (*fiqh*), el conocimiento de la prácticas religiosas (*'ibādāt*) y todo lo que atañe a la vida espiritual (*al-taṣawwuf*): enseñanzas espirituales, relatos edificantes, visiones, etc., amén de la teología especulativa (*'ilm al-kalām*) y otros conocimientos auxiliares, tales como la lengua y literatura árabes.

Intentaremos hacer una exposición sistemática y, en general, aún válida del tratamiento seguido en la mención de los términos, especialmente los sufíes, y la redacción de las definiciones en la obra de Ibn al-'Arīf.

Tras la primera parte dedicada a las plegarias y antes de la sección de las misivas, Ibn al-'Arīf habla en diversos capítulos sobre la teología especulativa y el camino espiritual, una sección que recoge diversas definiciones teóricas que queda ilustrada por los elementos:

- 1) Entrada: vocablo titular del análisis.
- 2) Definición: especificación semántica con la que se define los usos más comunes de estas palabras según la disciplina estudiada.
- 3) Etimología: origen de las palabras, de su forma y de su significado, recurso menos frecuente.

Con todo, la información de los términos técnicos no se centra exclusivamente en esta sección. Hay noticias en las misivas que, con respecto a la predicación de la entrada, ofrecen una información de modo disperso y funciona como apéndices informativos que concretamente van a subrayar la finalidad del vocabulario. Es el caso, por ejemplo, de los términos *fanā* 'extinción' y *baqā* 'subsistencia', que el autor los recoge para ofrecer de manera práctica su propia experiencia espiritual.⁹¹⁰

A pesar de la falta de uniformidad que presenta la información sobre las voces técnicas, hasta cierto punto, no se elimina la capacidad de su coherencia y unidad, si se tiene en cuenta su uso técnico, sobre todo en el ámbito de la mística.

⁹¹⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 102-04, 190-91.

1.1. Terminología de derecho islámico

El vocabulario de Ibn al-'Arīf oscila entre el de un ulema, con amplio conocimiento de su estilo, y el de un sufismo incipiente; muchas veces se tiene la sensación de estar ante un ulema que intenta interpretar el sufismo desde su perspectiva, sobre todo en las prácticas religiosas referentes a lo lícito y lo ilícito. Es significativo este pasaje al respecto: «Los miembros (*al-a'dā'*) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en limpiarlos de lo prohibido (*al-maḥzūr*), lo reprobable (*al-makrūh*) y lo dudoso (*al-šubuhāt*)». ⁹¹¹

Ibn al-'Arīf fue buen conocedor de las ciencias religiosas tradicionales; ⁹¹² las distintas misivas destacan también su capacidad docente para transmitir tales saberes y llevarlos a la práctica. Referente a los aspectos lingüísticos que constituyen su condición de ulema, señalaremos a título de ejemplo las siguientes palabras de Ibn al-'Arīf:

Las fuentes (*al-uṣūl*) son seis: el Libro de Dios; la tradición de Su Profeta (*sunna*); lo que transmitieron los compañeros; lo que transmitieron los virtuosos de cada época, los líderes de los alfaquíes y los ulemas (*ahl al-īytihād wa-l-baṣā'ir fī al-dīn*); el consenso (*iymā'*) de los musulmanes establecido por unanimidad, y el buen estudio (*al-naẓar*); de estos seis principios se saca (*muṣṭanbaṭan*) la norma (*ḥukm*). ⁹¹³

El sufí almeriense señala que los verdaderos alumnos de la ciencia religiosa (*'ilm*) deben conocer tres asuntos: «1) Conocer la justicia (*al-inṣāf*) y llevarla a la práctica; 2) Plantear las cuestiones cuidadosamente para evitar toda ambigüedad (*al-iškāl*); 3) Distinguir entre las opiniones discordantes (*al-jilāf*) y las opiniones diferentes o la discrepancia (*ijtilāf*)». ⁹¹⁴

Además, emplea a la perfección términos jurídicos en su definición de las causas que inducen a la enseñanza falsa de las ciencias religiosas. Ibn al-'Arīf las resume en diez motivos:

1) una analogía (*al-qiyās*) que se opone a los hechos y a los principios (*al-uṣūl*); 2) una apariencia (*al-zāhir*) que no se corresponde con las verdaderas características (*awṣāf*); 3) adoptar (*al-taqlīd*) las costumbres tribales (*ḥukm al-'aṣabiyya*); 4) que el interés básico de la filosofía (*al-maṣlaḥa al-falsafiyya*) sea el bienestar mundano; 5) una interpretación rebuscada (*al-ta'wīl al-baḥinī*) cuyo significado (*al-ma'nà*) no es conforme al texto ni a su sentido; 6) *al-takallub*, esto es, enseñar y ejercer la ciencia religiosa antes de estar preparado y contar con los recursos necesarios

⁹¹¹ *Ibíd.*, p. 83.

⁹¹² Sobre el lenguaje jurídico, véase el trabajo de F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, 2005.

⁹¹³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 83.

⁹¹⁴ *Ibíd.*, p. 83.

(*ālāt*); 7) enseñar por uno mismo (*al-istibdād*) la teoría (*'ilm*) y la práctica (*'amal*) de la ciencia religiosa sin tener la autorización necesaria; 8) el engaño (*al-talā'ub*) que consiste en relajar la práctica religiosa (*rujaṣ*) imitando a quienes no se preocupan por el conocimiento ni la escrupulosidad en la práctica; 9) la precipitación (*al-'aýala*) que consiste en conformarse con las pruebas básicas e iniciales sin llegar a sus conclusiones; 10) la lentitud (*al-ibṭā'*) que consiste en pedir más corrección de la necesaria en el modo de actuar, alegando que lo pide la ciencia religiosa (*adillat al-'ulūm*).⁹¹⁵

Al hablar sobre los deberes que incumben al jurisconsulto afirma: «El deber del muftí es reducir al mínimo sus dictámenes, sin que se cargue la conciencia de nadie, puesto que asume completamente la responsabilidad respecto a su propia certeza».⁹¹⁶

Una polémica muy presente en la época fue la existencia de discrepancias (*ijtilāf*) entre las distintas escuelas jurídicas incluso dentro de una misma escuela, tema del que se ocupó Ibn al-'Arīf. El sufí almeriense enumera las distintas doctrinas de su época, calificándolas de vituperables (*maḍmūma*) con un lenguaje que refleja su autoridad en materia religiosa:

La doctrina de la imitación (*al-taqīd*) vituperable consiste en seguir el ejemplo de ulemas que no practican la religión correctamente.

La doctrina de la analogía (*al-qiyās*) vituperable consiste, según los compañeros y devotos pasados, en albergar opiniones semejantes a los alfaquíes y sus analogías, pero sin ponerlas en práctica.

La doctrina de los impostores (*al-takalluf*), la cual prohibió Dios, ordenó a Su mensajero que se deshiciera de ella; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «No os pido ningún salario ni soy un impostor» (Q 38:86).

La doctrina de la filosofía (*al-falsafa*) es semejante a la doctrina de los lógicos (*al-'uqālā'*), que buscan la verdad y no la encuentran.

La doctrina del zāhirismo (*al-zāhiriyya*) es semejante a la doctrina de los transmisores de los dichos del Profeta y de los alfaquíes, pero no es auténtica.

La doctrina del absurdo (*'abaḥ*), contra la cual ha advertido el Corán; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «¡Deja a quienes toman su religión como juego y distracción y han sido seducidos por la vida mundana!» (Q 6:70).⁹¹⁷

1.2. Lenguaje ascético-místico

En lo relativo a la vida espiritual, en cierto sentido, las misivas de Ibn al-'Arīf ofrecen las actividades de los ascetas andalusíes y la culminación del desarrollo de la vida de piedad durante el siglo V/XI y mediados del VI/XII. Como bien expone M. Marín, el *zuhd* 'ascesis' que se practicaba en al-Andalus fue una vía de perfeccionamiento personal que incluye igualmente el conocimiento

⁹¹⁵ *Ibíd.*, p. 90.

⁹¹⁶ *Ibíd.*, p. 96.

⁹¹⁷ *Ibíd.*, p. 91.

de las ciencias islámicas y, en ocasiones, el ejercicio de cargos públicos,⁹¹⁸ como el caso de Ibn al-'Arīf, que fue un almotacén.⁹¹⁹

Aunque no conocemos el contenido de las obras de *zuhd* compuestas en la época de Ibn al-'Arīf, es especialmente importante precisar la deuda de *Miftāḥ al-sa'āda* con dichas obras, porque ésta es la tendencia en la que, más o menos una parte, se encuadra la terminología del sufí almeriense. ¿Cuál de estas colecciones fue la que utilizó Ibn al-'Arīf? No es fácil determinarlo, precisamente por la historia tan complicada que tuvieron estos textos y porque fueron objeto de acusaciones de los alfaquíes.⁹²⁰ Hay, sin embargo, un firme candidato: la obra *al-Zuhd* [Ascesis] de Yumn ibn Rizq. Según Ibn al-'Arīf fue una de las obras más populares en su época. Es muy probable que ésta sea la fuente de la que sirvió el sufí almeriense en materia ascética, además parece que ofrece una tendencia mística revelante.⁹²¹

El término *zāhid* o *muzhad* 'asceta' es un adjetivo relativamente abundante en la obra de Ibn al-'Arīf, y con la misma frecuencia aparece otra voz '*ābid* 'devoto'.⁹²² En menor proporción se registran voces como *ahl al-inqibād* 'gente del retiro',⁹²³ *al-bakkā'ūn* 'los que lloran de modo incontenible',⁹²⁴ *al-mu'yāhidīn* 'los esforzados'.⁹²⁵ Dentro de esta categoría, es muy habitual el uso de apelativos compuestos formados con el término *ahl*, tales como *ahl dīn* o *ahl al-diyāna* 'los religiosos',⁹²⁶ *al-fāḍil* 'virtuoso',⁹²⁷ *ahl al-faḍl wa-l-wara'* 'los virtuosos y escrupulosos',⁹²⁸ *ahl wafā' wa-l-ṣidq* 'los leales y sinceros',⁹²⁹ *ahl al-karāmāt* 'los dotados de carismas'.⁹³⁰

Se dice también de un asceta társico, que fue *quṭb al-'ubbād wa imām al-awliyā' wa-l-awṭād* 'señor de los ascetas, polo de los adoradores e imán de los íntimos y pilares de Dios'. Esta referencia parece indicar que términos como *quṭb* o *awṭād* no se utilizaban con el sentido técnico conocido en la jerarquía sufí, sino de un modo más general, para hacer alusión a personas con extrema piedad. Al tratar esta anécdota dirigida a Abū 'Alī al-Muṭṭalī 'el que está puesto a prueba', es interesante señalar el vínculo que Ibn al-'Arīf establece entre ascetismo y toda suerte de sufrimiento.⁹³¹

⁹¹⁸ M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus...», pp. 439-40.

⁹¹⁹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 121.

⁹²⁰ M. 'A. Makkī, «Al-Taṣawwuf al-andalusí: mabādi'uhu wa-uṣūluh» en *Da'wat al-Ḥaqq*, 8-9 (1962), 2-12, p. 10; ---, *Ensayo* pp. 157-58; M. I. Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid: IHAC, 1987, p. 131.

⁹²¹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 200.

⁹²² Sobre la voz *zāhid* y *muzhad* 'asceta', *Ibíd.*, pp. 67, 116, 150, 167, 175, 177, 193, y la voz '*ābid* 'devoto', pp. 73, 88, 150, 185, 189, 193, 221.

⁹²³ *Ibíd.*, p. 121.

⁹²⁴ *Ibíd.*, p. 186.

⁹²⁵ *Ibíd.*, p. 78.

⁹²⁶ *Ibíd.*, pp. 100, 212.

⁹²⁷ *Ibíd.*, p. 108.

⁹²⁸ *Ibíd.*, p. 212.

⁹²⁹ *Ibíd.*, p. 131.

⁹³⁰ *Ibíd.*, p. 213.

⁹³¹ *Ibíd.*, pp. 192-93.

En su comentario al versículo «El día que esos metales se pongan candentes en el fuego de la gehena y sus frentes, costados y espaldas sean marcados con ellos» (Q 9:35), Ibn al-‘Arīf emplea los términos *al-fuqarā’ wa-l-masākīn* ‘pobres y necesitados’ en su sentido coránico (Q 9:60), aludiendo a las capas más humildes y pobres de la sociedad andalusí, más proclives a dejarse guiar por consideraciones espirituales. De ahí que un aspecto revelador de la ascesis es mezclarse con ellos como muestra de humildad. No obstante, los sufíes se autodenominan con frecuencia como *al-fuqarā’* (sing. *faqīr*), es decir, los pobres,⁹³² basándose en el versículo coránico: «¡Hombres! Sois vosotros los necesitados de Dios mientras que Dios es Quien Se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza» (Q 35:15). Un apelativo del que también se trata tantas veces en el Evangelio: «Bienaventurados los pobres de espíritu pues el reino de los Cielos les pertenece» (Mateo v: 2).⁹³³ Tres casos de esta denominación aparecen recogidos en *Miftāḥ al-sa‘āda* a propósito de los sufíes orientales.⁹³⁴ Esta pobreza (*faqr*) conduce, según Ibn al-‘Arīf, al estadio de *fanā’* ‘extinción’ del yo; y por esta extinción se alcanza la unicidad que es la piedra angular a la que aspiran los conocedores. El sufí almeriense dice al respecto: «La extinción (*fanā’*) de todo cuanto existe y la subsistencia (*baqā’*) en Aquel que es el Hacedor de todo».⁹³⁵

En el universo ascético de Ibn al-‘Arīf, aparecen los términos *karāmāt* o *mu‘yizāt* para referirse a obras prodigiosas.⁹³⁶ Menos frecuente es la expresión *mu‘yāb al-da‘wa* o *iḡābat al-da‘wa* ‘la plegaria respondida’, aunque a veces se habla con reserva respecto a su realización.⁹³⁷ En este orden de cosas, se registra la expresión *jarq al-‘āda* (pl. *jarq al-‘awā‘id*) ‘alteración del curso natural de los fenómenos’.⁹³⁸ Otro elemento de carácter milagroso que se repite con cierta frecuencia es el de los sueños, visiones (*ru’yā* o *marā‘ī*, pl. *ru’ā* o *mar’iyyāt*)⁹³⁹ y desvelamientos (*Kašf* o *mukāšafa*, pl. *mukāšafāt*),⁹⁴⁰ por medio de los cuales se establece comunicación con otros ascetas y a quienes se pregunta por el futuro.

1.3. Lenguaje sufí

Una vez expuestos los vocablos y expresiones principales de *zuhd* ‘ascesis’, veremos a continuación los términos que pueden considerarse peculiares del sufismo en *Miftāḥ al-sa‘āda*. Ante los escuetos datos que proporcionan los diccionarios bibliográficos sobre los sufíes, Ibn al-‘Arīf fue el primero en hacer una exposición pormenorizada y, en general, aún válida de la terminología y clases de los sufíes en el occidente islámico. En efecto, contiene muchas

⁹³² Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 34-5; M. Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, pp. 56-58; R. A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, pp. 30-31.

⁹³³ *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), rev. por C. de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego, Madrid: Sociedad Bíblica, 1950.

⁹³⁴ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 122, 162-63, 179.

⁹³⁵ *Ibíd.*, p. 191.

⁹³⁶ *Ibíd.*, pp. 93, 174, 177, 216.

⁹³⁷ *Ibíd.*, pp. 118, 120.

⁹³⁸ *Ibíd.*, pp. 155, 156, 167.

⁹³⁹ *Ibíd.*, pp. 105, 117, 118, 161, 177.

⁹⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 120, 143, 148, 180, 183.

aportaciones novedosas y, sobre todo, algunas puntualizaciones sobre paralelos con los manuales orientales.

Entre los trabajos que trataron los orígenes del léxico místico y su traducción, destaca el trabajo pionero de M. Asín Palacios en que exponen glosario de voces técnicas de textos sufíes acompañado de su traducción, principalmente de la obra de al-Gazāl y de Ibn ‘Arabī. No obstante, hay que estudiarlo con cautela por su excesiva inclinación a adecuar conceptos del sufismo a las coordinadas semánticas de la mística cristiana. Más tarde, un tratado parecido en francés es el ensayo de L. Massignon en que traza las líneas fundamentales de la investigación en el campo lingüístico; seguido del trabajo de Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, excelente aportación al estudio de la mística islámica, donde se esboza el proceso evolutivo de la terminología sufí; de especial importancia, Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, especialmente el primer capítulo dedicado al estudio de la terminología, lenguaje y discurso de Ibn ‘Arabī; por último, el estudio de A. Shafik, *La formación de los términos sufíes en las Revelaciones de la Meca de Ibn ‘Arabī*, en la que centra su atención en la formación del lenguaje sufí del šayj al-akbar, sin perder de vista la influencia que los sufíes andalusíes ejercieron sobre él.⁹⁴¹

La correspondencia entre Ibn al-‘Arīf y sus compañeros muestra que nuestro autor, si bien estaba versado en la ascesis, no había logrado todavía un desarrollo espiritual avanzado, lo que influyó en su manera de tratar el sufismo en *Miftāḥ al-sa‘āda* y limitó su explicación de la experiencia de la realización interior en sus diversas formas, o bien transitoria (*aḥwāl*) o definitiva (*maqāmāt*), que sólo menciona de paso. Se ha intentado aclarar el escaso vocabulario sufí de Ibn al-‘Arīf.

Al llegar a sus manos un escrito sufí, Ibn al-‘Arīf no deja de sorprenderse por el hecho de que Ibn Qasī (546/1151) escriba sobre esta ciencia en al-Andalus: «Vi con él [mi primo] algunos cuadernos de diversos saberes, en los que tomaba nota de tus palabras y respuestas. Me agradó tu perfecta comprensión, la penetración de tu resolución y conocimiento de la ciencia de la verdad (*‘ilm al-ḥaqīqa*) para escribir semejante escrito».⁹⁴² Aunque desconocemos a qué escrito se refiere, obtenemos de su comentario juicios que nos hablan de la necesidad de este tipo de trabajos.

En el siglo XII, Ibn al-‘Arīf no era el único empeñado en la fijación terminológica de la tradición sufí. De hecho tenía muchos predecesores ... Desde *Kitāb al-rī‘āya li-ḥuqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios], del célebre sufí de Bagdad, al-Muḥāsibī (m. 243/857), pasando por la importante aportación de al-Qušayrī (m. 465/1072), *Risāla* [Misiva] hasta la influyente obra de al-Gazālī (m. 505/1111), *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas].

⁹⁴¹ M. Asín Palacios, *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, Zaragoza: Mariano Escar, 1903, para dar un ejemplo, p. 37; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*; P. Nwyia *Exégèse coranique*; P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», 227-258.

⁹⁴² Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 208.

Pero, ¿cuáles son las herramientas del sufí almeriense para llevar a cabo esta labor terminológica?

Podemos resumir los siguientes recursos que Ibn al-'Arīf debió tener en cuenta en la creación de su universo sufí:

1) Escribe en una época en que la lengua árabe en al-Andalus ha alcanzado su plenitud literaria con lo que implica alto grado expresivo en sus niveles léxico y sintáctico. Para la formación de los términos ha contado fundamentalmente con la posibilidad asociativa que concede su sistema de raíces léxicas:

La mayoría de las raíces árabes son triconsonánticas, y son estas tres letras las que dan un significado básico. Luego, por adición de prefijos y sufijos, o por modificación de las vocales, tanto breves como largas, se deriva un gran número de formas, muchas de las cuales están asociadas a determinados significados, lo que supone una magnífica ayuda en la adquisición de vocabulario.⁹⁴³

De este sistema ha surgido una red de referencia semántica “de la raíz ‘-ā-n se derive una amplia polisemia, significa ‘ojo’, ‘fuente’, ‘esencia’”,⁹⁴⁴ recurso más que importante del lenguaje místico de Ibn al-'Arīf, o que asocian, implícitamente, léxicos de significados distintos e incluso antítesis “de la raíz q-b-l se derive *muqābala* significa tanto ‘encuentro’, ‘reunión’, como ‘oposición’, ‘antítesis’”,⁹⁴⁵ posiblemente vinculados a un mismo significado original.

2) Este tipo de literatura da por supuesto el conocimiento profundo del Corán, así como de las tradiciones y ciencias afines. A este tributo se añade la doctrina del *i'ṣyāz* ‘inimitabilidad del estilo coránico’, que ha venido enriqueciendo con *'ilm al-bayān wa-l-badī'* ‘retórica’.⁹⁴⁶

Ibn al-'Arīf y los otros escritores sufíes emplean un recurso fundamental del Corán, donde se afirma que: «Hay mensajes claros por, y en sí mismos —que son la madre del Libro— junto con otros que son alegóricos (*mutašābih*)» (Q 3:7).⁹⁴⁷ El término *mutašābih* significa “alegórico”, pero también ‘ambiguo, parecido, similar’,⁹⁴⁸ y se aplica a aquellos pasajes del Corán que están expresado de forma simbólica cuya comprensión plena sólo es posible gracias a tener plena conciencia de la existencia de una esfera que está fuera del alcance de la percepción humana (*'ālam al-gayb*). El sufí murciano Ibn al-'Arabī describe esta esfera, asociándola con el conocimiento infuso:

Este conocimiento (*al-ma'rifa*) que Dios otorga a quien quiera de Sus siervos, la razón (*al-'aql*) no es capaz de percibirlo, sino que lo acepte tal cual, porque no se basa en la prueba y la demostración y trasciende el dominio de la percepción de la razón (*warā' ṭawr madārik al-'aql*).⁹⁴⁹

⁹⁴³ Haywood-Nahmad, *Nueva gramática árabe*, tr. F. R. Girela, Madrid: Coloquio, 1992, 55.

⁹⁴⁴ F. Corriente, *Diccionario*, p. 546.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 607.

⁹⁴⁶ Al-Ŷarŷānī, *Dalā'il al-i'ṣyāz*, El Cairo: Hay'at al-Kitāb, 2000, pp. 66-73.

⁹⁴⁷ Versión M. Asad, 2001.

⁹⁴⁸ F. Corriente, *Diccionario*, 1977: 546.

⁹⁴⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 94.

Este recurso abrió las puertas a los sufíes de satisfacer la necesidad inevitable de narrar mediante la creación de un universo de símbolos y emplear palabras de amplio abanico semántico. Ibn al-'Arīf emplea este recurso con los maestros con alto grado de espiritualidad en su *Miftāḥ al-sa'āda*.⁹⁵⁰

Además de lo que precede, al-Quṣayrī fue uno de los autores que más contundentemente influyó en la formación intelectual de los sufíes de occidente, quienes estudiaron ansiosamente su famoso tratado, *Risāla*, en el cual pudieron también inspirarse para la redacción de sus propias obras.⁹⁵¹ Tras un breve prólogo en que al-Quṣayrī afirma que el sufismo no está en pugna con las ciencias tradicionales del islam, y una sección en la que expone los representantes del sufismo más destacados, estudia los términos técnicos corrientes en escritos sufíes. En este sentido, al-Quṣayrī pone de manifiesto:

Los sufíes han convenido un lenguaje técnico para comprenderse unos a otros, disimular y ocultar su conocimiento de quienes discrepan de ellos, de tal modo que sus términos resultasen ambiguos a los extraños. Los sufíes son también muy celosos de que sus secretos se difundan a quienes no son dignos de ellos, porque sus verdades no son adquiridas por alguna obra ni procedimiento de su parte, sino que Dios depositó sus significados (*ma'ānī*) en su corazones.⁹⁵²

De entrada, Ibn al-'Arīf recoge textualmente varias anécdotas de la *Misiva* de al-Quṣayrī, entre ellas destaca: «Las historias ejemplares (*ḥikāyāt*) son uno de los ejércitos divinos, los corazones de los concedores (*al-'ārifūn*) se consolidan con ellas».⁹⁵³ En el capítulo dedicado al «legado espiritual a los iniciados»,⁹⁵⁴ al-Quṣayrī emplea el término *irāda* 'voluntad' en el sentido de 'camino espiritual', 'iniciación' o 'formación espiritual'. Baste dar algunos ejemplos: «Mientras la aceptación y el rechazo de la gente no sean iguales para el iniciado, éste no llegará a nada [...]. Y aún no ha completado su iniciación (*al-irāda*)», o este otro: «Entre los deberes que corresponden al iniciado, o mejor dicho las obligaciones de su estado, está el que permanezca en el lugar de su formación espiritual (*irāda*) y no salga de viaje antes de que el camino espiritual lo admita, ni antes de que llegue al Señor con el corazón», y por último: «Le incumbe al iniciado cumplir su pacto con Dios. En efecto, la ruptura del pacto en el camino de la iniciación (*ṭarīq al-irāda*) es como la apostasía para la gente que sigue la interpretación exotérica».⁹⁵⁵ Compárese con estas palabras de Ibn al-'Arīf: «Aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*)», o este otro consejo: «Para

⁹⁵⁰ Como por ejemplo sus cartas dirigidas a Ibn Barraḡān, véase Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 106-10.

⁹⁵¹ Abū Madyan cita textualmente varias máximas de al-Quṣayrī. Véase V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 87, compárese con *Risāla*, I, p. 36; Ibn al-'Arīf recoge anécdotas de su *Misiva*, compárese *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 119-120, 178 y 142 con Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 354 y 565.

⁹⁵² Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, 150. Sobre el particular, véase Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 280-81; III, pp. 384, 453. Sobre el particular, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», pp. 234-36.

⁹⁵³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, pp. 119-20, 142. Citada en *al-Risāla* de al-Quṣayrī, II, p. 354.

⁹⁵⁴ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 571-85.

⁹⁵⁵ *Ibíd.*, II, pp. 571-85, especialmente p. 584.

recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*), el iniciado debe esforzarse al máximo». ⁹⁵⁶ Ibn al-‘Arīf resume su opinión sobre la iniciación: «Es una misericordia que haya discrepancias (*ijtilāf*) entre los ulemas sobre el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*), ya que algunos iniciados sentirán más afinidad con unos en vez de con otros». ⁹⁵⁷

Ibn al-‘Arīf adopta también el término compuesto *arbāb al-mawāyīd* ‘los que experimentan estados extáticos’ para los iniciados que empiezan a recorrer el camino espiritual. ⁹⁵⁸

Fiel al legado de al-Quṣayrī, Ibn al-‘Arīf emplea la concepción de la bipolaridad de los estados místicos, donde la *tawba* significa, a la vez, el regreso del hombre a Dios para pedir Su perdón, como la vuelta de Dios al ser humano para perdonarlo y hacerlo progresar en su camino hacia Él.

Primeramente, al igual que al-Quṣayrī, Ibn al-‘Arīf define el término *tawba* como *al-ruyū’ ilā Allāh* ‘regreso a Dios’. ⁹⁵⁹ Según al-Quṣayrī, el arrepentimiento es el primer estadio de aquellos que se dirigen a su Señor. Ibn al-‘Arīf, por su parte, pide a Dios que lo ponga en el camino de vuelta hacia a Él (*ṭarīq al-tawba*) para empezar su progresión espiritual. ⁹⁶⁰ Ambos sufíes hablan de las causas, orden y clases del arrepentimiento. ⁹⁶¹ Sobre este último aspecto, ambos sufíes clasifican el arrepentimiento en dos: el del común de la gente y el de la élite espiritual. En una máxima del destacado sufí al-Nūrī, recogida por al-Quṣayrī, se afirma: «El arrepentimiento es renunciar a todas las cosas excepto a Allāh», compárese con esta máxima de Ibn al-‘Arīf: «El arrepentimiento superior consiste en renunciar a todas las cosas, hecho exclusivo de los profetas y los íntimos electos de Dios con Su cuidado». ⁹⁶² Por último, ambos sufíes señalan que el *tawwāb* ‘el arrepentido o el que vuelve’, es a la vez el ser humano y Dios. ⁹⁶³

Siguiendo de cerca los préstamos literarios de los primeros sufíes, Ibn al-‘Arīf recurre también a las célebres parejas de amantes modélicos del amor cortés en la literatura árabe, como Qays y Laylā, Biṣr y Hind, etc. Los sufíes han hecho de estas parejas el prototipo del amante y de la amada, cuyo amor se asemeja a como debe ser el del siervo con su Señor. ⁹⁶⁴ Para el sufí almeriense, el amante corresponde al buscador (*al-sālik*) y la amada, al Verdadero (*al-Ḥaqq*). Es significativo al respecto los versos de Qays ibn al-Mulawwah, que Ibn al-‘Arīf cita:

⁹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 85.

⁹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 86.

⁹⁵⁸ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 176; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 124.

⁹⁵⁹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 207; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 81.

⁹⁶⁰ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 207; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 79.

⁹⁶¹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 208-15; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 94.

⁹⁶² Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 212; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 94.

⁹⁶³ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 214; Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 139.

⁹⁶⁴ M. ‘Alāwī, *al-‘Ālim al-rabbānī*, p. 138.

Pasé por todas las casas, del pueblo de Laylà,
besando esta y aquella pared.

Que no es por amor a las casas,
sino por quien vive en ellas.⁹⁶⁵

Además de la influencia de al-Qušayrī sobre la elección de los términos en *Miftāḥ al-sa'āda*, lo primero que llama la atención es la ausencia total de los vocablos *al-tašawwuf* 'sufismo' o *šūfī* 'sufí', por tanto, no parece aventurado suponer que Ibn al-'Arīf no estaba del todo familiarizado con dicha tradición. No obstante, hay que hacer una excepción con un término que se emplea en época anterior y cuyo uso aparece en varias ocasiones: *walī Allāh* (pl. *awliyā*), al que nos referiremos más adelante con mayor detenimiento.

Como ya se ha señalado, *šūfī* es un apelativo ausente en la obra de Ibn al-'Arīf; suele aparecer otras voces que implican cierta dedicación a la vida contemplativa y espiritual y entendida como resultado de la gracia divina, tales como *ahl al-'awāfī* 'la gente de solicitud divina',⁹⁶⁶ *ahl al-ājjira* 'la gente del más allá',⁹⁶⁷ *ahl amān* 'los seguros' o *ahl al-faqr* 'los pobres'.⁹⁶⁸

De todas estas denominaciones, parece claro que se intenta ilustrar, en muchos casos, la adhesión a un modo de vida y de conducta claramente específico y por ello se dice que cierto individuo sigue el camino espiritual, calificado de *ṭarīq al-Ḥaqq* 'camino del Verdadero',⁹⁶⁹ *ṭarīq al-irāda* o *ṭarīq taḥqīq al-irāda* 'camino de la voluntad o camino de la realización de la voluntad'⁹⁷⁰ y *'ilm al-ḥaqīqa* 'ciencia de la realidad divina',⁹⁷¹ esta última fórmula aplicada al sufí Ibn Qasī (546/1151).

Respecto a aquellos que poseen un grado de realización espiritual mayor, Ibn al-'Arīf emplea el término técnico los iniciados (*al-murīdūn* 'lit. deseosos') o *sālik* (pl. *sālikūn*) 'caminante'.⁹⁷² Según los sufíes, el que está libre de su propio deseo, aspira progresar en la vía sufí y llegar a su meta suprema, Dios.⁹⁷³ Ibn al-'Arīf, por su parte, divide a los iniciados en tres categorías:

Aquellos que están bien informados en su orientación de fe y son sinceros en su objetivo y aspiran a más.

Otros, son aquellos que son atraídos hacia el Amado, El cual les anticipa la comprensión y alegría, y si se dirigen a otro, no le prestan mucha atención.

Los terceros son aquellos que verifican el secreto de Dios en Su creación y, a su vez ocultan su realidad espiritual. Son los que han probado el sabor de la vocación espiritual (*al-tawba*), al haber conocido los defectos de esta vida y por eso han violado su pacto con ella, y aún así no han tenido la suficiente constancia y

⁹⁶⁵ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, p. 95.

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 77.

⁹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 111.

⁹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 101.

⁹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 200.

⁹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 85-6.

⁹⁷¹ *Ibíd.*, pp. 174, 208.

⁹⁷² *Ibíd.*, p. 175.

⁹⁷³ *Šarḥ mu'ŷam* p. 8, n.º 2 (tr. esp. p. 81).

certeza que les permita alcanzar el camino y el objetivo. El ignorante les ve como personas odiadas, mientras el sensato mira sus asuntos con asombro, ya que no puede definirlos.⁹⁷⁴

Otro término técnico es *arbāb al-mawāyīd* 'los que experimentan estados extáticos'.⁹⁷⁵ Deriva de *waʿd* 'éxtasis', estado repentino de susto, preocupación, visión del más allá o desvelamiento que sobreviene al corazón. Es uno de los atributos del caminante en sus inicios.⁹⁷⁶ Es menos usual acudir a otras voces, como *ahl al-ḥaqāʾiq* 'gente de la verdad',⁹⁷⁷ *ahl al-bidāyāt* 'iniciados',⁹⁷⁸ o *ahl al-irāda* 'gente del camino espiritual'.⁹⁷⁹

En lo que atañe a la jerarquía máxima de los sufíes, como se ha indicado, *walī Allāh* es un apelativo relativamente abundante en la obra de Ibn al-'Arīf. La primera mención de esta voz se encuentra aplicada a un asceta andalusí 'Umar ibn Ubādil (m. 378/988).⁹⁸⁰ También es un término coránico que indica un alto grado de realización espiritual y pone de manifiesto una proximidad divina (Q 2:257; 3:68; 3:122; 5:50; 10:62; 41:31; 45:19). Así pues, Ibn al-'Arīf le define: «Aquel que se abandona de sí mismo, permanece en Dios; y quien es así, niega su propia capacidad y la anula para adherirse a la voluntad divina con una firme certeza. Este es el estado del íntimo de Dios después de confirmar su intimidad divina». ⁹⁸¹ En una misiva dirigida al conjunto de sus discípulos afirma: «El verdadero íntimo de Dios es quien, desde el principio, muestra interés a través del pacto, palabra y obra por conocer las noticias de los íntimos de Dios y sus huellas; y al final, es quien saca beneficio y beneficia, no renuncia a una verdad ni su mente la niega o contradice con palabra y obra». ⁹⁸²

Junto al término *walī Allāh*, aparecen términos como *'ālim bi-llāh* 'conocedor de Dios' o *'ārif* 'conocedor' y *muḥaqqiq* 'realizado'. ⁹⁸³ Suelen aparecer unidos al conocimiento y a la práctica (*'ālim 'āmil*). ⁹⁸⁴ Según Ibn al-'Arīf: «Cuando el conocedor (*al-'ārif*) examinó el mar de los destinos, encontró toda suerte de adversidad y suerte». ⁹⁸⁵ *Muḥaqqiq* deriva de *taḥqīq*, término que denota la adquisición efectiva de la experiencia de lo verdadero e indica la etapa final de la vía sufí. Ibn al-'Arīf habla de *'ālim mutaḥaqqiq* 'sabio realizado', ⁹⁸⁶ *'abd muḥaqqiq* 'siervo realizado' ⁹⁸⁷ y lo define:

⁹⁷⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 190.

⁹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 124.

⁹⁷⁶ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 176; *Šarḥ mu'ŷam*, p. 22, n.º 31.

⁹⁷⁷ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 84.

⁹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 144.

⁹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 222.

⁹⁸⁰ M. L. Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, b. 1031.

⁹⁸¹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 171.

⁹⁸² *Ibíd.*, p. 177.

⁹⁸³ *Ibíd.*, p. 183.

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 107, 151

⁹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 164.

⁹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 123.

⁹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 160, 216.

Los verificadores (*al-mutaḥaqqiqūn*) se reconocen por su conocimiento fidedigno, sobre todo por sus modales de caballerosidad (*murū'at*), cualidad que sólo les es exclusiva, apenas se ven en otras personas. En efecto, son auténticos guías y el ejemplo a seguir para los sucesores. Su práctica habitual es examinar su fe en cada mes o menos de un mes, si les es posible, o más tiempo si les resulta más difícil. Exigen de los interesados en su camino más rigurosidad que ellos mismos, hasta que sus corazones se purifiquen y encuentren a un verdadero hermano.⁹⁸⁸

En menor proporción se registran términos formados por la voz *ahl* que guardan sinonimia total con las voces mencionadas antes,⁹⁸⁹ tales como *ahl ḥaqā'iq al-īmān* 'gente de la fe verdadera',⁹⁹⁰ *ahl al-nihāyāt* 'los que llegan al final del camino sufí',⁹⁹¹ *ahl al-wuṣūl* 'gente de la unión mística',⁹⁹² *ahl al-kamāl* 'gente de la perfección'.⁹⁹³

1.3.1. Peculiaridades del lenguaje sufí de Ibn al-'Arīf

Por lo general, Ibn al-'Arīf prefiere los términos coránicos y de la tradición del Profeta (*aḥādīṭ*) en lugar de los sufíes. Por ejemplo, y reflejo de la influencia de su formación académica, Ibn al-'Arīf prefiere el término coránico *al-'ilm* 'ciencia' a *al-ma'rifa* 'conocimiento', que es el preferido por los sufíes pero no aparece en el Corán. Baste citar un ejemplo:

En cuanto a la obligación del conocimiento (*al-'ilm*), no sólo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica. Aquel que comparte el conocimiento sin haberlo realizado antes en sí mismo, creyendo que es su obligación o en busca de prestigio, lo hace a deshora y, más que a su favor, irá en su contra [...]. El principio de todo bien es el conocimiento; la llave del conocimiento es preguntar (*al-sū'āl*), y, para preguntar, hace falta saber lo que se busca; luego, se debe actuar conforme con lo aprendido.⁹⁹⁴

Podemos destacar tres recursos didácticos en *Miftāḥ al-sa'āda*:

El primero consiste en emplear los términos en su sentido literal en vez de recurrir a su interpretación sufí. Por ejemplo, Ibn al-'Arīf utiliza *ḥarf* 'letra' para referirse al signo o figura con que se representan gráficamente los sonidos o fonemas de una lengua: «Que Dios te otorgue mil luces por cada letra que me

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 175.

⁹⁸⁹ Ibn al-'Arīf emplea otras denominaciones como *ahl Allāh wa-jāṣṣatuh* 'gente de Dios y sus electos' y *ahl Allāh* 'allegados de Dios', véase *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 290; III, p. 396.

⁹⁹⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 139.

⁹⁹¹ *Ibíd.*, p. 144.

⁹⁹² *Ibíd.*, p. 154.

⁹⁹³ *Ibíd.*, p. 198.

⁹⁹⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 84.

escribas, y para cada luz, mil grados de los tesoros del poder»⁹⁹⁵ y no lo aplica a aquel lenguaje alusivo, esto es, las expresiones con las que el Real se dirige a Su siervo⁹⁹⁶ o *al-ṣalā* 'la oración', que limita a su sentido habitual y no utiliza para referirse a la presencia permanente en Dios.⁹⁹⁷

El segundo consiste en añadir a los términos una dimensión espiritual. Por ejemplo, *al-jalwa* 'retiro' se aplica inicialmente al aislamiento de la gente, pero gradualmente pasa a significar la ausencia del siervo que da lugar a la presencia divina,⁹⁹⁸ o *al-siyāḥa* 'la peregrinación', donde Ibn al-'Arīf parte del viaje del cuerpo en busca del conocimiento para llegar al viaje de los corazones en las realidades de lo oculto.⁹⁹⁹ Del mismo modo, Ibn al-'Arīf clasifica el *ṣamt* 'silencio' en tres clases y lo aplica al silencio interior del corazón: «El silencio de la lengua, excepto de una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto de las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos».¹⁰⁰⁰

En este sentido, el léxico de Ibn al-'Arīf actúa con el procedimiento que Stephen Ullmann denominó «extensión del significado»:¹⁰⁰¹ una nueva acepción que pretende convivir y apoyarse en la vieja tradición. Lo que denomina S. al-Ḥakīm, *mi'rāy al-kalima* 'la ascensión de la palabra',¹⁰⁰² y por último, en la concepción de Ibn 'Arabī, que recibió sus enseñanzas de Ibn al-'Arīf de forma indirecta y heredó su técnica: «De un lenguaje a otro superior».¹⁰⁰³

El último recurso trata de interrelacionar el lenguaje sufí con el de otras disciplinas, como el jurídico. Ibn al-'Arīf emplea el término *qayyim* 'tutor testamentario' en el sentido de maestro espiritual: «En efecto, soy por temperamento como un niño o una mujer que no se corrige si no fuera por un *qayyim*. Verifiqué este hecho claramente, sin que las dudas lo cuestionen».¹⁰⁰⁴

A todo esto habría que añadir que Ibn al-'Arīf sabe manejar los distintos niveles del lenguaje que se usan respecto a la aplicación efectiva de la sabiduría y justicia en todos los órdenes, dependiendo del nivel ético y espiritual y la lengua del interlocutor. Se registran numerosas voces que reflejan esta práctica como *lisān al-'ilm* 'lenguaje de la ciencia',¹⁰⁰⁵ *lisān al-ḥaqīqa* 'lenguaje de la verdad',¹⁰⁰⁶ *lisān al-ḥāl* 'lenguaje del estado' o *lisān al-maqāl* 'lenguaje expresivo'.¹⁰⁰⁷

⁹⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 144; véase también, 150, 167.

⁹⁹⁶ *Šarḥ mu'ṣam*, p. 55.

⁹⁹⁷ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 83-84.

⁹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 105.

⁹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 122.

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁰⁰¹ S. Ullman, *Semántica: Introducción a la ciencia del significado*, Madrid: Taurus, 1991, p. 259.

¹⁰⁰² S. al-Ḥakīm, *al-Mu'ṣam al-ṣūfī*, p. 19.

¹⁰⁰³ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁰⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 102, 104.

¹⁰⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 102, 104.

¹⁰⁰⁷ *Ibíd.*, p. 158.

En un pasaje que trata su perspectiva de la recompensa divina, Ibn al-‘Arīf habla de diversos niveles de lenguaje:

El fin y recompensa de cada uno depende de su participación en la fe. Si ésta es falsa, nula o mezclada conforme al lenguaje de la perfección (*lisān al-kamāl*) en vista del lenguaje de la verdad (*lisān al-ḥaqīqa*) no tendrá buen fin; aunque sí lo tendrá, según el lenguaje de la ciencia (*lisān al-‘ilm*); si su fe es pura, tendrá buen fin conforme al lenguaje de la ciencia y la realidad (*lisān al-‘ilm wa-l-ḥaqīqa*) juntamente; por último, si su fe está mezclada, según el lenguaje de la ciencia, tendrá buen fin, y no lo tendrá conforme a las propiedades de la verdad (*ḥukm al-ḥaqīqa*).¹⁰⁰⁸

En este contexto de la adecuación del discurso a la medida de la necesidad del interlocutor en un cierto momento, es un rasgo de lo que se denomina *adab* ‘cortesía espiritual’, imprescindible en el trato con las realidades espirituales en todos los preceptos. De ahí que se percibe el dicho del Profeta que recomienda el empleo de este recurso: «Hablad con la gente, en la medida de su comprensión (*jātibū al-nās ‘alā qadr ‘uqūli-him*)». ¹⁰⁰⁹ Así Ibn al-‘Arīf se limita a dar indicaciones a determinadas cuestiones planteadas por un solicitante en consonancia con su capacidad y disposición, por lo general de tipo práctico, como es el caso de las misivas dirigidas al conjunto de los hermanos de Córdoba, en las que predomina el lenguaje de la ley religiosa.¹⁰¹⁰ Al dirigir una carta a ellos, Ibn al-‘Arīf les advierte de no desarrollar un discurso más allá de la comprensión del interlocutor: «Quien transmite un dicho del Profeta, aleya, opinión de los ulemas, o comentario sacado de estas tres fuentes de cerca o lejos, sin que el interlocutor fuera capaz de entenderlos, le hace correr el riesgo de malentender la tradición del Profeta». ¹⁰¹¹

Sin embargo, a veces, su intervención requiere aclarar cuestiones netamente teóricas. Por ejemplo, sus misivas dirigidas a las preguntas del alfaquí Abū ‘Abd Allāh Yūsuf al-Ābbār, respecto a «la existencia e inexistencia», discurso que requiere una alta capacidad comprensiva, por eso el solicitante afirma: «No todas las mentes la pueden entender». ¹⁰¹²

En líneas generales, su intervención sólo se solicitaría para cuestiones prácticas, que Ibn al-‘Arīf responde de modo claro y conciso, sin desvíos, de tal suerte que su comprensión pueda resultar útil para la evolución espiritual del solicitante. Por ejemplo, cuando aconseja a los interesados en la vía sufí:

Para recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*), el iniciado debe esforzarse al máximo, según las palabras del Altísimo: «¡Escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella!» (Q 39:18); devolver todos los bienes a sus propietarios, según las palabras del Altísimo: «Di a los creyentes que perdonen a quienes no temen los días de Dios, cuando Él retribuirá a los seres según sus méritos» (Q

¹⁰⁰⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 104.

¹⁰⁰⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 755.

¹⁰¹⁰ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 167-179.

¹⁰¹¹ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁰¹² *Ibíd.*, p. 156.

45:14); [...] devolver a cada cual su bien, sea musulmán o *ḡimmī*, según las palabras del Altísimo: «Dios os ordena que restituyáis los depósitos a sus propietarios» (Q 4:58); no pensar mal de los demás y no malinterpretar (*ta'wīl*) [sus actos], según las palabras del Altísimo: «Hablad bien a todos» (Q 2:83), este habla comprende las palabras de la lengua y de la conciencia (*al-ḡamīr*). [...] Las palabras del Altísimo a los seres humanos: «Y siguen lo mejor de ella» (Q 39:18), son el eje del camino espiritual y se aplican a toda obra (*'amal*).

La redacción terminológica de Ibn al-'Arīf hace que la relación entre los términos no sea de una independencia total, sino que se relacionan textualmente a través de un proceso permanente de detectar oposiciones, que son intercambiables y suponen diferentes formas de expresar *al-waḥdāniyya* 'unidad esencial'. Según Ibn al-'Arīf, la labor del sufí es descifrar los recovecos de los opuestos y transmitir sus claves a los iniciados por medio de su experiencia espiritual: «El Verdadero se ocultó en los opuestos».¹⁰¹³ De modo que se hace manifiesta la omnipresencia de términos que hacen referencia al respecto:

Pensé en el dual (*al-muṭannà*) y me di cuenta de que, por naturaleza, está en contienda con su opuesto y en concordia con su semejante, o bien por medio del lenguaje del estado (*lisān al-ḥāl*) o del lenguaje expresivo (*lisān al-maqāl*). Hay una carencia para cada uno de los dos partícipes de la unicidad (*al-waḥdāniyya*) en su separación; en cambio, en su unión hay una afirmación (*tubūt*).¹⁰¹⁴

La orientación incesante del recorrido espiritual del caminante hacia la unicidad se manifiesta en las cartas de Ibn al-'Arīf a través del uso habitual de los opuestos, de ahí que hable de *yaqḗza* 'despertar' y *manām* 'sueño'; *ḡikr* 'recuerdo' y *ṣamat* 'silencio'; *qabḡ* 'contracción' y *baṣṭ* 'expansión'; *fanā* 'extinción' y *baqā* 'subsistencia'; *'ilm* 'ciencia' y *ḡahl* 'ignorancia'; *al-zāhir* 'exterior' y *al-bāṭin* 'interior'; *dunyā* 'vida mundana' y *ājjira* 'otra vida'; etc. El segundo de los términos de la dualidad complementa y supera las limitaciones del primero, lo que permite la perfección del poderío:

El rey no aceptó establecerse en su reino sino mediante el poder perfecto, hecho que se manifiesta en los opuestos (*al-naqā'id*) y semejanzas (*al-naḗ'ir*). Él es así también en secreto y en público, en lo interior y en lo exterior (*al-bāṭin wa-l-zāhir*). Se hace presente ineludiblemente en todo cuanto existe, en el preferente y preferido y el verdadero y falso.¹⁰¹⁵

R. Arnaldez sostiene que la mayoría de los textos sufíes descansan en esta peculiaridad semántica, de tal modo que Ibn al-'Arīf ha aprovechado al máximo

¹⁰¹³ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁰¹⁴ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁰¹⁵ *Ibíd.*, p. 113.

la propiedad de los opuestos cuyo uso se encuentra en la arquitectura coherente de su lenguaje.¹⁰¹⁶

Así pues, Ibn al-'Arīf afirma: «La perfección toda se manifiesta en la contracción (*qabḍ*) y en la expansión (*bast*) y en quien viva o muera, pues la suerte de los grandes no sufre cambio por el revés del destino».¹⁰¹⁷ Respecto a los términos *fanā'* y *baqā'*, Ibn al-'Arīf afirma: «He llegado hasta la extinción (*fanā'*) de todo cuanto existe y la subsistencia (*baqā'*) en Aquel que es el Hacedor de todo. Dios dijo: “Todo aquél que está sobre ella es perecedero. Sólo subsiste tu Señor, el Majestuoso y Honorable” (Q 55:26-27)».¹⁰¹⁸ Para el sufí almeriense, entonces, no existe una clara antonimia, el término opuesto no siempre pone de manifiesto una relación de oposición, sino de interrelación.

Ibn al-'Arīf recurre con frecuencia a su conocimiento de la lengua árabe para explicar la etimología de los términos, una explicación que se basa en versículos del Corán, como en el caso de *dunyā*:

Según los eruditos de la lengua árabe, el término *al-dunyā* 'mundo' deriva de *danā*, *yadnū*, es decir, acercarse, cuyo origen “*waw*” alargada se hizo “*yā*”, de tal modo que su pronunciación cambió sin que se varíe su significado, y además, es un adjetivo femenino, y no masculino. El noble Corán ha explicado en varias ocasiones que es adjetivo de este mundo, el Altísimo dijo: «La vida de acá no es sino juego y diversión» (Q 6:32).¹⁰¹⁹

La dificultad de traducir la obra de Ibn 'Arīf reside en el uso *no técnico* de algunos vocablos, además de su amplia variedad semántica. Basta acercarnos a dos términos como *حَقٌّ* و *وجود* para ver la pluralidad de sus significados en *Miftāḥ al-sa'āda*.

El término *حَقٌّ* (pl. *حُقوق*) puede dar un complejo matiz de significaciones. Pues puede designar 'verdad, realidad, deber'.¹⁰²⁰ El término *ḥaqq* significa aquí 'verdad': «No es válido buscar a Dios con esta renuncia, porque no se basa en las evidencias auténticas que sirven para determinar que las obras son verídicas (*ḥaqqan*) y el conocimiento, auténtico» o también este ejemplo: «Quien sólo se preocupa por la vida mundana, sin pensar en lo que vendrá después, cree que está en lo cierto (*ḥaqq*) y vive según esta creencia»,¹⁰²¹ o este otro ejemplo: «Aquella filosofía no es más que falsedad disfrazada de verdad (*ḥaqq*)».¹⁰²² En el siguiente ejemplo, el término es aclarado por una definición: «volverse a la verdad (*al-ḥaqq*), esto es, el arrepentimiento es mejor que persistir en la falsedad, esto es, la insistencia».¹⁰²³

¹⁰¹⁶ R. Arnaldez, «Dynamique et polarité des états mystiques», *L'ambivalence dans la culture arabe*, París, 1967, 143-152, p. 152; véase también Pacheco Paniagua J. A., «Sobre la traducción de textos sufíes árabes», pp. 148-9.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰²⁰ F. Corriente, F., *Diccionario*, p. 171.

¹⁰²¹ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 92.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 92.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 81.

En el sentido de ‘bien’, ‘deber’ o ‘obligación’: «devolver todos los bienes (*al-ḥuqūq*) a sus propietarios»¹⁰²⁴ o este otro: «Se les ha puesto fin a un bien por su muerte (*inṭawà min ḥaqqih fī ḥaqqihim*)». ¹⁰²⁵ Referente a la proximidad que el fiel busca en Dios: «lo que le ayuda a llevar a cabo Tus deberes (*ḥaqqaka*)». ¹⁰²⁶

También es ‘derecho’: «El que busca pregunta para saber y uno de sus derechos (*ḥaqqihi*) consiste en preguntar hasta haber comprendido». ¹⁰²⁷

El término *ḥaqq* designa aquí ‘aptitud, disposición’: «Conforme a las palabras del Altísimo y Majestuoso: “Vosotros nunca podríais hacer crecer los árboles” (Q 27:60), es decir, no está dentro de vuestras capacidades (*ḥaqqikum*)». ¹⁰²⁸

También es un nombre de Dios, *al-Ḥaqq*, ‘la Verdad’, ‘la Realidad’, por oposición a *خالق* (*jalq*), ‘creación’, ‘criatura’, el ser humano en tanto que ser criatural que carece de realidad por sí mismo: «Adelántate hacia la Verdad (*al-Ḥaqq*) con un sincero abandono de las criaturas (*al-jalq*)». ¹⁰²⁹

Por último, la expresión *wa-ḥaqquka yā Muḥammad* puede traducirse por: «¡Por tu realidad, oh Muḥammad!» y «realmente por ti, Muḥammad». ¹⁰³⁰

Respecto al término وجود aparece también con engorrosa pluralidad de acepciones. Puede significar ‘existencia, ser, presencia’. En el siguiente ejemplo designa ‘vida’: «El ser percedero (*al-fānī*) es aquel cuya existencia (*wuḥūd*) está apartada de la fe y apegada a lo creado» ¹⁰³¹ y «en cuanto a la interpretación (*tafsīr*) de la existencia (*al-wuḥūd*) y la inexistencia (*al-‘adam*)». ¹⁰³² También se refiere al ‘acto de existir de un fenómeno o un hábito’: «Las ciencias se ocupan de los fenómenos externos (*ḥiss*), ya sean observables (*wuḥūdan*) o inferidos, y aunque esta clase de entendimiento aumenta los conceptos, no aumenta la realidad» ¹⁰³³ y «He comprobado en mí mismo que quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica (*wuḥūdan*), saborearía la sinceridad y la distinción exclusiva». ¹⁰³⁴

En el sentido de ‘presencia’: «¡Dios mío! Vincula la realidad de la existencia (*wuḥūd*) del maestro, mi *imām*, y mi mayor (*kabīr*) con la realidad de la existencia de conocerTe». ¹⁰³⁵

En cierto contexto se acude a una traducción figurada: «Lo que más admirable (*mā huwa min a‘yab al-wuḥūd*)», ¹⁰³⁶ y en otros, su traducción se

¹⁰²⁴ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁰²⁵ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁰²⁶ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁰²⁷ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁰²⁸ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁰²⁹ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁰³¹ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁰³² *Ibíd.*, p. 159.

¹⁰³³ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁰³⁴ *Ibíd.*, p. 116.

¹⁰³⁵ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁰³⁶ *Ibíd.*, p. 120.

puede obviar: «Para mí, el desvelamiento interior (*al-mukāšāfa bi-bāḥin al-wuḥūd*) es menos importante que el exterior (*al-wuḥūd bi-zāhirihi*) porque aquél se parece al sueño (*al-manām*); y el despertar es más apreciable que el sueño»,¹⁰³⁷ «El ego (*nafs*) rectificó al sentirse impotente (*wuḥūd al-‘aḥz*)»,¹⁰³⁸ o este último: «Cuando la creación (*jalq*) se extinguió al malograrse su pretensión a la condición señorial (*wuḥūd ‘adam da‘wà*) y así el Verdadero (*al-Ḥaqq*) escribió en la tabla (*lawḥ*) de todo cuanto existe: “Pero ¡no! Él es Dios” (Q 34:27)». ¹⁰³⁹

De *wuḥūd* se deriva otro término *īyād* ‘existenciación’, según Ibn ‘Arabī significa: «la codependencia (*ta‘alluq*) de Dios para dar existencia (*wuḥūd*) a lo creado». ¹⁰⁴⁰ También este término tiene sinonimia parcial con creación (*jalq*) y determinación (*taqdīr*): «El Creador, por la predeterminación (*taqdīr*) y la existenciación (*īyād*) de cuanto existe». ¹⁰⁴¹ Ibn al-‘Arīf se refiere ‘al acto de la creación’ en los siguientes términos «Dios era y no había nada con Él antes de la existenciación del “era” (*īyād al-kān*)». ¹⁰⁴²

Ante el oscuro panorama de traducir algunos términos de Ibn ‘Arīf, entreveía entonces varias posibles soluciones:

a) la solución corriente apela a lo que se ha dado en llamar *traducción contextual*, esto es, pretende elegir para cada una de las apariciones de حَقَّ وجود و entre una serie de supuestos equivalencias la más adecuado al contexto.

b) la segunda solución es mantener el término transliterado, en su condición de *nombre en sí mismo*, con la posible traducción española. Pues a menudo el contenido de ciertas acepciones está firmemente vinculado a *los hábitos culturales* del ámbito del que proceden. Eso es en parte también válido en ciertas acepciones para حَقَّ وجود و.

c) A veces la *ambigüedad* de traducir los términos es aclarada por un comentario o una definición explícita de Ibn al-‘Arīf.

d) Acudir a las compilaciones de términos técnicos que comprenden breves definiciones en varios contextos y en distintas épocas, partiendo siempre de la etimología del término y su ocurrencia en el texto coránico, fuente inapelable de los sufíes.

En este contexto, es especialmente importante revisar la traducción realizada por P. Nwyia de tres de las cuatro cartas de Ibn al-‘Arīf dirigidas a Ibn Barrāyān. ¹⁰⁴³ El modo de expresión de las misivas se caracteriza por un lenguaje sutil, donde predomina una gran capacidad alusiva con el empleo de un lenguaje de carácter marcadamente técnico. En líneas generales, la traducción se encuentra coherente con el contenido del mensaje y muestra exactitud y concisión en el uso de los términos sufíes, tales como *al-ma‘rifa*

¹⁰³⁷ *Ibíd.*, 147.

¹⁰³⁸ *Ibíd.*, p. 163.

¹⁰³⁹ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁰⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 86.

¹⁰⁴¹ *Ibíd.*, IV, p. 322.

¹⁰⁴² Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 154. otras menciones del término *īyād*, p. 158.

¹⁰⁴³ P. Nwyia, «Note sur quelques fragments...», 217-21.

‘conocimiento’, *išāra* ‘alusión’, *sukr* ‘ebriedad’, *ḥayra* ‘estupefacción’, *ḡūd* ‘generosidad’, *wuḡūd* ‘existencia’ y ‘*ināya* ‘providencia’. Pero hay que hacer una excepción con un término que se emplea en su sentido técnico. Nwyia traduce *al-sālikūn* ‘caminantes’ como *zuhhād* ‘ascetas’.¹⁰⁴⁴ Éste indica simplemente un modelo de virtud y un reflejo de bondad de orden religioso. Sin embargo, Ibn al-‘Arīf emplea este término en su sentido técnico, que expresa la ascensión del espíritu (*sulūk*) hacia la Realidad divina, atravesando los diversos estadios (*maqāmāt*) apoyado únicamente en su estado (*ḥāl*), no por su conocimiento, de tal suerte que, para él, el conocimiento es experiencia íntima (*‘ayn*).¹⁰⁴⁵ La escucha (*al-sam‘*), para Ibn al-‘Arīf, es una condición imprescindible sin la cual el iniciado no conseguirá avanzar en el camino espiritual.¹⁰⁴⁶

Nwyia traduce el término *ta‘arruf* como familiaridad o *uns*.¹⁰⁴⁷ Según la terminología sufí, *uns* significa la percepción de la presencia divina en el corazón.¹⁰⁴⁸ Pero *ta‘arruf*, etimológicamente, deriva de ‘*arafa* ‘conocer, saber’,¹⁰⁴⁹ Ibn al-‘Arīf lo emplea en su sentido técnico a propósito del conocimiento infuso, que es el requisito del conocedor.¹⁰⁵⁰

Además de algunas omisiones del texto, lo que se echa de menos, sin la menor duda en la traducción de Nwyia, es una presentación metódica y comentada de los términos sufíes. Nos referimos a términos que no son usados en las cartas como meros recursos literarios, y por lo tanto merecen más crédito como fuente de información sobre la experiencia mística de Ibn al-‘Arīf.

El primero de ellos es el término *išāra* ‘alusión esotérica, expresión simbólica, sentencia alusiva’.¹⁰⁵¹ El término *išāra* aparece en *Maḥāsin al-maḡālis* de Ibn al-‘Arīf: «La alusión esotérica es un llamamiento desde la cima del alejamiento y la revelación de la correspondiente carencia o deficiencia».¹⁰⁵² Según Ibn ‘Arabī, los sufíes adoptan el término *išāra* ‘alusión’ a su *lenguaje técnico* para ocultar su conocimiento de los que no están preparados para su comprensión correcta y para redactar sus escritos.¹⁰⁵³ En *Miftāḥ al-sa‘āda*, Ibn al-‘Arīf emplea el término en este sentido técnico, pidiendo a su maestro que le mandase: «una alusión que sea teórica o práctica (*išāra ‘ilmīyya aw ‘amaliyya*)».¹⁰⁵⁴

Para Ibn al-‘Arīf, esta *išāra* es sumamente imprescindible para despejar sus dudas y abandonar los dos estados en que se encuentra inmerso: *al-sukr* ‘ebriedad’ y *al-ḥayra* ‘perplejidad’. En los manuales sufíes, el término *sukr*

¹⁰⁴⁴ *Ibíd.*, p. 219.

¹⁰⁴⁵ *Šarḥ muḡam*, p. 9, n.º 4 (tr. esp., p. 81).

¹⁰⁴⁶ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 175.

¹⁰⁴⁷ P. Nwyia, «Note sur quelques...», p. 220.

¹⁰⁴⁸ *Šarḥ muḡam*, p. 20, n.º 29.

¹⁰⁴⁹ F. Corriente, *Diccionario*, p. 505.

¹⁰⁵⁰ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 109; *Šarḥ muḡam*, p. 66, n.º 159 (tr. esp. 115).

¹⁰⁵¹ *Šarḥ muḡam*, p. 65, n.º 155 (tr. esp., p. 114). Sobre el particular, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», pp. 234-36.

¹⁰⁵² *Maḥāsin al-Maḡālis*, texto árabe, p. 76; ed. española, p. 52.

¹⁰⁵³ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 280-281.

¹⁰⁵⁴ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 109.

‘ebriedad’ suele ir asociado con su opuesto *ṣaḥū* ‘serenidad, claridad’. El *sukr* designa una ausencia provocada por una inspiración poderosa y es propio de *arbāb al-mawāyīd*.¹⁰⁵⁵

El término *ḥayra* ‘perplejidad o estupefacción’ es mencionado varias veces por Ibn al-‘Arīf, quien le asocia, como hemos visto, con *al-ma‘rifa* ‘conocimiento’. Algunos sufíes afirman que el objetivo del tal conocimiento implica dos cosas: el asombro y la perplejidad. Además, señalan que el que más conoce a Dios es el que más perplejidad tiene entre la gente.¹⁰⁵⁶

Para Ibn al-‘Arīf, no hay modo ninguno de aproximarse a Dios si no fuera por Su propia generosidad (*ḡūd*). Los escritores sufíes emplean con relativa frecuencia la unión entre los términos *ḡūd* ‘generosidad’ y *wuḡūd* ‘existencia’. Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (*ḡ-w-d/w-ḡ-d*), lo cual propicia su asociación y su paronomasia. El uso parónimo tiene como objetivo producir un efecto de estilo, especialmente en plegarias e invocaciones. El sufí almeriense implora: «Si se refugia en Ti gracias a Tu generosidad (*ḡūd*), se aparta lejos de Ti por el mal que comete en su existencia (*wuḡūd*)». ¹⁰⁵⁷ Posteriormente a Ibn al-‘Arīf, el sufí magrebí Abū al-‘Abbās al-Sabtī (m. 601/1205) adopta la siguiente doctrina: «La existencia procede de la generosidad (*al-wuḡūd yanfa‘il bi-l-ḡūd*)». ¹⁰⁵⁸

Respecto al término *wuḡūd* ‘existencia, ser, presencia’, es la culminación del proceso de ascensión en la vía sufí. Suele suceder la progresión del éxtasis (*al-wayḡd*). En la misiva de Ibn al-‘Arīf posee un carácter acentuadamente técnico. El requisito para la presencia efectiva del Real en el ser humano es la desvinculación de su *yo*.¹⁰⁵⁹ Así pues, la existencia del *yo* de Ibn al-‘Arīf obstaculiza la existencia del Verdadero. En este sentido, *Wuḡūd* viene a ser un equivalente a *wuṣūl* ‘unión’ y *taḥqīq* ‘realización espiritual’. De tal modo que Ibn al-‘Arīf considera la generosidad divina (*ḡūd*) un medio para llegar a Él.

1.3.2. Influencia del lenguaje de Ibn al-‘Arīf sobre Ibn al-‘Arabī

Es preciso agregar que algunas expresiones del gran sufí murciano Ibn ‘Arabī no se pueden comprender a fondo sin recurrir a su predecesor andalusí, Ibn al-‘Arīf. Con ello queremos dejar constancia de la persistencia del pensamiento del sufí almeriense, cuya influencia aparece en Ibn ‘Arabī mediante maestros intermediarios.

A menudo los investigadores atribuyen ciertos términos técnicos compuestos al discurso de Ibn ‘Arabī, aunque son del legado de sus maestros andalusíes.¹⁰⁶⁰ Así por ejemplo, donde se relaciona la visión interna o

¹⁰⁵⁵ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 109, 124; al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 176; *Šarḥ mu‘yām*, p. 27, ns.º 41-2 (tr. esp., p. 114).

¹⁰⁵⁶ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 480.

¹⁰⁵⁷ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ*, p. 110.

¹⁰⁵⁸ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 454.

¹⁰⁵⁹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 161-65, esp. 162; *Šarḥ mu‘yām*, p. 23, n.º 32 (tr. esp. pp. 88-9).

¹⁰⁶⁰ En este sentido, véase Ibn ‘Arabī, *Kitāb kašf al-ma‘nā ‘an sirr asmā’ Al-Lah al-ḥusnā* (*El secreto de los nombres de Dios*), intr., tr. y notas de P. Beneito, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996, p. 101.

clarividencia (*baṣīra*, pl. *baṣā'ir*) y la vista sensible o visión externa (*baṣar*, pl. *abṣār*). Hay que subrayar que ambos términos aparecen con frecuencia en el Corán en diversas ocasiones,¹⁰⁶¹ pero la oposición entre ambos no es *propia* de la terminología técnica akbarí, sino del discurso de Ibn al-'Arīf. Éste define el retiro: «Es la ausencia del siervo de las visiones tanto externas como internas (*al-abṣār wa-l-baṣā'ir*) conjuntamente»,¹⁰⁶² compárese con esta máxima de Ibn 'Arabī: «Las vistas sensibles (*al-abṣār*) poseen sus propias percepciones, y las visiones internas (*al-baṣā'ir*), las suyas»,¹⁰⁶³ o esta otra: «Aquel que consigue un secreto sin luz, una luz sin secreto o una visión interna (*baṣīra*) sin visión externa (*baṣar*), una visión externa sin otra interna [...] no alcanza el grado de la perfección (*kamāl*)». ¹⁰⁶⁴

Además, Ibn al-'Arīf creó nuevos *términos compuestos*, sobre todo los que indican el especial vínculo exclusivo y la privilegiada relación con que Dios distingue a sus íntimos, tales como *maḥall al-walāya wa-l-ijtiṣāṣ* 'la intimidad divina y la consagración exclusiva a Dios',¹⁰⁶⁵ *jaṣṣat al-ijtiṣāṣ* 'la distinción exclusiva',¹⁰⁶⁶ *nūr al-ijtiṣāṣ* 'la luz de apropiación electiva',¹⁰⁶⁷ *ḥaqīqat al-ijtiṣāṣ* 'verdadera distinción',¹⁰⁶⁸ *tawbat ijtiṣāṣ* 'arrepentimiento particular',¹⁰⁶⁹ y por último, *alāmat al-ijtiṣāṣ* 'el signo de la singularidad'.¹⁰⁷⁰ Estos términos y otros parecidos dejaron su huella en la creación del léxico akbarí,¹⁰⁷¹ equivocadamente asignados a él como su inventor.¹⁰⁷²

Además de eso, tanto Ibn al-'Arīf como Ibn 'Arabī dan un lugar significativo al estado de perplejidad. Como Ibn al-'Arīf indica en el inicio de sus misivas, la perfecta disposición espiritual implica la perplejidad, esto es, el estado de estupefacción que genera la experiencia de lo maravilloso. Así pues, el sufí

¹⁰⁶¹ *Qur'ān: Tafsīr wa-bayān*, ed. M. Ḥ. al-Ḥamṣī, Beirut: Dār al-Raṣīd, 2006, pp. 33-34.

¹⁰⁶² Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 105. Otra asociación de los términos *baṣar* y *baṣīra*, p. 159.

¹⁰⁶³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 394.

¹⁰⁶⁴ *Ibíd.*, III, p. 405.

¹⁰⁶⁵ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 95.

¹⁰⁶⁶ *Ibíd.*, p. 116.

¹⁰⁶⁷ *Ibíd.*, p. 186.

¹⁰⁶⁸ *Ibíd.*, p. 202.

¹⁰⁶⁹ *Ibíd.*, p. 217.

¹⁰⁷⁰ *Ibíd.*, p. 223.

¹⁰⁷¹ Compárese con la obra de Ibn 'Arabī respecto al término *ijtiṣāṣ* y sus diversas asignaciones, véase a título de ejemplo el primer tomo de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, pp. 39, 114, 161, 325, 434, 654; sobre *ahl al-ijtiṣāṣ* 'la gente de la privilegiada relación', pp. 41, 47, 252, 629; *'ubūdiyyat al-ijtiṣāṣ* 'la servidumbre distintiva', pp. 196, 229, 430; *ma'ānī al-ijtiṣāṣ* 'los sentidos de la distinción exclusiva', p. 279; *ḡannāt al-ijtiṣāṣ* 'los paraísos distintivos', pp. 302, 303, 309, 317, 318, 322; *mawā'id al-ijtiṣāṣ* 'las mesas de distinción exclusiva', p. 320; *fayḍ ilāhī ijtiṣāṣī* 'efusión divina exclusiva' *rahmat al-ijtiṣāṣ* 'la misericordia exclusiva', p. 434.

¹⁰⁷² Ibn 'Arabī, *Kitāb kaṣf al-ma'nā*, p. 54.

almeriense dice: «Aquel que le interesase recorrer el camino ansiosamente, temería la perplejidad (*al-ḥayra*) y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le enseñase el camino»¹⁰⁷³ y es consciente también de «la perplejidad del conocimiento (*ḥayrat al-ma'arifa*), que es una de las cárceles de la Verdad para elegir los leales y sinceros (*ahl al-wafā' wa-l-ṣidq*)».¹⁰⁷⁴ Ibn 'Arabī, por su parte, dedica el capítulo n.º 50 “Acerca del conocimiento de los hombres de perplejidad” y atribuye su causa a la necesidad del ser humano de conocer la esencia (*dāt*) de Dios por dos vías: o bien las pruebas lógicas (*al-adilla al-'aqliyya*) o la contemplación (*al-mušāhada*).¹⁰⁷⁵

En resumen, hemos intentado exponer en este apartado la larga nómina de términos de Ibn al-'Arīf en su *Miftāḥ al-sa'āda*, conceptualizar su formación y clasificarlos siguiendo la metodología de los estudios semánticos y terminológicos. Parece claro que los campos de saber del sufí almeriense no se limitan al ámbito ascético-místico, sino que se extienden al derecho islámico y la teología especulativa, hecho éste que hemos visto a la luz del análisis de su lenguaje.

En su calidad de maestro sufí (*šayj*) e intérprete de la ciencia divina, Ibn al-'Arīf vio necesario emplear escrupulosamente términos sufíes, atendiendo con suma precisión los tecnicismos (*iṣṭilāḥāt*) y sus definiciones. He procurado siempre llevar a cabo este proceso, tomando como fundamento los manuales sufíes, sobre todo la *Risāla* de al-Qušayrī. Finalmente, hemos podido distinguir también entre la herencia del léxico sufí, su propia cosecha y su importante influencia en el lenguaje de Ibn 'Arabī.

¹⁰⁷³ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, p. 95.

¹⁰⁷⁴ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁰⁷⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, I, pp. 270-72.

2. Términos técnicos

2.1. Sobre las fuentes manejadas

El presente apartado comprende el glosario de los términos sufíes más frecuentes en la concepción mística de Ibn al-‘Arīf a lo largo de *Miftāḥ al-sa‘āda*.

El sufí almeriense, uno de los pioneros en introducir la ciencia de la unicidad o el *taṣawwuf* en el occidente islámico, está claramente influenciado por los manuales místicos orientales, de ahí que hayamos seguido especialmente las definiciones ofrecidas en la *Risāla* “misiva” de Al-Quṣayrī. Además de esta misiva, hemos consultado manuales de terminología sufí, sobre todo: *Laṭā‘if al-i‘lām fī iṣārāt ahl al-ilhām* [Sutilezas del conocimiento sobre las alusiones de los inspirados],¹⁰⁷⁶ de al-Qāṣānī, y *Mi‘rāy al-taṣawwuf ilà ḥaqā’iq al-taṣawwuf* [Escala del deseo hacia las realidades del sufismo],¹⁰⁷⁷ de Aḥmad ibn ‘Aḡība, breve manual útil que recoge voces técnicas que no aparecen en la literatura sufí clásica.

Dado que el objetivo del glosario es facilitarle al lector la comprensión del texto, nos hemos limitado a la mera definición de las formas registradas o a una somera aclaración de las mismas, y no hemos profundizado, por lo general, en su estudio histórico-lingüístico.

¹⁰⁷⁶ Ed. ‘A. I. Al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

¹⁰⁷⁷ Ed. M. Bayrūtī, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004.

2.2. Glosario de términos técnicos

adab. Cortesía espiritual. Según al-Qušayrī: «Es la reunión de todas las cualidades de los buenos modales; *al-adīb* es el que reúne las cualidades del bien».¹⁰⁷⁸

'ahd o 'aqd. Alianza, pacto, promesa. Según al-Qušayrī: «Los sufíes (*al-ṭā'ifa*) sólo se dedican a cumplir su deber con Dios. Por lo tanto, se dice que cuando el pobre (*al-faqīr*) baja del grado (*darā'ya*) de la realidad mística (*al-ḥaqīqa*) a la permisividad legal (*rujṣa*) de la ley revelada (*al-šarī'a*), ha roto su alianza (*'aqd*) con Dios y ha violado su pacto (*'ahd*) de fidelidad con Él».¹⁰⁷⁹

'alā'iq. Dependencias materiales, ataduras, apegos mundanos. Al-Qušayrī afirma que: «El iniciado debe esforzarse en eliminar las dependencias materiales y las distracciones (*šawāgil*), pues esta vía (*al-ṭarīq*) se fundamenta en la libertad del corazón (*farāg al-qalb*)».¹⁰⁸⁰

'aql. Mente, intelecto, inteligencia, razón, discernimiento. Según Ibn 'Aṣṭibā: «Es una luz que distingue lo útil de lo dañino. Impide al ser humano cometer faltas (*awzār*). También es luz espiritual (*ruḥānī*) con la que se perciben los conocimientos necesarios y teóricos (*al-'ulūm al-ḍarūriyya wa-l-naẓariyya*) y sitúa al hombre en estado receptivo respecto al conocimiento. Se denomina así porque impide (*ya'qil*) al individuo hacer lo que no debe».¹⁰⁸¹

'ārif. El que posee el conocimiento, conocedor. Según al-Qušayrī: «De acuerdo con el lenguaje de los ulemas (*lisān al-'ulamā'*), la *gnosis* (*al-ma'rifa*) significa el "saber" (*al-'ilm*), pues todo saber es gnosis, y toda gnosis es saber; todo sabio (*'ālim*) de Dios es conocedor (*'ārif*), y todo conocedor es sabio. Según la perspectiva de los sufíes (*al-qawm*), la gnosis es el estadio del que conoce la Verdad (*al-Ḥaqq*) con sus nombres (*asmā'*) y atributos (*ṣifāt*), siendo sincero en su comportamiento (*mu'āmalāt*) y alejado de los actos execrables (*ajlāq*) y los defectos (*al-āfāt*). El gnóstico alarga su espera a la puerta [de su Señor] y entrega su corazón (*qalb*), de tal suerte que consigue la buena acogida (*iqbāl*) de Dios; es sincero con Dios en todos sus estados (*aḥwāl*); se aparta de los pensamientos negativos (*hawā'īs*); no presta atención con su corazón a los pensamientos repentinos (*jaṭarāt*) que le invitan a otro que no es

¹⁰⁷⁸ Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 445.

¹⁰⁷⁹ *Ibíd.*, II, p. 573.

¹⁰⁸⁰ *Ibíd.*, II, p. 574.

¹⁰⁸¹ Ibn 'Aṣṭibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 48.

Dios. Si se aleja de los seres humanos (*jalq*) y de los defectos, se muestra puro en su quietud (*musākanāt*) y en su meditación (*mulaḥazāt*), es constante en su secreto (*sirr*) con Dios a través de sus diálogos íntimos (*munāyāt*), se dirige a Dios en cada instante y es inspirado por Dios para conocer Sus secretos respecto al curso del destino (*taṣārīf aqdār*), entonces será llamado *conocedor* y su condición *gnosis*».¹⁰⁸²

aṭar. Huella, vestigio, traza. Según al-Ŷarŷānī: «Es el resultado necesario de toda causa eficiente (*al-lawāzim al-mu'allala bi šay'*)».¹⁰⁸³ Para los sufíes, Dios está presente en Sus vestigios, de ahí la necesaria unidad de todas ellas. Otras veces alude a los seres o a las formas. También afirman que la manifestación de los atributos (*ṣifāt*) ocurre por medio de los vestigios.¹⁰⁸⁴

awtād. Pilares. Dentro de la jerarquía sufí son los auxiliares del polo espiritual (*quṭb*). Son cuatro hombres situados en cada uno de los rincones del mundo: este, oeste, norte y sur; cada uno de ellos es responsable de la dirección correspondiente.¹⁰⁸⁵

bāḥin. Fuero interno, realidad interior. Es el lugar donde se ocultan las creencias (*al-'aqā'id*) y las intenciones (*al-niyyāt*).¹⁰⁸⁶

dāt. Esencia, entidad. Conjunto de características necesarias e imprescindibles de algo o alguien.¹⁰⁸⁷ Al hablar de los atributos divinos, los sufíes sostienen que los atributos no se separan de la esencia, y viceversa, de tal modo que la esencia sólo se manifieste mediante las huellas de los atributos (*aṭar al-ṣifāt*). Algunos sufíes dicen: «La esencia es lo fundamental de los atributos (*al-dāt 'ayn al-ṣifāt*)».¹⁰⁸⁸

dīkr. Recuerdo y mención del nombre divino. Según uno de los maestros citados en *Risāla* de al-Quṣayrī: «No es solo uno de los pilares sólidos en el camino de la Verdad, sino que es el sostén imprescindible de esta vía: Nadie llega a Dios salvo por la constancia del recuerdo».¹⁰⁸⁹ Luego al-Quṣayrī establece dos clases de *dīkr*: «El recuerdo de la lengua (*dīkr al-lisān*) y el recuerdo del corazón (*dīkr al-qalb*). Por medio del recuerdo de la lengua, el siervo llega a la constancia del recuerdo del corazón; si el siervo recuerda con

¹⁰⁸² Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 477.

¹⁰⁸³ Al-Ŷarŷānī, *al-Ta'rifāt*, n.º 22.

¹⁰⁸⁴ Ibn 'Aṣṭibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 75.

¹⁰⁸⁵ *Šarḥ mu'ŷam*, p. 16, n.º 18; Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 98; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 43, n.º 309.

¹⁰⁸⁶ Ibn 'Aṣṭibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, pp. 76-7.

¹⁰⁸⁷ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 110, n.º 869.

¹⁰⁸⁸ Ibn 'Aṣṭibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 74.

¹⁰⁸⁹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 374.

ambos, con su lengua y con su corazón, es el más perfecto en su recorrido espiritual (*sulūk*)». ¹⁰⁹⁰

fanā' wa baqā'. Extinción y subsistencia. De acuerdo con al-Qušayrī: «La extinción es el abandono de las cualidades vituperables (*al-awṣāf al-maḍmūma*), y la subsistencia, la realización de las loables (*al-awṣāf al-maḥmūda*)». ¹⁰⁹¹ El maestro oriental agrega: «Es bien sabido que estas dos condiciones son excluyentes: si una no está presente, lo está la otra. Cuando uno es dominado por el poder de la realidad (*al-ḥaqīqa*), de tal suerte que no percibe ni esencia (*'ayn*) ni huellas (*aṭar*) de los otros, ni un vestigio (*rasm*) ni reminiscencia (*ṭalal*), se dice que está “extinguido en la creación (*al-jalq*) y permanentemente en la Verdad (*al-Ḥaqq*)”». ¹⁰⁹²

faqr. Pobreza espiritual. Para al-Qušayrī: «Su realidad consiste en que el siervo renuncia sólo por Dios, y su definición es el abandono de todas las causas (*al-asbāb*)». ¹⁰⁹³ El *faqīr* —según él también— es el que se entrega a los juicios (*aḥkām*) de Dios. ¹⁰⁹⁴ Por último, cita un dicho del Profeta: «Toda casa tiene su llave, y la llave del paraíso es el amor a los necesitados (*al-masākīn*) y los pobres pacientes (*al-fuqarā' al-ṣubbar*), ya que son los comensales de Dios en el día del Juicio». ¹⁰⁹⁵

firāsa. Intuición, Clarividencia, poder de adivinación. Para Ibn 'Aṣṭiba: «Es un pensamiento súbito (*jāfir*) que sobreviene al corazón o una inspiración (*wārid*) que se manifiesta claramente en él, generalmente no engaña si el corazón es puro». ¹⁰⁹⁶ Cita también el dicho del Profeta: «Cuidado de la clarividencia del creyente, ya que ve con la luz de Dios». El sufí marroquí establece tres clases de *firāsa*: 1) la clarividencia del común de la gente (*al-'āmma*): trata de revelar lo que se esconde en la consciencia y lo que sus estados ocultan; 2) clarividencia de los privilegiados (*al-jāṣṣa*): trata de revelar los secretos de los estadios (*maqāmāt*), experiencias interiores (*munāzalāt*) y las luces del reino (*anwār al-malakūt*); 3) la clarividencia de los más privilegiados (*jāṣṣat al-jāṣṣa*): trata de revelar los secretos de la esencia (*asrār al-dāt*) y las luces de los atributos (*anwār al-ṣifāt*) y sumergirse en el mar de los secretos de la omnipotencia divina (*asrār al-ḡabarūt*). ¹⁰⁹⁷ Por último, recoge la

¹⁰⁹⁰ *Ibíd.*, II, p. 375.

¹⁰⁹¹ *Ibíd.*, I, p. 170.

¹⁰⁹² *Ibíd.*, I, p. 171.

¹⁰⁹³ *Ibíd.*, II, p. 430.

¹⁰⁹⁴ *Ibíd.*, II, pp. 431-32.

¹⁰⁹⁵ *Ibíd.*, II, p. 430.

¹⁰⁹⁶ Ibn 'Aṣṭiba, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 33.

¹⁰⁹⁷ *Ibíd.*, p. 33.

definición de un sufí bagdadí: «Es la revelación de la certeza (*mukāšafat al-yaqīn*) y la constatación ocular de lo oculto (*mu'āyanat al-gayb*)». ¹⁰⁹⁸

gafla. Descuido, negligencia. Consiste en seguir las pasiones del ego. ¹⁰⁹⁹

gašāwa. Velo, envoltura, cubierta. Es el óxido (*šada'*) que debilita el ojo de la visión (*'ayn al-bašīra*) y cubre el espejo del corazón (*mir'āt al-qalb*), dificultando así su capacidad perceptiva. ¹¹⁰⁰

gayba y ḥuḍūr. Ausencia y presencia. Conforme al-Qušayrī: «*Al-gayba* indica que el corazón está ausente de los asuntos de los seres creados (*al-jalq*), por quedar ocupado de inspiraciones divinas. También es la ausencia de uno sí mismo y de los demás, por evocar un pensamiento de premio o de castigo [...]. *Al-ḥuḍūr* es la presencia del corazón junto al Real (*al-Ḥaqq*) cuando está ausente de lo creado y su corazón está sumergido en el recuerdo». ¹¹⁰¹

gayra. Amor exclusivo, celo. Es el odio que se experimenta al tener que compartir las propiedades de uno. ¹¹⁰² Se emplea también para referirse a la ocultación de los secretos y los fueros internos (*kitmān al-asrār wa-l-sarā'ir*). El celo de la Verdad (*gayrat al-Ḥaqq*) consiste en preocuparse por Sus íntimos, pues son Sus pertenencias preciosas. ¹¹⁰³ Según al-Šiblī: «Hay dos clases de *gayra*: el celo humano (*al-gayra al-bašariyya*) que se experimenta con respecto a las personas (*al-nufūs*) y el celo divino (*al-gayra al-ilāhiyya*), a los corazones». ¹¹⁰⁴

gurba. Carácter o situación de forastero, extrañamiento. Según Ibn 'Arabī: «Es el abandono de la patria para buscar el objeto deseado. Se dice del estado (*al-ḥāl*) emocional que sobreviene sin que la persona lo pueda dominar. El extrañamiento de la Verdad (*al-Ḥaqq*) es la confusión en la percepción del conocimiento (*al-ma'rifa*) adquirido». ¹¹⁰⁵

habā'. Protosustancia, sustancia original (*al-hayūl*). Es la sustancia con la que Dios dio forma a las imágenes del mundo (*šumar al-'ālam*). También es al ave fénix (*'anqā'*). ¹¹⁰⁶

¹⁰⁹⁸ *Ibíd.*, p. 33; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 168, n.º 1347.

¹⁰⁹⁹ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 164, n.º 1312.

¹¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 64, n.º 1308.

¹¹⁰¹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, pp. 173-74.

¹¹⁰² Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 165, n.º 1325.

¹¹⁰³ *Šarḥ mu'ŷam*, p. 49, n.º 96.

¹¹⁰⁴ Ibn 'Aŷība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, pp. 21-22.

¹¹⁰⁵ *Šarḥ mu'ŷam*, p. 47, n.º 94. Véase también al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 337.

¹¹⁰⁶ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 251, n.º 2023; al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 453.

hawâ. Pasión mística, amor de sí, emoción negativa. Es la inclinación del ego (*al-nafs*) a las concupiscencias (*al-šahawât*) sin respetar los límites de la ley revelada (*al-šar'*).¹¹⁰⁷

himma. Aspiración espiritual (enérgica). Según Ibn 'Arabî: «Es la concentración del corazón (*taÿrîd al-qalb*) en el objetivo que uno desea (*al-munâ*), el comienzo de la sinceridad (*šidq*) del iniciado (*al-murîd*) o la reunión de todas de las aspiraciones (*al-himam*) para lograr la pureza (*šafâ'*) de la motivación (*al-ilhâm*)». ¹¹⁰⁸ También es la determinación del corazón con todas sus potencias espirituales (*quwwa al-rûhâniyya*) hacia la Verdad (*al-Ḥaqq*) para conseguir la perfección (*al-kamâl*) de uno mismo o de otro.¹¹⁰⁹

ḥâl. Estado espiritual. Según al-Qušayrî: «Es un significado (*ma'nâ*) que sobreviene al corazón sin que lo tengan como objetivo, no por motivación ni adquisición por su parte como, por ejemplo: júbilo (*tarab*), tristeza (*ḥuzn*), expansión (*bašt*), contracción (*qabḍ*), deseo (*šawq*), agitación (*inzi'âÿ*), reverencia (*hayba*) o necesidad (*iḥtiyâÿ*). Por eso los estados son gracias otorgadas (*mawâhib*) que surgen de la esencia de la generosidad divina (*'ayn al-ÿūd*)». ¹¹¹⁰

Ḥaqq. Verdad (divina), el Ser divino, Dios. También es uno de los nombres de Dios.¹¹¹¹ *ḥaqīqa* "realidad" representa la tercera etapa del sufismo.¹¹¹² Trata de ver a Dios en sus manifestaciones visibles (*taÿalliyât*).¹¹¹³ Según Ibn 'Arabî: «Negarse los efectos de los atributos de uno mismo mediante Sus atributos, de modo que Dios sea el Hacedor (*al-fâ'il*) y el Sostenedor (*al-muqīm*) de todo cuanto existe». ¹¹¹⁴ *taḥqīq* (pasivo reflejo: *taḥaqquq*) es la penetración en la verdad o adquisición de la certeza; al cesar la ilusión de toda existencia separada se manifiesta el ser entero.¹¹¹⁵

ḥikma. Sabiduría, sapiencia, prudencia. Según Ibn 'Aÿtba: «Es el hecho de llevar a cabo una cosa a la perfección (*itiqân*) otorgándola originalidad (*ibdâ'*): si se trata del conocimiento, es su realización (*taḥqīq*) llevándolo a la práctica; del discurso (*al-qawl*), concisión y aumento de su significado; y de los actos (*al-'amal*), maestría y perfección». ¹¹¹⁶

¹¹⁰⁷ Al-ÿurÿânî, *al-Ta'rifât*, p. 252, n.º 2033; al-Qāšānî, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 455.

¹¹⁰⁸ *Šarḥ mu'ÿam*, p. 48, n.º 95.

¹¹⁰⁹ Al-Qāšānî, *Laṭā'if al-i'lām*, pp. 453-454; al-ÿurÿânî, *al-Ta'rifât*, p. 252, n.º 2032.

¹¹¹⁰ Al-Qušayrî, *Risāla*, I, p. 154. Véase también al-ÿurÿânî, *al-Ta'rifât*, p. 86, n.º 671.

¹¹¹¹ Al-ÿurÿânî, *al-Ta'rifât*, p. 94, n.º 747.

¹¹¹² Al-Qušayrî, *Risāla*, I, p. 195.

¹¹¹³ Ibn 'Aÿtba, *Mi'rāÿ al-tašawwuf*, p. 72.

¹¹¹⁴ *Šarḥ mu'ÿam*, p. 29, n.º 49.

¹¹¹⁵ Al-Qāšānî, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 193.

¹¹¹⁶ Ibn 'Aÿtba, *Mi'rāÿ al-tašawwuf*, p. 47.

ḥiss y ma'nà. (*ḥiss* Participio: *maḥsūs*). Forma sensible, sentido, sensibilidad, y *ma'nà* indica realidad inteligible, significado sutil. Ibn 'Aḡība establece relación de dependencia entre ambos términos: «No hay forma sensible sin significado, y viceversa».¹¹¹⁷ Según él, reflejan dos aspectos de la realidad: uno visible, formal y condensada (*taḵḵīf*), captado por medio de los sentidos y las facultades externas, y otro invisible, no formal y sutil (*talḵīf*), accesible solo a los corazones purificados. Por último dice: «La formas de los seres creados son receptáculos portadores de significados sutiles».¹¹¹⁸

ḥiḡāb. Velo. Según los sufíes, es la impresión de las formas mundanas (*inḡibā' al-ṣuwar al-kawniyya*) que dificulta la aceptación de la manifestación divina (*taḡallī al-Ḥaqq*).¹¹¹⁹

ḡurriya. Libertad, independencia. Según al-Quṣayrī: «Es cuando el siervo no se somete a la esclavitud de los seres humanos (*riqq al-majlūqāt*) ni al poder de las cosas creadas (*sultān al-mukawwināt*). La prueba de su veracidad es que el siervo deja de distinguir en su corazón, de manera que lo valioso y lo trivial le resultan iguales».¹¹²⁰

ḡuzūz (al-nafs). Concupiscencia, exigencias naturales del ego.¹¹²¹

'ibāra. Expresión literal (contrario de *iṣāra*: alusión esotérica, expresión simbólica, sentencia alusiva). *iṣāra* es también un término empleado por los autores sufíes en la enseñanza y redacción de sus escritos, y como forma de protegerse a sí mismo de los ulemas legalistas.¹¹²²

ijlāṣ. Pureza de la intención. Según al-Quṣayrī: «Es obedecer (*tā'a*) a la Verdad (*al-Ḥaqq*) con el único fin de acercarse a Ella y no por segundas intenciones como, por ejemplo, fingir con una persona para conseguir algo o buscar el elogio de la multitud».¹¹²³

ināba. Conversión. Para Ibn 'Aḡība: «Corresponde a un grado más elevado que el arrepentimiento (*al-tawba*), porque hace que se quebrante el orgullo (*inkisār*) e impulsa hacia la progresión espiritual. Comprende tres grados: 1) arrepentimiento de las faltas, 2) transformación del descuido (*gafla*) en despertar (*yaqāza*) y, por último, 3) transformación de la conciencia de

¹¹¹⁷ Ibn 'Aḡība, *Mi'rāy al-taṣawwuf*, p. 58.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹¹¹⁹ Al-ŸurŸānī, *al-Ta'rifāt*, p. 87, n.º 680.

¹¹²⁰ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 371.

¹¹²¹ Ibn 'Aḡība, *Mi'rāy al-taṣawwuf*, p. 43.

¹¹²² *Ṣarḡ mu'Ÿam*, p. 65, n.º 155. Véase también al-ŸurŸānī, *al-Ta'rifāt*, p. 149, n.º 1177.

¹¹²³ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 359.

separación (*farq*) en conciencia de unidad (*ŷam'*), que lo relaciona todo con Dios (*ŷam' 'alà Allāh*)». ¹¹²⁴

irāda. Voluntad, iniciación. Es el comienzo de la vía de los caminantes (*ṭarīq al-sālikīn*), también es el nombre del primer grado (*manzila*) de los que se dirigen a Dios. *Murīd* es el que ha tomado la decisión de entrar en el camino sufí. Denota al adepto reciente del sufismo, al *iniciado*. Busca a un guía que lo oriente a través de las diferentes etapas espirituales y le indique el camino que conduce al objetivo. En vista de la derivación lingüística, *murīd* significa “el que está dotado de voluntad”, pero según la tradición sufí, es “el que carece de voluntad”, de tal modo que quien no se desprenda de su voluntad no se considera un *murīd*. En el capítulo dedicado al legado espiritual de los iniciados, Al-Qušayrī afirma: «Pues la violación del pacto (*naqḍ al-'ahd*) en el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*) es como la apostasía de la religión (*ridḍa 'an al-dīn*) para los afiliados a la tradición legalista (*ahl al-zāhir*)». Por su parte, Ibn al-'Arīf, siguiendo a al-Qušayrī, define la vía sufí como “el camino espiritual” (*ṭarīq al-irāda*), y a los seguidores de dicha vía como “la gente del camino” (*ahl al-irāda*). ¹¹²⁵

jalwa. Retiro espiritual; también es sinónimo de *'uzla* “aislamiento” e *inqibāḍ* “recogimiento”. Según Ibn 'Arabī: «Es una conversación (*muḥādāṭa*) directa de la consciencia secreta (*al-sirr*) de uno mismo con la Verdad (*al-Ḥaqq*), es decir, sin mediador, ya sea un ángel o una persona». ¹¹²⁶ De esta palabra se deriva *tajallā*, es decir, el abandono de toda distracción que no sea el Real. Ibn al-'Arīf llama a los practicantes del retiro *ahl al-inqibād*. ¹¹²⁷

jamra, ka's y šarāb. Vino, copa y bebida. Según Ibn 'Aṣṭibā: «Por el vino, los sufíes designan la Esencia suprema (*al-ḡāt al-'uliya*) antes de la teofanía (*al-ta'yallī*) y los secretos (*al-asrār*) inherentes a las cosas después de la manifestación [...]. Lo han denominado “vino” porque cuando se manifiesta a los corazones, éstos se ausentan del mundo sensorial, al igual que sucede con el vino físico. También puede aplicarse a la ebriedad en sí, así como a la éxtasis (*al-wa'yḍ*) y al encuentro extático (*al-wi'yḍān*) [...]. Referente a las copas de las cuales se beben este vino, es un metáfora por la aparición de las luces de la manifestación (*anwār al-ta'yallī*) en los corazones que llena el fervor amoroso (*hayāyān al-maḥabba*), y entra en los corazones la dulzura de la pasión extática hasta perder el sentido, esto puede ocurrir en la audición sufí

¹¹²⁴ Ibn 'Aṣṭibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 10. Véase también al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 93; al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 41, n.º 287.

¹¹²⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 351, 574, 575, 579, 584, compárese con Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, pp. 85, 222.

¹¹²⁶ *Šarḥ mu'ŷam*, pp. 41, 58, ns.º 77, 127. Sobre el particular véase al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 222; Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 207; al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 105, n.º 832.

¹¹²⁷ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, p. 121.

(*samā'*), recuerdo (*dīkr*) o conferencia (*muḍākara*). [...] En cuanto a la bebida es la presencia del corazón (*ḥuḍūr al-qalb*) y el manejo de la reflexión (*al-fikra*) y meditación (*al-nazra*) hasta que quedes ausente de tu ser en Su ser (*wuḥūd*), esta es la ebriedad (*al-sakr*). El acto de beber y la ebriedad están unidos en un sólo tiempo en este vino, al contrario del vino material».¹¹²⁸

jāfir. Pensamiento repentino. Según Ibn 'Arabī: «Es el pensamiento (en árabe, *al-jitāb* “discurso”) —ya sea divino o angélico, proveniente del yo o de Satanás— que llega al corazón (*al-qalb*) o a la conciencia (*al-ḍamīr*) y no se establece. También se refiere a cualquier inspiración súbita (*wārid*) en la que el sujeto no interviene.»¹¹²⁹

jawf. Temor, miedo. Conforme al-Quṣayrī: «Es tener miedo a que suceda algo malo o perder algo querido, hechos que solo acontecen en el futuro; este miedo nunca se refiere al presente. Hay tres grados de temor: 1) el miedo, 2) el temor cauteloso (*al-jašiya*) y 3) la reverencia (*al-hayba*). *Al-jawf* es uno de los requerimientos de la fe (*al-īmān*) y su designio; Dios dijo: “Si sois creyentes, no tengáis miedo de ellos, sino de Mí” (Q 3:175). *Al-jašiya* es uno de los requerimientos del saber (*al-ilm*), Dios dijo: “Solo tienen miedo de Dios aquellos de Sus siervos que saben” (Q 35:28). Y *al-hayba* es uno de los requisitos del conocimiento (*al-ma'rifa*), Dios dijo: “Dios os advierte que tengáis cuidado con Él” (Q 3:28)».¹¹³⁰

kamāl. Perfección infinita (pero en terminología filosófica: entelequia). Según al-Ŷurŷānī: «Es la perfección del ser humano (*al-naw'*) en su esencia (*ḍāt*) o atributos (*ṣifāt*)».¹¹³¹ En *Maḥāsīn al-ma'yālis*, Ibn al-'Arīf habla de 40 carismas: veinte en esta vida, y otros veinte en a la otra.¹¹³²

karāma. Carisma. Según al-Ŷurŷānī: «Es la aparición de un fenómeno descomunal (*jāriq li-l-'āda*) producido por una persona que no está vinculada a la pretensión de la profecía (*da'wā al-nubūwa*). Si no está relacionado con la fe (*al-īmān*) y el buen obrar (*al-'amal*), es un don (*istidrāy*); en cambio, si va unido a la pretensión de la profecía, es un milagro (*mu'ŷiza*)».¹¹³³

kašf. Revelación. Para al-Ŷurŷānī: «Es descorrer el velo de la esencia. También significa saber lo que hay detrás del velo (*al-ḥi'yāb*), es decir, los significados ocultos (*al-ma'ānī al-gaybiyya*) y los fenómenos sin distorsión (*al-*

¹¹²⁸ Ibn 'Aḥḥāba, *Mi'rāy al-tašawwuf*, pp. 81-2.

¹¹²⁹ *Šarḥ mu'ŷam*, p. 31, n.º 51.

¹¹³⁰ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 251-52.

¹¹³¹ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 187, n.º 1501.

¹¹³² Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'yālis*, pp. 99-103.

¹¹³³ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rīfāt*, p. 184, n.º 1479.

umūr al-ḥaqīqiyya), por medio de la realización interior (*wuḥūd*) y la visión (*ṣuhūd*)». ¹¹³⁴

laḥfa. Principio sutil. Según Ibn ‘Arabī: «Es una señal (*iṣāra*) implícita que conduce a la comprensión (*al-fahm*) y no aparece en la expresión literal (*al-‘ibāra*); también se aplica al ego racional (*al-nafs al-nāfiqa*)». ¹¹³⁵ Sucede principalmente en las ciencias de la experiencia íntima (*‘ulūm al-aḍwāq*). ¹¹³⁶

laylat al-qadr. Noche del destino. Según al-Qašānī: «Es una noche en la que se concede al iniciado (*al-murīd*) una manifestación (*taḥallī*) propia con la que conoce su medida (*qadr*) y su grado (*martaba*). También es el comienzo de la llegada (*wuṣūl*) del caminante (*al-sālik*) a la esencia de la conciencia unitiva (*‘ayn al-ḡam’*) y el estadio espiritual (*maqām*) de los que alcanzaron la gnosis (*al-ma‘rifā*)». ¹¹³⁷

lubb. Mente, inteligencia, espíritu. Según al-Ŷurḡānī: «Es la mente (*al-‘aql*) iluminada con la luz (*nūr*) de la santidad pura (*al-quds*), lejos de la trivialidad de las ilusiones engañosas (*al-awhām*) y las imaginaciones (*al-tajayyulāt*)». ¹¹³⁸

maḥabba o ḥubb. (Sustantivo y participio: *ḥabīb*, *maḥbūb*). Amor. Para al-Quṣayrī: «Es una inclinación del corazón que el lenguaje (*al-‘ibāra*) no es capaz de formular. Posee diversas manifestaciones en distintos grados hasta llegar a la visión (*muṣāhadat*) del Amado o estadio espiritual de los conocedores (*maqām al-‘arīfūn*)». ¹¹³⁹

maḥū y iḥbāt. (Intransitivo: *ḥubūt*). Negación y afirmación. Según al-Quṣayrī: «Consiste en deshacerse de los hábitos (*awṣāf al-‘āda*) para establecer la costumbre de la adoración (*al-‘ibāda*). El que niega y afirma es el que aparta de sus estados (*aḥwāl*) las cualidades (*al-jīṣāl*) execrables y las sustituye con obras (*af‘āl*) y estados loables». ¹¹⁴⁰

maqām. Estadio espiritual. Para al-Quṣayrī: «Es un grado de conformidad al que llega el siervo mediante el combate interior (*muḡāhada*) y el esfuerzo personal (*iḡtihād*); también los grados de certidumbre (*maqāmāt al-yaqīn*) a los

¹¹³⁴ *Ibíd.*, p. 184, n.º 1484.

¹¹³⁵ *Šarḥ muḡyam*, p. 36, n.º 65.

¹¹³⁶ Al-Qāšānī, *Laḥā‘if al-i‘lām*, p. 380; al-Ŷurḡānī, *al-Ta‘rifāt*, p. 192, n.º 1535.

¹¹³⁷ Al-Qāšānī, *Laḥā‘if al-i‘lām*, p. 381. Véase también al-Ŷurḡānī, *al-Ta‘rifāt*, p. 194, n.º 1555.

¹¹³⁸ Al-Ŷurḡānī, *al-Ta‘rifāt*, p. 191, n.º 1526.

¹¹³⁹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 485.

¹¹⁴⁰ *Ibíd.*, I, p. 180. Véase también *Šarḥ muḡyam*, p. 28, ns.º 45, 46; al-Qāšānī, *Laḥā‘if al-i‘lām*, pp. 47, 392; al-Ŷurḡānī, *al-Ta‘rifāt*, pp. 23, 204, ns.º 13, 1634.

que llega mediante el esfuerzo de la adquisición (*al-takassub*) y la búsqueda (*al-taṭallub*)». ¹¹⁴¹

ma'rifa. Gnosis. Según al-Ŷurŷānī: «Es la percepción (*idrāk*) de las cosas tal como son. Por una parte, la gnosis es precedida por la ignorancia (*al-ŷahl*), al contrario que la ciencia que denota un estado permanente de saber (*al-'ilm*), de ahí que a la Verdad (*al-Ḥaqq*) se le llame *el Conocedor* (*al-'ālim*) y no *el sabedor* (*al-'ārif*). Por otra parte, la gnosis es la morada firme y constante de la contemplación (*al-mušāhada*)». ¹¹⁴²

mukāšafa. Desvelamiento. Según al-Qušayrī: «Es la presencia del Señor en el corazón, pero con toda claridad (*bayān*), sin que haya necesidad de considerar las pruebas (*al-dalīl*) ni de buscar los argumentos». ¹¹⁴³

murāqaba. (o *ruqba*) Vigilancia, control espiritual. Al-Qušayrī señala: «Consiste en el conocimiento del siervo de que Dios conoce todos sus estados. Si el siervo lo tiene en cuenta constantemente, se trata de una protección de Dios; es el origen de todo bien. Sólo se puede alcanzar este grado (*al-martaba*) después de cumplir con [el estadio] del examen de conciencia (*al-muḥāsaba*)». ¹¹⁴⁴

mušāhada. Visión interior, contemplación. Según al-Qušayrī: «Es ver todo cuanto existe con la evidencia de la unicidad (*dalā'il al-tawḥīd*), percibir a la Verdad (*al-Ḥaqq*) en todo, y se aplica a la realidad de la certeza (*ḥaqīqat al-yaqīn*) sin duda». ¹¹⁴⁵

nafs. Ego, yo, uno mismo. Alude únicamente a los actos reprobables del siervo y a los rasgos negativos de carácter. ¹¹⁴⁶

nazar o nazra. Mirada penetrante. Según Ibn 'Aṯība: «Es un principio de la visión contemplativa más sutil que la meditación (*al-fikra*), consiste en mirar dentro de uno mismo o de las otras teofanías (*al-taṭalliyāt*), yendo más allá de la forma (*gayba*) y percibiendo al Real (*al-Ḥaqq*)». ¹¹⁴⁷

¹¹⁴¹ *Ibíd.*, I, p. 153; *Šarḥ mu'ŷam*, p. 12, n.º 10; al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 425; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 224, n.º 1810.

¹¹⁴² Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 218, n.º 1759.

¹¹⁴³ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 184. Véase también al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 432; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 225, n.º 1818.

¹¹⁴⁴ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 329; Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 208, n.º 1672.

¹¹⁴⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 184. Véase también *Šarḥ mu'ŷam*, p. 42, n.º 80; Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 412; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 213, n.º 1712.

¹¹⁴⁶ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 203.

¹¹⁴⁷ Ibn 'Aṯība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 80.

ni'ma. Beneficio, gracia, favor. A juzgar por la definición de Ibn 'A'yība: «Se entiende como una alegría permanente, la eliminación de la tristeza, la realización de los objetivos y la preservación del honor (*nazāhat al-a'rāḍ*)».¹¹⁴⁸ Establece dos clases de beneficio: 1) una gracia exterior como la salud, el bienestar y ganarse la vida por vía lícita; 2) una gracia interior como la fe (*al-īmān*), el buen camino (*al-hidāya*) y el conocimiento (*al-ma'rifa*).¹¹⁴⁹ Ibn al-'Arīf habla de ambas gracias en sus plegarias.¹¹⁵⁰

nūr (pl. *anwār*) luz. Una de las tres sustancias fundamentales (junto a la tierra y al fuego) de las que derivan los tres mundos o grados del cosmos según la cosmogonía sufí. Según Ibn 'A'yība: «Es un término que alude a la irradiación de las teofanías (*kaṭā'if al-ta'yāliyyāt*). [...] La manifestación de la Verdad se llama luz a modo de símil, ya que está en la naturaleza de la luz es despejar la oscuridad, del mismo modo la manifestación de la Verdad despeja la oscuridad de la ignorancia (*ẓulmat al-ḡahl*) para que aparezca el conocimiento (*al-'ilm*)».¹¹⁵¹ Ibn al-'Arīf, por su parte, establece cinco niveles de luces en línea ascendente desde la luz de la vista (*nūr al-baṣar*), pasando por la luz de la mente (*al-'aql*), corazón (*al-qalb*) y estado primogénito (*al-fiṭra*), hasta la luz de la voluntad (*al-irāda*) que se alimenta de la esencia del Real.¹¹⁵²

qabḍ y baṣṭ. Encogimiento, contracción y alivio, expansión. Según al-Quṣayrī: «El encogimiento sucede después del temor (*al-jawf*), mientras que el alivio, después de la esperanza (*al-rayā*)».¹¹⁵³

qudra y ḥikma. Poder y sabiduría. Según Ibn 'A'yība: «Con el primer término se hace alusión a la manifestación (*iẓhār*) de las cosas conforme a la voluntad (*al-irāda*). El segundo hace referencia a la ocultación (*tasattur*) del poder debido a la existencia (*wu'yūd*) de causas ocasionales y eficientes (*al-asbāb wa-l-'ilal*). Por eso, el poder manifiesta, mientras la sabiduría oculta. Así pues, rara vez se separa el uno del otro, salvo en casos excepcionales como ocurre en el milagro (*mu'yiza*), el carisma (*karāma*) o la brujería (*ša'waḍa*). Se puede aplicar el término *qudra* a la Esencia (*al-ḡāt*) tras la manifestación de una de sus atributos en lo cualificado, y la *ḥikma* es aquello que oculta la Esencia: la percepción sensorial (*ḥiss*), las características de la naturaleza humana (*awṣāf al-baṣariyya*) y los deberes que exige el estado de la servidumbre (*aḥkām al-'ubūdiyya*)».¹¹⁵⁴

¹¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 32.

¹¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 32.

¹¹⁵⁰ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 73-82.

¹¹⁵¹ Ibn 'A'yība, *Mi'rāy al-taṣawwuf*, p. 75.

¹¹⁵² Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 178.

¹¹⁵³ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 156.

¹¹⁵⁴ Ibn 'A'yība, *Mi'rāy al-taṣawwuf*, p. 57.

qurb y bu'd. Proximidad divina y lejanía divina. Para al-Qušayrī: «La proximidad divina es el resultado de la obediencia (*tā'a*), y la lejanía divina, apartarse de la obediencia (*mujālafā*) de Dios». ¹¹⁵⁵

quṭb. Polo espiritual, centro de atracción, maestro raíz. Según Ibn 'Aṣṣibā: «Dentro de la jerarquía sufí, es el que vive en armonía con el universo y el Creador (*huwa al-qā'im bi ḥaqq al-kawn wa-l-mukawwin*). También se aplica a los que han realizado un estadio espiritual (*maqām*), estado o saber». ¹¹⁵⁶ En una misma era se pueden encontrar hasta tres maestros raíces: Uno principal y dos secundarios. Cada uno desarrolla una función diferente, que puede ser la de maestro raíz de los estadios espirituales, la de maestro raíz de los estados y la de maestro raíz de las ciencias. El maestro raíz principal desarrolla una de las tres funciones, quedando las otras dos a cargo de los maestros raíces secundarios. ¹¹⁵⁷ Ibn al-'Arīf no emplea este término en su sentido técnico, sino como indicativo a una persona con extrema piedad. ¹¹⁵⁸

ramz. Símbolo, alusión, alegoría. Son señales implícitas de reconocimiento entre el Amado y su amante que sólo ellos comprenden. ¹¹⁵⁹ En un mensaje dirigido a Zacarías, el Altísimo dice: «Tu signo será que no podrás hablar a la gente durante tres días sino por señas» (Q 3:41).

rasm. Contorno. Es la delimitación de la forma. Según al-Qašānī: «Los sufíes llamaron *contorno* a todo lo que ilusoriamente se percibe como otro (*siwā*) respecto a Dios: Los otros seres (*al-agyār*) y el mundo de la creación (*'ālam al-jalq*). Lo describen como un atributo (*na't*) del mundo terreno (*al-abad*) que se deriva de la eternidad primigenia (*al-azal*)». ¹¹⁶⁰

raḡā'. Esperanza. Según al-Qušayrī: «Es el anhelo (*ta'alluq*) del corazón (*al-qalb*) del objeto deseado (*maḥbūb*) en el futuro». ¹¹⁶¹

riḡā. Satisfacción, conformidad. Para al-Qušayrī: «Es el contento del corazón ante las vicisitudes». ¹¹⁶²

riyāḡa. Ejercicios ascéticos, disciplina. Consiste en educar (*tahḡib*) el carácter personal mediante el pulimento de las confusiones (*jalaḡāt*) y las

¹¹⁵⁵ *Ibíd.*, I, 192.

¹¹⁵⁶ Ibn 'Aṣṣibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 85.

¹¹⁵⁷ *Šarḡ mu'jam*, p. 16, n.º 17; al-Qašānī, *Laḡā'if al-i'lām*, p. 366; al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 178, n.º 1438.

¹¹⁵⁸ Ibn al-'Arīf, *Miftāḡ al-sa'āda*, p. 193.

¹¹⁵⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḡāt al-makkiyya*, III, p. 278. Véase también III, p. 326.

¹¹⁶⁰ Al-Qašānī, *Laḡā'if al-i'lām*, p. 228. Véase también al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 114, n.º 899.

¹¹⁶¹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 259. Véase también al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 112, n.º 887.

¹¹⁶² Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 344. Véase también al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p. 114, n.º 903.

inclinaciones (*naza'āt*).¹¹⁶³ Desde la perspectiva de Ibn al-'Arīf, la perfección de la disciplina ascética es imprescindible para emprender el viaje espiritual.¹¹⁶⁴

rūḥ. Espíritu. Según al-Qušayrī: «Para algunos sufíes es la vida (*al-ḥāya*); para otros, esencias (*a'yān*) depositadas en los envoltorios corporales o moldes (*al-qawālib*). Lo definen también como una sutileza humana (*laḥḥa insāniyya*), pues se trata de una esencia (*ḡawhar*) que carece de materia (*al-mādda*). Por último, es el lugar de las manifestaciones divinas (*al-ta'yāliyyāt al-ilāhiyya*) donde se desvelan las luces de lo divino (*al-anwār al-malakūtiyya*)».¹¹⁶⁵

sālik. Itinerante, caminante. Según Ibn 'Arabī: «Es el que atraviesa los diversos estadios espirituales (*al-maqāmāt*) apoyado solo en su estado (*ḥāl*), no en su ciencia (*'ilm*) ni concepción (*taṣawwur*), de tal suerte que el saber (*'ilm*) adquirido es para él la experiencia misma (*'ayn*) que no deja lugar a dudas».¹¹⁶⁶

sirr. Secreto, consciencia íntima. Para al-Qušayrī: «Es una sutileza (*laḥḥa*) depositada en el corazón (*al-qalb*) como el espíritu (*al-rūḥ*) en el cuerpo (*al-badan*). Es el lugar de la contemplación (*al-mušāhada*), así como el espíritu es el lugar del amor (*al-maḥabba*) y el corazón (*al-qalb*), el de la gnosis (*al-ma'rifa*)».¹¹⁶⁷

sitr. Velo, cobertura. Según Ibn 'Arabī: «Es todo lo que oculta el estado de la extinción. Se llama así a la “envoltura del universo” (*giṭā' al-kawn*), es decir, a los fenómenos que confunden y atrapan al corazón. Puede ser el apego a alguna costumbre (*al-'āda*) o a los resultados de las obras (*al-'amāl*)».¹¹⁶⁸

sukr. Embriaguez. Según al-Qušayrī: «Es un anonadamiento (*gayba*) producido por una inspiración súbita (*wārid*) fuerte. Es propia únicamente de los que experimentan el éxtasis (*aṣḥāb al-mawāyīd*)».¹¹⁶⁹

sulūk. Recorrido de la vía espiritual. Según al-Qāšānī: «Es la ascensión, la elevación (*taraqqī*), la progresión hacia la realidad divina por medio de los estados (*aḥwāl*) y de las obras (*af'āl*)».¹¹⁷⁰

¹¹⁶³ Šarḥ mu'yaḡam, p. 37, n.º 67; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 114, n.º 903.

¹¹⁶⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 97-8.

¹¹⁶⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 205. Véase también al-Qāšānī, *Laḥḥa'if al-i'lām*, p. 234.

¹¹⁶⁶ Šarḥ mu'yaḡam, p. 9, n.º 4. Véase también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 119, n.º 937.

¹¹⁶⁷ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 206. Consúltese también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 121, n.º 956.

¹¹⁶⁸ Šarḥ mu'yaḡam, p. 40, n.º 75. Véase también Qāšānī, *Laḥḥa'if al-i'lām*, p. 244.

¹¹⁶⁹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 176. Sobre el particular Šarḥ mu'yaḡam, p. 27, n.º 42; Qāšānī, *Laḥḥa'if al-i'lām*, p. 253.

¹¹⁷⁰ Al-Qāšānī, *Laḥḥa'if al-i'lām*, p. 253.

šarī'a. Ley religiosa islámica. Según al-Qušayrī: «Es la primera etapa del sufismo: El compromiso de practicar los actos de adoración (*iltizām al-'ubūdiyya*); también se dice que es el camino (*al-ṭarīq*) de la religión (*al-dīn*)». ¹¹⁷¹

šawq. Deseo. Según al-Qušayrī: «Es la aspiración del corazón de encontrar al Amado (*al-maḥbūb*)». ¹¹⁷²

šukr. Gratitud, acción de gracia. Para al-Qušayrī: «Es el gozo del corazón por la gracia (*al-ni'ma*) recibida. Implica consagrar todos los órganos (*al-ḡawāriḥ*) a la obediencia del Benefactor, así como reconocer (*i'tirāf*) con toda sometimiento (*judū'*) el beneficio otorgado». ¹¹⁷³

šuhūd. Visión, contemplación, visión contemplativa. Según al-Ŷurŷānī: «Es la visión de la Verdad (*al-Ḥaqq*) por medio de la Verdad (*al-Ḥaqq*)». ¹¹⁷⁴

šabr. Paciencia, constancia. Según al-Qušayrī: «Es el abandono de la queja por el dolor de la desgracia (*al-balwā*)». ¹¹⁷⁵

šidq. Sinceridad. Para Al-Ŷurŷānī: «Consiste en que no haya impureza (*šawb*) en los estados (*aḥwāl*), ni dudas (*rayb*) en la creencia (*i'tiqād*) ni defectos (*'ayb*) en las obras (*a'māl*)». ¹¹⁷⁶

šinā'a. Obra del místico, ascesis. ¹¹⁷⁷

tanazzul. Degradación espiritual. Consiste en el retorno a las huellas (*al-āṭār*), es decir, en regresar y descender a la ilusión de separación tras haber experimentado la unidad. ¹¹⁷⁸

taqwā. Piedad vigilante, conciencia escrupulosa. Para al-Qušayrī: «Consiste en precaverse por medio de la obediencia (*ṭā'a*) contra lo que desagrada a Dios». ¹¹⁷⁹

taslīm. Sumisión confiada, docilidad. Para al-Ŷurŷānī: «Es la sumisión (*al-inqiyād*) a las órdenes (*amr*) de Dios y dejar de poner objeciones». ¹¹⁸⁰

¹¹⁷¹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 195. Consúltese también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 130, n.º 1025.

¹¹⁷² Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 496. Consúltese también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 130, n.º 1043.

¹¹⁷³ *Ibíd.*, I, p. 312.

¹¹⁷⁴ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 132, n.º 1047.

¹¹⁷⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 323. Véase también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 134, n.º 1057.

¹¹⁷⁶ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 135, n.º 1065.

¹¹⁷⁷ Ibn 'Aḡība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 80.

¹¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 66.

¹¹⁷⁹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 227. Véase también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 69, n.º 537.

¹¹⁸⁰ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 61, n.º 461.

tawakkul. Abandono en Dios, entrega confiada. Según al-Qušayrī: «Es aferrarse (*al-i'tiṣām*) a Dios. El lugar de la confianza es el corazón (*al-qalb*) y, aunque el siervo (*al-'abd*) tiene la certeza de que los acontecimientos dependen de Dios, dicha confianza no impide el movimiento exterior (*al-zāhir*), es decir, el actuar cotidiano. Cuando no se logra algo, es por voluntad de Dios, y cuando se consigue, también es por Su voluntad».¹¹⁸¹

tawba. Arrepentimiento, vocación espiritual. Según al-Qušayrī: «Uno de los primeros grados (*manāzil*) de los caminantes (*al-sālikīn*). Es regresar a Dios abandonando el hábito de desobediencia en el corazón (*al-qalb*) y cumplir las obligaciones con el Señor (*ḥuqūq al-rabb*)».¹¹⁸²

tawḥīd. Unicidad divina, monoteísmo. Según los sufíes, es la afirmación de la trascendencia divina y de la dependencia absoluta de la creación hacia su Autor. No se trata de precisar las modalidades de la acción divina en el mundo o del retorno de lo particular a lo absoluto.¹¹⁸³ La doctrina de la unicidad es el fundamento de la gnosis y, según algunos autores, básicamente Ūnayd, el término *tawḥīd* viene a designar la unicidad *experimentada* por los íntimos de Dios (*al-muwaḥḥid*, equivalente a *'ārif bi-llāh*).¹¹⁸⁴

ta'yallī. Manifestación divina, teofanía. Según Ibn 'Arabī: «Es una iluminación esencial que se revela a los corazones desde las luces de lo oculto (*anwār al-guyūb*)».¹¹⁸⁵

ta'yṛīd. Despojamiento total. Según Ibn 'Arabī: «Consiste en apartar del corazón (*al-qalb*) y de la consciencia íntima (*al-sirr*) los fenómenos (*al-kawn*) y lo que no es Dios (*siwà*)»,¹¹⁸⁶ pues no hay más velo (*ḥiṣāb*) que las formas creadas (*al-ṣuwar al-kawniyya*) y los otros seres (*al-agyār*).¹¹⁸⁷

ṭarīq. Camino. Según Ibn 'Arabī: «Son las normas (*marāsim*) legales de la Verdad (*al-Ḥaqq*) que las personas deben seguir, sin concesión (*rujṣa*) alguna, para acercarse a Dios».¹¹⁸⁸

¹¹⁸¹ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 299.

¹¹⁸² *Ibid.*, I, p. 207.

¹¹⁸³ *Ibid.*, II, pp. 462-63.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, II, p. 463.

¹¹⁸⁵ *Šarḥ mu'yaṃ*, p. 40, n.º 76. Véase también al-Ūrūyānī, *al-Ta'rifāt*, p. 55, n.º 405.

¹¹⁸⁶ *Šarḥ mu'yaṃ*, p. 35, n.º 63.

¹¹⁸⁷ Al-Ūrūyānī, *al-Ta'rifāt*, p. 55, n.º 405.

¹¹⁸⁸ *Šarḥ mu'yaṃ*, p. 10, n.º 7. Véase también al-Qāšānī, *Laṭā'if al-i'lām*, p. 284; al-Ūrūyānī, *al-Ta'rifāt*, p. 144, n.º 1130.

ḥarīqa. Método místico, vía espiritual. Según al-Qāšānī: «Es la segunda etapa del sufismo: La purificación de la consciencia. También es el proceder (*al-sayra*) espiritual propio de los caminantes (*al-sālikīn*) hacia Dios, que consiste en recorrer los grados (*al-manāzil*) y progresar (*al-taraqqī*) en los estadios espirituales (*al-maqāmāt*)».¹¹⁸⁹

ḥawr. Fase, manifestación externa. Es cada una de las etapas de desarrollo espiritual en las que se van descubriendo las esencias (*al-a'yān*).¹¹⁹⁰

'ubūdiyya. Estado de servidumbre, docilidad, culto, adoración. Según al-Qušayrī: «Consiste en entregarse completamente y confiarle todos los asuntos a Dios».¹¹⁹¹

uns. Solaz, familiaridad, intimidad con Dios. Según al-Qāšānī: «Se aplica al espíritu de proximidad (*rūh al-qurb*).¹¹⁹² Otras veces se refiere al efecto de la contemplación de la belleza de la presencia divina (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*) en el corazón (*al-qalb*)».

wahm. Imaginación, ilusión engañosa, fantasía. Según al-Ŷurŷānī: «Se aplica a la imagen (*ṣūra*) de cosas inexistentes que la mente reproduce».¹¹⁹³ Ibn al-'Arīf emplea este término en el sentido de las formaciones mentales que generan la insatisfacción en el ser humano.¹¹⁹⁴

waḥdāniyya. Unicidad, unidad del ser. Según Ibn 'Aḥība: «Lo único que existe es Dios (*ifrād al-Ḥaqq bi-l-wuḥūd*)».¹¹⁹⁵

walāya. Intimidad divina. Según al-Qušayrī: «Para alcanzar este grado, el siervo debe cumplir sus deberes con Dios de la mejor manera posible, teniéndole presente tanto en el bienestar como en la desgracia».¹¹⁹⁶ Ibn 'Aḥība, por su parte, dice: «Se alcanza este estadio después de una lucha penosa (*mukābada*) y de la extinción que sigue al combate interior (*al-muḥāhada*). Su fruto es la extinción en la Esencia (*al-fanā' fī al-dāt*) una vez transcendida la ilusión del mundo sensible (*ḥiss al-ka'ināt*)».¹¹⁹⁷

walī. Íntimo de Dios. Según al-Qušayrī: «Es aquel cuyas acciones de obediencia (*ṭā'a*) son sucesivas, sin que se mezclen con desobediencia

¹¹⁸⁹ Al-Qāšānī, *Laḥ'if al-i'lām*, p. 284.

¹¹⁹⁰ Ibn 'Aḥība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 45.

¹¹⁹¹ Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 348.

¹¹⁹² Al-Qāšānī, *Laḥ'if al-i'lām*, p. 90. Véase también *Šarḥ mu'jam*, p. 20, n.º 29.

¹¹⁹³ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 250, n.º 2020.

¹¹⁹⁴ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 93, 127.

¹¹⁹⁵ Ibn 'Aḥība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 52.

¹¹⁹⁶ Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 416.

¹¹⁹⁷ Ibn 'Aḥība, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 25.

(*'iṣyān*). También es el que recibe de manera frecuente la excelencia (*iḥsān*) y el favor (*faḍl*) de Dios». *Al-walī* es el conocedor (*'ārif*) de Dios y de Sus atributos (*ṣifāt*).¹¹⁹⁸

waqt. Momento espiritual. Según al-Quṣayrī: «Es lo que el siervo experimenta en el presente, por ejemplo, contracción (*qabḍ*) o expansión (*bast*), tristeza (*ḥuzn*) o alegría (*surūr*), etc. [...] Otros llaman así al tiempo entre el pasado y el futuro, de los cuales no debe preocuparse el sufí, que es hijo de su momento (*ibn waqtih*)». ¹¹⁹⁹ Hay otros sufíes que van más allá como Abū Yazīd que afirma, cuando le preguntaron: «¿Cómo te encuentras esta mañana? Abū Yazīd respondió: “Para mí no hay ni mañana ni tarde. Mañana y tarde son para quien está condicionado por el atributo y yo no tengo atributo alguno”». ¹²⁰⁰

wārid. Inspiración súbita. Según Ibn 'Arabī: «Es lo que llega al corazón (*al-qalb*), sin mediación del siervo, de los significados ocultos (*al-ma'ānī al-gaybiyya*)». ¹²⁰¹

wiṣāl. Unión con Dios, estado de unión; *wuṣūl* es la llegada a la meta suprema o la liberación. ¹²⁰²

wuṣūd. Ser, existencia. Este término mantiene estrecha relación con **waṣḍ**, que designa en el lenguaje sufí, «los estados que sobrevienen al corazón sin querer (*ta'ammud*) ni pretenciosidad (*takalluf*) por parte del ser humano». ¹²⁰³ En el mismo contexto, al-Quṣayrī establece una distinción entre *waṣḍ*, entendida como fruto de la casualidad (*muṣādafā*), y **mawāyīd**, como fruto de la lectura de parte impuesta del Corán y oraciones del Profeta (*awrād*). ¹²⁰⁴ Ibn al-'Arīf, por su parte, emplea el término *arbāb al-mawāyīd* 'los que ejercen los estados estáticos'. ¹²⁰⁵ Dichos estados pueden ser un deseo ardiente e inquietud o un temor terrible y suelen suceder al impulso al éxtasis (*tawāyud*) en pos de los secretos de las realidades espirituales (*asrār al-ḥaqā'iq*). ¹²⁰⁶ En este orden de cosas, **Wiṣdān** 'encuentro extático' designa «la duración y permanencia de la dulzura de la presencia (*ḥalāwat al-ṣuhūd*), acompañada con frecuencia de ebriedad (*sukr*) y estupefacción (*al-dahš*). Si este encuentra dura hasta que se desvanezcan la estupefacción y la ebriedad y que las

¹¹⁹⁸ Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 416. Véase también al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 249, n.º 2014.

¹¹⁹⁹ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 151.

¹²⁰⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, I, p. 83; II, pp. 73, 133, 187, 646; III, 539; IV, 40, 97.

¹²⁰¹ *Šarḥ mu'jam*, p. 33, n.º 55. Véase también al-Qāšānī, *Laṭā'if al-'ilām*, p. 459; al-Ŷurŷānī, *al-Ta'rifāt*, p. 244, n.º 1975.

¹²⁰² Ibn 'Aṣṣibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, pp. 14, 80.

¹²⁰³ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 161.

¹²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 162.

¹²⁰⁵ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 124.

¹²⁰⁶ Ibn 'Aṣṣibā, *Mi'rāy al-tašawwuf*, p. 63.

facultades de meditación y mirada penetrante (*al-fikra wa-l-naẓra*) se purifiquen, es entonces la existencia (*al-wuḡūd*)».¹²⁰⁷ Según al-Quṣayrī: «*Al-wuḡūd* sucede al ascensión (*al-irtiqāʾ*) de la éxtasis (*al-waḡd*). No se produce la existencia del Real (*wuḡūd al-Ḥaqq*) sino después de la extinción de lo humano (*jumūd al-baṣariyya*), ya que al aparecer el poder de la realidad (*sulṭān al-ḥaqīqa*), desaparece lo humano».¹²⁰⁸

yaqaza. Despertar. Según Ibn ʿArabī: «Es comprender (*al-fahm*) por medio de la reprimenda (*zaḡr*) de Dios».¹²⁰⁹ Para al-Qāṣānī: «Se considera el primer grado de los caminantes, ya que el recorrido espiritual (*al-sulūk*) no es válido sin él. Es el despertar del sueño del descuido (*al-gafla*) y el abandono de la languidez (*al-fatra*), siguiendo el ejemplo de los que experimentan la prueba (*al-balāʾ*) y de los que agradecen el beneficio (*al-naʿmāʾ*)».¹²¹⁰

yaqīn. Certeza. Según Ibn ʿAṭība: «Es el reposo del corazón (*ṭamaʾinat al-qalb*) en Dios gracias a un conocimiento (*ʿilm*) inmutable que no se ve afectado por la agitación de los fenómenos (*hayāyān al-muḥarrikāt*)».¹²¹¹ Para al-Ḳurṭubī: «Es desterrar las dudas (*al-rayb*) mediante la contemplación de lo oculto (*maṣḥad al-gayb*). También es el conocimiento adquirido tras la duda (*al-šakk*)».¹²¹²

ḡahl. Ignorancia de las cosas divinas.¹²¹³

ḡamʾ y farq. Consciencia de unidad y consciencia de separación. Según al-Quṣayrī: «*Ḳamʾ* es la consciencia de la Verdad (*al-Ḥaqq*) sin las cosas creadas (*al-jalq*); en cambio, *farq* es la consciencia de las cosas creadas (*al-jalq*) sin la Verdad. Son imprescindibles para el siervo, pues el que carece de consciencia separativa (*al-tafrīqa*) falla en la adoración (*ʿubūdiyya*), y el que carece de consciencia unitiva (*ḡamʾ*) no alcanza la gnosis (*al-maʾrifa*). En este sentido, las palabras de Dios: “Solo a Ti adoramos” (Q 1:5), indican separación, mientras que “Solo en Ti buscamos ayuda” (Q 1:5) es una petición de unión. Cada vez que el siervo se dirige a la Verdad con un lenguaje íntimo (*lisān naḡwāh*), preguntando, invocando, alabando, agradeciendo, arrepintiéndose, se establece en la esfera de la consciencia de separación. Por otra parte, cuando

¹²⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 63-4.

¹²⁰⁸ Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 162.

¹²⁰⁹ *Šarḥ muḡam*, p. 78, n.º 189.

¹²¹⁰ Al-Qāṣānī, *Laṭāʾif al-iʿlām*, p. 475. Véase también al-Ḳurṭubī, *al-Taʾrifāt*, p. 254, n.º 2044.

¹²¹¹ Ibn ʿAṭība, *Miʾrāy al-tašawwuf*, p. 30.

¹²¹² Al-Ḳurṭubī, *al-Taʾrifāt*, p. 255, n.º 2045. Sobre el particular al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 317-319; Qāṣānī, *Laṭāʾif al-iʿlām*, p. 476.

¹²¹³ Ibn ʿAṭība, *Miʾrāy al-tašawwuf*, p. 58.

su consciencia íntima (*sirr*) presta atención a lo que Dios le confía y le revela en su corazón (*qalb*), llega a experimentar la consciencia de unidad». ¹²¹⁴

zuhd. Ascesis, ascetismo. Según al-Qušayrī: «Es la renuncia que pretende borrar las huellas (*āfār*) mundanas del corazón. También consiste en contemplar el mundo con el ojo de lo efímero (*al-zawāl*) de manera que parezca insignificante y resulte más fácil desapegarse de él». ¹²¹⁵

zāhir. Apariencia externa, forma, sentido exotérico. Es la manifestación aparente, el medio de expresión formal. ¹²¹⁶

zawāhir. Facultades, sentidos externos, órganos externos. Ibn ‘Aḡiba señala: «La ley revelada (*al-šarīa*) pretende purificar a los órganos externos, la vía sufí (*al-ṭarīqa*), las consciencias (*al-ḡamā’ir*) y la realidad (*al-ḥaqīqa*), embellecer los secretos». ¹²¹⁷

¹²¹⁴ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 166. Véase también *Šarḥ mu’ḡam*, pp. 24-25, ns.º 34-35; al-Qāšānī, *Laṭā’if al-i’lām*, p. 174; al-ŸurŸānī, *al-Ta’rifāt*, p. 82, n.º 642; Ibn ‘Aḡiba, *Mi’rāy al-tašawwuf*, p. 58.

¹²¹⁵ Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 240.

¹²¹⁶ Ibn ‘Aḡiba, *Mi’rāy al-tašawwuf*, p. 59.

¹²¹⁷ *Ibíd.*, pp. 72

Conclusiones

En primer lugar, tengo que decir que en mi opinión, la figura de Ibn al-'Arīf ha sido en ocasiones menospreciada por no poder responder al perfil de un reformador y revitalizador de la religión caracterizado por una eficacia política, como es el caso de al-Ṭalamankī o Ibn Qasī. Además de este factor, habría que añadir la pérdida de una parte de su obra. Pero en el intento de abordar su biografía, nos podemos dar cuenta de la importancia de este personaje en el marco de la historia del sufismo en el occidente islámico: por una parte, se debe este hecho al conjunto de características de su personalidad; segundo, a la vitalidad de su pensamiento, de tal modo que se ha convertido en referencia inexcusable para los sufíes posteriores, sobre todo Ibn 'Arabī.

Quizá la característica más fundamental de este personaje sea la sencillez, ya que Ibn al-'Arīf ha sido capaz de presentar ideas metafísicas a un grupo importante de seguidores en un marco general de conocimiento al alcance de todos. La segunda es su realismo, puesto que su punto de vista del sufismo ha ido adquiriendo unos tonos más acordes con la realidad al introducir sus significados abstractos en el quehacer diario del iniciado, compaginando así entre el conocimiento y la praxis. No hay que perder de vista también el gran número de discípulos de Ibn al-'Arīf y el respeto que le rindieron los ulemas de su época ponen de manifiesto el prestigio y la autoridad de los que gozaba.

Consciente de la lección de la disgregación de al-Andalus en reinos de taifas, Ibn al-'Arīf retoma la idea de Sahl al-Tasturī en plena época almorávide, buscar el quietismo, una actitud que expresa en cierto modo la realidad de la sociedad andalusí que se ha hartado de las inquietudes políticas y sociales. De ahí que la vía sufí le sirvió como apoyo para establecer una sociedad idealmente firme y carente de corrupción moral regida por los modelos de una tradición viva en nombre de la cual se adoptan posturas de conformismo, especialmente con el poder establecido. Basado en su condición de ulema y sufí, se puede resumir su enseñanza a la luz de *Miftāḥ al-sa'āda*:

- 1) su intento de alejarse de interpretar el sufismo desde la perspectiva filosófica y sus teorías con respecto a la existencia, en cambio, hace hincapié en observar el Corán y la tradición del Profeta. Según él: «Actuar de acuerdo con el Corán y la tradición del Profeta es la guía»;¹²¹⁸
- 2) no se declara partidario de la pretensión de muchos ulemas de que el sufismo rechaza las ciencias exotéricas, sino que introduce el elemento de perfección espiritual;
- 3) presta poco interés por los carismas, visiones y ruptura del curso habitual de los fenómenos;
- 4) invita a sus seguidores a desarrollar alguna profesión, sin preocuparse en exceso por los medios de vida ni por los bienes materiales. De tal suerte que muestra una revolución implícita de responsabilidad por el propio mantenimiento en contra de los significados superficiales de ascesis, austeridad y confianza.

¹²¹⁸ Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 119.

5) valora la camaradería y la búsqueda de maestros.

Quisiera resaltar que Ibn al-'Arīf otorga máximo valor a la libertad del ser humano, que según su punto de vista sólo se alcanza en la sinceridad en la adoración a Dios (*al-'ubūdiyya*), de tal suerte que se desprenda de los apegos a la vida mundana. Para llegar al recinto de esta libertad, el iniciado se verá obligado a cumplir a la perfección los deberes para con Dios, eliminando de su corazón de todo lo que no es Él: «*Esfuérzate en ser libre, salvo de la esclavitud de Aquel que es digno de la verdadera señoría. No te dejes dominar por el apego a las cosas*».¹²¹⁹ Esto no quiere decir que el esfuerzo, siendo imprescindible, sea determinante. Para Ibn al-'Arīf, la progresión en el camino espiritual es una gracia, al igual que para otros maestros.

En mi trabajo, he presentado diversas ideas, tendencias y teorías relacionadas con el método de Ibn al-'Arīf, aunque debería resaltar la gran similitud de sus inicios con los datos que nos proporcionan los biógrafos sobre las actividades de los ascetas andalusíes y del desarrollo de la piedad antes de finales del siglo XI y principios del XII. De tal modo que Ibn al-'Arīf ha hecho arraigar su método, por un parte, y por otra, lo ha renovado. El análisis de este último nos ha servido para establecer las bases de la tendencia mística y determinar de esta forma el concepto de comparación con otras escuelas sufíes y sus características más acusadas, lo que nos ha llevado a descubrir una significativa semejanza entre el método de al-Qušayrī y las enseñanzas de Ibn al-'Arīf.

Debo señalar que lejos de que el autor nos presente el diseño de un marco metodológico de su enseñanza, lo cual estimo difícil en este tipo de escritos, he tratado de organizar las máximas, dichos y opiniones de Ibn al-'Arīf a lo largo de esta colección en elementos textuales que confieren coherencia y cohesión a los mensajes expresados con el fin de sacar a la luz un método íntegro del pensamiento del maestro almeriense.

Con el fin de establecer rigurosamente este marco metodológico, he utilizado con mayor frecuencia citas textuales de *Miftāḥ al-sa'āda* en un intento de teñir nuestro estudio con total objetividad, al tiempo cotejar sus textos con los de sus predecesores y descendientes.

Respecto a la traducción de *Miftāḥ al-sa'āda*, podemos reseñar el esfuerzo realizado en su proceso traslatorio. Lo primero que llama la atención de *Miftāḥ al-sa'āda* es la claridad de Ibn al-'Arīf, lo que demuestra su dominio de la lengua árabe, además de un conocimiento técnico de las obras sufíes y las ciencias religiosas; por otra parte, las cartas dirigidas a sus discípulos reflejan por lo general un lenguaje más sencillo. De hecho, estimo que son textos pragmáticos con fines didácticos, donde se emplea léxico técnico casi próximo en ambas lenguas, el árabe y el español, lo que confiere mayor facilidad en la traducción.

Sin embargo, conviene establecer una clasificación conforme a la traducción. En un primer grupo entrarían aquellos textos de jurisprudencia islámica, que se caracterizan por su sencillez y efectividad, donde el estilo no es lo esencial, relegándose a segundo plano en beneficio de la comprensión de su aplicación práctica e inmediata; un segundo grupo comprendería la

¹²¹⁹ *Ibíd.*, p. 139.

traducción de los contenidos sufíes que no persigue sino la reproducción fiel del significado y en la que la correspondencia de significantes no es una cuestión de suma relevancia, dando más prioridad a la idea. Si bien ha podido resultar eficaz esta clasificación a lo largo de la traducción debido a la proximidad del léxico técnico en ambas lenguas, muchas veces ha sido necesario ir más allá de los términos y acercarse a la significación del texto original, o lo que es lo mismo, penetrar las frases enunciadas o el mensaje mismo. Se debe este hecho a dos razones: 1) la peculiaridad misma de la lengua árabe, de hecho, estamos ante un bagaje intelectual y cultural bien distinto; 2) el texto sufí, como es el caso de Ibn al-'Arīf, evoca sentimientos y comunica una visión de la existencia y de la propia experiencia del conocimiento gustativo (*ḡawq*) que algunas veces es potencialmente ambigua.

Como cualquier texto sufí, el libro de *Miftāḥ al-sa'āda* refleja experiencias vivenciales profundas, permanentemente dispuesto a recibir nuevas llaves del sentido. De ahí que las frecuentes notas explicativas hayan pretendido proponer algunas posibilidades interpretativas que descubran la polivalencia del texto y la necesidad del lenguaje simbólico en no muy pocas ocasiones, al tiempo que descubre el velo de la visión de Ibn al-'Arīf en la aventura espiritual.

En los apartados dedicados al análisis del léxico en *Miftāḥ al-sa'āda*, se ha llegado a la conclusión de que los campos de saber del sufí almeriense no se limitan al ámbito ascético-místico, sino que se extienden al derecho islámico y la teología especulativa.

Se ha visto también que Ibn al-'Arīf utilizó sobre todo términos del Corán y de la tradición del Profeta, y que no inventó términos ni expresiones nuevos, es decir, siguió fielmente los usos habituales en la literatura sufí oriental. No obstante, la verdadera aportación de Ibn al-'Arīf residiría en crear nuevos términos compuestos, netamente suyos, principalmente los que ponen de relieve la privilegiada relación con que Dios distingue a sus íntimos, y la oposición entre los términos la visión interna o clarividencia (*baṣīra*, pl. *baṣā'ir*) y la vista sensible o visión externa (*baṣar*, pl. *abṣār*). Estos términos y otros parecidos son frecuentemente empleados en los tratados de Ibn 'Arabī, a los que se le atribuyen por equivocación.

Bibliografía

Bibliografía

1. Manuscritos

Ibn 'Arabī, *Šarḥ kitāb jal' al-na'layn*, ms. Sheita Ali 1174, ff. 169b-214.

Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq al-sa'āda*, ms. n.º 1562 de al-Jizāna al-Ḥasaniyya (al-Malikiyya) de Rabat.

Ibn al-Mar'a, *Risāla fī maḥāsīn al-ma'yālis*, Turquía, ms. Walī l-Dīn, Beyazid, n.º 1828/4; otro título, *Kitāb al-qawānīn. Šarḥ 'alā kitāb maḥāsīn al-ma'yālis*, El Cairo: Ma'had al-Majtū'āt, n.º 407.

2. Fuentes

'Abbās (Al-) ibn Ibrāhīm al-Marrākušī, *al-l'ām biman ḥall Marākuš wa Agmāt min al-a'lām*, Al-Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1976.

'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitāb al-mu'yab fī taljīš ajbār al-Magrib*, ed. R. Doz, Amsterdam: Oriental Press, 1968 (tr. esp. *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, tr. A. H. Miranda, Tetuán: Editora Marroquí, 1955).

Abū Ḥamid al-Garnāṭī, *Tuḥfat al-albāb (el regalo de los espíritus)*, tr. y nots de A. Ramos, Granada: CSIC, 1990.

Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, *Kitāb ša'yarat al-yaqīn: Tratado de escatología musulmana*, ed. y tr. C. Castillo Castillo, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. M. al-Fāḍilī, Beirut: Dār al-Ŷīl, 2003.

Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, El Cairo: Dār al-Rayyān li-l-Turāṭ, 1978.

Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy bi taḥrīz al-dībāy*, Fās: Maṭba'at al-Ŷadida, 1899.

Aḥmad b. al-Mubārak, *al-Ibrīz min kalām sīdī 'Abd al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Fikr, s.f.

Āmadī (Al-), *al-Mu'talif wa-l-mujtalif*, ed. 'Abd al-Sattār Farrāy, El Cairo: al-Ḥalabī, 1961.

Anónimo, *Una descripción anónima de al-Andalus (Dīkr bilād al-Andalus)*, ed. L. Molina, II. Madrid: CSIC, 1984.

Anṣārī (Al-) al-Ḥarawī, 'A., *Manāzil al-sā'irīn*, ed. Laugier de Beaurecueil, El Cairo: l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.

Aṭ'ānī al-Biṣṭāmī, Šams al-Dīn, *Rawdat al-ḥubūr wa-ma'dan al-surūr fī manāqib al-Ŷunayd al-Bagdādī wa Abū Yazīd Ṭayfūr*, ed. A. F. al-Mazīdī, El Cairo: Dārat al-Karz, 2004.

'Azfī, *Da'āmat al-yaqīn fī za'mat al-muttaqīn. Manāqib al-šayj Abū Ya'zā*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Maktabat Jidmat al-Kitāb, 1989.

Bādisī (Al-), 'Abd al-Ḥaqq, *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laṭīf fī al-ta'rīf bi-ṣulaḥā' al-Rīf*, ed. S. A. Arab, Rabat: Al-Maṭba'a al-Mālikīyya, 1982 (tr. francesa G. S. Colin, «El Maqṣad (Vies des saints du Rif)», en *Annales Marocaines*, 26 (1926), París.

Bagdādī (Al-), I., *Ṭdāḥ al-maknūn fī al-ḡayl 'alà kašf al-zunūn 'an asmā' al-kutub wa-l-funūn*, ed. B. al-Kilsī, Bagdād: Maktabat al-Muṭannā, s.f., fotocopia realizada por Offset.

---, *Hadiyyat al-'ārifīn: asmā' al-mu'allifīn wa-āṭār al-muṣannifīn*, ed. R. Bilage y M. Kemal, Estambul, 1951.

Balfīqī (Al-), *al-Muqtaḍib min kitāb tuḥfat al-qādim*, ed. I. Al-Ibyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1957.

Concordance et indices de la tradition musulmane, com. A. J. Wensinck, Leiden, E. J., Brill, vii vols, 1988.

Corán, tr. J. Cortés, Madrid: Editorial Nacional, 1984; *El noble Corán y su traducción y comentario en lengua española*, tr. y coment. A. G. Melara Navio, Medina al-Munawwara (Arabia Saudita): Ministerio de Asuntos Islámicos, 1991; *El Mensaje del Qur'ān*, tr. M. Asad, Córdoba: Junta Islámica, 2001.

Diccionario de la Real Academia Española, Madrid: Espasa Calpe, 1992.

Ḍahabī (Al-), *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985, xx.

---, *Taḍkarat al-ḥuffāz*, ed. Abū al-Maḥāsin al-Dimašqī, M. F. al-Makki, Abū Bakr al-Suyuṭī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, s.f.

Ḍabbī (Al-), *Bugyat al-multamis fī tārij riṯāl ahl al-Andalus (Desiderium quaerentis historium virorum populi Andalusiae)*, ed. F. Codera, Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1884-8.

Enciclopedia de al-Andalus: Diccionarios de autores y obras andalusíes, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación "El Legado Andalusí", en curso de publicación.

Gazālī (Al-), *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭba' al-Maymuniyya, 1894.

---, *al-Munqid min al-ḡalāl*, El Cairo: Markaz al-Kitāb li-l-Našr, 1991 (tr. esp. *Confesiones: El salvado del error*, tr. E. Tornero, Madrid: Alianza, 1989).

Gubrīnī, *Unwān al-dirāya*, ed. 'A. Nuwayhad, Beirut: Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1969.

Ḥallāy (Al-), *al-A'māl al-kāmila*, ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Riad El-Rayyes Books, 2002 (parte de la obra ha sido objeto de diversas traducciones, al-Ḥallāy, *Diwān*, tr. esp. L. Clavera, Rosario: Ediciones del Peregrino, 1984; *Poemas de amor divino*, tr. F. Francisco Villalba, Madrid: Miraguano, 1986;

Hallay, M., *Diván*, tr. M. Nuin y C. Janés, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002).

Ḥāyī Jalifa, *Kašf al-ẓunūn ‘an asmā’ al-kutub wa-l-funūn*, ed. Y. Qāyā y B. al-Kilsī, Bagdād: Maktabat al-Muṭannā, s.f.

Ḥumaydī (Al-), *Ŷazwat al-muqtabis*, El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1952.

Huŷwīrī (-Al), *Kašf al-maḥyūb*, ed. I. ‘A. Qandīl, El Cairo: al-Maŷlis al-A‘lā li-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 2004.

Ibn ‘Abbād al-Rundī, *al-Rasā’il al-šugrā*, ed. P. Nwyia, Beirut: Dār al-Mašriq, 1986.

---, *Šarḥ al-ḥikam al-‘aṭā’iyya*, ed. B. al-Qahwaŷī, Damasco: Dār al-Farfūr, 2003.

Ibn al-Abbār, *Mu‘ŷam* (Almoçam de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86.

---, *al-Takmila li-kitāb al-šila*, ed. I. ‘A. al-Ḥusaynī, El Cairo: Maktabat Našr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1956.

---, *al-Ḥulla al-sīrā*, ed. Ḥ. Mu’nis, El Cairo: al-Šarika al-‘Arabiyya, 1963; El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985.

---, *Tuḥfat al-qādim*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1989.

Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1965.

Ibn Abī Maṣṣūr, *La Risāla de Šafī al-Dīn Ibn Abī al-Manšūr: biographies de maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*, ed. y tr. de D. Gril, I.F.A.O. 1986.

Ibn al-Aḥmar, *Buyūtāt Fās al-Kubrā*, Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.

Ibn ‘Arabī, «Iŷāza ilā al-Malik al-Muẓẓaffar», ed. Badawī, *al-Andalus*, n. 20 (1955), 107-128.

---, *Mawāqī’ al-nuŷūm*, El Cairo: Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Šubayḥ wa Awlādihi, 1965; otra ed. S. ‘Abd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.

---, *Faḍā’il al-šayj ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Bakr al-Qurašī al-Mahdāwī*, ed. Ḥ. Ṭāhir, «Al-Walāya wa-l-nubuwwa ‘inda Muḥyī al-Dīn b. ‘Arabī. Taḥaqīq wa-dirāsāt li-našš lam yusbaq našruh», *Alif: Journal of Comparative Poetics*, núm. esp.: *The Mystical Dimension in Literature*, n.º 5, 1985, 7-38.

---, *Risālat al-quḍs*, ed. M. Bīŷū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 1995; otra ed. M. Asín Palacios Madrid: Estanislao Maestre, 1939 (tr. incompleta M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn ‘Arabī de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981).

---, *Kitāb kašf al-ma'nà 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnà* (*El secreto de los nombres de Dios*), intr., tr. y notas de Pablo Beneito, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996.

---, «Kitāb al-lsfār 'an natā'i'y al-asfār» en *Rasā'il ibn 'Arabī*, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, 445-90.

---, «Aḥwāl al-murīd ma'a al-šayj wa mā huwa al-šāhib wa-l-maṣḥūb wa-l-muḥibb wa-l-maḥbūb» en *Rasā'il ibn 'Arabī*, ed. Q. M. 'Abbās y Ḥ. M. 'Uyūl, Abū Dabī: al-Ma'yma' al-Ṭaqāfī, 1998, 171-92.

---, *Muḥādarāt al-abrār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001; otra excelente ed. incompleta M. M. al-Jūlī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, I, 1972.

---, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002 (tr. esp. parcial *Las Iluminaciones de La Meca*, tr. V. Pallejà de Bustinza. Madrid: Siruela, 1996).

---, «Risālat al-anwār» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2002, 146-63.

---, «Kunh fīmā lā budd l-lī-murīd minhu» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2002, 189-196.

---, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyā» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (2), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2002, 288-406.

---, «al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī al-Nūn al-Miṣrī», en *Rasā'il ibn 'Arabī* (3), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Intišār al-'Arabī, 2002 (tr. esp. F. G. Albaladejo, *La Maravillosa vida de Dū al-Nūn, el egipcio*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1991).

---, *El intérprete de los deseos* (*Turūmān al-ašwāq*), tr. C. V. Narvió, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2004.

---, «Kitāb ḥilyat al-awliyā'» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (5), ed. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2005, 133-47.

---, «Risālat al-isti'idād al-kullī. Kitāb al-jalwa» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (6), ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2006, 151-62.

---, «Risālat nisbat al-jirqa wa-šurūḥiha» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (6), ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Dār al-Intišār al-'Arabī, 2006, 163-73.

---, «Risālat al-marā'ī al-musammāt bi-mubašširāt» en *Rasā'il ibn 'Arabī* (6), ed. Q. M. 'Abbās, Beirut: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī, 2006, 205-16.

Ibn Al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'yālis*, texte arabe, tr. et comt. de Asín Palacios. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. Asín Palacios, M., *Mahasin al-machalis*, Málaga: Sirio, 1987; tr. ingl. Elliott, W. y Abdulla, A. K., *Maḥāsīn al-Mayālis. The attractions of mystical sessions*, Amersham: Avebury, 1980); otra edición del texto árabe por N. Jayāṭṭa, «*Maḥāsīn al-ma'yālis*», *al-Mawrid*, n.º 4, IX, (1981), 618-706.

---, *Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq ʔarīq al-sa'āda*, ed. 1. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.

Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, El Cairo: Dār Ŷawāmi' al-Kalim, 1999 (tr. esp. *Sobre el abandono de sí mismo*, Madrid: Hiperión, 1994).

Ibn 'Aṭība, *Mi'rāy al-tašawwuf ilà ḥaqā'iq al-tašawwuf*, ed. M. Bayrūtī, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004 (tr. fran. J. L. Michon, *Le soufi marocain Aḥmad ibn 'Aṭība (1746-1809) et son mi'rāj. Glossaire de la mystique musulmane*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973).

Ibn Barraṭān, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. [Comentario sobre los nombres más bellos de Dios], ed. P. De La Torre, Madrid: CSIC, 2000; ed. A. Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009.

Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama, 1966.

---, *Kitāb al-mustagīḥ bi-llāh*, ed. crítica y estudio de M. Marín, Madrid: CSIC, 1991.

Ibn al-Faraḍī, *Tārīj 'ulamā' al-Andalus (Historia virorum doctorum Andalusiae)*, ed. F. Codera, Madrid: Guiralda, 1890-1892.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāy al-muḍḥhab li-ma'rifat a'yān al-maḍḥab*, El Cairo: Maktabat Dār al-Turāt, 1932.

Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, El Cairo, s.l., 1927 (tr. esp. Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1927-1932).

---, *Ŷamharat ansāb al-'arab*, ed. 'A. S. M. Harūn, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1982.

Ibn al-Idārī, *al-Bayān al-mugrib (Almorávides)*, ed. I. 'Abbās. Beirut: Dār Šādir, 1967, III-IV (tr. esp., F. Maíllo, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993).

Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-ḍaḥab*, ed. 'A. Q. al-Arna'ut y M. al-Arna'ut. Beirut: Dār al-fikr, 1986.

Ibn Jaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḥḍīb al-masā'il*, ed. I. A. Jalūfa al-Yāsūṭī, Beirut: al-Maṭba'a al-Kātūlikiyya, 1959.

---, *al-Muqaddima*, Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1979 (tr. esp. *Introducción a la historia universal*, Tr. J. Ferres, México: Fondo de Cultura Económico, 1977).

Ibn Jallikān, *Wafāt al-a'yān*, El Cairo: Maṭba'at Bulāq, 1881.

Ibn al-Jaṭīb, *A'māl al-a'lām*, ed. Lévi Provençal, Beirut: Dār al-Makšūf, 1956.

---, *Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf*, ed. M. al-Kittānī, Casa Blanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1970.

---, *al-lḥāṭa fī ajbār garnāṭā*, ed. M. 'A. 'Anān, El Cairo: Maktabat al-Janḡī, 1977.

Ibn Jayr, *al-Fahrasat mā rawāhu ‘an šuyūjīhi* (Index librorum de diversibus scientiarum ordidinibus quos a magistris didicit), vols. IX y X de la Bibl. Ar. Hisp., ed. F. Codera y J. Ribera, 1893-1895 (otra ed. Beirut: al-Maktab al-Tuḡārī, 1963).

Ibn Kardabūs, *Historia de al-Andalus (Kitāb al-iktifā’)*, tr. F. Maíllo. Madrid: Akal, 1993.

Ibn Mālik, *al-Muwaḡḡa’*, ed. B. ‘A. Ma’rūf y M. M. Jalīl, Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1992 (tr. esp. *El camino fácil*, tr. A. Pérez e I Puch, Córdoba: Junta Islámica, 1999).

Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-l-Tarḡama, 1975.

Ibn Maryam, *al-Bustān*, Argelia, s.l., 1908.

Ibn al-Muwaqqit, *al-Sa‘āda al-abadiyya fī al-ta’rīf bi-mašāhīr al-ḡadra al-marrākušīyya*, ed. Ḥ. Ÿalāb y A. Mutafakkir, ed. Ḥ. Gallāb y A. Mutafakkir, Marraquech: al-Maḡba‘a al-Waḡaniyya, 2002.

Ibn al-Qādī, *Ÿaḡwat al-iqtibās fī ḡikr man ḡalla min a’lām madīnat Fās*, Rabat: Dār al-Manṣūr, 1973-74.

Ibn Qasī, *Kitāb jal’ al-na‘layn wa-iqtibās al-nūr min mawḡī’ al-qadamayn*, ed. M. al-Amrānī, Marākiš: Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1995; ed. R. Goodrich, *A sufī revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal’ al-na‘layn*, Universidad de Columbia, 1978 (tr. portuguesa *As sandálias do mestre*, tr. Adalberto Alves, Lisboa: Hugin, 2001).

Ibn Qunfuḡ, *Uns al-faḡr wa ‘izz al-ḡaḡr*, ed. M. El Fasi y A. Faure, Ribat: Al-Markaz al-Ÿāmi‘ī li-l-Baḡt al-‘Ilmī, 1965.

Ibn Qutayba, *al-Šīr wa-l-šū‘arā’*, ed. A. M. Šākir, El Cairo: Dār al-Ma‘rifa, 1967.

Ibn Rušd, *Fatāwā*, ed. M. b. al-Talīlī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987.

Ibn Sab‘īn, *Rasā’il Ibn Sab‘īn*, ed. ‘A. R. Badawī, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1974.

---, *Budd al-‘ārif*, ed. G. Kattūra, Beirut: Dār al-Kindī, 1978.

Ibn Sa‘īd, *al-Muḡrib fī ḡula al-Maḡrib*, ed. Š. ḡīf. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1952.

Ibn Šākir al-Kutubī, *Wafāt al-wafayāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.

Ibn Ṭamlūs, *al-Maḡjal li-šīnā‘at al-manḡīq*, ed. y tr. M. Asín Palacios (*Introducción al arte de la lógica por Abentomlus de Alcria*), Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916.

Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, tr. A. González Palencia, Madrid: Trotta, 1995.

Ibn al-Zubayr, *Šilat al-šila*, ed. Lévi Provençal, Beirut: Maktabat al-Jayyāt, 1957.

Iḡrīsī (Al-), *Le maḡrib au 6^e siècle de l’hégire “12^e siècle après J. –C.”* ed. y tr. M. Ḥ. Šāḡiq, París: Publisud, 1983.

- Işfahānī (Al-), Abū 'l-Faraḡ, *al-Agānī*, El Cairo: Dār al-Ša'b, 1956-57.
- Kahḡāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn: Tarāŷim mušannafāt al-kutub al-'arabiyya*, Beirut: Dār lhyā' al-Turāt al-'Arabī, 1979.
- Kalābādī, *al-Ta'arruf li-maḡhab al-tašawwuf*, ed. M. A. Al-Nawāwī, El Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, 1992.
- Kattānī (Al-), *Salwat al-anfās wa-muḡdaḡat al-akyās bi man ukbira min al-'ulamā' wa-l-šulāḡā' bi-Fās*, ed. 'A. K. al-Kattānī y M. al-Kattānī, Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2004.
- Kutabī (Al-), *'Uyūn al-tawārīj*, ed. F. Samir y N. Dāwūd, Bagdad: Wizārat al-Ṭaqāfa wa-l-l'ām, 1980.
- Makkī (Al-), Abū Ṭalib, *Qūt al-qulūb*, ed. S. N. Makārim, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995.
- Mālikī (Al-), *Riyāḡ al-nufūs*, ed. ḡ. Mu'nīs, El Cairo, 1951.
- Maqarrī (Al-), *Nafḡ al-ḡib*, ed. I. 'Abbās, Beirut: Dār Šādir, 1968.
- La mística del Islam: Mil años de textos sufíes*, texto original en alemán R. Gramlich, tr. esp. J. P. Tosaus Abadía, Santander: Sal Terrea, 2004.
- Nabahānī (Al-), *Ŷāmi' karāmāt al-awliyā'*, ed. I. 'A. 'Awad, La India: Markaz Ahlsna, 2001.
- Nūrī, Abū al-ḡasan. *Risālat maḡmāt al-qulūb*, ed. P. Nwyia. Mélanges de l' Université Saint-Joseph XLIV, fasc. 9, Beirut (1968) 129-143 (tr. esp. *Moradas de los corazones*, tr. L. López-Baralt, Madrid: Trotta, 1999).
- Qāḡī 'Ŷyāḡ, *Tartīb al-madārik wa-taḡrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḡhab Mālik*, ed. S. A'rāb y otros, al-Muḡhammadiyya, 1983.
- Qāšānī (Al-), *Laḡā'if al-i'lām fī išārāt ahl al-ilḡām*, ed. 'A. I. Al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- Qašḡālī (Al-), A., *Milagros de Abū Marwān al-Yuḡānisī (Tuḡfat al-muḡtarib bi-bilād al-Magrib fī karāmāt al-šayj Abī Marwān)*, ed. F. de la Granja, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.
- Qur'ān: Tafsīr wa-bayān*, ed. M. ḡ al-ḡamšī, Beirut: Dār al-Rašīd, 2006.
- Qušayrī (Al-), *al-Risāla*, ed. 'A. Maḡmūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1995.
- Šadafī (Al-), *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Beirut: Dār Šādir, 1971.
- Šadafī (Al-), Ṭāhir, *al-Sirr al-mašūn fīma ukrima bi-hi al-muḡliḡūn*, ed. H. Ferhat, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998.
- Ša'rānī (Al-), *al-Ṭabaḡāt al-kubrā*, El Cairo: Maḡba'at al-'Amīra al-Šarafiyya, 1897; ed. J. Manšūr, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 1997).

Šarḥ mu'ŷam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya li-l-šayj al-akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, coment. de S. H. 'Ašūr, El Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2004, (tr. esp. de los términos A. C. González en «Terminología sufí», *Guía espiritual*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1990).

Shorter Encyclopaedia of Islam, Royal Netherlands Academy by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, Leiden: Brill, 1991.

Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, ed. M. 'A. al-Jālidī, 1999.

Sulamī (Al-), *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. Nūr al-Dīn Šarība, El Cairo: Maktabat al-Jāngī, 1997.

---, «al-Malāmatiyya wa-l-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa» en *Ma'ŷmū'at āṭār Abū 'Abd al-Raḥmān Sulamī*, ed. A. 'A. 'Afīfī, Qumm: Markaz Našr Dāniškāhī, 2000, 85-123.

Šawma'ī (Al-), *Kitāb al-ma'zzā fī manāqib al-šayj Abū Ya'zā*, ed. 'A. al-Ŷāwī, Rabat: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1996.

La taberna de las luces. Poesía sufí de al- Andalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX), tr. P. Beneito, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004.

Tādilī (Al-), *al-Tašawwuf ilā riṣāl al-tašawwuf*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1984.

Tahanāwī (Al-), *Kitāb kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Beirut: Dār Šādir, 1990.

Tamīmī (Al-), *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, ed. M. Cherif, Rabat: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 2002.

Ṭurtūšī (Al-), *Kitāb al-hawadīt wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones)*, tr. y est. M. Fierro, Madrid: CSIC, 1993.

Ṭūsī (Al-), *al-Luma' fī-l-tašawwuf*, ed. 'I. Z. Al-Bārūdī, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 2002.

Yāfa'ī (Al-), *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-ṣāliḥīn*, ed. M. 'Izzat, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 2000.

Yaqūt, *Mu'ŷam al-buldān*, Beirut: Dār Šādir, s.a (tr. inglesa *The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'ŷam al-Buldān*, tr. Wadie Jwaideh, Leiden: Brill, 1987.

Ŷaknī (Al-), *Kitāb quṭuf al-rayāḥīn min zahr al-afnān fī šarḥ ḥadīqat ibn al-Wannān*, al-Riyād: Dār Rawḍat al-Šagīr l-l-Našr, 1993.

Ŷamī (Al-), *Nafḥāt al-uns min ḥadarāt al-quds*, ed. M. A. Al-Ŷādir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.

Ŷurŷānī (Al-), *al-Ta'rifāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.

Ŷurŷānī (Al-), 'Abd al-Qāhir, *Dalā'il al-i'ŷāz*, El Cairo: Hay'at al-Kitāb, 2000.

Zamajšarī (Al-), *Asās al-balāga*, ed. 'A. Maḥmūd, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1982.

Zarkalī (Al-), *al-A'lām*, Beirut: Dār al-'Ilm, 1979.

B) Estudios

'Abd al-Rāziq, M., *Tamhīd li-tārīj al-falsafa al-islāmiyya*, El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1998.

Abū al-Faḍl, M. A., *Tārīj madīnat Almarīyya al-andalusiyya fī al-‘aṣr al-islāmī*, Alejandría: al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1981.

Abū Zahra, M., *Tārīj al-maḍāhib al-islāmiyya*, El Cairo: Dār al-Kikr al-‘Arabī, s. f.

Abū Zuhra, M., *Mālik ibn Anas*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1946.

Addas, C., «Andalusian mysticism and the rise of Ibn ‘Arabī», en *The legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi y M. Marín. Leiden: Brill, 1994, II, 909-933.

---, *Ibn ‘Arabī o La búsqueda del azufre rojo*, tr. A. Carmona González, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996.

'Affī, A. 'A., *al-Taṣawwuf: al-Ṭawra al-rūḥiyya fī l-islām*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1963.

---, *The mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabī*, Lahore: Sh. M. Ashraf, 1964.

'Āfiya (Al-), 'A. Q., «Āl Amgār wa-dawru-hum fī l-tawyīh al-rūḥī», *Da'wat al-Ḥaqq*, sept. (1989), 72-80.

A'rāb, S., *Ma'a al-qāḍī Abū Bakr ibn al-‘Arabī*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1985.

Arabismo y traducción: Entrevistas con J. M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano, ed. J. P. Arias Torres, M. Feria García, S. Peña Martín, Madrid: CSIC, 2003.

Arberry, A. J., *Sufism: an account of the mystics of Islam*, London: George Allen & Unwin, 1956.

Arnaldez, R., «Ibn Masarra», *El'*, III, 892-896.

---, «Dynamique et polarité des états mystiques», *L'ambivalence dans la culture arabe*, París, (1967), 143-152.

Asín Palacios, M., *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, Zaragoza: Mariano Escar, 1903.

---, «El místico Abū l-‘Abbās Ibn al-‘Arīf de Almería y su “Maḥāsin al-maḥālis”», *Boletín de la Universidad de Madrid*, III (1931), 441-58 (reimpr. en M. Asín Palacios, *Tres estudios*, 217-42).

---, «Ibn Masarra y su escuela», en *Obras escogidas*, Madrid: CSIC, 1946, I, 1-216.

---, *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981.

---, *Šāḍilīes y alumbrados*, estudio e intr. L. López-Baralt, Madrid: Hiperión, 1990.

---, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana*, Madrid: Hiperión, 1992.

Ávila, M. L., *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato*, Madrid: CSIC, 1985.

Azuar, R., «El ribāḥ en al-Andalus: espacio y función», en *Espacios religiosos islámicos*, Anejo x de 'Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2004, 23-38.

- Badawī, 'A., *Šaṭaḥāt al-šūfiyya: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, El Cairo: Maktabat al-Nahaḍa al-Miṣriyya, 1949.
- , *Šajsiyāt qaliqa fī al-islām*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1964.
- , *Ta'rij al-taṣawwuf al-islāmī*, Kuwait: Wikālat al-Maṭbū'āt, 1978.
- Baldick, J., *Mystical Islam. An introduction to Sufism*, Londres: Tauris, 1989.
- Bel, A., «Le soufisme en Occidente musulman au XII^{ème} siècle et au XIII^{ème} siècle», *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 1 (1934-35), 145-161.
- Benaboud, M. y al-Qadirī, I., «Education during the period of the Murabiṭūn in the light of Ibn Al-'Arīf's letter to Ibn al-'Abbān», *Der Islam*, 1991, 108-114.
- Beneito, P., *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2005.
- Bernard, M., «Ḳiyās», *Eġ*, v, 237-240.
- Boewering, G., *The Mystical Vision of Existence in classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, Nueva York: Walter de Gruyter & Co, 1980.
- Bosch, J., «Andalucía islámica: arabización y berberización», *Andalucía Islámica*, 1, (1980), 9-42.
- , *Los Almorávides*, Granada: Universidad de Granada, 1990.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen litteratur*, 2^a edición. Leiden: Brill, 1943-49, supl., 1937-42.
- Brett, M., «Muffī, Murābiṭ, Marabout and Maḥdī: Four Types in The Islamic History of North África», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 29 (1980), 5-15.
- Burckhardt, T., *Esoterismo islámico*, Madrid: Taurus, 1980.
- Bürgel, J. C., «Ibn Ṭufayl and his *Ḥayy Ibn Yaḳzān*: a turning point in Arabic philosophical writing», *The legacy of Muslim Spain*, ed. S. Jayyusi. Leiden: Brill, 1992.
- Cabanelas, D., «Notas para la historia de Algazel en España» *Al-Andalus*, 17, 1, (1952), 223-232.
- Cabré Castellví, M. T., *La terminología: teoría, metodología, aplicaciones*, Barcelona: Antártida, 1993.
- Cara Barrionuevo, L., *La Almería islámica y su alcazaba*, Almería: Cajal, 1990.
- Castro Guisasola, F. de, *El esplendor de Almería en el siglo XI*, Almería: Cajal, 1974.
- Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, tr. A. López, M. Tabuyo y F. T. Oliver, Madrid: Trotta, 1994.
- , *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, tr. M. Tabuyo y A. López, Barcelona: Destino, 1995.
- , *El hombre de luz en el sufismo iraní*, tr. M. Tauyo y A. López, Madrid: Siruela, 2000.
- Cornell, V., «Ribāṭ Tit-n-fitr and The Origins of Moroccan Maraboutism», *Islamic Studies*, 27.1 (spring 1988) 23-36.
- , *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1988.
- , *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996.

- Corominas, J. y Pascual, J., A., *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos, 1980-91, 6 vols.
- Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC, 1986.
- , *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid: Gredos, 1999.
- Cruz Hernández, M., «La persecución anti-masarrí durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-Dīn Allah, según Ibn Ḥayyān», *Al-Qanṭara*, 2, (1981), 51-67.
- , *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- , *Historia del pensamiento en el mundo islámico (2). El pensamiento de al-Andalus (Siglos IX-XIV)*, Madrid: Alianza, 2000.
- Cherif, M., «Quelques aspects de la vie quotidienne des soufis andalous d’après un texte hagiographique inédit du XIIe siècle», *al-Andalus-Magreb*, IV (1996), 63-79.
- Chevalier, J., *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona: Kairós, 1986.
- Chodkiewicz, M., *Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’ Ibn Arabi*, Paris: Gallimard, 1986.
- , «Le saint illettré dans l’historiographie islamique», *Cahiers du Centre Recherches Historique*, IX (1992), 31-41.
- Dandaš, ‘I., *Dawr al-murābiṭīn fī naṣr al-islam fī garb Ifrīqiya. 430-515/1038-1121-1122. Ma’a naṣr wa-taḥqīq rasā’il Abū Bakr b. al-‘Arabī*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988.
- De Castries, H., «Les sept patrons de Merrakech», *Hespéris*, IV (1924), 245-303.
- De la Puente, C., «Ibn al-Jarrāṭ, ‘Abd al-Ḥaqq», *Enciclopedia de al-Andalus, Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación “El Legado Andalusí”, 2002, III, 626-29.
- Demeerseman, A., «Le Magreb a-t-il une marque ghazzalienne?», *IBLA* 82 (1958), 109-116.
- Denis, G., «La lecture supérieure du Coran selon Ibn Barrāgan», *Arabica*, 47: 3-4 (2000), 510-22.
- Dermenghem, É., *Le culte des saints en Islam maghrébin*, Paris: Gallimard, 1982.
- Deverdun, G., *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat: Éditions Techniques Nord-Africaines, 1956.
- Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden: Brill, 1927.
- Dreher, J., «L’imāmat d’ Ibn Qasī à Mertola (automne 1144- été 1145): légitimité d’ une domination soufie?», *Mélanges de l’Institut Dominicain d’ Etudes Orientales du Caire*, 18 (1988), 153-210.
- El Hour, R., «Ibn Qasī, Abū I-Qāsīm», *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación “El Legado Andalusí”, 365-71.
- Encyclopédie de l’Islam*, Leiden: Brill, 1979 (en curso de publicación).
- Faure, A. «Ibn ‘Arīf», *EI²*, III, 734-35.
- , «Ibn Barradjān», *EI²*, III, 745-746.

---, «Le taṣawwuf et l' école ascétique marocaine des xème-xiième-xiiième siècles de l'ère chrétienne», *Mélanges Louis Massignon*, Damasco (1956-7), 3 vols, II, 119-131.

---, «Abū-l-'Abbās as-Sabtī (524-601/1130-1204), la justice et la charité», *Hespéris*, XLIII (1956), 448-56.

---, «Abū Ya'zà», *Encyclopédie Berbère*, 1984, I, 92-94.

Fendall, L. W., *The Almoravid Ribāṭ*, University of Ghana: Institute of African Studies, 1965.

Ferguson, J., *An illustrated encyclopaedia of Mysticism*, London: Thames and Hudson, 1976.

Ferhat, H. Y. Triki, H., «Hagiographie et religion au Maroc Médiéval», *Hespéris-Tamuda*, 24 (1986), 17-51.

---, «Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc Médiéval», *Hespéris-Tamuda*, 26-27 (1988-9), 5-23.

---, «Kutub al-manāqib ka-mādda ta'rījīyya», *al-Tārij wa-adab al-manāqib*, Rabat: Mansūrāt al-Ŷam'īyya al-Magribīyya l-li-Baḥṭ al-Tārijī, 1989, 51-62.

---, «As-Sirr al-maṣūn de Ṭāhir aṣ-Ṣadafī: un itinéraire mystique au XII^e siècle», *al-Qanṭara*, XVI (1995), 273-88.

Fierro Bello, M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período Omeya*, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

---, «Accusations of *zandaqa* in al-Andalus», *Quaderno di Studi Arabi* 5-6 (1987-8), 251-8.

---, «Una refutación contra Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 10 (1989), 273-275.

---, «The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus fourth/tenth/eleven centuries», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992), 236-49.

---, «El proceso contra Abū 'Umar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Sharḥ al-Andalus*, 9, (1992), 93-127.

---, «Opposition to Sufism in al-Andalus», in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong and B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, 178-84.

---, «Spiritual alienation and political activism: The *gurabā'* in al-Andalus during the sixth/twelfth century», *Arabica*, XLVII, (2), 2000, 230-260.

Fu'ād 'Abd al-Bāqī, M., *Alfāz al-Qur'ān al-kaṛīm*, El Cairo: Dār al-Ša'b, 1987.

Ganī, Q., *Tārij al-taṣawwuf al-islāmī*, tr. del persa A. N. al-Qaysī y M. M. Ḥalmī, El Cairo: Maktabat al-Nahaḍa al-Miṣriyya, 1972.

García-Arenal, M., «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografía magrebí», en *al-Qanṭara*, XIII, Madrid, 1992, 147-170.

Garcias, J. C., «Index des *Ṭabaqāt* d' al-Ša'rānī», *Annales Islamologiques*, 6 (1996), 31-94.

Gardet, L., «Du'ā'», *EF*, II, 617.

---, «Dīkr», *EF*, II, 230.

- , «La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane», *Revue Thomiste*, 3 (1952), 643-679; 1 (1953), 197-216.
- , «La langue arabe et l'analyse des «Etats spirituels» (contribution à l'étude du lexique *ṣūfī*)», *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956-7, 3, vols., II, 215-43.
- , «Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam», *Studia Islamica*, 5 (1956), 61-128.
- Garrido Clemente, P., «Edición crítica del “Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf” de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb*, 14 (2007), 51-89.
- , «El debate acerca del presunto influjo del Pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba», *Revista española de filosofía medieval*, 16 (2009), 23-34.
- Gaudefroy-Demombynes, M., *Mahoma*, tr. P. L. Barja de Quiroga, Madrid: Akal, 1990.
- Gellner, E., «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain», *Annales ESC*, (1970), 699-713.
- , *Saints of the Atlas*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Gibert, S., «Abū I-Bakarakāt al-Balafīqī, qāḍī, historiador y poeta», *Al-Andalus*, xxviii (1963), 381-424.
- Gibert Fenech, S., *Poetas árabes en Almería: (s. x-xiv)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1987.
- Gil Grimau, R. y Roldán Castro, F., *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus*, Sevilla: Alfar, 1993.
- Goldziher, I., *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*, Leipzig: Otto Schulze, 1884.
- , «Ibn Barraḡān», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 68 (1914), 544-546.
- Gómez Nogales, S., «Ibn ‘Arabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de occidente», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (REEI)*, Madrid, 13 (1965-6), 25-41.
- Goodrich, D. R., *A “sufi” revolt in Portugal. Ibn Qasī and his “kitāb Khal’ al-Na’layn”*, Michigan: University Microfilms International, 1995.
- Gozalbes Cravioto, Carlos, «*Ribāḡ* y *zāwiya* en la Ceuta medieval: Similitudes y diferencias», en *la rābīta en el Islam. Estudios Interdisciplinarios. Congreso internacionales de Sant-Carles de la Rāpita*, ed. Mikel de Epalza y F. Franco, Alicante, 2004, 275-280.
- Granja, F. De la, «A propósito del nombre Muḥammad y sus variantes en Occidente», *Al-Andalus*, 33 (1968), 231-240.
- Gril, D., «Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf*», *Livre du Centenaire, 1880-1980*, El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1980, 441-508.
- Guichard, P., «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», *Estudios sobre historia medieval*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1987, 27-71.
- , «Le Šarq al-Andalus, l' Oriente et le Magreb aux xiiè et xiiiè siècles: réflexions sur l' évolution politique de l' Espagne musulmane», M. García Arenal

y M.^a J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península ibérica con el Magreb (siglos XII-XIV)*, Madrid, 1988.

Ḥakīm (Al-), S., *al-Mu'ayam al-ṣūfī*, Beirut: Dandara, 1981.

---, *Ibn 'Arabī wa-mawlid luga ŷadīda*, Beirut: Dandara, 1991.

Hadjiat, A., «Le rôle du ṣūfisme dans l' évolution des peuples du Magreb», *Actes du I^{er} Congrès International d' Études des Cultures de la Méditerranée*, Argel, 1978, 2 vols., II, 439-445.

Halff, B. «Le *Maḥāsīn al-majālis* d' Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī», *R.E.I.* xxxix (1971), 321-335.

Haywood-Nahmad, *Nueva gramática árabe*, tr. F. R. Girela, Madrid: Coloquio, 1992.

Heffening, W. y Schacht, J., «Ḥanafīyya», *EI*¹, III, 162-164.

Hermosilla Listerri, M.^a J., «Una versión inédita del *Kitāb bad' al-jalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā'* en el ms. LXIII de la Junta», *al-Qanṭara*, VI (1985) 43-77.

Hilāl, I., *al-Taṣawwuf al-islāmī bayna al-dīn wa-l-falsafa*, El Cairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1979.

Ibn 'Āmir, T., *Dirasāt fī -l-zuḥd wa-l-taṣawwuf*, Trípoli: al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1981.

Ibrāhīm Ŷa'far, M. K., «Min mu'allafāt Ibn Masarra al-mafqūda», en *Ma'āllat Kulliyat al-Tarbiyya*, 3 (1972), 27-63.

Ibrāhīm Ŷa'far, M. K., *Min qaḍāya al-fikr al-islāmī: dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-'Ulūm, 1978.

Idris, H. R., «Deux maîtres de l'école juridique Kairouanaise sous les Zirides (xi^e): Abū Bakr ibn 'Abd al-Raḥmān et Abū 'Imrān al-Fāsī», *Annales de l'Institut d' Etudes Orientales* XIII (1955), 30-60.

Kassis, H. E., *Las concordancias del Corán*, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

Jalaf Allāh, M. A., *al-Fann al-qaṣaṣī fī al-qur'ān al-karīm*, ed. y comt. J. 'Abd al-Karīm, Beirut: Mu'assasat al-Intiṣār al-'Arabī, 1999.

Joseph Dreher, P., «L' Imāmat d' Ibn Qasī à Mertola», *MIDEO*, 18, 1988, 195-210.

Lagardère, V., «La tariqa et la révolte des murīdūn en 539H/1144 en Andalus», *Revue de l' Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix en Provence), 35, 1983, 157-70.

---, «Abu Bakr b. al-'Arabī, grand cadī de Seville» *ROMM* 40 (1985), 91-102.

---, *Histoire et société en Occidente musulman au Moyen -Age. Analyse du «Mi'yār» d' al-Wanṣarīsī*, Madrid: Casa de Velazquez, 1995.

Lane, E. W., *Arabic English Lexicon*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984.

Laust, H., «La survie de Gazālī d'après Subkī», *B.E.O.*, xxv (1972), 153-172.

Lévi-Provençal, E., «Réflexions sur l' empire almoravide au début du XII^e siècle», *Islam d' Occidente*, Paris, 1948.

---, «Abū Ya'azzā». *EI*², I, 164.

Lings, M., *Qu'est-ce que le soufisme?*, tr. del ingl. Roger du Pasquier, Paris: Seuil, 1977.

---, *Un santo sufí del siglo xx: el Sayj Ahmad Al-'Alawī, su herencia y su legado espirituales*, tr. E. Serra, Madrid: Taurus, 1982.

Lirola Delgado, J., «Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf», en *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez. Granada y J. Lirola Delgado, 2002, I, 469-476; 2009, 2ª ed., II, 335-43.

---, *Almería andalusí y su territorio: textos geográficos*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2003.

López-Baralt, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid: Hiperión, 1991.

López Ortiz, J., *La recepción de la escuela malequí en España*, Tesis doctoral publicada en A. H. D. E. (Anuario de Historia del Derecho Español). 1930, vol. VII, 1-169.

Loubignac, V., «Un saint berbère: Moulay bou 'Azza. Histoire et Légende», *Hespéris*, xxxi (1944), 15-34.

Lucini, M. M., «Discípulos de Abū Bakr b. al-'Arabi en *al-Dayl wa-l-Takmila* de al-Marrakuši», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, VII, ed. M. Marín y H. de Felipe, Madrid: CSIC, 1995, 191-201.

---, «Ibn al-'Arabī, Abū Bakr», en *Enciclopedia de al-Andalus*, I, 457-468.

Maḥmūd, 'Abd al-Qādir, *al-Falsafa al-ṣūfiyya fī al-islām: Maṣādiru-ha wa-naẓariyātu-hā wa-makānu-hā min al-dīn wa-l-ḥaya*, El Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1966.

Maíllo Salgado, F., *Diccionario de derecho islámico*, Gijón: Ediciones Trea, 2005.

Makkī, M., 'A., «al-Tašayyu' fī al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, (1954), 93-149.

---, «al-Taṣawwuf al-andalusí: mabādi'uhu wa-uṣūluh» en *Da'wat al-Ḥaqq*, 8-9 (1962), 2-12.

---, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1964.

Marín, M., «*Ṣaḥāba et tābi'ūn* dans al-Andalus», *Studia Islamica*, 54 (1981), 5-49.

---, «*Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara*, XII (1991), 439-470.

---, «Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī et le développement du sufisme dans al-Andalus», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), 28-38.

---, «The Early development of *zuhd* in al-Andalus», *Shī'a Islam, Sects and Sufism: Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1992, 83-94.

---, «Muslim religious practices in al-Andalus», in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Leiden: Brill, 1994, 878-94.

---, «Inqibād 'an al-sultān: 'Ulamā' and Political Power in al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid: AECl, 1994, 127-140.

---, «*Zuhhād* of al-Andalus (300/912-420/1029)», in *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. M. Fierro and J. Samsó, Aldershot: Ashgate, 1998, 103-31.

---, «Retiro y ayuno: Algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes», *al-Qanṭara*, XXI, (2000), 471-480.

Martínez-Salvador, C., *El ribāṭ en el Mediterráneo occidental: Ifrīqiya y al-Andalus, dos ejemplos de religiosidad (siglos IX-XI d. J. C.)*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

Massignon, L., *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.

---, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929.

Mediano, F. R., «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *mayāḍūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kittānī», *Al-Qanṭara*, XIII (1992), 237-260.

Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid: CSIC, 1948.

Morata, N., «La presentación de Averroes en la corte almohade», *La Ciudad de Dios*, CLIII (1941), 101-122.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (tr. árabe A. 'A 'Afīfī, *Fī al-taṣawwuf al-islāmī wa-tāriji-hi*, El Cairo: Maṭba'at Laḡnat al-Ta'īlīf wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr, 1969).

---, *Los místicos del Islam*, tr. F. Valera, Madrid: Barath, 1986.

Nwyia, P., «Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barraġān», *Hesperis*, 13 (1956), 217-221.

---, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyīn de Fès: Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1961.

---, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Librairie Orientale, 1970.

---, «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *Al-Abḥāṭ*, 27 (1978-79), 43-56.

---, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie ṣāḍilite*, ed. crítica y tr. des *Ḥikma*, Beirut: Dār El-Machreq Éditeurs, 1986.

---, Apéndice «E» a la edición de *al-Rasā'il al-ṣugra* de Ibn 'Abbād al-Rundī, Beirut: Dār al-Mašriq, 1986, 213-222.

Jaime, O. A., *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos* en Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1928.

Ogén, G., «Did the term 'ṣūfī' exist before the sufis?», *Acta Orientalia*, 43 (1982), 33-48.

Pachecho Panigua, J. A., «El *Mahasin al-mayalīs* de Ibn al-Arīf y la *Ética* de Spinoza», *Ciudad de Dios*, Madrid, 203/3 (1990), 671-687.

---, «Sobre la traducción de textos sufíes árabes», *Philologia Hispalensis*, VII (1992), 141-149.

Pareja, F. M. y otros, *Islamología*, Madrid: Razón y Fe, 1952-54.

Poemas del fuego y otras casidas. Los poemas de Ibn Ṣāra aṣ-Ṣantaṛīnī (m. 517/1123), ed. T. Garulo, Madrid: Hiperión, 2001.

Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabigo-españoles*, Madrid: Biblioteca Nacional, 1898.

- Poupard, P., *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder, 2003.
- Raḥmān, F., «Baḳā wa-fanā'», *EP*, I, 980.
- Ramón Guerrero, R., «Ibn Masarra al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh», *Enciclopedia de al-Andalus*, IV, 144-154.
- Ribera, J., «La enseñanza entre los musulmanes españoles», *Disertaciones y Opúsculos*, Córdoba: Real Academia, 1928.
- Riosalido Gambotti, J. C., *La Risāla de Abū Muḥammad 'Abd Allah Ibn Zayd Al-Qayrawanī*, Madrid: Universidad de Complutense, 1990.
- Rodríguez Figueroa, A., «Abū l-'Abbās Aḥmad Ibn Ṣaqr, alfaquí, poeta y asceta almeriense del siglo XII», *Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), 151-167.
- Rodríguez Mañas, F., «Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (ss. VI-VIII/XII-XIV)», *Al-Qanṭara*, XII, 2 (1991), 471-496.
- Rodríguez Mediano, F., «Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam Occidental», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV, 1, 1999, 145-168.
- Rubiera Mata, M.^a J., *Bibliografía de la literatura hispano-arabe*, Alicante: Universidad de Alicante, 1988.
- , *Literatura hispanoárabe*, Alicante: Universidad de Alicante, 1992.
- Ṣagīr (Al-), 'A. M., «al-Taṣawwuf al-magribī wa-l-taṣawwuf al-andalusī fī-l-qarnayn al-sādis wa-l-sābi': ittisāl am infiṣāl?», *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: Al-Manāqib wa-l-tārīj*, ed. M. Minyar, 'Abd al-Raḥīm al-'Atawī, A. al-Tawfiq, Rabat: Al-Naṣr al-'Arabī al-Ifrīqī, 1990, 15-29.
- Sainthood: Its manifestations in world religions*, ed. R. Kieckhefer y G. Bond, Berkeley: University of California Press, 1988.
- Sánchez Sandoval, J. J., «Abū Ya'zà, un santo magrebí del siglo XII a la luz de *al-Taṣawwuf ilà riḳā' al-taṣawwuf*», *Andalus-Magreb*, 7 (1999) 271-293.
- , *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abū Ya 'zzà*, Cádiz: Quórum, 2004.
- Santidrián, P. R., *Diccionario de las religiones*, Madrid: Alianza, 1984.
- Satz, M., *Umbría lumbre: San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta de la cábala y el sufismo*, Madrid: Hiperión, 1994.
- Schaefer, P. E., «The rosary in Islam», *The Muslim world*, 3 (1913), 246-249.
- Schimmel, A., «Some aspects of mystical prayer in Islam», *Die Welt des Islams*, 1952-53, 112-125.
- , *Las dimensiones místicas del Islam*, tr. A. L. Tobajas y M.^a T. Ortega, Madrid: Trotta, 2002.
- , *Islamic names*, Edimburgo: University Press, 1989.
- Schwarzbaum, M., *Biblical and Extra-Biblical legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982.
- Segura Graiño, C., *Almería en el ocaso del dominio musulmán*, Madrid: CSIC, 1975.
- Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967–2000, 1: 660-1.

Shafik, A., «Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquele*, 20, (2009), 197-221.

---, «Los šadiliyya e Ibn 'Arabī tras las huellas de Abū Madyan», *Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, (2009), 117-132.

---, «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de la Meca* de Ibn 'Arabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009, 227-258.

---, «Ibn 'Aṭā' Allāh (658/1259-709/1309), el primer tradista Šādilī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 58, (2009), 289-303.

Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.

Sobieroj, F., *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtisād)*, Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1998.

Stern, S. M., «Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles-an illusion», en *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F. W. Zimmermann, London: Variorum, 1983, 325-37.

Stroumsa, S., «Ibn Masarra and the Beginnings of the Mystical Thought in al-Andalus» en *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam*, ed. P. Schäfer, U. M. von Elisabeth Müller-Luckner, München: Oldenbourg, 2006, 97-112.

Šaraf, M. Ū., *al-Taṣawwuf al-islāmī: Madārisu-hu wa-naẓariyyātu-hu*, Beirut: Dār al-'Ulūm li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 1990.

Šarqawī (Al-), H., *Mu'aẓm alfāẓ al-šūfiyya*, El Cairo: Mu'assasat Mujtār, 1992.

---, *Uṣūl al-taṣawwuf al-islāmī*, Alejandría: Dār al-Ma'rifa al-Ūami'iyya, 1991.

Tapia Garrido, J. A., *Almería musulmana (711/ 1172)*, Tomo I, Almería: Cajal, 1976.

---, *Almería musulmana. Desde la conquista de Almería por Alfonso VII hasta el principio de la guerra de Granada (1147-1482 d. J. c.)*, Tomo II. Almería: Cajal, 1978.

---, *Historia general de Almería y su provincia*, Almería: Monte de Piedad y caja de ahorros, 1986.

Šayjalī (Al-), S. I., «Āl Amgār. Dirāsa fī tarkīb wa-binā' al-muẓtama' al-'arabī al-šanḥāyī fī madīnat Azammūr fī al-qarn al-jāmis al-ḥiṣrī», *Al-Baḥṭ al-'ilmī*, 33 (nov. 1982), 167-180.

Tawfīq (Al-), A., «Al-Ta'rij wa-adab al-manāqib min jilāl manāqib Abī Ya'zā», en *al-Ta'rij wa-adab al-manāqib*, Rabat, 1988, 81-92.

Téres, E., «Algunos ejemplos de emulación poética en al-Andalus», en *Homenaje a Millás Vallicorsa*, Barcelona: CSIC, 1956, II, 445 y 466.

---, «Linajes árabes en Al-Andalus según la "Ūamhara" de Ibn Hazm (primera parte)», *al-Andalus*, XXII (1) 1957, 55-112.

---, «Linajes árabes en Al-Andalus según la "Ūamhara" de Ibn Hazm (conclusión)» *al-Andalus*, XXII (2) 1957, 337-376.

Terrasse, H., «Conséquences d' une invasion berbère: Le rôle des almoravides dans l' histoire d' Occidente», *Mélanges Louis Halphen*, París: Presses Universitaires de France, 1951.

Texto, terminología y traducción, ed. J. García Palacios y M.^a T. Fuentes Morán, Salamanca: Almar, 2002.

Tornero, E., «Notas sobre el pensamiento de Abenmasarra», *Al-Qanṭara*, 6 (1985), 503-6.

---, «Noticias sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 14 (1993), 40-63.

---, «La filosofía andalusí frente al sufismo», *Al-Qanṭara*, xvii (1996), 3-17.

---, «A report on the publication of previously unedited works of Ibn Masarra», in *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. M. Fierro and J. Samsó, Aldershot: Ashgate, 1998, 133-49.

Torres Balbás, L., «Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanes», *Studia Islamica*, 3 (1955), 35-39.

Trimingham, J. S., *The sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Ullman, S. *Semántica: Introducción a la ciencia del significado*, Madrid: Taurus, 1991.

Urvoy, D., «Une étude sociologique des mouvements religieux dans l' Espagne musulmane de la chute du califat au milieu de XII^{ème} siècle», *Mélanges de la casa de Velázquez*, 8 (1972), 223-93.

---, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo v/xi al vii/xiii. Estudio sociológico*, tr. F. Panel, Madrid: Pegaso, 1983.

---, «The 'Ulmā' of al-Andalus», in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Leiden: Brill, 1994, 849-77.

Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de París*. París: C.N.R.S., 1953.

Vernet, J., *La cultura hispanoárabe en oriente y occidente*, Barcelona: Ariel, 1978.

Viguera, M. J., *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid: Mapfre, 1992.

Vizcaíno, J. M., «Las obras de *Zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, xii, Madrid (1991), 417-438.

VV.AA. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos xi al xiii. Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M. J. Viguera Molíns, Madrid: Espasa Calpe, 1997.

---, *Itinerario cultural de Almorávides y Almohades: Magreb y Península Ibérica*, Granada: Fundación El Legado Andalusí, 1999.

Watt, M., «The study of al-Ghazālī», *Oriens*, 13/14 (1961), 121-32.

---, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh: University press, 1963.

Wensinck, A. J., «Ṣalāt», *EI*¹, vii, 96-105.

---, «Ḥutba», *EI*², v, 76-77.

The world of Ibn Ṭufayl, ed. L. I. Conrad, Leiden: Brill, 1996.

Yaḥyà, 'U., *Mu'allafāt Ibn 'Arabī tārijuhā wa-taṣnifuhā*, ed. A. M. al-Ṭayyib, El Cairo: al-Ḥay'a al-Miṣriyya al-'Āmmā li-l-Kitāb, 2001.

Índice de términos del derecho islámico

- ahl al-iṭihād wa-l-baṣā'ir*, 135.
- aṣl* (pl. *uṣūl*), 135, 141, 157.
- ahl* o *aṣḥāb* -, 195, 203.
- 'aḡyala*, 141, 144.
- bid'a*, 144.
- dalīl* (pl. *adilla*), 127, 136, 141, 144, 149, 150.
- ḡimmī*, 131, 238.
- fatwa* (pl. *fatāwā*), 208.
- falāsifat* -, 174.
- fiqh*, 144, 148, 208, 212.
- ḡadd* (pl. *ḡudūd*), 194, 205,
- ḡisba*, 170.
- ḡukm* (pl. *aḡkāḡm*), 135, 155, 159, 199.
- *al-'aṣabiyya*, 141.
- *al-ḡaqīqa*, 155.
- *qiyām al-ḡuḡyā*, 154.
- lisān* -, 156.
- ibṡā'*, 141.
- idlāl*, 144.
- ijtilāf*, 137, 141.
- 'ilm*
- *al-'arabiyya wa-l-qirā'āt*, 159.
- *'ilm al-fatāya*, 159.
- *al-riwāya*, 169.
- inkār*, 136, 209, 210, 212.
- *'alā al-sulṡān*, 209.
- *fī al-'alāniya 'alā al-ḡukkām*, 228.
- *al-ḡaqq*, 209.
- *al-karāma inkār al-mu 'yiza*, 213.
- iṡkāl*, 141.
- istibdād*, 141.
- īymā'*, 135.
- jilāf*, 141.
- maḡhab*
- *'abaṡ*, 142.
- *al-falsafa*, 142, 143
- *Mālik*, 159.
- *qiyās*, 142, 143.
- *al-takalluf*, 142, 143.
- *al-taqṡīd*, 142, 143.
- *al-'uqalā'*, 142.
- *al-zāhiriyya*, 142, 144, 200.
- maṡlaḡa al-falsafiyya*, 141.
- maḡzūr*, 135.
- makrūh*, 135.
- mufṡī*, 198.
- muḡallīd*, 142
- mustafṡī*, 198.
- qayyim*, 159.
- qiyās*, 141, 211.
- qur'ān* o *kitāb (Allāh)*, 126, 127, 142, 144, 145, 154, 168, 181, 182, 196, 209, 214, 219, 225, 226, 241.
- rujaṡ*, 141, 179.
- ṡar'*, 142, 202, 209, 210, 211, 228, 241.
- ṡarī'a* (pl. *ṡarā'ī*), 141, 151, 191.
- ṡubha* (pl. *ṡubuhāt*), 135.
- ṡudūd*, 230.
- sunna*, 135, 142, 144, 145, 154, 168, 182, 195, 214, 219, 226.
- taḡrīm*, 202.
- takallub*, 141.
- takalluf*, 176.
- talā'ub*, 141.
- taqṡīd*, 141.
- tarajjuṡ*, 207.
- fī al-aḡwāl wa-l-af'āl*, 208.
- ta'fīl*, 209.
- ta'wīl*, 137, 144, 157.
- *al-bāṡnī*, 141.

Índice de los diversos niveles del lenguaje

lisān (pl. *alsina*)

- *al-aškāl*, 165.

- *al-ḥāl*, 198.

- *al-ḥaqīqa*, 154, 155, 156.

- *al-ḥukm*, 156.

- *al-‘ilm*, 155.

- *‘ilm al-ḥaqīqa*, 198.

- *al-‘ilm wa-l-ḥaqīqa*, 155.

- *al-kamāl*, 155.

- *al-maqāl*, 198

- *al-ma‘rifa*, 155.

- *al-munāyā*, 156.

- *al-rifq wa-l-šafaqa*, 219.

- *al-šāliḥūn*, 191.

- *al-šar‘*, 211.

- *al-šidq*, 195, 200.

- *al-tawfiya*, 186.

- *al-ta‘ziya*, 186.

- *al-zāhiriyya*, 173.

‘ayn –, 201.

Índice de las clases de los sufíes

Como no hay una línea bien clara que distingue entre ascetas y sufíes, primero hacemos mención de los apelativos de los ascetas según Ibn al-‘Arīf:

‘ābid (p. *‘ubbād*), 192, 225.

ahl al-diyāna, 238.

- *al-faḍl wa-l-wara‘*, 238.

- *al-inqibād*, 170.

- *wafā’ wa-l-ṣidq*, 178.

bakkā’ūn, 220.

zāhid (pl. *zuhhād*) o *muzhad*, 166, 192, 213.

Ibn al-‘Arīf establece tres clases de sufíes conforme al grado de espiritualidad:

1) General

faqīr (pl. *fuqarā’*), 151, 152, 171, 203, 204, 214.

ahl al-ājira, 163.

- *al-amān*, 152.

- *al-‘awāfī*, 129.

- *al-dīn wa-l-ājira*, 150.

- *al-faqr*, 152.

- *sakīna wa-ŷamāl*, 233.

qawm, 158, 187, 213.

2) Media

ahl al-bidāyāt, 189.

- *al-ḥaqā’iq*, 136.

- *al-irāda*, 245.

- *al-raqā’ib*, 168.

- *al-ŷadd*, 214.

arbāb al-mawāyīd, 173.

murīd (pl. *murīdūn*), 127, 137, 156, 205, 214, 223, 234.

sālik (pl. *sālikūn*), 159, 212.

3) Alta

ahl

- *al-baqā’*, 245.

- *ḥaqā’iq al-īmān*, 184.

- *ahl al-‘ilm bi-llāh*, 174.

- *al-jāṣṣa*, 244.

- *al-kamāl*, 228.

- *al-karāmāt*, 239.

- *al-nihāyāt*, 189.

- *al-wuṣūl*, 195.
‘ālim (pl. *‘ulmā’*, *‘ālimūn*), 203, 218.
- *bi-llāh*, 174, 218.
- *mutaḥaqqiq*, 172, 200, 212.
arbāb al-ḥikam, 176.
‘ārif (pl. *‘ārifūn*), 169, 197, 204, 214, 220.
juṣūṣ ahl al-irāda, 245.
muḥaqqiq, 241
quṭb, 225.
walī (pl. *awliyā’*) *Allāh*, 126, 128, 129, 131, 135, 140, 146, 151, 157, 164,
166, 171, 176, 179, 186, 187, 210, 211, 212, 213, 218, 221, 225, 227, 234, 240,
244.
watad (pl. *awṭād*), 225.

Texto árabe de *Miftāḥ al-sa'āda*

Para ver el texto árabe de *Miftāḥ al-sa'āda*, consúltese los ejemplares depositados en la biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid.

