

EL CAMINO SUFÍ

at-Tarîq as-Sûfi

El término árabe **Tarîq** significa *camino*, y dentro del sufismo se emplea para designar de modo general la Vía hacia la Verdad, el recorrido espiritual hacia la Presencia de Allah, el Uno-Único. Por su parte, **Tarîqa** significa prácticamente lo mismo añadiendo el matiz de *método, manera, sistema*. Cada maestro tiene su *modo*, su **Tarîqa**, de ir por el *camino*, por el **Tarîq**. El *sufismo* (el **Taşáwwuf**) es un viaje que va de la *Creación* (el **Jalq**, el mundo aparente) al *Creador* (el **Jâliq**, la Esencia Creadora); es un camino ascendente que deja atrás lo ilusorio y pasajero avanzando hacia el Eterno Insondable.

Hemos dicho que el *sufismo* (el **Taşáwwuf**) es un viaje. Hay muchas maneras de decir *viaje* en árabe, pero el término que prefieren los sufíes es el de **Sulûk**, que significa *andar, superar etapas* (**Sulûk** significa también *modo de comportarse*). En realidad, **Sulûk** quiere decir *salir de algo y entrar en algo, mejorar*, y los maestros enseñan que el sufismo es salir de la desidia espiritual y el amor al mundo para entrar en el espacio infinito de la reconciliación con Allah y el amor a lo real.

El sufí es un **sâlik**, un *peregrino* sobre la senda del **Sulûk**, el viaje de *los cambios interiores hacia Allah*. Es un *aspirante* (**murîd**), alguien dotado de una poderosa voluntad, y también es un *pobre* (**faqîr**), alguien necesitado de Allah, que va por el

camino (**Tarîq**) de los sufíes en conformidad con el *método* (**Tarîqa**) de un maestro concreto.

 Los sufíes coinciden en que el fruto de ese viaje depende de la corrección de los primeros pasos que se den sobre el camino. Desde los albores del sufismo se ha dicho que la mayoría de los obstáculos y dificultades con los que se tropieza sobre esa senda se deben a inseguridades o confusiones al comienzo de seguirla. Esto ya lo enseñó al-Yunáid, al que la tradición considera el primero en crear una escuela sufí (se le llama **sáyyid at-tâifa**, *el señor de la taifa de los místicos*). Por ello mismo, los grandes entre los maestros consagrados a la *educación* (**Tarbía**) de los aspirantes se preocuparon de sistematizar y aclarar las condiciones que deben darse en el que se inicie en el viaje hacia la Presencia del Señor de los Mundos. As-Suhrawardi dijo: “*Cuanto más preciso y exacto es el comienzo más perfecto es el resultado*”. E Ibn ‘Atâ Allah de Alejandría dijo: “*Quien brilla en sus principios resplandece en sus finales*”.

Lo que ha de ser tenido muy en cuenta al comienzo son tres puntos de cuya claridad depende todo el resto. Nadie debería atreverse a seguir el camino de los sufíes si no es firme en estas tres primeras condiciones, que son la *Ley* (**Sharî’a**), el *Retorno* (**Tawba**) y el *Maestro* (**Sháij**). Sólo una vez cumplidos estos tres requisitos, que estudiaremos a continuación y que tienen como objetivo y fruto la dulcificación del carácter y el

dominio sobre sí mismo, el *aspirante* (**murîd**) puede iniciar el **Sulûk Sûfi**, la *Peregrinación Sufí*...

LA LEY (Sharî'a)

A la *Ley* que nos viene de Allah -la Revelación- se la llama en árabe **Shar'** o **Sharî'a**. El *aspirante* (el **murîd**) debe conocer y practicar lo que enseñan *el Corán y la Sunna* (**al-Kitâb wa s-Sunna**), que son las dos fuentes de la **Sharî'a**. Al igual que todos los grandes maestros, el Sháij al-Yîlâni decía: "*No hay manera de entrar en el espacio del sufismo más que a través de la puerta de la Ley*".

El **Shar'** o **Sharî'a** es el Islam en sí en tanto que *exigencia*, y cumplir con ella es *responder* a la Revelación. La **Sharî'a** del Islam es la Revelación Suprema y Última. El Islam como **Sharî'a** nos impone un saber sobre Allah y sobre el mundo, y una ciencia en la que se nos cuenta lo que Allah quiere de nosotros, y junto a la comunicación de esos conocimientos la **Sharî'a** demanda seguir estrictamente sus enseñanzas, cumplir sus condiciones, atender a sus recomendaciones y evitar sus prohibiciones. El sufismo es saborear el Islam, descubrir su esencia, alcanzar su fondo; en definitiva, es ahondar en la **Sharî'a**, y por ello se ha dicho que el **Tasáwwuf** es **al-Islâm bi-Dzáuq**, *el Islam con paladeo*.

El **Shar‘** o **Sharī‘a**, es decir, *el Islam práctico*, las enseñanzas de **al-Kitâb wa s-Sunna**, puede dividirse según lo dicho en tres apartados: *Cosmovisión* (**‘Aqîda**), *Ciencia* (**‘Ilm**) y *Acción* (**‘Āmal**).

1- La *Cosmovisión* (**‘Aqîda**):

El término árabe **‘Aqîda** significa originalmente *resolución, firmeza*. En general, se traduce con frecuencia como *Doctrina*. En realidad designa el conjunto de convicciones y percepciones íntimas de una persona sobre las que fundamenta su acción en el mundo. Es pues la *Cosmovisión*, la *Explicación* que cada cual da a la existencia y que anida en su corazón, el saber que está en la raíz del modo en que nos situamos en la realidad. Toda **‘Aqîda** puede ser **sahîha**, *correcta*, si coincide con la verdad, o bien puede ser incorrecta si es una visión distorsionada de la verdad, una interpretación errónea o una deformación originada por la confusión o la maldad. El Islam ofrece su propia **‘Aqîda**, es decir, nos enseña cosas sobre Allah y sobre el mundo.

Las enseñanzas fundamentales del Islam, la **‘Aqîdat al-Islâm**, **están** resumidas en la **Shahâda**, la doble frase **lâ ilâha illâ llâh muḥammadun rasûlullâh**, *no hay más Verdad que Allah, Muhammad es el Mensajero de Allah*, cuya pronunciación es el primero de los pilares del Islam. El significado y alcance de este enunciado esencial dio origen a muchas interpretaciones, siendo la más correcta la que recibe la denominación de **‘Aqîdat as-Sâlaf**, *la ‘Aqîda de los Primeros Musulmanes*.

La **‘Aqîda** es muy importante porque en función de su claridad y contundencia será la seguridad del **sâlik** sobre la senda. La **‘Aqîda** es como una declaración de *intención (niyya)* al comienzo del viaje.

La **‘Aqîda** del Islam se basa en el **Tawhîd** (la *Unidad*), y por eso también recibe el nombre de **‘Aqîdat at-Tawhîd**, *Cosmovisión basada en la Unidad de Allah*. Según esto, el aspirante debe saber y sentir que Allah -su Creador y Señor, y Meta que se ha propuesto- es *Uno (Wâhid)*. A su vez, el Uno -Allah, la Verdad- es irrepresentable (al carácter inasible y puro de Allah se le llama **Tançîh**) pero está dotado de *Cualidades Positivas (Sifât)*, es decir, el ser humano puede relacionarse con ese Absoluto Amorfo (y a esto se le llama **Izbât as-Sifât**, *Afirmación de las Cualidades*). Allah es Uno, Indescifrable, y a la vez es Poderoso, Creador, Misericordioso, etc..., es decir, a pesar de su *Misterio* tiene un *Rostro*.

Esto es importante porque es incorrecta toda **‘Aqîda** que ponga demasiado el acento en el **Tançîh** hasta el punto de hacer de Allah algo negativo, remoto, del todo inasequible; y es incorrecta toda **‘Aqîda** que ponga demasiado el acento en las Cualidades hasta el punto de ‘antropomorfizar’ a Allah, de hacerlo semejante a las criaturas.

El **Tançîh** y el **Izbât** deben complementarse, de modo que nos imaginemos al Uno como Absoluto e Insondable, y a la vez como algo muy cercano a nosotros. Se ha dicho que la mejor forma de expresar lo anterior es diciendo que la **‘Aqîda** del Islam

se basa en una negación sin anulación y una afirmación sin comparación, es decir, negamos a Allah cualquier semejanza con las criaturas pero sin anularlo convirtiéndolo con ello en un concepto abstracto e inútil: lo afirmamos sin compararlo a nada. De todas maneras, se aconseja huir de las formulaciones filosóficas y aprender todo lo que se debe saber acerca de Allah directamente del *Corán y de la Sunna* (**al-Kitâb wa s-Sunna**) donde todo es expresado de la mejor de las maneras. En nuestro web Musulmanes Andaluces, en la sección dedicada a publicaciones, podéis encontrar dos exposiciones ampliamente comentadas de la '**Aqîdat as-Sâlaf** (la del Imâm at-Tahâwi y la del Imâm ibn Taimíya) y en la sección que consagramos a Ciencias del Islam podéis encontrar otra Exposición de los Fundamentos, razonada por el Imâm as-Sanûsi a la manera de los ash'aríes.

En cuanto al Profeta, Sidnâ Muhammad (s.a.s.), hay que saber y sentir que fue el último de los mensajeros de Allah y el maestro supremo para la humanidad, y que fue **Ma'sûm**, *Infalible*, siendo con ello el maestro ideal (todos los sabios y maestros obtienen legitimidad al beber de él -s.a.s.-). Con estas seguridades debemos acoger con respeto y veneración todas y cada una de sus enseñanzas. Él es nuestro **Imâm**, nuestro *Modelo* supremo.

Puesto que el Creador es Uno y su último Mensajero fue Muhammad (s.a.s.), el mundo queda igualado. Musulmanes son quienes no aceptan más Señor que Allah ni más Profeta que

Muhammad (quien a su vez es el heredero de todos los profetas que le precedieron, quedando todos ellos resumidos en él -s.a.s.-), constituyendo comunidades de **mûminîn**, de gentes abiertas de corazón a su Señor Verdadero.

Por último, la sinceridad en el Islam (sinceridad a la que se llama **Îmân**) consiste en palabras, intenciones y actos. El **Mûmin** (el *musulmán realmente sincero*) es el que declara la Unidad de Allah y acepta a su Mensajero, proclamando su adhesión a las enseñanzas del Islam, y las practica con corazón sano, sin fingimientos ni pretensiones, buscando exclusivamente agradar y conquistar a Allah, estableciéndose una relación basada en la glorificación y el amor.

El **Îmân**, la sinceridad en el Islam, tiene como ejes a Allah, a los ángeles, a la Revelación, al Profeta, a la Resurrección y al Destino. Estos temas, a los que el musulmán debe abrir su corazón, son las puertas hacia un verdadero saboreo de lo trascendente.

Lo más temible dentro del sufismo es la frivolidad en lo que respecta a la '**Aqîda**. Como hemos visto, la '**Aqîda** es el punto de partida, la base para todas las certezas, es la luz que debe guiar los pasos, puesto que nos habla de la Meta que nos hemos propuesto. Toda confusión es dañina, y se aconseja aferrarse a la literalidad de la enseñanza del **Sâlaf**, los *Primeros Musulmanes*, evitando fantasías encarnacionistas, trinitarias, panteístas, idolátricas, etc. El Shâij Sidi 'Abd al-Qâdir al-Yîlânî dijo: "*Oh siervos de Allah, oh aspirantes... Ateneos a la Tradición*

(Sunna) de quienes os han precedido. Seguidla y no os desviéis de ella. Obedecedla y no os rebeléis contra ella. Declarad la Unidad de Allah, y no seáis de quienes le asocian cualquier otra cosa que no sea Él...”.

En resumen y contra lo que algunos piensan en occidente, el sufismo no posee una doctrina ‘secreta’ al margen de la que enseña el Islam. El sufí parte de la **‘Aqîda** común a todos los musulmanes y profundiza en ella, agudiza su entendimiento, pulcra su percepción, va a las raíces y encuentra las verdades fundadoras, y esto en el seno de su propia transformación a lo largo del Camino. Esto es muy importante porque muchos se equivocan y enfocan el sufismo como si se tratara de una secta esoterista compuesta de logias misteriosas, y la realidad es diametralmente opuesta. El sufismo es el Islam asumido y practicado con el corazón, y ello asoma al aspirante a profundidades abismales en las que saborea la autenticidad de las enseñanzas de Sidnâ Muhammad (s.a.s.).

2. La *Ciencia* (**‘Ilm**):

La **‘Aqîda** nos enseña cosas sobre Allah, sobre el Profeta, sobre el mundo, sobre la sinceridad,... En árabe se llama **‘Ilm**, *Ciencia*, al conocimiento de lo que Allah *quiere* de nosotros. No basta con saber quién es Allah, sino lo que Él quiere de nosotros, y la Revelación tiene como objeto fundamental comunicarnos ese saber (esa *Ciencia*, **‘Ilm**). En el Corán, Allah dice: *“No he creado a los genios y a los hombres más que para que me reconozcan”*, es decir, para que sepan quién soy Yo y qué quiero de ellos. At-Tirmîdzî al-Ḥakîm dijo: *“Sólo puedes allanarte ante tu Señor si conoces el ‘Ilm”*.

Con el término **‘Ilm**, *Ciencia*, nos referimos ante todo al **Fiqh**, al *Derecho* musulmán, que nos explica cómo ser musulmanes en la práctica, en todos los aspectos de la vida (espiritualidad, transacciones, derecho de familia, etc.), justificándolo todo en *el Corán (al-Kitâb)* y en *la Práctica del Profeta (as-Sunna)*. Es necesario tener un conocimiento suficiente sobre todos esos temas para poder después actuar en conformidad a lo que Allah quiere. Conseguir ese saber exige paciencia y esfuerzo. Se le preguntó a un **‘âlim** (un experto en materia de **‘Ilm**): “¿Cómo has logrado aprender toda la Ciencia que posees?”, y respondió: “*Madrugando como los cuervos, con la paciencia y aguante de los camellos, con la avidez de los cerdos, dando vueltas como los perros... Me levantaba temprano para ser el primero a las puertas de los sabios (los ‘ulamâ, los expertos en ‘Ilm) como los cuervos por la mañana, y tenía paciencia cuando me cargaban con el pesado fardo de sus exigencias tal como hacen los camellos, y no me hartaba de devorar conocimientos al igual que los cerdos, y daba vueltas alrededor de los sabios como hacen los perros en torno a sus dueños esperando que le den algo de comer*”. Recomendamos igualmente a nuestros lectores la lectura del Tratado de Fiqh que aparece entre nuestras publicaciones, que es un avance de libros y lecciones sobre Derecho Musulmán que irán apareciendo, in shâ Allah, en nuestro web.

El **Fiqh**, el *Derecho* derivado del estudio de la Ley Revelada, junto a otras Ciencias Útiles, tiene como objetivo enseñar la rectitud en todas las acciones posibles, y la *rectitud (Istiqâma)* consiste en actuar en conformidad a la Revelación. Es un saber imprescindible, y su contrario es la ignorancia. Quien carece de **Fiqh** se dirige hacia Allah sin saber, sin seguir los pasos que Allah quiere, haciendo de su frivolidad un guía ciego. Al-Yîlâni dijo: “*Quien se dirige hacia Allah con ignorancia estropea más de lo que arregla*”. También decía a sus discípulos: “*No debe ser tenido en cuenta el ignorante, por piadoso que parezca. Por riguroso que sea en su ascetismo, su adoración es rechazada porque es manifestación de ignorancia. La ignorancia entera es corrupción*”.

No obstante, no se le exige al aspirante que conozca todo lo que se puede saber sobre los aspectos prácticos del Islam, pues se trata de una ciencia inmensa a la que consagrar toda la vida. Basta con que sepa de modo correcto lo más inmediato y urgente y lo que más le atañe, porque lo importante es que se ponga en camino lo antes posible. Lo estrictamente necesario es fácil de conseguir con poco estudio, si bien no dejará de profundizar según su capacidad. Para evitar pérdida de tiempo, es aconsejable buscar un **‘âlim** de conocimiento acreditado y virtud irreproachable y sentarse con respeto a escuchar su enseñanza. Así, el *aspirante* (**murîd**) conocerá lo esencial del Islam práctico aprendiéndolo imitando la actitud de los Compañeros del Profeta ante el Profeta (s.a.s.), pues junto a la Ciencia irá formándose en la humildad y la cortesía, imprescindibles para continuar en el Islam de forma adecuada.

En cierta ocasión, el Profeta dijo: *“Allah da lo que aún ignora al que actúa conforme a lo que sabe”*. Si el aspirante se inicia en el *conocimiento del Islam práctico* (el **‘Ilm**, el **Fiqh**) y actúa de acuerdo a esa enseñanza, acabará adquiriendo una sabiduría profunda que recibe el nombre de **Ma‘rifa**, y que está más allá de lo que se puede leer en los libros o pueden comunicar los hombres. Pero antes de llegar a ese estado es importante recalcar el papel de *la acción conforme a lo que se sabe*, aunque lo que se sepa sea al principio poco.

3. La Acción (**‘Âmal**):

El **‘Ilm** es *saber*, el **‘Âmal** es *actuar* en conformidad a lo que enseña la Ciencia. Y es el tercer pilar de la **Sharî‘a**, la *Ley*. No basta con conocer. Al-Yîlânî decía: *“¡Ay del ignorante una vez, ¿cómo es que no se ha esforzado en aprender la Ciencia?! ¡Y ay siete veces del sabio que sabe y no actúa en conformidad con lo que sabe porque no aprovecha esa bendición y al final su misma ciencia lo maldice!”*.

Según los sufíes, la Ciencia no tiene más objetivo que ser puesta en práctica. Acaparar el saber para luego no darle vida en la realidad es

arrebatarle el corazón, y por ello se ha dicho: “*El núcleo del saber es la acción*”. Se dice también que la Ciencia habla y dice al sabio: “*Ante Allah soy un argumento contra ti si no actúas en conformidad a mis enseñanzas, y soy un argumento en tu favor si me cumples*”. Los sufíes afirman que cuando alguien aprende la Ciencia y deja de lado la Acción, la bendición que hay en la Ciencia desaparece y se convierte en una carga inútil.

La Acción (**‘Ámal**) es una condición esencial en la **Sharî’a**; es más, es su verdadero objetivo. La **‘Aqîda** nos enseña quién es Allah para que aceptemos sus enseñanzas; después, el **‘Ilm** nos dice lo que Allah quiere de nosotros; y nada de esto tendría sentido si al final no hay Acción por parte del ser humano. La **Sharî’a** es, fundamentalmente la Acción (el **‘Ámal**), que es la respuesta que el ser humano da a la exigencia de Allah.

En el **‘Ámal** -es decir, *actuar* en conformidad con la Ciencia para realizar con ello lo que Allah quiere que hagamos- tiene una gradación: el aspirante debe empezar con lo *obligatorio* (**wâÿib**) y seguir con lo *aconsejado* (**sunna**). Efectivamente, el **Fiqh** (el *Derecho* musulmán, que es la parte más importante de la Ciencia) enseña cosas que son de obligado cumplimiento mientras que otras son simples recomendaciones. Cuando se haya disciplinado en el cumplimiento de las obligaciones y de las recomendaciones, el aspirante deberá pasar al cultivo de las *cortesías* (**adab**).

Si todo lo dicho desde el principio de este capítulo hasta aquí es realizado escrupulosamente, resulta que el *aspirante* (**murîd**) es como si hubiera construido las cinco fortalezas del **Îmân** (la *sinceridad del corazón*), y que son las siguientes: 1- una fortaleza de oro a la que se llama **Yaqîn**, *Certeza* (que es la **‘Aqîda**), 2- una segunda fortaleza de plata que es el **ljlâs**, la Consagración a Allah (implícita en el estudio del **‘Ilm**), 3- una tercera fortaleza que es de hierro (el cumplimiento de las obligaciones), 4- una cuarta fortaleza es de ladrillo (las recomendaciones), 5- y, por último, erige una quinta fortaleza de adobe (que es la cortesía en todos los actos).

La santidad de un hombre se hizo célebre, y el maestro sufí Abû Yaçîd al-Bisṭāmî decidió visitarlo en compañía de uno de sus discípulos. Cuando llegaron a la mezquita en la que les dijeron que podían encontrar al santo lo sorprendieron escupiendo en el suelo, y Abû Yaçîd dijo a su discípulo: *“Vamos. Si no se puede confiar en que guarde la cortesía legal debida en una mezquita, ¿cómo se puede estar seguro de que sea fiel en la salvaguarda de cosas más importantes como la santidad?”*.

Todo lo dicho desde el principio de este capítulo hasta aquí sobre la **Sharî’a** y sus tres apartados (‘**Aqîda**, ‘**Ilm** y ‘**Âmal**) es la indispensable *provisión* (**çâd**) que debe procurar tener en su posesión todo el que vaya a comenzar la peregrinación (el **sulûk**) sobre el *Camino* (**Tarîq**) de los sufíes. La sujeción a la **Sharî’a** es la primera condición, la verdadera iniciación, pues es el esfuerzo por corregir todos los estados del aspirante, habilitándose para emprender el Retorno hacia la Verdad que lo ha creado.

EL RETORNO A ALLAH

Tawba

La **Sharî’a**, la *Ley* -con sus tres apartados (Doctrina de la Unidad, Ciencia del Derecho y Acción)- es el **Asâs**, el *Cimiento* del sufismo. Con la estricta observancia de la **Sharî’a** se es *musulmán* (**múslim**), condición sin la cual no se puede ser iniciado en el sufismo.

Islâm significa *rendición incondicionada a Allah*. El musulmán somete su existencia a su Único Existenciador, y con ello está preparado para proponerse un Camino hacia Él, buscando *conquistarlo* (el **Fath**, la *Iluminación*). La sujeción a la **Sharî’a** es una necesaria purificación con la que se abandona el mundo de los ídolos y el aspirante se asoma al Dominio de Allah. El **Islâm** es el espacio infinito de Allah, en el que reina Él Solo, por tanto, el Islam es conforme a la Verdad y coincide con la esencia de las cosas. El sufismo (**Taṣawwuf**) comienza aquí, y consiste en saborear el **Islâm**. El musulmán, al someterse a la **Sharî’a** ha despejado su

mundo, lo ha transformado en Dominio de la Verdad. El sufí avanza por ahí hasta Allah mismo.

Para ello hace falta una intención muy poderosa, a la que se da el nombre de **Tawba**, que significa *Retorno* hacia Allah. La **Tawba** es una radical ruptura con el mundo anterior, es una decisión firme que se propone exclusivamente a Allah como meta. Al-Qushairi dijo: *“Tawba es la primera estación de los peregrinos y es el primer rango de los buscadores”*. As-Sarrây dijo: *“Tawba es el primer momento de los que se consagran a Allah”*. Abû Tâlib al-Makki dijo: *“Tawba es la primera raíz de los rangos de la Certeza y en la que beben sus estados espirituales los temerosos de Allah”*. Al-Gaṣṣâlî dijo: *“Tawba es el comienzo del Camino y es el primer paso que deben dar los aspirantes”*. Se trata, pues, de un noble instante de lucidez que tiene una fuerza tal que inspira todo el proceso a seguir hacia Allah, y por ello se dice que de él beben los que se dirigen hacia Allah. Al-Yîlânî dijo: *“Oh, creación de Allah... Retornad hacia Allah. Reconciliaos con vuestro Señor haciendo mediar un Retorno hacia Él. Todos necesitáis realizar un acto de Tawba”*.

Tawba, el *Retorno* hacia Allah, es una auténtica *conversión* hacia Allah. La **Tawba** es exigida a todos los musulmanes, en realidad es un deber de todos los seres humanos. El Corán dice: *“Volveos hacia Allah todos”*. Por acertado que se sea en materia de **‘Aqîda**, por extensa que sea la Ciencia de alguien, por severo que sea en sus prácticas del Islam, aún se está lejos de Allah si en el corazón no hay un auténtico deseo de retornar a Allah. La **Tawba** se manifiesta primero como rechazo a todo lo que nos aparta de Allah, es una renuncia a los **dzunûb**, a las ignorancias, torpezas, negligencias y crueldades del ser humano. Se trata de reconocer el *error* y la *falsedad* (**jâta**) para pasar así a la Verdad (**al-Haqq**).

El **dzanb**, traducido con frecuencia como *pecado* pero que no tiene las consonancias metafísicas que en el cristianismo, es el resultado del *egoísmo* (**nafs**) y el aferramiento al *mundo* (**duniâ**), de la miseria que resulta de la ‘ausencia’ de Allah. Tiene su origen en **Shaitân**, el *Demonio*,

que es “estar lejos de Allah”, es “apartarse de la **Rahma**, la *Misericordia*”, y eso es el Enemigo del ser humano, la fuente de todos sus padecimientos y frustraciones. **Tawba** es volver a mirar hacia Allah, dejando atrás los **dzunûb**, las maldades que nos sumergen en el fuego de la existencia separada. Y lo primero es tomar conciencia de que eso es así, y la puerta por la que se entra en el terreno de la **Tawba** es el **Istigfâr**, que consiste en *pedir perdón a Allah*. Sidnâ Muhammad (s.a.s.) pedía perdón a Allah al menos setenta veces cada día y cada noche.

El **dzanb** es inevitable, es en lo que estamos hasta que nos damos cuenta de nuestro vacío y nuestra necesidad de Allah, de ser colmados en lo eterno que está en todas las raíces, abandonando la miseria. El Profeta (s.a.s.) dijo: *“Todo ser humano se equivoca, y los mejores entre los que se equivocan son los que se vuelven hacia Allah”*, es decir, los que hacen **Tawba**, los que reconocen su error, piden perdón por él, lo enmiendan y lo superan. Allah ha creado el **dzanb** para que haya un punto de partida y un avance hacia Él. El **dzanb**, y tomar conciencia de él, es la clave para que se inicie el proceso hacia la Inmensidad. Todos los profetas, desde Adán, despertaron hacia Allah porque descubrieron el **dzanb**, y lo primero que hicieron fue pedir perdón, como dice al-Yilâni: *“Si ese fue el caso de esos grandes señores, jefes de la creación y cabezas de la Ley, soberanos entre los hombres, ¿qué es de ti, oh pobre? Estás en la casa de la arrogancia, en el feudo de Shaitân, rodeado por los ejércitos del enemigo, sumido en la creación, en la frivolidad, en el ego, en las pasiones y en las obsesiones, creyendo en los adornos y limitándote a devociones formales...”*.

Definición de Tawba

Tawba significa *Retorno* (es un sinónimo de **ruÿû‘**, *regreso*), que implica primero una renuncia a todo lo que es *censurado* y

reprobado en la Ley Revelada (lo **madzmûm**) sustituyéndolo por lo que es *elogiado* en ella (lo **mahmûd**). La **Tawba** tiene en su origen un saber, y es que los **dzunûb** (los *comportamientos del ego*) y los **ma'âsî** (las *rebeldías ante Allah*) son males que destruyen al ser humano y lo alejan de su Señor. El Imâm al-Yilâni califica la **Tawba** de un 'golpe de Estado' que se produce en el corazón, donde hasta entonces imperaba Shaitân, el ego y la frivolidad, y dice que, con la **Tawba**, donde reinaban las costumbres y desidias pasan a predominar las prácticas espirituales, que descontaminan el fuero interno del ser humano, lo iluminan y agigantan su ánimo, haciéndolo soberano. Lo que hundía al hombre se cambia por lo que lo alza. Las rebeldías son sustituidas por obediencias, siendo construida la fortaleza del Islam. La **Tawba**, por tanto, es la piedra filosofal, el azufre rojo, lo que transforma los metales sin valor en oro.

Para comprender el alcance de lo esbozado en el párrafo anterior hay que saber que el **dzanb**, el *error*, la *crueledad*, la *miseria*, la *ignorancia*, del ser humano son el resultado de una *injusticia* (**zulm**), y la injusticia es una *tiniebla* (**zulma**) que acaba tragándose al hombre. El ser humano, engañado por su existencia en el mundo, es injusto con Allah, consigo mismo y con los demás:

A) La injusticia con Allah consiste en ignorarlo o sustituirlo, y estas son las raíces de todos los males, y Allah jamás lo perdona (es decir, sólo una **Tawba** radical cura ese mal, síntoma de un corazón muerto). Es así de importante el tema porque Allah es 'lo que se lleva en el corazón', es tu Creador, tu razón de ser, tu verdad. Allah ha creado el universo y 'sobre Él' creamos nuestro mundo. Lo que sepamos de Allah tiene una radical trascendencia, porque nos desenvolveremos en esta vida en función de lo

que sepamos o ignoremos de Él o aquello con lo que lo sustituyamos. Se trata de la extrema importancia de la '**Aqîda**, a la que hemos aludido al comienzo de este artículo. El *rechazo a Allah* (**Kufr**), la *confusión a su respecto* (**Shirk**, origen de la idolatría), son determinantes. Estos **dzunûb** sólo tienen una salida, que es el Istigfâr, el Islam y asumir sus enseñanzas sobre la Radical Unidad y Unicidad de Allah. Volver del **Kufr** y del **Shirk**, abandonar el rechazo a Allah o la confusión a su respecto, se hace con la inmersión absoluta en lo que Allah significa. Esa es la puerta hacia la Inmensidad, cerrando la etapa de la estrechez.

B) La injusticia del ser humano para consigo mismo consiste en matar su corazón y asesinar su espíritu entregándose a su rudeza y haciendo prevalecer las inclinaciones, frivolidades y comodidades del *ego* (el **nafs**). Todo ello es una injusticia porque entenebrece al ser humano, lo oscurece cuando él, en su raíz, es luz. De esta injusticia 'se vuelve' con el Istigfâr y las *prácticas espirituales* ('**ibâdât**) que el Islam ordena. Con ello, el hombre primero pasa a ser consciente de su dejadez y aspira a la grandeza que intuye en la purificación del **nafs**. De estas *faltas* (**dzunûb**) que el hombre comete contra sí mismo Allah disculpa lo que Él quiera, a diferencia del **Kufr** y el **Shirk**.

C) En cuanto a las injusticias que unos cometen contra otras a base de comportamientos innobles, como la mentira, la avaricia, la traición, la cobardía, la pereza, la agresión y demás conductas viles con todas sus perversas variantes, sólo las perdona Allah si son enmendadas en la medida de lo posible. 'Se vuelve' de ellas con el Istigfâr, la restitución y practicando las *cualidades* nobles (los **ajlâq**) contrarias a las mencionadas.

Los diferentes **dzunûb** y **ma'âsî** posibles son, por tanto, clasificables en alguno de esos apartados. Todos ellos son perturbaciones que ofuscan al ser humano y apagan su clarividencia. Cuando son extremos, 'condenan' al ser humano, lo hunden en el remolino de su violencia, y es a lo que se denomina Castigo del Fuego cuya verdadera envergadura descubrimos cuando nos asomamos a **al-Âjira**, *el Universo de Allah*, lo que hay más allá

de la muerte, lo que no somos capaces de captar en la agitación de nuestras vidas cotidianas pero que está al acecho, subyaciendo en cada uno de nuestros instantes, siendo la profundidad abismal en la infinitud de lo eterno de toda existencia. En oposición al Fuego está el Jardín, que es la Morada de la Paz, destino de quienes suavizan sus existencias para conectarlas con la **Rahma**, la *Misericordia Creadora*.

Puesto que los **dzunûb** son inevitables, por un lado, y difíciles de determinar, por otro, la **Istiqâma**, la *Rectitud*, consiste en atenerse a las enseñanzas del Corán y la Sunna, evitando lo que prohíben o desaconsejan y realizando lo que ordenan o recomiendan, a la vez que se pule el corazón con las prácticas espirituales (**'Ibâdât**).

El Perdón de Allah (Gufrân, Mágfira)

La marca del comienzo de la **Tawba** es el **Istigfâr**. El **Istigfâr**, como ha quedado dicho, es la solicitud de *Perdón* (**Gufrân** o **Mágfira**) a Allah. Su clave habitual es la fórmula **astágfirul-lâh**, *pido perdón a Allah*. Lo importante del **Istigfâr**, a parte de connotar modestia, humildad y pequeñez ante el Infinito que se abre al corazón, es que significa una toma de conciencia y marca un punto de partida expresando la intención de deshacerse de un fardo y aligerar el espíritu.

Con el **Istigfâr** se pretende alcanzar el **Gufrân**, la **Mágfira**, que son el *Perdón de Allah*. ¿Qué es exactamente el *Perdón*? Debemos advertir que esta traducción para **Gufrân** o **Mágfira** es muy cuestionable, pero nos la permitimos para evitar digresiones excesivas. Para empezar, hay que destacar que, en árabe, el **Gufrân** (o **Mágfira**) designa un acto que sólo puede realizar Allah y tiene un sentido muy preciso e insustituible. En castellano, el término *perdón* es más amplio y general, pero en árabe se emplean otras palabras para el perdón cuando tiene otro agente que no sea Allah. Entre sí, en árabe, los hombres pueden tolerarse, disculparse,

olvidar agravios,... pero no ‘perdonar’. El **Gufrân**, por tanto, es exclusivo de Allah, y consiste en que evite a una persona las consecuencias negativas de sus actos a un nivel profundo. Nosotros podemos reparar sólo hasta cierto punto los daños que cometemos, pero hay un Mundo que se nos escapa, y es **al-Âjira**, el de Allah, donde los frutos de nuestros actos tienen dimensiones irrepresentables. Pedirle Perdón a Allah consiste en reconocer su imperio ahí donde no llega el esfuerzo del ser humano por corregir sus propios desmanes. Sólo así es posible una purificación perfecta del corazón.

Sin el **Gufrân** de Allah están cerradas las puertas de una auténtica inmersión en la Misericordia Creadora y el ser humano continua en el Fuego de sus privaciones. Si indagamos en las connotaciones del **Istigfâr**, descubriremos aún cosas sorprendentes que corroboran lo que decimos. Hemos llamado, por ejemplo, **Kufr** al *rechazo* con el que el hombre niega a Allah y le vuelve la espalda. En realidad, la raíz **kfr**, de donde deriva **Kufr**, significa *ocultar*. Es como si el **Kufr** fuera el acto con el que el hombre impone su ego y ‘vela’ tras él a Allah, lo hace ‘invisible’ e ‘insignificante’ bajo la arrogancia de su autoafirmación, privándose de lo Infinito, y, como hemos señalado, ese es el origen de todos los males porque el hombre, sin su Verdadero Señor, sin Allah, sin esa intuición de lo auténtico y desmesurado, es negación, escasez, indigencia, pura apariencia y, a partir de sí y de su mentira, construye un mundo egoísta, cruel, ilusorio y miserable. Por otro lado, si buscamos en un diccionario árabe, encontraremos que **gfr**, de donde deriva **Gufrân**, también significa *ocultar*, pero en este caso designa el acto con el que Allah ‘se impone a Sí Mismo’ y recubre o tapa al hombre, lo protege y agiganta en su propia Grandeza. Ese es el verdadero significado de **Gufrân**, ante el que el término castellano *Perdón* es del todo insuficiente.

Tawba es el Retorno hacia Allah, el abandono del mundo de las ilusiones para penetrar en el de las esencias. Se concreta

en la renuncia a los **dzunûb**, los actos que nacen de las privaciones del ser humano y tiene un estandarte en el **Istigfâr**, la petición de perdón. Pero la **Tawba** no es una formalidad ni puede quedarse en una intención y la repetición de unas palabras. para que la **Tawba** sea **Nasûh**, para que sea realmente efectiva, tiene que cumplir otras condiciones.

Condiciones de la Tawba

Los maestros sufíes han dedicado libros enteros a describir el modo de *volver a Allah* en los comienzos del Camino. Para que la **Tawba** sea **Nasûh**, para que sea una *conversión* sincera y eficaz, debe cumplir, de forma resumida, tres grandes condiciones:

A) **Nâdam**, el *arrepentimiento*, el *remordimiento*. El **nâdam** ha sido definido como ‘dolor del corazón al saber que ha perdido a su Amado’. Ese sufrimiento es un estímulo porque el ser humano lo detesta y quiere librarse de su carga, y el sincero se propone superarlo eliminando la causa. Su razón inmediata es el **dzanb**, pero este es signo de algo mayor, es el signo de un desvío y una separación, una ruptura con la Verdad. Puesto que su motivo es la sensación de haberse alejado de Allah, se remedia anulando la distancia, y entonces el musulmán se vuelve hacia su Señor. El **nâdam**, el *dolor* y el *lamento*, es una luz que se enciende en el corazón y es tan eficaz que el Profeta (s.a.s.) lo consideró ya de por sí como realización del Retorno, pues dijo: “*El nâdam es la Tawba*”.

B) **Tark aḡ-ḡallât**, el *abandono de los deslices*. Con *deslices* nos referimos aquí a los **dzunûb**, las *faltas* contra la Generosidad y la Misericordia, las *traiciones* a Allah. No es sincero en su lamento quien insiste en sus fallos. El ser humano se hunde en los **dzunûb** por amor sincero hacia sí mismo, y por amor sincero hacia Allah debe salir de ellos.

Para los sufíes, la **Tawba** es la declaración de un Amor absoluto y radical a Allah, y por ello el Imâm al-Yîlânî dijo: *“Un solo desliz después de la Tawba es peor que setenta antes de ella”*. Para la inmensa mayoría de los seres humanos, es muy difícil el **tark aḡ-ḡallât**, y lo más normal es que el hombre vuelva a caer en sus errores y debilidades, y el único bálsamo que le queda, si es realmente sincero, es la rendición ante Allah de su corazón y la confianza en su bondad, que en cualquier caso siempre deben ir acompañando a la **Tawba** para que jamás sea un acto de arrogancia. En su *Invocación*, el Shâij Sidi Ahmad al-‘Alawi decía: *“Oh, mi Señor, sabes que yo deseo volver a ti y amo a los que se vuelven hacia ti, porque sé que Tú amas a los que vuelven a ti y amas a los que se purifican, pero temo decir ‘vuelvo a ti’ para después violar mi Regreso, como hace siempre mi naturaleza y mi costumbre. Pero eso no me impide pararme a tu Puerta y confiar en tu Liberalidad y tu Generosidad. Heme aquí, que vuelvo de nuevo a ti y a ti regreso si me ayudas y me aceptas...”*. Es muy importante no abandonarse a la desesperación ni justificarse en la escasez de fuerzas y las muchas debilidades de la naturaleza humana, porque Allah es más Grande que eso, y Él es la Meta y todo lo demás son medios.

C) **‘Aḡm**, la *resolución*, la *decisión firme*. Consiste en que exista el propósito de no volver a caer en los mismos errores. El **‘aḡm** es la práctica severa de la paciencia, el autocontrol, la perseverancia, la serenidad,... hasta vencer sobre las pasiones y alcanzar el sosiego del corazón. Es la gran lucha interior que debe librar todo musulmán, y que un sufí no descuida. Al-Yîlânî decía: *“Si quieres abrir la puerta de la Tawba comienza por sacar de tu alma las tribulaciones que nacen del dzanb y después elimina que tu corazón lo vuelva a desear. Y ten paciencia, pues si no sabes tener paciencia eres alguien que no se toma en serio el Camino”*. Efectivamente, la **Tawba** es un acto serio y debe ser asumida con rigor, de manera que el que afronta ese gran reto se impone a sí mismo una disciplina.

Cuando se cumplen las tres condiciones enumeradas, la **Tawba** es **Naṣūh**, es un manifiesto acto de sinceridad ante Allah. Esa sinceridad tiene cuatro testigos justos: la lengua silenciosa, la ausencia de envidia, la buena compañía y la desaparición del miedo a la muerte. El primero es la paz de la lengua del que afirma haberse vuelto hacia Allah, de modo que se abstiene de toda mentira, calumnia o grosería. El segundo es que su corazón no siente envidia ni enemistad hacia nadie. El tercero consiste en que se separa de las malas compañías y busca las buenas. El cuarto es que esté preparado para la muerte, habiendo sustituido las rebeldías por obediencias. Quien es así está preparado para consagrarse a Allah, pues se ha vaciado de inquietudes.

La austeridad (wára‘)

En el capítulo de la **Tawba** hay que hablar de una virtud complementaria, que el **wára‘**, la austeridad. Efectivamente, la **Tawba** es una puerta, el comienzo de un largo viaje. En sus comienzos, el aspirante aún está cerca de *la tierra de la desidia (ard al-gafla)*. Recién la ha abandonado, pero puede recaer fácilmente en ella. Cuando alguien sale de una enfermedad, sus primeros momentos son dudosos, y el peligro de que la fiebre se repita aún planea sobre él. Por ello, para afianzarse en su nuevo estado y encontrar calma en él le es necesario ponerse a la sombra del árbol de la austeridad.

La definición del **wára‘** en el Islam es sencilla: consiste en evitar lo *dudoso (shubha)* para no caer en lo *prohibido (ḥarām)*. Se llama *dudoso* a aquello que la **Sharī‘a** en principio no prohíbe, pero sí lo desaconseja, o bien aquello que puede inducir a algo prohibido. En el Islam hay licencias que los más resueltos se niegan a sí mismos para adentrarse por lo más severo. Abû Bakr decía: *“Preferíamos -en los primeros tiempos del Islam- abandonar setenta cosas lícitas por temor a caer en un solo delito”*. Con la

Tawba, el aspirante ha accedido al espacio puro de Allah, y no desea salirse de él, y para ello evita sus bordes. Para los sufíes, la **Tawba** es el trono en el que descansa la Apertura hacia Allah, y el **Wára'** es su guardián. Se trata, por tanto, de estar alerta.

Los tratados sufíes rebosan de ejemplos de **wára'**, de temor a cometer la más mínima injusticia, a incurrir en la más mínima falta, que traducen la pureza de corazón de quienes realmente se han propuesto conquistar a su Señor. Un ejemplo basta, el relato en el que una sufí se presenta ante el Imâm Aḥmad ibn Ḥánbal para exponerle la siguiente preocupación: *“Oh, Imâm, por las noches, las mujeres de mi casa subimos a la azotea a hilar y lo hacemos aprovechando la luz de las antorchas de los vecinos, ¿es honrado lo que hacemos?”*, y el Imâm Ahmad, admirado, le preguntó: *“¿Quién eres, Allah guarde tu salud?”*, y ella respondió: *“Soy la hermana de Bishr ibn al-Ḥâriz”*, y Bishr ibn al-Ḥâriz había sido un maestro sufí de austeridad extrema. El Imâm, llorando, le dijo: *“De vuestra casa han salido todas las enseñanzas sobre el wára'. Vete, y no hiles a la luz de esas antorchas”*.

El **wára'** sincero, el que no es resultado de la arrogancia ni de las obsesiones enfermizas, es un mérito del que dijo al-Yîlâni: *“Quien se exige cuentas a sí mismo en este mundo, quien sólo toma de la creación aquello a lo que tiene derecho y renuncia a lo que no le corresponde, quien teme que Allah le haga rendir largas cuentas el Día de la Resurrección... ¿qué le puede echar en cara su Señor?”*. Al-Yîlâni quería que sus discípulos se centraran, para concretar el wára', en las siguientes virtudes: la sinceridad, absteniéndose de mentiras, calumnias, groserías, burlas y demás deslices de la lengua; el pensamiento recto, evitando juzgar por sospechas, descartando las suposiciones, prefiriendo tener buena opinión de todo el mundo; la humildad en la mirada; la generosidad; la huída de la fama y el poder; la práctica rigurosa del Ṣalât en sus momentos exactos; la rectitud en conformidad al Corán y la Sunna.

Sidnâ Muhammad (s.a.s.) resumió en pocas palabras la esencia de la *austeridad (wára‘)* cuando dijo: “*Signo de la belleza del Islam de una persona es que abandone lo que no le atañe*”. Lo que realmente incumbe directamente a cada persona, lo que no debe dejar de lado jamás, es la corrección de su carácter, el pulido de su comportamiento, la salud de su corazón. Quien se entrega a esa empresa olvida de manera natural todo lo superfluo, no es engañado por las apariencias, desatiende lo insustancial. Se cuenta que en cierta ocasión Ibn Abî Sannân, junto a otros sufíes, paso junto a una casa que llamaba la atención por su extraña arquitectura, e Ibn Abî Sannân preguntó: “*¿De quién es esta casa?*”, pero antes de acabar la frase se volvió hacia sí mismo y se dijo: “*¿Por qué hago esta pregunta? ¿No se trata de algo que no me atañe? ¿No es signo de que mi frivolidad me gobierna y es poca mi cortesía?*”, y durante un año se mantuvo en ayuno para borrar su pregunta. Abû Sa‘îd al-Jarrâç dijo: “*He acompañado a los sufíes durante cincuenta años y jamás he disputado con ellos por nada, y es porque estaba consagrado a descontaminar mi ego*”.

El **sâlik**, el *peregrino* hacia Allah (también llamado **murîd**, *aspirante*, y **faqîr**, *pobre necesitado* de Allah) cuando ha llamado a la puerta de su Señor con el golpe de la **Tawba** y la ha asentado sobre la austeridad del **Wára‘**, tras haberse afianzado antes de nada en la **Sharî‘a**, habiendo purificado todo su ser, está ya preparado para empezar a dar los pasos hacia adelante. Con todo ello ha asentado su Islam, es alguien que se ha rendido por completo a su Señor, se ha purificado y se ha preparado. Pero lo que le queda es mucho, y sobre el Camino hay grandes inconvenientes. Necesita un buen compañero, sabio e iluminado, alguien que lo conduzca, alguien que ya haya recorrido la Senda y sea capaz de mostrársela y advertirle contra los peligros y las confusiones, contra las falsedades de su ego, las maquinaciones de su demonio, las quimeras de sus esperanzas, los fantasmas de sus sueños, a todo lo cual aún sigue muy expuesto, y lo asome al final a las Realidades Esenciales de la Unidad. Le hace falta un *maestro*, un **shâij**.

EL MAESTRO

Sháij

La palabra árabe **sháij** significa, en principio, *anciano*. Es un título respetuoso que se da a los mayores, especialmente cuando se acepta su autoridad. Por extensión, se da este nombre a todo el que enseña la sabiduría del Islam. El **‘âlim**, el *experto en ciencias islámicas*, cuando las comunica, es el **sháij** de sus discípulos. También en el **Tasáwwuf** se aplica este venerable término al *maestro*, pero en el arte de los místicos este título tiene connotaciones profundas, hasta llegar al extremo en el que los retrata al-Yîlâni: *“Los maestros son aquellos cuyos espíritus -antes de que fuera creado el mundo- ya nadaban en el océano de la generosidad. Cuando los ángeles opusieron objeciones a que el ser humano fuera elegido por Allah como rey de la creación, los maestros se reían de ellos a escondidas. Los maestros ven el invierno en el calor del verano, vislumbran la sombra en medio del rayo de la luz solar, y han embriagado al cielo con el licor que hay en sus copas. Es su liberalidad la que permite al sol parecer de oro”*.

En el *sufismo* (**Tasáwwuf**), **sháij** es el que, tras haber realizado el viaje hasta Allah ha sido autorizado por su maestro para guiar a otros discípulos. Los **shuyûj** (plural de **sháij**), conocedores de la Senda, son los herederos de la sutileza del Profeta (s.a.s.) y hábiles en la ciencia del corazón y de la sinceridad. El *aspirante* (**murîd**) debe buscar la *compañía* (**suhba**) de un maestro cualificado.

Definición de Sháij

El **sháij** es un *guía* (**múrshid**) espiritual, alguien que ha recorrido el *Camino de la Verdad* (**Tarîq al-Haqq**), ha aniquilado su ego en la Unidad de su Creador, y conoce los peligros que acechan al **murîd**, los terrores que obstaculizan su andadura y los límites que no pueden ser trasgredidos;

es alguien que, cumpliendo esas condiciones, se hace cargo de la *educación (tarbíā)* de los aspirantes y les señala las exigencias de la *peregrinación (sulûk)* y la forma de llegar a las *proximidades* del Creador (el *qurb*). El **sháij** tiene que haber seguido el Camino bajo la dirección de otro **sháij** anterior, y la *cadena (sílsila)* debe remontar hasta el Profeta (s.a.s.). En su caminar hacia Allah, el maestro ha debido saborear las *esencias (haqâiq)* y haber adoptado las *formas de conducirse* (los **Ajlâq**) del Profeta (s.a.s.). En resumen, como decía al-Qâshâni, el **sháij** es *una persona perfecta en el conocimiento de la Ley, el Camino y la Esencia, habiendo alcanzado las profundidades de esas ciencias, y conozca las enfermedades del ego y los remedios para esos males y pueda sanar los corazones, guiándolos si están preparados y están destinados a alcanzar la Meta.*

El maestro es imprescindible. Cuando alguien se hace *aspirante (murîd)*, es decir, cuando en esa persona despierta la **Irâda** (literalmente, *Voluntad*, pero entre los sufíes es *el deseo de abandonar la rutina y las costumbres*), y prefiere guiarse por sí mismo y atenerse a su propia opinión, se equivoca. Se suele decir, que **Shaitân** es el maestro de quien no tiene **sháij**. Y es necesario el maestro por lo que dijo el Profeta (s.a.s.): “*En todo arte buscad la ayuda y el consejo del más hábil*”, y el **sháij** es el mejor en el arte de los sufíes. Es cierto que Allah mismo se ha hecho cargo de algunos buscadores, tal como hizo con Abraham o con Muhammad (s.a.s.) entre los profetas, y con Uwáís al-Qárani entre los **awliyâ**, pero son casos excepcionales. La regla es que exista el maestro y el discípulo, y esto forma parte de la Sunna de Allah con la que gobierna la existencia.

Quien busque conocer las ciencias formales del Islam debe acudir a un **‘âlim**, o a varios. Ellos te comunicarán los datos que desees saber sobre la **Sharí’a**. Pero para adentrarse por la **Taríqa**, es necesario un sólo **sháij**. No es conveniente tener más de un maestro sufí a la vez. Ejemplo de ello fue el Imâm al-Yîlâni, que recogió sus saberes formales de una gran

cantidad de ‘ulamâ, pero cuando se inició en el sufismo sólo acompañó a su **sháij** ad-Dabbâs, y más tarde a al-Májrâmi.

Cualidades del Sháij

La primera de las condiciones que debe cumplir un maestro que se ofrezca a guiar discípulos es tener un gran conocimiento de la **Sharî‘a** y del **Tasáwwuf**., de modo que él sea una síntesis de la Ley y la Esencia. El Imâm al-Yunáid dijo: *“Nuestra ciencia tiene como elementos correctores el Corán y la Sunna. Quien no conozca el Hadiz y lo escriba, no haya memorizado el Corán, no sea experto en Fiqh y en la Técnica de los sufíes, no es digno de ser seguido”*.

Al-Yîlâni dijo: *“No le es lícito a nadie sentarse sobre la alfombra del rango de la maestría y ceñirse la espada de la atención a los discípulos a menos que cumpla con diez virtudes. Dos son de Allah: que sea discreto y tolerante. Dos son del Profeta: que sea afectuoso y buen acompañante. Dos son de Abû Bakr: que sea sincero y generoso. Dos son de ‘Omar: que sepa ordenar y prohibir. Dos son de ‘Ozmân: que dé de comer al hambriento y pase las noches en recogimiento mientras las gentes duermen. Y dos son de ‘Ali: que sea sabio y valeroso”*.

El mismo Maestro al-Yîlâni lo dijo en versos: *“El Sháij verdadero cumple con cinco utilidades, o de lo contrario es un impostor que conduce a la ignorancia. / Es conocedor de las normas exteriores de la Ley y a la vez indaga en las raíces de la Esencia. / Al que llega para beber de él, le muestra buena cara, y es hospitalario, y se somete al pobre en palabra y acto. / Ése es el maestro merecedor de enaltecimiento cuyo valor es inmenso, diferenciador de lo ilícito de lo lícito. / Pule a los seguidores del Camino estando ya pulido su corazón, siendo a la vez de una generosidad absoluta”*.

Algunos se precipitan y se presentan como maestros cuando no lo son, y son causa de las censuras que a lo largo de los siglos se han dirigido contra el sufismo. Al-Yîlânî les decía: “¿Quién es ese que se está atreviendo a jugar con serpientes (refiriéndose a las almas de los aspirantes) cuando él aún no ha tomado el antídoto? ¿Cómo puede pretender que conduce hasta la Presencia del Rey, si no es chambelán? Tú, que dices ser un maestro, y compites con los sinceros, buscas satisfacciones como los niños y no eres más que un niño. Eres un descuidado que no se da cuenta de que la Verdad ha presentado una querrela contra ti. Pronto tu alegría se va a convertir en miedo...”. Y después, el Imâm daba estos consejos al aspirante: “Busca a quien te ayude a derrotar a tu ego, no a quien lo fortalezca contra ti. Si acompañas a un maestro ignorante e hipócrita, que se ha sometido a su naturaleza y a su propia frivolidad, ése ayuda a tu demonio. A los maestros no se les acompaña para pasar un rato en este mundo, sino para conquistar al-Âjira. Si un maestro está sometido a su naturaleza, es acompañado para disfrutar del mundo; pero si es poseedor de un corazón es acompañado para entrar en el Universo de Allah; y si es depositario de un Secreto, entonces se le acompaña por Allah”.

El lazo entre el sháij y el murîd

En el Islam, existe un estrecho vínculo (**râbîta**) que une al *maestro* (**sháij**) y al *discípulo* (**murîd**). Ese lazo es la *compañía* (**suhba**), con la que se emula la relación que había entre Sidnâ Muhammad (s.a.s.) y sus *Compañeros* (los **Sahâba**). El maestro y el aspirante se reúnen en torno al anhelo por alcanzar a Allah, no en pos de un bien efímero, o alrededor de una doctrina alambicada, y la radicalidad de ese propósito es la causa de condiciones férreas. Es una compañía cuya primera condición son la

sinceridad (sidq) y el *desinterés (ijlâs)*, teniendo como norte el conocimiento y la cercanía a Allah sobre la base de la cortesía.

Esa relación tiene tres pilares: las funciones del **sháij**, la actitud del discípulo para con su **sháij** y la vinculación entre los discípulos del **sháij**.

A) Las funciones del Sháij

Un **sháij** acepta a un discípulo *sólo por amor a Allah (lillâh)*, y nunca por amor a sí mismo. Cuando un maestro no tiene más propósito que servir de utilidad a sus discípulos, estos aprovechan sus enseñanzas. Si se trata de un farsante que busca prestigio o riquezas, entonces sus palabras son cáscara y no llegan a transformar corazones.

El maestro comienza con su discípulo dándole buenos consejos, sencillos y con suavidad. No le impone nada por encima de sus fuerzas. Emplea el **rifq**, que es la *amabilidad*, porque la amabilidad permite la confianza y la intimidad. Cuando se apercibe en esa intimidad que el discípulo tiene aptitudes y aspiración poderosa, le ordena cargar con tareas más penosas. Le obliga a dejar de depender de su naturaleza, le retira las licencias del Islam y le impone el '**açm**, la *resolución* y la *decisión firme*. Si no es así, si el discípulo es de carácter débil, va más despacio en las exigencias; y si en él no hay aptitudes ni tan siquiera para eso, no lo priva de su bendición.

El **sháij** debe estar vigilante e indagar en el corazón de su discípulo, estando alerta contra las señales de las enfermedades del ánimo. Para ello debe ser experto en la conducción de los corazones. Si el aspirante está demasiado atado al mundo, lo libera exigiéndole anonimato; si está demasiado satisfecho de sí mismo, lo reduce con hambre y haciéndole velar por las noches; si tiene en demasiada consideración la opinión de la gente, lo priva de compañía y lo sumerge en la soledad, el retiro y el silencio; si es de carácter rudo, se lo suaviza obligándole al estudio y a la cortesía,...

Cuando el maestro ve que su discípulo mejora y supera las trabas secretas de su ego, es sincero en su combate y tiene firme voluntad de alzarse por encima de todas las cosas, entonces ya no le perdona nada, se vuelve intolerante y le exige los ejercicios más desafiantes para acceder a los *rangos espirituales* elevados (**maqâmât**). Se considera que el **sháij** que no es severo en ese grado está traicionando a su discípulo.

El **sháij** debe también cuidar de su discípulo *interiormente*. Un maestro verdadero es un ser especial, tal como hemos visto a la cabeza de este apartado, y vela por su discípulo a un nivel que éste todavía desconoce, pues el corazón del maestro habita en un mundo sobrenatural y secreto para la inmensa mayoría de los hombres. El Sháij al-Yîlâni dijo: “Yo guardo a mi discípulo. Si le ocurre un mal estando en occidente mientras estoy en oriente, lo protejo. Si mi discípulo no es excelente, yo sí soy excelente”.

B) La conducta del discípulo

En primer lugar, el aspirante que se dirija a un maestro con la intención de que pule su corazón, corrija su universo interior y lo asome a Allah, debe tener la certeza de que la persona en cuyas manos va a ponerse es la más idónea y presentarse ante ella con esa seguridad. Para ese discípulo no puede haber nadie mejor como guía que el maestro que ha elegido. A esto se le denomina *sinceridad* (**sidq**). Sin sinceridad, el discípulo no aprovecha lo que su **sháij** puede darle.

Esto no quiere decir que deba creer que su maestro es *infalible* (**ma'sûm**), pero sí que el bien que puede sacar de él sólo puede ser fruto de una buena manera de acompañarlo, basado en una exquisita y sincera cortesía basada en la seguridad que hemos mencionado.

El discípulo debe *obediencia* (**tâ'a**) a su maestro, cumpliendo externamente lo que le pida, sin resistencias ni reparos de ningún tipo y no oponiéndose a ello en su corazón. Si se trata de algo que no entiende, debe relegar su opinión. Al-Yîlâni decía: “*Contrariar a los shuyûj es un*

veneno mortal". Ibn 'Arabi decía que si un maestro te ordena entrar por el ojo de una aguja, debes intentarlo pensando que es posible.

Es muy importante la *cortesía* (**ádab**) en la presencia del maestro. El discípulo no debe hablar ante él innecesariamente, ni interrumpir sus palabras para expresar su propia opinión, y aunque crea que se equivoca o se confunde, guardará silencio. Un sufí dijo: "*Quien diga 'no' a su maestro, no triunfa*". Al-Yīlāni decía a su discípulo cuando lo aceptaba: "*Cuando te presentes ante mí, pliega tu ciencia y deja de verte, y entra sin nada. Si vienes a mí con tu ciencia y contigo mismo, no verás nada de lo que te indique*".

Es imprescindible que el discípulo no oculte nada de sí a su maestro, aunque se trate de algo vergonzoso, dando así la oportunidad al maestro para que le hable, le guíe o invoque en su favor, pues tal vez su bendición lo transforme.

El aspirante no debe dudar acerca de su maestro ni acusarlo de nada. Si cree que su maestro ha cometido un error o algo censurable, que piense que es él el que se equivoca debido a su propia ignorancia y falta de entendimiento. Si no puede abandonar la sospecha, que deje al maestro, tal como dijo al-Yīlāni: "*Si acusas de algo a tu maestro, no lo acompañes; el enfermo, si duda del médico, no se cura*".

El discípulo siempre debe estar dispuesto a servir a su maestro y atento a cumplir sus deseos, apresurándose a satisfacerlos incluso antes de que los formule. A esto se le llama **jidma**, *servicio*. El discípulo no debe excusarse ni anteponer sus necesidades, pues para un verdadero aspirante no existe más que su **sháij**.

El discípulo acompaña a un **sháij** *por amor a Allah* (**lillāh**). El maestro es un medio y por ello el **murīd** cumple las condiciones, vaciando su corazón de todo lo que no le exige ese momento suyo. Cuando sigue a un maestro, la condición es la plena dedicación a él, hasta que llegue la

separación. Someterse a un **sháij** representa ‘abandonar del mundo’, centrándose el discípulo en él para olvidar el **duniâ** (*el mundo efímero de las apariencias y las ilusiones*), preparándose el aspirante para un vacío aún mayor en el que sólo tendrá a su Señor. Esto es lo que significa **Irâda** (la *Voluntad*, que es progresivo desapego de lo mundanal para afrontar la Realidad del Uno-Único) de la que deriva la palabra **murîd**.

Por último, en su relación con el maestro, el discípulo tiene que armarse de una sólida *paciencia* (**sabr**) -sobre su significación, consúltese el *Libro de la Paciencia* de Ibn al-Qáyyim, cuya traducción ofrecemos en Musulmanes Andaluces- que le ayude a soportar la *aspereza* (**jushûna**) del maestro. La aspereza es con lo que el **sháij** suaviza el carácter del discípulo y mata sus quimeras. Al-Yîlâni decía: “*No huyáis de la aspereza de mis palabras. A mí me ha hecho crecer la aspereza*”.

C) La cortesía entre hermanos

Al igual que hay *cortesías* (**adab**) que rigen la relación del discípulo y el maestro, las hay que deben practicarse entre los aspirantes (llamados **ijwân**, *hermanos*, cuando son discípulos de un mismo **sháij**). Se considera que la atención a dichas cortesías y la insistencia en su observancia acaba por trasladarlas a la relación con todas las criaturas. Una Hermandad sufí en torno a un maestro es un mundo en pequeño en el que el aspirante se educa para afrontar las esencias, siendo relanzado, por un lado, hacia el Creador, y, por otro, hacia la creación. Se ha dicho: “*El Taṣáwwuf, todo él, es adab*”.

Un primer grupo de cortesías es al que se denomina **futuwwa** (literalmente, significa *jovialidad, entusiasmo*). La **futuwwa** es el total de las virtudes que propician los sentimientos de hermandad y complicidad, a cuya cabeza están la solidaridad, el desprendimiento, el olvido de las afrentas, el servicio, el socorro mutuo, la indulgencia, etc.

Los maestros siempre han enseñando que entre 'hermanos' debe haber humildad y tolerancia, renuncia a los conflictos, cesión de derechos y ausencia de polémicas.

El discípulo debe ser ciego ante los defectos de sus hermanos, dejando su corrección al maestro, y se priva de hacer lo que les resulte detestable.

Entre aspirantes hay amor y atención. Si alguno nota desdén en otro, lo soporta, se vuelve hacia sí y espera a que desaparezca el desdén.

Entre hermanos hay renuncia a los propios derechos y no se hacen exigencias; es más, cada uno considera a los demás con derechos sobre sí y por ninguna ofensa desatiende sus obligaciones de hermandad.

La **futuwwa** fue el germen de grupos solidarios que jugaron un papel destacadísimo en la historia del Islam. En torno a las Hermandades en las que los lazos entre sus miembros eran sólidos se crearon vínculos que integraron a sociedades y tribus enteras. La solidaridad predicada por el sufismo permitía la cohesión entre los musulmanes, de un alcance extraordinario que se proyectó sobre el devenir del Islam.

Los maestros sufíes, a la vez que enseñaban las claves de la fraternidad, daban consejos a sus discípulos sobre las relaciones que debían mantener de distanciamiento de los ricos y poderosos y proximidad a los pobres y necesitados.

Final de la función del maestro

Al-Yîlânî dijo: "*Al cabo de dos años, el destete*". Si la *compañía* (**suhba**) de un maestro se realiza cumpliendo estrictamente sus condiciones, llega el momento en que el discípulo puede independizarse para continuar sólo adentrándose en la *proximidad* (**qurb**) a la que su maestro lo ha asomado.

Ese momento tiene señales, como la desaparición de sus pasiones, el olvido total del mundo, un anhelo vehemente por llegar hasta Allah,... En las profundidades de ese aspirante puede haber un *secreto* (**sirr**) al que no tenga acceso el maestro, o, a la inversa, el maestro tenga un ‘secreto’ que el discípulo no pueda descifrar... En estos casos, el aspirante se ha independizado de la necesidad de un maestro y todo su corazón pende ya de Allah en exclusiva, y, alcanzado esto, ¡cómo podría estar en contacto con un **sháij**! Ha llegado el momento en que deba seguir su propio camino, en conformidad con lo que dicen los sufíes: *“Los caminos hacia Allah son en el número de los alientos de todos los seres humanos”*. Y Allah dice en el Corán: *“Guiaré por mis Caminos a quienes luchan por Mí”*.

Por respeto, esperará a que su maestro le indique que lo abandone (incluso puede llegar a prohibirle que vuelva a verlo), y a partir de entonces se sumirá en su propio mundo siguiendo el Camino que le dicta su Señor. Al-Yîlâni decía: *“Allah bendiga al maestro, y al discípulo sincero que prescinde de su maestro porque ya no le basta más que Allah”*.

Desde el principio del artículo hasta el final, hemos ido describiendo los aspectos formales de la vivencia sufí: su preparación en la **Sharî’a**, el despertar de su resolución con la **Tawba**, su disciplina en el seguimiento de un **Sháij**, su propia independencia para seguir libremente por el Camino de su Creador. En el seno de esos procesos se producen *emociones* (**ahwâl**), se conquistan *rangos* (**maqâmât**), se descubren *esencias* (**haqâiq**) y se guardan *secretos* (**asrâr**), todo ello ya en la intimidad del corazón, y a todo ello dedicares próximos artículos, in shâ Allah.

EL ESFUERZO

La tensión interior en el Camino Sufí

Por saludables que sean los comienzos del *peregrino hacia Allah* (**sâlik**), su llegada a la meta no tendrá un final feliz si va cargado con restos

de egoísmo. El Camino -sostenido sobre los firmes principios enunciados en el artículo “El Camino Suff”, publicado en el número anterior de Musulmanes Andaluces- consiste principalmente en la progresiva eliminación de todo signo de presencia del **Nafs** (el *Ego*), tenido por la mayor de las enfermedades del corazón y el más inconveniente de los obstáculos.

El objetivo que se marca el aspirante es el de aniquilar en él al *ego* (el **Nafs**), hasta quedar sin aliento, de modo que se vacíe el corazón para Allah. Se cuenta que Abû Yaçîd al-Bisṭāmî vio a su Señor en sueños y le preguntó por el modo de llegar a Él, y Allah le respondió: “*Abandónate, y ven a Mí sin tî*”.

El Camino es, esencialmente, una *lucha*, un *combate*, un constante *esfuerzo* (**Muṣṭahada**). El término **Muṣṭahada** es el mismo que el de **Yihâd**, y esta denominación viene de un hadiz en el que el Profeta dijo a quienes volvían de una batalla contra los idólatras: “*Venís de la guerra menor, y ahora os toca el Yihâd Mayor*”, el **Yihâd** Mayor es la **Muṣṭahada**. Y esto nos da idea del tremendo esfuerzo que se exige al aspirante: la lucha contra uno mismo, la victoria sobre enemigos invisibles que forman parte de su mismo ser. La palabra *esfuerzo* no hace justicia a **Muṣṭahada**: ésta es un constante esmero, una paciencia sin límites, estar alerta y actuar con resolución, todo lo cual gobernado por la prudencia y la sabiduría.

¿Qué es el Nafs?

La palabra árabe **Nafs** se emplea en el lenguaje corriente para el concepto de *mismo*. El **Nafs** de algo es lo que es *en sí* esa cosa o, mejor dicho, aquello con lo que se identifica a sí misma o con lo que se la identifica, es su *identidad*. En su raíz, significa *aliento*, *respiración*, y en estos sentidos es una *vida concreta*, una *persona*. También, el **Nafs** de alguien es su *personalidad*, su *carácter propio*. Con frecuencia, el término

ha sido traducido por *alma*. Mejor es verterlo por el *sí mismo* de algo, su *fuego interno*, o su *conciencia de sí*, o su *ego*, su *yo*.

En el Corán, el término **Nafs** aparece empleado en cualquiera de los sentidos que hemos definido. Los sufíes utilizan el término **Nafs** en un sentido restringido. Para ellos, el **Nafs** son sólo los rasgos negativos de la conducta y de la forma de ser y de actuar de una persona, y quizás *egoísmo* sea, en castellano, un concepto amplio que engloba suficientemente lo que quiere decir **Nafs** en árabe para los sufíes. También en el Corán, a veces, aparece con esa significación, y los sufíes citan los siguientes ejemplos: “*Todo mal que te alcanza, proviene de tu Nafs*”, “*No disculpo a mi Nafs. El Nafs impera ordenando el mal*”, “*Allah no cambia la situación de un pueblo hasta que ese pueblo no cambia lo que hay en su Nafs*”, “*Así (una maldad) me lo ha sugerido mi Nafs*”, “*El Nafs le obligó a matar a su hermano*”, “*No hacen sino seguir lo que simplemente suponen y lo que apetece al Nafs*”, “*Volved hacia el que os ha creado y matad vuestro Nafs*”,...

En definitiva, teniendo **Nafs** una significación amplia, en los textos sufíes, a menos que se precise de algún modo, el término designa por antonomasia al **an-Nafs al-Ammâra**, el *Ego que impera ordenando el mal*, que el Corán condena a muerte. Se trata de todos los rasgos negativos del carácter. El maestro sufí at-Tirmîdî al-Hakîm definió **Nafs** como: “*la naturaleza perversa del ego imperante cuyos rasgos son la desidia, la idolatría, el deseo, el temor, el apetito y la ira, y es furtivo, hostil y terco, le resulta pesado el cumplimiento con sus obligaciones y rechaza seguir el camino de su salvación, encuentra calma en la satisfacción de sus pasiones y se expansiona en la comodidad. Fluye por las venas como un veneno hasta que se apodera del corazón y lo mata*”.

Abû Îlîb al-Makki caracterizó el *Ego Imperante* (**an-Nafs al-Ammâra**) -en los textos sufíes, el **Nafs** sin más adjetivos- diciendo que, conforme a la descripción que hace el Corán de la materia prima con la que fue creado el ser humano, el **Nafs** de manera innata tiene como naturaleza

la debilidad propia de la tierra y el polvo; la avaricia propia del barro primordial; el apetito propio del cieno; y la ignorancia propia de la arcilla. De esa naturaleza innata que consiste en la *debilidad* (**du‘f**), la *avaricia* (**bujl**), el *apetito* (**sháhwa**) y la *ignorancia* (**ÿahl**), se derivan cuatro comportamientos: la búsqueda de dominio (arrogancia, amor propio, receptividad ante la adulación); la actuación demoníaca (el engaño, la argucia, la envidia); la naturaleza animal (amor a la comida y a la bebida, la incontinencia sexual); la bajeza de los esclavos (miedo, bajeza). De acuerdo con esto, el **Nafs** es el origen de todas las acciones censurables, a las que llamamos rebeldías (porque son contrarias a lo que Allah quiere del ser humano) y carácter vil. Al-Bisṭāmī decía que el **Nafs** es “*la patria de todo mal*”.

El Imâm ‘Abd al-Qâdir al-Yîlânî también nos ofrece una imagen que define lo que debemos entender por **Nafs** (siempre refiriéndonos, como hacen los sufíes, al **an-Nafs al-Ammâra**): “*Es el peor de tus enemigos, peor que Iblís, el demonio, tal como afirmó el Profeta en un hadiz. El Ego es ciego, sordo, ignorante de quién es su Señor. Su naturaleza lo hace encontrar reposo en la hipocresía y el fingimiento, la falsa pretensión, y se satisface en ser adulado. Es voraz, pretencioso, rebelde, se forja vanas esperanzas. Su verdad es mentira, sus afirmaciones son engaños, y todo lo suyo es engreimiento. Si se confía en él, se atasca; si se le da libertad, se hace indómito; si se le da lo que quiere, se destruye a sí mismo; si no se le piden cuentas, te vuelve la espalda. Si no puedes llevarle la contraria, acabarás ahogado. Si lo sigues, te conduce al Fuego. No tiene entidad ni puede volver al bien. Es la cabeza de tus desgracias, la mina de tu vergüenza, la alacena de Iblís y el albergue de todo mal*”.

Los sufíes distinguen entre el **Nafs** (el *Ego*) y el **Rûh** (el *Espíritu*). Cada uno de ellos es un *órgano inmaterial* (**latîfa**) constituyente de la conciencia del ser humano. El **Nafs** es el manantial de los *comportamientos viles* (**ajlâq madzmûma**); por su parte, el **Rûh** es de lo que derivan los *comportamientos nobles* (**ajlâq mahmûda**). También hablan de otros

órganos inmateriales del hombre: el Pecho, el Corazón, el Centro del Corazón, el Núcleo del Centro, etc. No nos interesa aquí detallar estas **laṭīfa**-s, que al final son en el fondo una misma cosa, la conciencia, sino destacar que, como resumen, los sufíes enseñan que es de vital importancia domeñar el **Nafs** y alzarlo por sus siete grados hasta que alcanza la plenitud. Esos siete grados son: el *Ego Imperante* (**an-Nafs al-Ammâra**), el *Ego Censurante* (**an-Nafs al-Lawwâma**), el *Ego Inspirador* (**an-Nafs al-Múlhima**), el *Ego Calmado* (**an-Nafs al-Mútma-inna**), el *Ego Satisfactorio* (**an-Nafs ar-Râḍia**), el *Ego Admitido* (**an-Nafs al-Mardīa**) y el *Ego Perfecto* (**an-Nafs al-Kâmila**).

Los sufíes advierten severamente contra la relajación en lo que respecta al **Nafs**. Su mal y su peligro aumentan con el olvido y el descuido, y se disipan con la disciplina y la **Muṣṭahada**, tal como dijo el poeta de los sufíes, el Imâm al-Buṣṭrî: *“El Nafs es como un niño que, si lo descuidas, se hace mayor dependiendo de que lo amamanten. Pero cuando lo destetas, se libera”*. El **Nafs** es la tiniebla que hay dentro del ser humano, y se asocia a otros enemigos del corazón. Esos enemigos son Iblîs, las apariencias y las frivolidades. Las frivolidades son productos del Ego mismo. Las apariencias es algo hacia lo que el **Nafs** siempre se inclina y es engañado entonces por la riqueza, el poder, el éxito,... Y el Demonio, Iblîs, es su confidente, aquello en lo que se inspira, la segunda persona en sus diálogos interiores.

Por todo ello, el **Nafs** es el mayor de los obstáculos en la *Peregrinación* (**Sulûk**) hacia la luz, hacia la claridad en la existencia, donde brilla Allah, el Uno-Único. La **Muṣṭahada** es estar alerta contra el **Nafs**, combatirlo para que desfallezca y todo su mal desaparezca por completo. Y ello requiere un esfuerzo y un valor descomunales, porque nos identificamos con nuestro **Nafs**, creemos ser nuestro **Nafs**, y la exigencia de los maestros parece una invitación al suicidio. ¿No dice drásticamente el Corán: *“Volveos hacia Allah y mataos”*? ¿En qué quedamos cuando desaparece nuestra envidia, nuestro rencor, nuestra cobardía, nuestra

avaricia,... en los que fundamentamos nuestra vida y le dan ‘sentido’? Lo que hay al final de ese proceso es a lo que el Corán llama **al-Yanna**, el *Jardín*.

En teoría, luchar contra el egoísmo parece simplemente algo bueno, moralmente aprobable, y hasta relativamente fácil, pero cuando se avanza por esa senda se descubre que el *egoísmo* es mucho más que unos cuantos comportamientos claramente perversos: es nosotros mismos. Volvemos así a los primeros significados de la palabra **Nafs**. Hasta la bondad que creíamos perseguir está sembrada de egoísmo, y eliminar esos últimos rescoldos sólo puede hacerlo alguien entendido en las trampas más sutiles del **Nafs**. Se progresa en un vaciamiento cada vez mayor, terrorífico. Ahí es donde empieza realmente el *sufismo* (el **Taşáwwuf**), y está reservado a unos pocos. Los maestros exponen a sus discípulos a esos terrores y les exigen salir victoriosos. Al-Yîlâni decía: “*Os aconsejo romper vuestras vidas. Ahí hay ascensos que son dignos de un orgullo legítimo, según la Gente del Camino*”. Con frecuencia en los textos sufíes se alude al extraordinario valor que hace falta, a los monstruos que asaltan al que progresa por el camino del desapego, a los peligros que están al acecho, al pánico que se apodera del aspirante, y nada de ello es entendible si limitamos nuestro entendimiento de lo que es el **Nafs** a unos cuantos comportamientos negativos y viles. Eso sólo vale al principio y es el horizonte último para la mayoría. El **Nafs** es la sustancia de la que estamos hecho, y el sufí va contra corriente, desprendiéndose de sí mismo para descubrir la Inmensidad de su Creador y Señor, su propia Íntima Verdad, la que lo forja en la eternidad.

Necesidad de la Muýâhada:

Volviendo al principio, y siendo el **Nafs** el cúmulo sin más de las perversiones y aspectos negativos de la personalidad, combatirlo es una

obligación para todo el que quiera agradar y satisfacer a Allah: “*Quien tema el Rango de su Señor y se prohíba a sí mismo la frivolidad del Nafs,... el Jardín será su albergue*” (Corán). Todo musulmán ha sido invitado a combatir su egoísmo, y hacerlo desplegando un gran *esfuerzo* (**Muÿâhada**). Toda victoria sobre el **Nafs** produce en el ánimo una satisfacción que es reflejo de la *Satisfacción* (**Ridâ**) de Allah, y un anuncio del *Jardín* (**al-Yanna**).

La **Muÿâhada** es un instinto en todos los seres humanos, y es el esfuerzo que realizan para no dejarse conducir por sus inclinaciones a la autodestrucción. Para los musulmanes, además, es una prescripción. En la medida de sus fuerzas y lucidez, cada musulmán debe doblegar su egoísmo, faltando a un principio fundamental del Islam si no lo hace. Pero para las sufíes, que son aquellos que se han propuesto descubrir a su Señor y bañarse en su luz llevando al extremo la obediencia que le deben en sintonía con la esencia del universo, sujetándose por completo a Él, la **Muÿâhada** es la quintaesencia del Camino. Al-Yîlâni dijo: “*Quien desee seguir el Camino de la Verdad, que dulcifique primero su carácter. Con la constancia en la Muÿâhada se abre el ojo del Nafs y se cierra su boca*”.

La **Muÿâhada** es un proceso largo y penoso. Cada vez que el peregrino derrota un aspecto de su **Nafs** con la espada de la contravención, Allah le devuelve la vida y de nuevo lo desafía y busca someterlo, y esto sucede una y otra vez, convirtiéndose en una larga batalla, ésa a la que el Profeta llamó **Yihâd** Mayor. Y es porque, en realidad, el **Nafs** es tremendamente complejo y tramposo, y cuando se cree que se le ha vencido en un frente sus rescoldos reaparecen en otra parte. Todo esto es lo que hace necesaria la asistencia de un Maestro capaz de advertir lo que se le escapa al aspirante, que se apresura a creer en la victoria cuando aún le queda mucho camino que recorrer.

El Corán enuncia la necesidad de realizar la **Muÿâhada** y mantenerse constante en ella: “*A quienes se esfuerzan por Mí, los guiaré por mis caminos*”. El *peregrino hacia Allah* (el **sâlik**) permanece a las puertas de

Allah y cada uno de sus esfuerzos es una llamada hasta que accede guiado por Allah mismo hasta su Presencia cuando no queda nada de su **Nafs**. Al-Yîlânî dijo: *“Quien en sus comienzos no empieza por la Muÿâhada, no encuentra nada en el Camino”*.

El fruto de la **Muÿâhada** es la **Mushâhada**, la *Contemplación*. En la soledad del vacío que deja la ausencia del Ego, el *aspirante* (el **murîd**), convertido ahora en *pobre* (**faqîr**), en alguien sin nada, sin ninguna maldad y puro, contempla los Secretos de Allah, los Misterios de su Unidad Envolvente, y gana su Protección y es abarcado por la Misericordia. Según los maestros, la intensidad de la **Mushâhada** depende del rigor de la **Muÿâhada**. Al-Yîlânî dijo: *“Es aspirante necesita la Muÿâhada en la misma medida en que me necesita a mí”*. Efectivamente, la **Muÿâhada**, complementada por la asistencia de un maestro experto que le evite al discípulo los autoengaños, da un fruto extraordinario.

El que espera algún fruto del camino de los sufíes sin prestarse a realizar esfuerzos soberbios que lo desapeguen de sus propias mentiras y creencias se verá defraudado. Al-Yîlânî decía: *“Enhorabuena a aquél cuyo corazón sienta inclinación por la Muÿâhada, y ay del esclavo cuyo corazón se abandone a sus propios apetitos”*. Y también dijo: *“Quien esté privado de Muÿâhada no alcanza la Mushâhada. Quien quiera entrar en el Océano de la Contemplación tiene que elegir el Esfuerzo, porque la Muÿâhada es la semilla de la Mushâhada”*.

Tras haber definido el término **Muÿâhada** y haber asentado su necesidad, siendo como es la fórmula para sumergirse en el Mar de la Contemplación, queda por aclarar los modos seguros para llevarla a cabo y que son barcos firmes sobre la agitación del Océano de la Unidad.

Los modos de la Muÿâhada:

Los maestros proporcionan algunas claves generales para sostener la lucha contra el **Nafs** y reducir hasta matar su influencia sobre el corazón que pretende entrar en la Presencia del Rey. Puesto que el **Nafs** es de naturaleza esquivada y traicionera, las medidas que aconsejan que se adopten contra él son severas.

1- En primer lugar, está *la ruptura con las costumbres* (**qat‘ al-mâ-lûfât**). La rutina acomoda al **Nafs**, y las costumbres acaban adormeciendo el ánimo y humillan al corazón. Es muy difícil despertar de aquello a lo que se acostumbra el ego, y cuando éste se hunde en la repetición es asaltado por enfermedades que debilitan su voluntad. La **Muÿâhada** no es posible más que cerrando la puerta a la rutina. Las principales costumbres son la comida, la bebida, y la obsesión por la subsistencia. En todo ello, el aspirante deberá limitarse a lo que permita la Ley revelada, absteniéndose de relajarse en esas cuestiones que se convierte en rutinas a la que el ser humano consagra la mayor parte de su tiempo. El sufí deja de adorar las costumbres hasta que la atención que merece a Allah las sustituye y Él se convierte en la verdadera Costumbre.

Nos referimos a las grandes obsesiones en las que el hombre ocupa la mayor parte de su tiempo. Esa dedicación a subsistir y a asegurarse la vida acaba en excesos que consumen todo el tiempo, y resulta que el ser humano no deja de preocuparse por mantenerse vivo hasta que se cumple su destino que es la muerte, lo cual es un contrasentido. Salir de esa rutina que absorbe la mente a la mayoría de la gente es una de las primeras condiciones para la **Muÿâhada**.

2- En segundo lugar, está *contrariar* (**mujâlafa**) al **Nafs**. El ser humano se acomoda a las *costumbres* de modo que abandonarlas se le hace penoso. Junto a las rutinas y costumbres, es decir, junto a las grandes obsesiones absorbentes, está el **hawâ**, las *inclinaciones* del ánimo, la **shâhwa**, los *apetitos* sensuales, y los **amânî**, las *falsas esperanzas*. Los maestros enseñan que debe serles llevada la contraria. Conceden una gran importancia a esa *contravención* (**mujâlafa**), porque las inclinaciones

frívolas, los apetitos animales y los supuestos forman parte esencial del **Nafs**. El Corán dice: *“No sigas al Hawà, porque te desviará del Camino de Allah”, “(Los idólatras) no hacen sino seguir suposiciones y lo que le apetece al Nafs”, “No sigas a quien hemos hecho descuidar nuestro Recuerdo y se subordina a sus inclinaciones”*.

La **Mujâlafa** es la clave de la **Muÿâhada**. Llevarse a uno mismo la contraria es plantear una querella. El Imâm al-Yîlâni decía: *“La realización de la sujeción a Allah consiste en que tú mismo seas tu contrincante. Esa querella es el camino en el que se hará verdadera tu sujeción a Allah”*.

La **Mujâlafa**, llevar la contraria al Ego, empieza rechazando lo que le apetece e imponiéndole lo que le resulte pesado, y nada hay más pesado para el **an-Nafs al-Ammâra**, el *Yo Imperante*, el *Ego Animal*, que la **‘Ibâda**, las *prácticas espirituales* en las que se reconoce el Dominio de Allah en todas las cosas y se rompe con la *costumbre* (**‘âda**). La constancia en la realización de la **‘Ibâda** hace despertar al corazón hasta que éste comienza a saborear su adhesión a Allah. Se trata de un placer espiritual en el que se van diluyendo las inclinaciones del **Nafs** hasta quedar relegadas. Los sufíes siempre han insistido en que se debe enderezar el **Nafs** en el yunque de la **‘Ibâda**.

La austeridad con la que se rechaza las exigencias del Ego y la práctica severa de las **‘Ibâda**-s que el Islam enseña son formas de **Muÿâhada** con las que se entra en el ámbito del desapego que asoma al sufí a la Realidad de Allah, concentrando el ánimo en el objeto de la búsqueda del peregrino hacia el Rey.

3- En tercer lugar, está la *disciplina*, el *ejercicio* (**Riyâda**). La **Riyâda**, con la que se quiebra la tendencia del ego hacia sí mismo, tiene cuatro pilares: el *hambre* (**ÿû‘**), el *silencio* (**samt**), el *insomnio* (**sahr**) y el *retiro* (**jalwa**). Quien se somete al rigor de estas disciplinas, debilita la fuerza de su Ego. Son el destete que con el deja atrás al alma infantil y se permite despegar al corazón. At-Tustari enunció esos pilares diciendo: *“Los Abdâl (representantes de una categoría dentro del sufismo de elevado rango*

espiritual) alcanzan su grado gracias a la práctica de cuatro virtudes: vacían su estómago, pasan en vela las noches entregados al recogimiento, callan y se apartan de la gente”. Al-Yîlânî dijo: “El peregrino sincero sólo come cuando tiene hambre, no duerme más que cuando es vencido por el sueño, dice lo estrictamente necesario y se retira apartándose primero de sí mismo y después de los hombres, y después del mundo, y después del Otro Mundo, y al final se queda a solas con Allah”.

Esos cuatro ejercicios son las claves de una auténtica **Muḡâhada**, son la disciplina que acaba dando consistencia a todos los demás esfuerzos. Algunos autores añaden la **Siyâha**, el *viaje*, que consiste en ir de un sitio a otro sin nada, dejándolo siempre todo atrás. No se insiste en este punto porque el sufismo no es una negación de las responsabilidades. El sufí, a pesar de las disciplinas que se imponga, debe estar al cuidado de su familia, respondiendo por el bien de los demás, compaginando su aspiración espiritual con sus deberes para con la comunidad en la que vive, y sólo cuando las circunstancias se lo permitan o no tenga otro remedio para limar su Ego puede ‘abandonar el mundo’.

También se cuenta entre las disciplinas con las que se pule al Ego la paciencia y la constancia en el estudio del Islam, pues una de las características del **an-Nafs al-Ammâra** es la ignorancia, que debe ser combatida para que el ser quede iluminado.

4- En cuarto lugar hay que situar el *ajuste de cuentas* (**Muḡâsaba**) y la *vigilancia* (**Murâqaba**). En resumen, quieren decir que hay que estar siempre alerta. La **Muḡâsaba** es un medio de constante prevención que consiste en una auto recriminación regular que mantenga la tensión del esfuerzo. El Profeta (s.a.s.) dijo: “*Pedíos cuentas a vosotros mismos antes de que os las pidan*”. La **Muḡâsaba** es una manera de proteger y preservar la voluntad, no dejando que se diluya la fuerza de la aspiración inicial. En la práctica, consiste en no apresurarse. Antes de realizar cualquier acto, es necesario darse tiempo para una reflexión que busque el acierto, corrigiendo antes la intención, teniendo en cuenta las enseñanzas de la Ley

al respecto, evitando las trampas del egoísmo, etc. La **Muhâsaba**, clave para el éxito, es lo contrario al descuido, la desidia, la dejadez, el abandono, las prisas, la inconciencia.

Por su parte, la **Murâqaba**, la *Vigilancia*, es tener presente siempre que Allah está al tanto de nosotros, que su Conocimiento nos abarca y su Ojo nos ve en todo momento. Quien presiente ese peso sobre su existencia corrige todos sus actos y no deja espacio a su frivolidad, ni a su inconsistencia, ni a su maldad. La **Murâqaba** genera un *pudor* (**hayâ**) que es síntoma de plenitud en la **Muÿâhada**. Es más, se considera que la ausencia de **Murâqaba** es indicio de una ignorancia mortal, y sin el presentimiento de la Presencia de Allah toda actividad, por recta y bella que sea, está vacía de lo esencial y no está inmersa en la Unidad y Unicidad. Toda práctica espiritual y todo esfuerzo carecen de valor si no van acompañados de **Murâqaba**, y acaban convirtiéndose en gestos fingidos, en hipocresía, o en gérmenes de soberbia y autosuficiencia.

5- Por último, está la *Constancia* (**Mudâwama**). La realización de Esfuerzos puede creerse coronada alguna vez por un éxito definitivo, y en ello hay una trampa mortal. Hay quienes se disciplinan hasta convertir sus vidas en actos de prácticas espirituales, con constantes ayunos, recogimientos, noches en vela consagradas a la recitación del Corán. Puyen su carácter, mejoran el comportamiento, exilan al **Nafs**, etc. Pero en realidad nada de ello es un fin en sí, y suponer que se ha alcanzado la meta es que ésta no estaba clara al principio. La **Mudâwama**, la *Constancia* en la **Muÿâhada**, consiste en saber que el objetivo es siempre Allah, y por ello no tiene techo ni límite. Por ello, el peregrino sincero no ceja en el empeño y siempre está limando su ser, haciéndolo cada vez más transparente. No se deja engañar por sus éxitos, no presta atención a la adulación, no se apodera de él la peor de las arrogancias que es la del santo, sino que avanza hacia Allah, constantemente, y cada una de sus respiraciones es un paso hacia delante. El Imâm al-Yîlâni dijo: “*No levantes de sobre tu ego el bastón de la Muÿâhada. Con la constancia en la*

Muÿâhada se abrirá el ojo de tu ego y su lengua callará, desaparecerá su estupidez y se desvanecerá su ignorancia. Nada de esto es el resultado de un Esfuerzo que dura una hora, sino que es el producto de una hora tras una hora, tras un día que viene después de otro, tras un año que sigue a otro”.

La humildad (tawâdu‘):

El objetivo de la **Muÿâhada** es alcanzar el grado de la *humildad* (**tawâdu‘**), que es la verdad de cuanto existe. Ante Allah, todo es nada, y reconocer la propia pequeñez es el modo de estar vacío ante el Único. Los malâmatîes, que son los sufíes más rigurosos en la práctica de la humildad, son tenidos como modelos en la censura del ego propio hasta su completa extinción, lo que hace de ellos, según Ibn ‘Arabi, ‘los mejores de la creación’, pues en un hadiz el Profeta (s.a.s.) dijo: “*Allah alza a quien se muestra humilde*”. Son quienes ahondan en su indignidad y descubren su nada, mientras dejan en paz a los demás seres (y esto es el signo de la verdadera humildad). Al-ÿîlânî enunció otros signos, que son: no jurar, no mentir (ni en bromas), no traicionar la palabra dada, no maldecir a nadie, aguantar las ofensas, pensar bien de los musulmanes, no acusar a nadie de no-musulmán o hipócrita, ser recatado, evitar causar a alguien cualquier mal, no cargar a nadie con dificultades, prescindir de la gente, abandonar toda ambición y tener bastante con Allah.

LAS EXPERIENCIAS Y LOS RANGOS

Ahwâl y Maqâmât

El *sincero* que emprende el viaje hacia Allah y purifica todo su ser para abrirlo a su Señor Verdadero es asaltado por sensaciones y emociones a las que los sufíes llama **Ahwâl**, *estados* (plural de **Hâl**,

estado) mientras se alza por los *Rangos* ascendentes, los **Maqâmât** (plural de **Maqâm**, *morada* espiritual). *Peregrino* (**sâlik**) es el que centra su atención en Allah, el que dirige su corazón tras su Señor. Es el que va profundizando en virtudes -en *formas de ser*- que lo acercan a su Señor, y Él se le manifiesta o se le ausenta, se le muestra de un modo u otro, y todo ello es fuente de saboreos en los que paladea el Misterio de su Señor. En medio de sus conquistas, tendrá momentos de intensa alegría, en otros se apoderará de él el terror; a veces su ánimo se sentirá con el corazón oprimido pero en ocasiones su ánimo se expandirá; se sucederán en él la esperanza y el sentimiento de insignificancia. Estos son ejemplos de **Ahwâl**, de experiencias y circunstancias que acompañan el desenvolvimiento del aspirante sobre el Camino.

Sobre ese Camino, el aspirante despega sus esfuerzos para alcanzar rangos espirituales, **Maqâmât**, *moradas* (plural de **Maqâm**, *morada*, *rango*) de intimidad con Allah: la Certeza, la Paciencia, el Abandono, la Pureza, la Satisfacción, etc. Mientras que los **Ahwâl** son transitorios y sobrevienen sin que medie la intención del *aspirante* (**murîd**), las moradas son sus triunfos. Así, el peregrino se hará firme en la entrega a Allah, practicará la perseverancia hasta convertirla en su rango, y avanzará sobre el terreno de la gratitud hasta convertirse realmente en un agradecido, se instalará en la morada de la complacencia, y el destino será su aliado, etc. Estos son ejemplos de **Maqâmât**, de moradas espirituales que son conquistadas a lo largo de la peregrinación.

Todo lo anterior, que puede parecer simple, es el origen de toda una ciencia en la que los sufíes son verdaderos maestros. Cada Experiencia y cada Rango son todo un mundo: plantean dificultades y contradicciones, tienen extremos peligrosos, exigencias que escapan al que no está avisado, y una profundidad difícil de alcanzar. En cada momento, el **Nafs**, el yo del aspirante, su *ego*, acecha desvirtuando el verdadero propósito del aspirante, desencadena confusiones y opone obstáculos. El sufismo consiste precisamente en un viaje a través de esas Experiencias y Rangos

hacia la Presencia de Allah, que está al cabo de una purificación del espíritu que sólo se logra tras ese arduo viaje que requiere de un guía experimentado, provisiones suficientes y compañeros adecuados. De lo contrario, la indagación en esos mundos puede llevar a resultados indeseables, porque el universo del espíritu, la interiorización, asoma a zonas recónditas de la condición humana donde no todo es positivo. Por supuesto, a todo musulmán se le exige un mínimo saludable, pero realizar el viaje del espíritu hasta sus últimas consecuencias requiere de una sabiduría y una prudencia que no están en todos.

Definición de los conceptos Hâl y Maqâm

Hay dos conceptos en los que las Gentes del *Camino* Sufí (**Tarîq**) han hecho siempre un gran hincapié, de tal modo que son considerados los ejes y distintivos del *método* (**Tarîqa**) que siguen. Se trata del **Hâl** (el *estado* espiritual, la *experiencia*, el *saboreo*) y el **Maqâm** (la *morada* espiritual, el *rango*). Aparecen con gran frecuencia en sus obras, y a ellos se consagran grandes capítulos, especialmente en las exposiciones del *itinerario* espiritual (el **Sulûk**). Cada **Hâl** y cada **Maqâm** son hitos que marcan los momentos de la peregrinación hacia Allah.

A) El Maqâm

El término **Maqâm** (*morada* espiritual) fue recogido por los sufíes del Corán, en el que aparece con frecuencia con los sentidos de *lugar* y *rango*. Según eso, el **Maqâm** es un lugar firme, un pilar sólido “Cada uno de nosotros tiene un Maqâm determinado” (as-Sâffât, 164); “Los que se sobrecogen ante Allah están en un Maqâm seguro” (ad-Dujjân, 51); “Para el que teme el Maqâm de su Señor hay dos jardines” (ar-Rahmân, 46); “Tal vez tu Señor te haga resurgir en un Maqâm digno de elogio” (al-isrâ, 79)...

Con **Maqâm** (en plural, **Maqâmât**) los sufíes se refieren a las conquistas espirituales. Aluden con este término a las *moradas o estaciones* (**Manâçil**) a las que el *aspirante* (**Murîd**) accede en su *escalada espiritual* (**Mi'rây**) hacia la *Presencia de Allah* (**al-Hadra al-Ilâhîa**), asentándose firmemente en cada una de ellas, cumpliendo con todas sus exigencias, requisitos, comportamientos, cortesías y saboreos. Todo ello ha dado lugar ha exposiciones rigurosas que sirven al aspirante que desee dar pasos seguros.

Los **Maqâmât** son varios: el **Tawákkul**, o *entrega a Allah*, el **Sabr**, o *paciencia-perseverancia*, el **Shukr**, la *gratitud*, el **Ridâ**, la *satisfacción*, etc. Se trata de virtudes que el aspirante conquista y hace suyas, siendo el objetivo de su esfuerzo (su **Muyâhada**) asentarse en esos estados, que lo acercan a la pureza *donde está Allah*. Los maestros se han dedicado a enumerar los **Maqâmât**: según al-Kalâbâdzî son veinte, según al-Qusháirî son doce los grados en la ascensión hasta la Verdad. As-Sarrây, por su parte, afirma que son siete. Abû Iâlib al-Makkî y al-Gazâlî enumeran nueve. En realidad, la cantidad puede ir de cuatro, según at-Tirmîdzî al-Hakîm, a cuarenta mil, según ash-Sha'rânî.

Esas diferencias se deben a que algunos sólo hablan de su experiencia personal y enumeran los **Maqâmât** que han saboreado. Otros, resumen y dan un nombre idéntico a lo que otros desdoblan. Por último, los hay que no diferencian entre **Maqâm** y **Hâl**, pues el **Hâl**, efectivamente, puede convertirse en un **Maqâm**.

B) El **Hâl**

Por su parte, el **Hâl** es un destello de luz que sobreviene al corazón del peregrino, y pronto desaparece. Los **Ahwâl** se suceden sin asentarse, no son invocados, y llevan al aspirante de una contemplación a otra. Aquél del que se ha apoderado el **Hâl** no tiene ninguna autoridad sobre ese estado, y es esa experiencia la que lo gobierna sin que tenga anuncios. Por

ello, los sufíes hablan de los **Tawâriq al-Ahwâl**, la *aparición inesperada y fugaz de los Ahwâl*.

Cuando los sufíes mencionan la palabra **Hâl**, pueden estar refiriéndose a una de tres cosas:

1- El **Hâl** es la luz del Camino que se muestra al corazón del peregrino. Al-Yunáid dijo: *“El Hâl es algo que desciende al corazón y no dura”*.

2- El **Hâl** es el fruto de la peregrinación, de la forma noble de ser y de las acciones de devoción físicas o espirituales, es decir, del cuerpo o del corazón. Al-Gazâlî dijo: *“Todo Maqâm tiene una ciencia, un Hâl y un acto”*.

3- Los **Ahwâl** son los grados espirituales que se extienden desde el comienzo del **Maqâm** hasta su final. Son como escalones secundarios dentro de un rango principal. As-Suhrawardî dijo: *“Cada Maqâm tiene un principio y un final, y entre esos extremos hay Ahwâl diferenciados”*.

Los **Ahwâl**, al igual que los **Maqâmât**, son variados. Entre ellos hay que enumerar el *temor reverencial* (**Háiba**), la *intimidación* (**Uns**), el *aprieto* (**Qabd**), la *expansión* (**Bast**), el *bienestar* (**Tárab**), la *tristeza* (**Huḡn**), el *deseo* (**Sháuq**), la *soledad* (**Wahsha**), la *ternura* (**Widâd**), el *sobresalto* (**Inḡi'ây**),... son emociones opuestas que se suceden y alternan sobre el Camino.

A pesar de la claridad en las definiciones, lo cierto es que en la práctica es con frecuencia difícil distinguir un simple **Hâl** de un **Maqâm**.. As-Suhrawardî escribió: *“La confusión entre Hâl y Maqâm es grande. Las sentencias de los maestros al respecto parecen a veces contradictorias, y lo que unos consideran Hâl, para otros es un Maqâm”*. Retengamos la más sencilla de las definiciones, según la cual el **Hâl** es la experiencia que no se afianza, es pasajera y el aspirante no la gobierna, mientras que el **Maqâm** es conquistado por la intención y el esfuerzo y pasa a formar parte de la naturaleza constante del peregrino.

Los **Maqâmât** son los escalones de una gradación ascendente: *“Los caminos del cielo son los Maqâmât”*. Conforme uno se adentra en los

secretos de un **Maqâm** se desatan experiencias y sabores, los **Ahwâl**, que resultan de la progresiva purificación del espíritu. Los **Ahwâl** son las luces de cada **Maqâm**.

La descripción de los **Maqâmât** comenzó en los albores del Islam. Algunos consideran a ‘Ali ibn Abî Îlîb el primero en elaborar un sistema, ya que habló de la Paciencia, la Certeza, la Justicia y el Esfuerzo como bases de un camino espiritual. Pero, por lo general, los historiadores del sufismo opinan que fue Dzû n-Nûn el Egipcio quien convirtió el camino espiritual en ciencia.

Puesto que en este trabajo no podemos extendernos en estas cuestiones -que, por lo demás, son la quintaesencia del sufismo-, preferimos atenernos a la exposición que hizo el Imâm Sîdî ‘Abdelkader al-Yîlânî, útil especialmente por su claridad.

En toda explicación de los **Maqâmât** se recalca la condición autónoma de cada Rango. Con ello se pretende sobre todo que el aspirante tenga ante sí unos criterios sólidos, y el maestro lo va guiando sin tener en cuenta más que lo que puede asimilar fácilmente. Efectivamente, se le exige que emprenda un esfuerzo y debe tener una meta clara. Pero el Imâm al-Yîlânî advierte desde el principio que realmente todos los **Maqâmât** están estrechamente vinculados entre sí. Es más, deben ser simultáneos aunque el método sugiera una gradación, que sólo sirve a quien quiera seguir un orden riguroso por no poder abarcar inmediatamente la totalidad de lo que se le exige.

El Imâm señala que el peregrino debe conquistar siete Rangos y afianzarse en ellos. Esos siete Rangos son: **Muyâhada** (el *Esfuerzo*, del que hemos hablado en un artículo anterior), **Tawâkkul** (el *Abandono en Allah*), **Husn al-Jûluq** (el *Comportamiento Noble*), **Shukr** (la *Gratitud*), **Sabr** (la *Paciencia*), **Ridâ** (la *Satisfacción*) y **Sidq** (la *Sinceridad*). Estos son, según al-Yîlânî, los grandes ejes en torno a los que erigir el enfoque de Allah -la Inmensidad de la Verdad- como meta última.

LOS SIETE RANGOS

1- **Muyâhada**, el *Esfuerzo*

No volveremos a repetir aquí lo que ya hemos dicho acerca de la **Muyâhada**, que ha sido estudiada aparte en tanto que idea-fuerza en todo el proceso sufí. La **Muyâhada** es el acto de la intención y la voluntad. Sin ella -sin el Esfuerzo-, todo está avocado al fracaso.

El universo, la existencia entera, pertenecen a Allah, son de la Verdad. Lo que pretende el peregrino es sumergirse en esa Realidad que configura todas las cosas, el Señor de los Mundos. Ahora bien, el Corán enseña que el ser humano ha sido creado como califa, como ser soberano, como rey. La grandeza del hombre radica en su capacidad para abarcar el infinito, de convertirse en expresión de la inmensidad. Esa debe ser su conquista. Para ser suya, debe ser el resultado de su lucha. La **Muyâhada**, el *empeño*, es lo que hace del ser humano un conquistador de su Señor y lo inmensifica en el ser. Por ello, la necesidad de la acción -inmersa en un profundo sentido del Destino como trasfondo que devuelve todo a la Verdad y reunifica la existencia en el Acto de Allah- es el espacio en el que la soberanía de lo humano se convierte en realización de esa función suprema a la que llamamos *califato*.

La tensión del sufí, su combate, su **Yihâd**, es lo que precipita la *Contemplación (Mushâhada)*. Es lo que lo hace ser testigo de Allah en el mundo. Los maestros enseñan que la Contemplación es en la medida de la **Muyâhada**. El Profeta (s.a.s.) enseñó que cada cual alcanza aquello que está en su intención. El hombre consigue aquello que anida en su corazón. Si su anhelo interior es Allah, conquista la eternidad; si su inclinación es hacia el mundo, se hunde en la frustración de lo condenado a la muerte. El sufí hace de su Señor el objeto de sus deseos, hasta enamorarse por completo de Él de modo que no quede en su espíritu nada que pueda ser

frustrado. Para ello, combate en una lucha denodada por purificarse, por simplificar su aspiración, por reunificar su ser.

¿En qué consiste la **Muyâhada**? La **Muyâhada** del sufí se manifiesta como cumplimiento estricto de todas las exigencias del Islam con las miras puestas en Allah en Sí. En su acción se desnuda de todo deseo que no sea *Allah*. Ello requiere un descomunal esfuerzo añadido, y ésa es la Senda interior en la que va deshaciéndose de todo lo que obstaculiza su relación inmediata con la Verdad. El Islam lo ayuda eficazmente en ese objetivo, pues todo lo que le exige lo pone constantemente ante Allah: sólo le queda poner todo el corazón en ello.

El Islam somete el sufí a Allah, lo rinde ante Él, lo coloca en su verdad, que es la estricta *sujeción* ('**Ubûdía**) a su *Señor* (**Rabb**). El sufí profundiza en la significación, exigencias e implicaciones de ello hasta morir en Allah y resucitar en la inmensidad. Por ello, los maestros no dejan de insistir en la necesidad de una acción que consiste, como hemos adelantado, en el cumplimiento estricto del Islam, con lo que se materializa la intención.

La **Muyâhada**, el *Esfuerzo*, puede generar una *enfermedad espiritual*, que es la excesiva confianza en uno mismo y en la eficacia de la acción, que hacen arrogante al ser humano y lo alejan de Allah en lugar de conducirlo a Él. Por ello, no es válida la acción si no está inserta en Rangos que la orientan adecuadamente.

2- **Tawakkul**, el *Abandono*

El **Tawakkul** es la *confianza absoluta* en Allah, un *abandono* a Él, una *dependencia* real de Él. El Corán dice: “*Quien se abandona a Allah, Él le basta*”, “*Abandonaos a Allah, si verdaderamente os habías abierto a Él*”. Esta es la actitud de quien sabe realmente quién es Allah.

El **Tawakkul** se basa en una *cosmovisión* ('**Aqīda**) en la que Allah, la Verdad Una-Única, es el centro de la existencia, el trasfondo del devenir. Todo depende de Él, y nada hay al margen de su Voluntad. Sólo Él es Eficaz. Todo lo demás es espejismo y transitoriedad. He aquí la clave de los unitarios, los que reunifican su ser y sintonizan con la existencia, abandonándose a lo que escapa a todo control y previsión, y que es la sustancia misma de la realidad.

Todo es gobernado en su esencia por Allah, y, además, Él se muestra constantemente como Fuente de Abundancia y Vida. El musulmán se abandona y confía en Allah: se abandona *abandonando el conflicto*, deja de pugnar con la Verdad, y, por otro lado, confía en Allah, su Creador, su Señor, su Soporte y Destino, el Fundamento de su existencia, en quien, debido a todo ello, no puede *imaginar* una mala intención. Su abandono es confianza, es **Tawakkul**.

El **Tawakkul** se concreta en la remisión de todo a Allah y el desapego respecto a las tinieblas de la elección y la gestión. Hemos de analizar esta definición. El **Tawakkul** es **Tafwīd**, *remisión* de los asuntos a Allah, es decir, es confiarlo todo a Él, esperar de Él, en definitiva, es dejar de depender del mundo. Es un radical acto de la conciencia con la que despega de todas las circunstancias para ir al fondo de todo, a la raíz insondable donde lo que está es lo que hace ser las cosas. El **Tawakkul** es desapego respecto a la *elección* (**ljtiyâr**) y la *gestión* (**Tadbîr**), es decir, dejar de depender incluso de uno mismo. El que se abandona a Allah elige y gestiona sin pasión. Vive, pero inmerso en su Señor, y sus elecciones y sus previsiones se someten al Destino, sin entrar en conflicto con él. Es la paz interior de quien sabe que en el fondo todo es gobernado por Allah.

En la práctica, el **Tawakkul** significa que el dinero, el poder, el prestigio, etc., pierden su importancia ante el musulmán. Todos los dioses caen ante la conciencia de que lo único eficaz es Allah, el Señor Verdadero de los Mundos. El sufí, el musulmán que lleva a su extremo esta exigencia del Islam, se mueve en un universo completamente desidolatrado, en

sintonía con el prodigio desconcertante que hay en su centro. Llamamos **Allah**, por tanto, a la Verdad intuita y con la que se topa cuando el hombre se despoja, en el seno de un **Tawakkul** radical, de sus miedos y fantasmas, de sus expectativas y sus ansias de control.

El **Tawakkul** debe ser un corrector de la **Muyâhada**, no un anulador de la acción. La confianza y el abandono a Allah no deben incitar a la pasividad, el fatalismo o la irresponsabilidad. Esos son males a los que hay estar atento, pues el **Nafs**, el ego, puede refugiarse en el **Tawakkul** para justificar su pereza y su estupidez. Por ello, al **Tawakkul** debe acompañarlo el **Husn al-Júluq**, el *Comportamiento Noble*.

3- **Husn al-Júluq**, el *Comportamiento Noble*

Para la mayoría de los sufíes, el **Husn al-Júluq**, el *Comportamiento Noble*, es decir, la práctica de las cualidades elogiables (como la amabilidad en la relación con los demás, la generosidad hacia todos, el valor, la cortesía, la lealtad, etc.) no constituye un **Maqâm**. El **Husn al-Júluq**, efectivamente, tiene más que ver con el carácter, y dulcificarlo es un cometido de todos los musulmanes en relación con el mundo que les rodea. El **Husn al-Júluq** se da por supuesto en todo musulmán. No se concibe que quien no haya educado su carácter primero tenga aspiraciones espirituales. Es más, es la primera obligación de cualquier musulmán. Pero el Imâm al-Yîlânî sí lo enumera entre los **Maqâmât**, y lo hace en consideración hacia el Profeta (s.a.s.) a quien Allah dice en el Corán: “*Estás asentado sobre un Júluq (carácter, comportamiento, naturaleza) inmenso*”. El **Júluq** de una persona, su forma de ser y de relacionarse con los demás, es, por tanto, de una gran importancia.

Este rango, citado precisamente después del **Tawakkul**, es el que da el tono verdadero al significado del abandono en Allah y contrarresta toda propensión a la pasividad o el fatalismo. En su radical confianza en Allah, el

sufí sabe que su peregrinación interior no está desconectada del mundo exterior. La consagración a su Señor no significa una deserción del mundo, sino un desapego liberador. Tiene que seguir trabajando sobre su carácter y dulcificarlo, haciéndose amable, sincero, generoso, compasivo, interviniendo con ese Comportamiento Noble en el mundo que le toca vivir.

Ahora bien, el **Husn al-Júluq**, el *Comportamiento Noble*, sí aparece, sublimado, en otro capítulo que sí forma parte del consenso de los maestros, y es a lo que llaman **Futuwwa**, la *caballerosidad* de los peregrinos, la *jovialidad* de los sufíes. La **Futuwwa** es un profundo sentido de la fraternidad, la propia entre *caballeros*. Los sufíes se hermanan para la práctica de una serie de valores que implican el **Husn al-Júluq**: la defensa de los débiles, la liberación de los oprimidos, el arrojo en el mundo y en el espíritu, la intrepidez, etc., todo ello dentro de la sinceridad más exquisita. ‘Ali es el modelo de la **Futuwwa**, el jefe de los *espiritualmente jóvenes* (los **fityân**).

4- **Shukr**, la *Gratitud*

La *Gratitud* para con Allah, el **Shukr**, es un tema recurrente tanto en el Corán como en la Sunna. Consiste en el reconocimiento del Favor de Allah, un reconocimiento que es activo: por un lado, se manifiesta en la sumisión a Él, y, por otro, es plasmado por la expresión del elogio del que es merecedor el que constantemente beneficia con su bien y su excelencia a la criatura.

El **Shukr** es la forma que apasionada del conocimiento. El que verdaderamente conoce a su Señor, se vuelve agradecido, y su saber se convierte así en una emoción, no en un simple dato. La *Gratitud*, que es la *acción* del saber, su *forma* externa, es un modo de vivir en medio del conocimiento que el corazón adquiere de su Creador. Es verdaderamente **shâkir**, *agradecido*, el que utiliza el favor del que es objeto -la existencia, la

vida, todas las bondades de las que disfruta- en el servicio a la Voluntad de Allah. Esa es la sumisión. Pero también es importante el elogio, la alabanza,... que es la manifestación de palabras de que se reconoce a Allah como fuente de todo aquello con lo que se es constantemente favorecido. Al-Yîlânî dijo: *“No te confundas ante el criado que te trae una ofrenda. Descubre tras él a su Dueño que te lo envía cargado de obsequios. Quien sólo tiene en cuenta lo aparente y la causa inmediata, es un ignorante. Al inteligente se le llama inteligente porque penetra en la realidad de las cosas”*.

Para todo musulmán, Allah es la verdadera razón de todo. Por tanto, Él es el origen de todo bien puesto al servicio del hombre. La *Compasión* de Allah, su **Rahma**, es lo que inmediatamente manifiesta la existencia. La *Excelencia (Ihsân)* de Allah es un constante desbordamiento que posibilita lo mejor. Son lo que hay en raíz de todo, pero, como Allah dice en el Corán: *“Pocos de entre mis criaturas son agradecidos”*, pocas son las que detectan la bondad intrínseca a la vida. Quien se hace agradecido abre ante sí la puerta que permite contemplar a Allah, teniendo la posibilidad de sumergirse en su bondad exuberante.

En árabe existen dos palabras para agradecido: **shâkir** y **shakûr**. Quien agradece lo que se le da recibe el nombre de **shâkir**. Y quien agradece incluso lo que no se le da es llamado **shakûr**. En el versículo arriba citado *“Pocos de entre mis criaturas son agradecidos”*, se refiere precisamente al **shakûr**. Es fácil ser agradecido cuando se recibe un bien; más difícil es descubrirlo incluso en el *mal*. Efectivamente, el **shakûr** percibe la misericordia de su Señor incluso en lo que lo contraria, en las desgracias y en medio de las calamidades, en lo que va contra su propio interés. La gratitud del **shakûr** es una emoción enraizada en un saber profundo, en el que enseña que todo viene de una *Misericordia* latente incluso en lo que el hombre soporta como una agresión, que la **Rahma** es, en el fondo, la raíz de todas las cosas.

Efectivamente, todo viene de Allah, y todo es **Rahma**, hasta cuando su apariencia sea la todo lo contrario. Esa Gratitude es la propia de la quien contempla la existencia con unos ojos que detectan en todo la Acción de Allah. Es difícil, casi imposible para el común, y por ello es más meritoria, y es signo de un espíritu inmenso. Implica una sintonía que va más allá de todas las formas y de todos los criterios. Se asienta sólidamente sobre una percepción unitaria que hunde sus raíces en una comunión auténtica con el Destino, que no conlleva, por otra parte, nada de fatalismo, sino participación del corazón en los movimientos del universo de acuerdo a su Eje, por siempre pura Misericordia. Es la Gratitude de quien no juzga a Allah sino que recibe sus bendiciones en medio de lo que confunde y desespera a los hombres.

5- **Sabr**, la *Paciencia*

En quinto lugar, encontramos la *Paciencia*, el **Sabr**, que es la capacidad de resistencia, la tenacidad y la perseverancia del peregrino. Ya hemos señalado que la Gratitude más fácil es la de quien reconoce un favor evidente, y que la Gratitude ante la calamidad es mucho más difícil. Por tanto, mientras no adquiera ese grado supremo, el aspirante debe practicar, si no la Gratitude, sí la *Paciencia* ante todo lo que le asalte de mala manera.

El **Sabr**, la *Paciencia*, es una virtud que el Corán no deja de elogiar: *“Ciertamente, Allah está con los pacientes”, “Oh, vosotros, los que os habéis abierto de corazón a Allah: sed pacientes, perseverad, acuartelaos, y sobrecogeos en el Recuerdo de Allah. Tal vez triunféis”...*

El Imâm al-Yîlânî definía el **Sabr** como *“la capacidad para mantener la cortesía en medio de la calamidad”*. Estas palabras tienen una significación que va de un nivel simple a otro más profundo. En principio, quieren decir que un musulmán no debe dejarse conducir por la inquietud, las prisas o la desesperación. En ningún caso las circunstancias lo arrastran. Necesita actuar con la sabiduría de quien es prudente y paciente.

Por otro lado, el **Sabr** es también *perseverancia*: ninguna circunstancia puede derrotar a aquél cuyo corazón tiene la fuerza del **Sabr**. Ninguna adversidad es tan fuerte como para desmoralizar a quien sabe con todo su corazón que, en el fondo, el universo entero y el devenir es gobernado por Allah Uno-Único. Para el sufí, la Paciencia es seguir constante en el Camino a pesar de los obstáculos que encuentre.

Hay una *Paciencia en Allah*, que consiste en ser firme ante el Destino cuando es contrario. Hay una *Paciencia por Allah*, que consiste en ser cortés en medio de la adversidad. Hay una *Paciencia con Allah*, que consiste en obedecer estrictamente sus órdenes. Y hay una *Paciencia que es aguantar* estar sin Allah, es decir, soportar *su ausencia*. Esta última es la más fácil para el común de los hombres y, sin embargo, es la más difícil y amarga para los que conocen a Allah.

Los signos de la paciencia son: la calma, es decir, la imperturbabilidad en medio de la desgracia; la ausencia de acusación, es decir, evitar el lamento en la adversidad; el cumplimiento de la Ley Revelada en todas las circunstancias... En realidad, el **Sabr**, la Paciencia-Perseverancia, la Tenacidad, es una de las claves fundamentales y tiene en su base secretos unitarios de un gran alcance. Al igual que todos los **Maqâmât** anteriores, es un esfuerzo que *sitúa* al aspirante en medio de la Verdad.

6- **Ridâ**, la *Satisfacción*

La práctica de la Gratitud y la Paciencia -llevados a su significación más profunda- desemboca en la *Satisfacción* (**Ridâ**). Esa beatitud es el fruto espontáneo que nace del estado de alabanza absoluta en el que se sume el peregrino, pero también es estimulada independientemente con un esfuerzo añadido con el que se pretende sentir la plenitud que guarda como secreto interior todo lo que acontece en la existencia. Todo es testimonio del desenvolvimiento de un Poder majestuoso en cuyo seno el

corazón encuentra sosiego y placer. En cierta ocasión, el Profeta (s.a.s.) dijo: *“Quien ha probado el sabor de la Sensibilidad Espiritual está satisfecho de que Allah sea su Señor”*.

La *Satisfacción* es la plena realización de la dependencia respecto a Allah. La verdad del ser humano -ya lo hemos visto- es la sujeción a su Señor. Cuando, gracias al Esfuerzo, la Confianza, el Comportamiento Noble, la Gratitud y la Paciencia el peregrino vibra al ritmo del *Destino* (**al-Qádâ wa I-Qádar**), su existencia pasa a ser expresión de la Voluntad creadora en una satisfacción íntima. **Ridâ** es paz acompañada de alegría en el corazón, pues el hombre se ha vaciado de todo egoísmo, de toda separación. Al-ÿîlânî decía: *“Pedidle a Allah que os proporcione Ridâ, porque es el gran descanso, el paraíso más elevado, la gran puerta hacia Allah, lo que desencadena su Amor hacia el hombre...”*.

La plena *Satisfacción* es la alquimia que transforma al ser humano. Cuando el aspirante consigue estar más allá de sus ambiciones, cuando ha trascendido todas las circunstancias, cuando ha dejado atrás todas las inquietudes, cuando ha salido del desasosiego, entonces entra en el espacio inmenso del **Ridâ**. El Corán dice: *“Allah está satisfecho con ellos, y ellos están satisfechos con Él”*.

Esto es sólo posible en una realización completa de los Comportamientos Nobles. Quien ha superado las miserias de los hombres (la envidia, el rencor, la avidez, la avaricia,...) y las ha sustituido por sus contrarios, está preparado para saborear la Satisfacción. Cuando los Comportamientos Nobles son coronados por la Gratitud y la Paciencia, entonces la Satisfacción emerge dulcificando la existencia del sufí.

7- **Sidq**, la Sinceridad

El Imâm al-ÿîlânî coloca en séptimo y último lugar la *Sinceridad*, **Sidq**. Puede parecer contraproducente cuando se espera del aspirante que

haya sido sincero en todo momento. Pero, en realidad, se trata de otra *sinceridad*, mucho más radical: la *consonancia* con la Verdad.

La *Sinceridad* es un secreto inmenso. Sólo en árabe es posible entender sus implicaciones cuando pensamos que tiene que ver con la amistad (**sadâqa**), con la obligación de auxiliar al necesitado (**sâdaqa**) y con la dote que el novio entrega a la desposada (**sadâq**), por enumerar sólo algunas de las implicaciones que coinciden en la palabra **Sidq**. La *Sinceridad* de la que estamos hablando es un nexo íntimo con la Verdad, que es Allah. El Profeta (s.a.s.) colocó este **Maqâm** sólo por debajo del de la *Profecía* (**Nubuwwa**).

La Sinceridad es una entrega absoluta a Allah, sin reparos, sin condiciones, sin esperar nada a cambio, por puro amor a su autenticidad. El *sincero* (**sâdiq**) el *muy sincero* (**siddîq**) comparte entonces una intimidad muy estrecha con Allah. El *sincero* y el *muy sincero* están ya más allá de la muerte. Son, en esta vida, la reverberación del **Tawhîd**, los signos de la *unificación*. La Sinceridad comienza diciendo la verdad, amando la verdad, hasta que sincera al hombre y lo hace verdadero. Ése es su secreto.

No hay autentica sinceridad en ninguno de los **Maqâmât** anteriores hasta que son coronados por el **Sidq**, no ya como virtud sino como realidad del ser. El **Sidq** está estrechamente relacionado con otro concepto central en el Islam, el **Ijlâs**, el *absoluto desinterés*, la *pureza de la sinceridad*. El **Ijlâs** es la capacidad liberadora de la Sinceridad, que purifica por completo al hombre y lo hace califa.

EL RANGO DEL AMOR

En árabe, *amor* se dice **hubb** o **mahabba**, y son términos que aparecen en el Corán para designar dos cosas distintas: Un amor *digno de elogio* (**mahmûd**) que es el amor que Allah siente por las criaturas y las que estas sienten por Él y en Él; y un amor

censurable (**madzmûm**) que es el apego insustancial a aquello ante lo que se inclinan los *apetitos mundanales* (**šahawât**) y que normalmente conducen a la *ceguera espiritual* (**dalâl**). Los sufíes hacen del primero de esos amores la base misma del método que siguen hacia la Inmensidad de Allah, y condenan con severidad el segundo porque ata al hombre al *mundo perecedero* (**duniâ**). El amor a Allah es también amar *en* Allah, y *por* Allah, es decir, con profundo sentido de la trascendencia, llegando a la raíz de las cosas. Por su parte, el amor censurable, que es **hawâ**, *capricho, frivolidad, inconsistencia*, es el afecto que despiertan las apariencias, las circunstancias transitorias y las ilusiones que el hombre se crea a sí mismo en torno a todo ello.

El amor es uno de los sentimientos más fuertes e intensos, y consiste en el sometimiento incondicional a algo que resulta atractivo y arrebatador. Muchas cosas pueden seducir al hombre, y una de ellas es Allah, que conlleva un asomo a su Realidad. El sufí aprovecha esa tendencia de su ánimo y la centra en Allah, convirtiéndolo en el polo al que rinde todo su ser. El amor tiene la virtud de apartar al amante de lo que no es lo amado, y por ello es la vía ideal para el que busca al Absoluto.

¿Es posible amar a Allah? ¿Es posible amar algo que no se ve? No sólo es posible, sino que es *obligatorio* (**wâ'yib**), y el que no sienta esa pasión, la más noble de todas, debe forzarla en sí, pues es la puerta de la liberación. Es imprescindible animar ese sentimiento hasta convertirlo en pasión. El amor a

Allah corrige al ser humano, lo orienta en la única dirección verdadera, y lo proyecta hacia el infinito abriéndolo a su propia inmensidad. Sólo el amor retira el Velo que separa al hombre de su Señor, porque es la clave de la intimidad y la intimidad se abre al digno de ella, al cercano, al que lo ha dejado todo atrás para estar a solas con el objeto de sus sentimientos más perturbadores. El amor es, también, deseo de unión, necesidad de abismarse en el Amado, y con ello es la puerta hacia el Conocimiento verdadero de lo que es Allah en sus honduras.

Se ama lo bello, lo bueno y lo poderoso, y Allah es 'visible' en toda belleza, en toda bondad y en toda conmoción que sacude al hombre. Él es el Creador y el Manifiesto en lo que embelesa al corazón. Por ello, no es cierto que Allah sea 'invisible'. Al contrario, es, según los musulmanes, el más evidente: Él es Seductor en todo lo que genera pasión. Él es quien está en las profundidades de todo aquello que seduce al ser humano. Suya es toda belleza, toda bondad y todo poder, mientras que los soportes de esas cualidades seductoras desaparecen con el tiempo. Es decir, todo lo bello, bueno y poderoso, muestra a Allah, a la vez que esas cosas se desvanecen en su insustancialidad: aparecen para mostrar a Allah y se extinguen. Son el fulgor de la Verdad. El ser humano se ata a la imagen evanescente, incapaz de aliarse a su Raíz, y esa desviación es la fuente de sus frustraciones y la causa de su desorientación.

El musulmán, el sufí, se enamora de Allah Bello y Majestuoso, y Allah tiene para él un Rostro. Su *Belleza* y su *Majestad* (**Yamâl** y **Yalâl**) son ciertos, y no hay nada en lo que no se le muestren al atento. Su amor no es una quimera; es más, es el más noble y el más real de los amores posibles.

El amor entre los sufíes

El sufismo fue tomando cuerpo a lo largo de un proceso en el que se ensayaron diversas vías: el *ascetismo* en Kufa, el *llanto* en Basora, el *hambre* en Siria, la *caballerosidad* y la *negación de sí* en Jorasán y Balj, hasta que la idea del *amor* se apoderó de los sufíes.

Si lo que movía a muchos era el temor y la esperanza (el temor al castigo de Allah y la esperanza en su recompensa), el deseo de Allah por sí mismo acabó sustituyendo esos estímulos que habían empujado a algunos a someterse a severas disciplinas.

Realmente, el sufismo se convirtió en lo que es cuando los maestros advirtieron que, en el fondo, más allá del temor y la esperanza, lo que anida en el ser humano es un deseo infinito. Fue entonces cuando comenzó a explorarse la esencia de ese sentimiento básico, misterioso y, a la vez, el más eficaz.

Esas reflexiones comenzaron de forma tímida hasta llegar a ocupar el centro en todos los debates. Fueron mujeres las que introdujeron el tema: Hayyûna, Ša'wâna y 'Ubáida de Basora, junto a otras muchas, se cuentan entre las primeras maestras de la Vía del Amor. Pero será sobre todo otra mujer, Râbi'a

al-'Adawía la que aportará todo su ardor espiritual a esas meditaciones, con tal energía que a partir de ella el sufismo es sobre todo una profunda vivencia de una Amor Infinito. Râbi'a al-'Adawía *“descorrió los velos del temor y la esperanza y se presentó ante Allah con el simple deseo de Él”*. Su experiencia la expresó en frases sintéticas que han pasado a la historia y especialmente en sus poemas (**rubâ'iyât**, *cuartetos*). Fue una gran maestra ante la que acudieron infinidad de discípulos, pero no dejó nunca de ser fundamentalmente alguien que se había vaciado por completo para Allah. Dijo en verso: *“Eres mi Confidente en el fondo de mi corazón, mientras que mi cuerpo lo expongo a quien quiera oírme. Mi cuerpo acompaña al discípulo, pero mi Amado, en mi corazón, es el que me acompaña”*.

Otro gran amante fue Samnûn ibn Hamza, llamado precisamente al-Muhibb, el *consagrado al amor*, quien consideraba el Amor un rango superior al del Conocimiento Supremo. Se cuenta que hablaba con tal pasión del Amor que las lámparas de la mezquita se rompían y los pájaros derramaban sangre.

El Amor fue también el Camino seguido por uno de los grandes maestros del sufismo más antiguo, as-Sari as-Sâqati: *“Era el imâm de los bagdadíes y su maestro, el primero en hablar de los Secretos de la Unidad y las esencias de los Rangos y las Experiencias, y fue el guía de la mayor parte de los grandes maestros de la segunda generación”*. Efectivamente, as-Sari fue el šâij de quien habría de ser el Maestro de

Maestros, el Imam al-Yunáid (de quien se dice que es el Šáij de todos los sufíes, **šayj at-tâifa**). El Imam al-Yunáid es el que dará carta de naturaleza definitiva a las reflexiones sobre el Amor dentro del sufismo.

El Amor del que hablan los sufíes es la intensidad de la intuición del común de los hombres. Esa poderosa intención, que está en los orígenes de toda espiritualidad, los empuja a imaginar y desear a su Creador. Ahora bien, esa emoción es sufí cuando es magnificada por las enseñanzas del Islam que despejan y radicalizan hasta el infinito lo que el hombre puede imaginar y desear de su Creador, la Verdad Infinita y Única que lo hace ser. Lo que el Islam enseña acerca de Allah es demoledor, envolvente, un profundo desafío a la capacidad de entrega del corazón humano. Se cuenta que un grupo de gente preguntó al Imâm al-Yunáid por el Amor, y él respondió citando versículos del Corán, hadices del Profeta e historias de amantes; pero en esto se presentó su maestro, as-Sari, y le entregó un pequeño trozo de papel en el que había unos versos, y le dijo: “Esto es mejor que setecientas historias”. En el papel ponía: *“Tú -que dices que Me amas-, mientes. Veo la flaccidez de tus carnes, pero no hay Amor hasta que la piel no se te pegue a las entrañas y te marchites, esperando que te convoque el vocero del Amor. No amas hasta que de tu mismo amor no se agote y no quede de él más que una pequeña llama que te haga llorar y clamar en la noche”*.

A partir de al-Yunáid, los maestros sufíes *rivalizaron* en la exposición del poder alquímico del Amor. Desde entonces, no hay obra sufí que no dedique sus mejores capítulos a hablar del principal de los estímulos que debe guiar al *aspirante* (**murîd**, **sâlik**).

Convertido el Amor en un tema central dentro de las reflexiones sufíes, tras basarlo con precisión en el Corán y en la Sunna, los maestros guiaban por él hasta a Allah a sus discípulos según distintas consideraciones. Para al-Makki, el Amor es uno de los Rangos de la Gente de la Firmeza. Para as-Sarrâÿ, el Amor es el gusto que se adhiere al paladar de los que están cerca de Allah. Para an-Nâbulusi, el Amor es el momento en que se separan lo evidente de lo oculto: es el último momento de la Ciencia y el primero de la Gnosis. La expresión más contundente es la de as-Súlami, quien dijo: “*El Amor es la razón por la que Allah ha creado a los sabios*”, por tanto, el Amor es la suprema realización de la existencia.

El Amor según el Imâm al-Yîlânî

Sîdî ‘Abd al-Qâdir al-Yîlânî expuso su método sufí en una obra, **al-Gúnia**, en la que enumeró los rangos que hemos expuesto en un capítulo anterior, acabando con un estudio sobre el **Sîdq**, la *Sinceridad*. En ese libro no dedica ningún capítulo al Amor, porque éste está fuera de todo método sistemático. **Al-Gúnia** es un tratado de **Šarî‘a**, en el que se explican la *formalidad* de la Senda y se enumeran los pasos que hay que

dar y el modo de caminar por la Vía. Es la Ley del Amor, pero no es el Amor en sí, cuya naturaleza pertenece al ámbito de la **Haqîqa**, la *Realidad* o *Esencia*. Sus reflexiones sobre el Amor hay que buscarlas en sus poemas, en las respuestas que daba a sus discípulos, en sus confidencias, en las anécdotas en las que se habla de él, es decir, en los momentos de intimidad en los que expresa su sentimiento. Es decir, el **sâlik** o *peregrino* debe estar al tanto de los *detalles* del Camino (**daqâiq**) sabiendo que están cimentados sobre *emociones sutiles* (**raqâiq**).

Para al-Yîlânî, el *Amor* (**Mahabba**) no es solamente una *experiencia* (**Hâl**) o un *Rango* (**Maqâm**). Más que esas emociones pasajeras o permanentes, el Amor es una *señal*, un *hito* (**‘alâma**). La intensidad de esa pasión es un indicador, y su momento culminante es el del paso al **Qurb** (la *cercanía*) y el **Wuṣûl** (la *llegada* o *comunicación*). En la cima de la pasión se abre el mundo de las revelaciones en la que la existencia entera pasa a manifestar *la Presencia de Allah* (**al-Hadra al-Ilâhîa**). Ahí, el amor ya es pura trascendencia y fusión.

El Amor de Allah (**Hubb Allah** o **Mahabbat Allah**) es, en palabras del Imâm, la inquietud arrebatadora que Allah deposita en los corazones de modo que el mundo se torna insuficiente e inapreciable y el afortunado en el que ese Amor se vierte contempla la existencia como si fuera un cortejo fúnebre, pues todo le parece difuminarse como dejando paso a la Verdad que sostiene todas las cosas. Sólo la aparición de esa Verdad llenará de alegría su corazón, al que ya no seducen las apariencias.

Cuando el Amor se apodera del corazón lo sumerge en las interioridades y el caminante se despoja de las sandalias, que son las dos grandes dependencias (el amor al mundo y el amor a la otra vida, el materialismo y la espiritualidad). Todas sus esperanzas se desvanecen, y lo único que ansía es reunirse con la Fuente de esa poderosa emoción. El Šayj citaba un conocido refrán: *“El Loco sólo siente alegría en Laila”*, refiriéndose a un enamorado cuyo nombre ha sido olvidado y a quien el amor por su amada (Laila) trastornó, y sólo vivía en su recuerdo o compañía. En este sentido, el Šayj solía citar un hadiz en el que el Profeta (s.a.s.) dijo: *“Tu amor por algo te hace ciego y sordo”*, y es así como la virtud del Amor de Allah centra al ser en el Infinito. Y, efectivamente, el Amor a Allah es lo que se apodera del peregrino conforme avanza en el conocimiento de Allah. El Islam le enseña cosas tremendas acerca de Allah, y la ‘**Aqîda**, la *Doctrina*, cuanto más se profundiza en ella, deja adivinar la Inmensidad que hay en la verdad de todo lo que existe.

El Amor, para el Imâm, es *“ebriedad tras la que no hay sobriedad, desasosiego tras la que ya no hay calma, y es sinceridad infinita”*. Ya hemos mencionado al *Loco por Laila* (**Maynûn Lailâ**), un personaje emblemático en la literatura musulmana que representa el amor más puro y apasionado. El loco anónimo que se deshace por Allah (**Laila**, la *Noche*) es un tópico en el sufismo. De los sufíes, dijo al-Yîlânî: *“Son gentes que han levantado sus tiendas en el campamento de Laila; y, por el amor que le profesan, son capaces de sufrir padecimientos”*.

Dando un paso más adelante, los sufíes comenzaron a hablar, no ya de amor (**Hubb** o **Mahabba**) sino de '**Ishq**, *enamoramiento* que raya en lo enfermizo, *deseo*, *nostalgia*, *pasión* amorosa. Algunos autores censuraron esta expresión como inconveniente a la hora de hablar de la relación con Allah. Especialmente fue duro Ibn al-Yawzi (predecesor de Ibn Taimía), que desaconsejó su uso por tres razones: por sus connotaciones sexuales, por que el Corán describe a Allah amando a los hombres pero no sintiendo dicha pasión (el '**Ishq**) por ellos, porque el '**Ishq** es una pretensión indemostrable. Los escritos de al-Yîlânî permiten justificar el uso del término '**Ishq**. Primero porque no es cierto que tenga necesariamente connotaciones sexuales, como indican los diccionarios (se señala más bien la idea de *marchitarse*, *consumirse de deseo*). En segundo lugar, los sufíes no usan el término para referirse a la relación de Allah con los hombres, si no la de estos hacia Él. Por último, si el Amor es una pretensión cuya sinceridad es demostrada por la práctica severa del Islam y la obediencia en todo a Allah y a su Profeta, el '**Ishq** es demostrado por la pasión y la fuerza de los sentimientos del sufí, tal como dijo al-Yîlânî: "*Tengo en mi favor cuatro testigos: mi pasión, mi emoción, mi languidez y mis lágrimas*".

Pero volviendo al tema del amor, la literatura sufí enseña que tiene una serie de concomitantes que son sus signos y que estudiaremos en las siguientes secciones. Se trata de signos de la presencia del amor, pero para el que se inicia en esta senda se convierten también en exigencias, en metas que se debe conquistar con empeño. Estos temas, pues, cumplen

una doble función: por una parte, caracterizan al amor; por otra, son de sí una senda.

Amor y ascetismo

El amor auténtico exige una inclinación absoluta e incondicionada hacia el *Amado* (**Mahbûb**, **Habîb**). El *amante* (**muhibb**) no se subordina nunca a quien no sea su Amado. El amor a Allah libera definitivamente al ser humano, lo alza por encima del estado de sujeción a las cosas y que son la rutina del resto de los mortales. Cuando se produce este efecto, se puede hablar de *sinceridad* (**sidq**) en el amor, y es porque el que realmente desea y busca algo no se deja entretener ni desviar de su objetivo. Por ejemplo, quien ha oído hablar del **Yanna** (el *jardín* prometido a los justos, el *Paraíso*) y se apodera de él el deseo de acceder a él tras la muerte, ocupa todo su tiempo en cumplir las condiciones exigidas, *vendiendo* su existencia a Allah, tal como proclama el Corán: “*Allah compra las vidas y los bienes de los que se abren a Él pagando a cambio como precio el Yanna*”.

Si los musulmanes se entregan en cuerpo y alma por obtener esa recompensa a la que llamamos **Yanna**, y que ya es un principio de trascendencia por que les hace relativizar la importancia del *mundo inmediato* (**duniâ**), ¿cómo no habrían de hacer un esfuerzo aún mayor por conquistar algo infinitamente más valioso que el Paraíso? Eso que está por encima del **Yanna**, es la *Faz de Allah*, la infinitud de la Verdad Creadora. El

rasgo principal de Allah, que nos da la clave del Camino hacia Él, es su *Unidad* y su *Soledad* (**Wahda**). La aproximación a esa Presencia se yergue sobre la renuncia radical a toda dispersión, y esto es lo que nos pone en el umbral de un concomitante necesario del amor: el **Çuhd**, el *ascetismo*, la *austeridad*.

El **Çuhd** consiste en abandonar los *apegos* y *dependencias* ('**alâiq**). Se trata de perderle el *amor* a lo que no es Allah (hablamos, por supuesto, del *amor censurable*, aquél que no penetra en la esencia de las cosas). Es muy difícil desprenderse de las dependencias, y, aun cuando el aspirante avanza en los rangos espirituales, muchos de esos apegos siguen adheridos a él. Nos referimos a la dependencia de la opinión de los demás, las necesidades irreales, los miedos, las esperanzas, etc., a todo lo cual los sufíes lo llaman *fantasmas*. La avidez, la envidia, el rencor, la cobardía,..., son signos de la permanencia de esos *afectos*. Por tanto, al menor signo, el aspirante debe combatir esas inclinaciones hasta arrasarlas. En un hadiz, el Profeta (s.a.s.): “*La renuncia (Çuhd) al mundo hace descansar al corazón y al cuerpo*”. Sólo el que está descansado, el que está verdaderamente en paz, porque se ha vuelto invulnerable, porque se hace inmutable, pasa a deleitarse en la compañía de la Verdad.

Con frecuencia, el Imâm al-Yîlânî repetía esta frase: “*No hay más que creación y Creador*”, aludiendo con ello a los dos polos del Ser. Se trata de los dos grandes contrarios, Allah y todo lo que no es Allah. Para llegar al *Creador* Eterno (**Jâliq**) se

debe abandonar y dejar muy atrás toda la *creación* efímera (**jalq**). Por otra parte, el Profeta (s.a.s.) ya había dicho que en el pecho de cada persona sólo hay un corazón, queriendo decir que cuando el corazón se llena de amor ya no hay espacio en el ser humano para ninguna otra cosa. Cuando el corazón del sufí se llena de amor hacia Allah, desaparece de delante de él todo lo que no es el Creador. El universo entero se transforma entonces en un lugar de encuentros entre el sufí y su Dueño. Para entrar en el reino del amor hay que ejercitarse en esa renuncia hasta que se convierta en amor verdadero. Por todo ello, el aspirante debe seguir la senda de la *austeridad* (**Çuhd**).

Allah Uno-Único es presentado en la desolación. El maestro despoja a su discípulo de todo para enfrentarlo a la Unidad-Soledad de quien lo ha creado y no deja de hacerle ser. El aspirante abandona el mundo hasta que descubre en su vacío la Verdad que lo configura. El primer paso es la renuncia al mundo; el segundo es la renuncia al Paraíso. En cierta ocasión, un anciano asistió a una *sesión* de enseñanza (**máýlis**) presidida por el Imâm al-Yîlânî que estaba hablando de los rangos de los comunicados con Allah y las contemplaciones de los gnósticos, y entonces pasó por la mente de ese anciano una pregunta reveladora del comienzo en él del amor: “*Pero, ¿cómo llegar hasta Allah mismo?*”. El Imâm interrumpió su discurso y, volviéndose hacia el anciano le dijo: “*Sólo hay que dar dos pasos. Con el primero, debes dejar atrás el mundo. Con el segundo, debes dejarte atrás a ti mismo. Entonces, he aquí que*

estarás frente a tu Señor". Es decir, se debe dejar atrás incluso la aspiración espiritual para que sólo quede espacio al deseo de Allah, el anhelo radical de encontrarlo y la sumisión absoluta a Él, sin ningún apego, sin ninguna otra aspiración, sin dependencia alguna de lo que no sea Él en Sí.

Lo anterior recibe el nombre de *desprenderse de las dos sandalias* (**jal' an-na'láin**). Cuando se entra en una mezquita, hay que quitarse los zapatos, el del mundo y el del más allá, para caminar descalzo sobre la alfombra de la intimidad, pues la mezquita es el espacio de la exclusividad de Allah. Cuando el musulmán deja atrás, en un acto de noble renuncia y de **Çuhd** elevado, todos los mundos creados, el mundo de su presente, de su pasado y de su futuro, cuando olvida lo que ha sido y lo que será, cuando él mismo muere ante sí y el todo se desvanece, su corazón pasa a latir movido por su Señor. Ese corazón vacío de *mundo* (**duniâ**) pasa a ser habitado por Allah, y en él, Él se muestra. Ese corazón es el llamado *Trono* de Allah (**'Arsh**). El Profeta dijo que Allah ha dicho: *"No me abarcan ni los cielos ni la tierra, pero sí me abarca el corazón del hombre que se abre a Mí"*. Y al-Yîlânî, el sultán de los amantes, dijo en verso: *"Los ejércitos del amor ya han sido dominados por mi voluntad, y se me someten de buen grado. Cada vez que me propongo a mi Señor, no se me resiste. Ya no tengo esperanzas ni deseos; nada prometido espero"*. Se refiere a la desaparición de los velos, que son todas las ruindades que sujetan al hombre a las miserias del mundo, creando en él apegos, esperanzas y

miedos. El amor a Allah es la superación de todos los amores censurables, tal como dijo el mismo autor en otros versos: *“He descornado todos los velos alzándome hacia el amor, y sigo ascendiendo conducido por mi pasión”*. El mundo y todo lo que contiene es un velo (**hiyâb**) que impide acceder al *universo de Allah (al-Âjira)*, donde esté el **Yanna**; y, a su vez, **al-Âjira** es un velo corrido que impide acceder a *Allah en Sí (Dzât)*. Los deseos mundanales, primero, y las ambiciones espirituales, después, impiden la plenitud máxima y el deleite supremo. Al-Yîlânî dijo: *“Todo aquello junto a lo que te detengas es un velo. No vuelvas tu mirada más que a la Verdad si es que quieres atravesar su puerta sobre los pies de tu secreto (lo más profundo del corazón). A ello te llevará la corrección de tu austeridad, que consiste en la renuncia a todo lo que no sea Él, desnudándote de todo”*.

El **Çuhd** -el *ascetismo*, la *austeridad*-, no consiste en rechazar el mundo, ni alojarse en una caverna, ni renunciar al trato con los demás. La renuncia no es rudeza. Los maestros enseñan que la renuncia debe producirse en el corazón. Tal vez la necesidad empuje a alguno a apartarse del mundo por un tiempo para ejercitarse en la austeridad, pero eso no es el **Çuhd** verdadero. El **Çuhd** verdadero es el de *quien ha dejado de depender de las cosas sin que tenga que huir de ellas*. Una sabiduría sufí dice: *“Pon el mundo en tus manos, pero no lo pongas en tu corazón, y entonces no te causará ningún daño”*. El mundo es **duniâ**, es *espejismo*, mientras *ata*; pero es **‘âlam**,

es *signo* de Allah cuando enriquece al espirante, y **‘âlam** es el mundo del que busca al Creador de los Mundos: **al-hâmdu lillâhi rabbi l-‘âlamîn**, *¡alabanzas a Allah, Señor de los Mundos!* El **Çuhd** consiste, por tanto, en hacer pasar el mundo de **duniâ** a **‘âlam**, de lugar de conflictos y tensiones a espacio infinito en el que se manifiesta lo infinito. El musulmán renuncia al **duniâ**, pero vive en el **‘âlam**.

Amor y pobreza

Pobreza (faqr) significa necesidad. Esa necesidad es un rango más elevado que el de la austeridad. Consiste en necesitar realmente a Allah y no necesitar nada que no sea Él. No es una simple renuncia o un desapego. La *pobreza*, el **Faqr**, está mucho más allá. Mientras que el **Çuhd** es exterior, el **Faqr** resulta de la sensibilidad más íntima y del entendimiento más puro. Al-Qalâinisi, otro de los maestros que tuvo al-Yunâid, contó que en cierta ocasión visitó a unos sufíes practicantes de la pobreza. Fue bien recibido por ellos y lo honraron y lo agasajaron como debe hacerse con un huésped apreciado y distinguido. Pasaron varios días, al cabo de los cuales al-Qalâinisi, buscando su túnica, preguntó: “¿*Dónde está mi içâr?*”. A partir de entonces, le perdieron la estima.

El **faqîr**, el *pobre*, es indigente sólo ante Allah. En el mundo es *rico* (**ganî**). Al igual que el **çâhid**, el *asceta*, no posee nada ni es poseído por nada, pero su relación con Allah es más estrecha hasta producirse una identificación con el objeto amado en la

que el hombre pierde su ser para dejar espacio únicamente a su Señor. Se trata del objetivo mismo del amor. La realidad del *pobre* es un misterio que sólo puede ser definido por una descripción. La descripción sirve para que quien no sea **faqîr** no pueda engañar a nadie diciendo que lo es. Y así se ha dicho que el **faqîr** es *“de meditación constante y ágil, y es de naturaleza profunda en su Recuerdo de Allah, hasta alcanzar la Esencia; no es obstinado, y no busca en la Verdad más que la Verdad, y no sigue más senda que la de la sinceridad; su pecho es ancho, capaz de soportar lo que nadie aguanta; es el de ego más humilde; su risa es sonrisa y cuando pregunta es para aprender; despierta el recuerdo en el olvidadizo, enseña al ignorante; no cae en nada ilícito y se aparta de lo sospechoso; no revela secretos ni viola nada oculto; es amable cuando es ignorado, paciente ante quien le hace daño; sus movimientos son respetuosos y sus palabras son sorprendentes a causa de su sabiduría; habla poco, se recoge constantemente en la práctica del Salât y el ayuno; guarda su lengua, atesora en su corazón, mide sus palabras y su pensamiento recorre los espacios de lo que ha sido y de lo que será”*.

Pero la pobreza es un término con un significado aún más profundo, que es su esencia misma. Es la quintaesencia del amor y su grado más avanzado, por lo que va a ser dicho a continuación. Esa pobreza interior, esa necesidad absoluta de Allah, *atrae todas las desgracias*. El que acepta realmente a Allah, es puesto a prueba con fuego. La sinceridad de esa

pretensión tiene un precio elevado. Allah temple a quienes le aman exponiéndolos a toda suerte de calamidades, arrasando su mundo. Esto, que resulta tan terrible, es el secreto mismo de la pobreza. Ya es Allah el que toma la iniciativa. Ya no es el hombre el que busca superar su mundo, sino Allah mismo el que se hace cargo de afianzar la intimidad eliminando lo que pudiera entretener la mente de su amado. Un beduino se acercó al Profeta (s.a.s.) y le dijo: *“Te amo”*, y la respuesta de Muhammad (s.a.s.) fue: *“Prepárate entonces para la pobreza”*. Otro le dijo: *“Amo a Allah”*, y él (s.a.s.) le respondió: *“Prepárate entonces para las calamidades”*. Los sufíes han dicho: *“La desgracia y la lealtad van unidas y dependen la una de la otra”*. Al-Yîlânî dijo: *“El amor al Profeta y a Allah va acompañado de la pobreza y el padecimiento”*.

Lo que sucede es que, en ese progreso sobre la vía del amor, se ha entrado en el dominio del Cielo de Allah (**Gayra**), con el que protege del mundo y se reserva para Sí a los más cercanos a Él. En cierta ocasión, el Profeta (s.a.s.) dijo: *“Cuando Allah ama a un hombre, le hace padecer toda suerte de pruebas. Cuando lo ama mucho, lo arrasa”*. Le preguntaron qué significaba esa última expresión, y él (s.a.s.) dijo: *“No le deja ni sus bienes ni sus hijos”*. Aquí, es Allah el que ama. Y eso es lo que hizo con Abraham y con Jacob (sobre ambos sea la paz). Cuando esos profetas sintieron inclinación hacia sus hijos, Allah ordenó a Abraham sacrificar al suyo e hizo que Jacob perdiera a José. También le sucedió a nuestro Profeta (s.a.s.) cuando sintió

apego hacia sus nietos al-Hásan y al-Husáin; se le presentó Gabriel, que le preguntó si los amaba, y cuando Muhammad (s.a.s.) le dijo que así era, el Ángel le comunicó: *“Pues bien, el primero morirá envenenado, y el segundo será asesinado”*. Con ello, Allah confirma la condición precaria y pasajera del mundo, invitando a los elegidos a retirarse definitivamente en Él. El corazón queda desengañado, y ya sólo cabe en él lo infinito.

Podemos apreciar fácilmente la diferencia entre el uso que suele hacerse del término **faqîr** en el ámbito popular donde designa simplemente al *mendigo*, y su empleo como término técnico dentro del sufismo. Al-Yîlânî lo expresa con vehemencia: *“El faqîr no es el que carece de algo. Es el que tiene un imperativo en toda cosa. Es el que cuando le dice a algo ¡sé!, esa cosa pasa a ser”*, y el Imâm pone en relación este rango espiritual con el amor al explicar que es la realización del hadiz en el que el Profeta (s.a.s.) dijo que Allah dice: *“El hombre no deja de acercárseme con actos de su voluntad hasta que me hace amarlo, y cuando lo amo me convierto en el pie con el que camina, el ojo con el que ve, la lengua con la que habla...”*, es decir, el hombre lo pierde todo, para agigantarse en su Señor.

El amor y la muerte

La *muerte* (**Fanâ**, *extinción*) corona a la pobreza. Es la perfección y la plenitud del **Faqr**. Significa que el aspirante se ausenta de sí mismo para estar presente en su Señor. Es... *“la ausencia del amante en el Amado cuando las luces de la*

proximidad no dejan espacio para las tinieblas de los mundos formales; y, entonces, el amante, bajo los resplandores de las irradiaciones de la Verdad, queda sumido en el desconcierto más absoluto y su corazón se desvanece y su existencia se disuelve como último resto tenebroso, transformándose en existencia eterna”.

Esa muerte (**Fanâ**) es la puerta hacia la eternidad (**Baqâ**) en la Presencia de Allah (**al-Hadra al-Ilâhîa**). Se trata de la culminación de todos los procesos. Allah dijo a Moisés: “*Te he hecho para Mí*”. Allah ha creado al ser humano para conducirlo a la inmensidad de la que estamos hablando. Para ello, ordena a los hombres: “*Recordadme y os recordaré*”. Con esto, impone a los seres humanos un Camino, el del *Recuerdo* (**Dzikr**), sometiendo a su voluntad la realización de ese Destino, implicándolos en él. Allah ha dicho en el Corán: “*Él los ama y ellos lo aman*”. Todo surge del Amor de Allah, que es lo que nos ha creado. Con ese Amor hemos surgido, y pasamos a ser nosotros los amantes en busca del Amado, hasta que lo recordamos y al recordarlo se desencadena el proceso del amor. Con esto, tiene su culminación el **Tawhîd**, la *Reunificación* del Ser.

El aspirante pretende convertirse en algo así como un recipiente vacío, carente de voluntad propia y de pasiones. Vive en medio de la creación, pero ésta no le afecta, no se apodera de su corazón. No se somete al mundo, preparándose para el reencuentro con la Verdad Absoluta que lo hace ser. Cuando ha

tenido la intuición de su Señor, ya ninguna otra cosa puede satisfacerle, y eso es lo que le hace ser único y singular en el universo, asemejándose a su Dueño, confundiéndose con Él. Allah se manifestó a al-Yîlânî diciéndose: *“¡Oh, Supremo Gawz! Has de saber que el hombre que me resulta más amado es el que tiene padre e hijo, pero su corazón está vacío de ellos. Si muere su padre, no se entristece con su muerte. Si muere su hijo, esa muerte no le perturba. Cuando el hombre alcanza este grado, es para Mí como si no tuviera padre ni hijo, y no tuviera semejante”*. Y esta es la descripción que el Corán hace de Allah mismo: *“...No ha engendrado ni ha sido engendrado, ni tiene equivalente alguno”*.

Con el término **Fanâ** aludimos al imperio definitivo de Allah en el hombre: *“La fuerza de Allah se impone en él de modo que lo mata al mundo, y la Orden de Allah hace morir sus apetitos, y la Acción de Allah sustituye su voluntad”*. Cuando Allah mata así a alguien, después le devuelve la vida, pero transformado en una realidad señorial. El que había estado sometido al mundo pasa a ser dueño de la creación. Y ese es el que vive en Allah.

El amor sitúa al hombre en la *proximidad* de Allah (**Qurb**). La *proximidad* es la existencia *sin tiempo y sin espacio* (el **Sármad**). La *intimidad* (**Uns**) del sufí se hace eternidad.

LA CERCANÍA A ALLAH

¡Oh, Polo Supremo!

*Di de Mi parte a los que amas y a tus compañeros:
“Quien quiera estar conmigo, que se sumerja en la pobreza,
y después que sea pobre en la pobreza,
y, después, que sea aún más pobre renunciando a la pobreza”.
Y cuando sea perfecta su pobreza,
no le quedará más que Yo.*

La pobreza -ya lo hemos visto en artículos anteriores (véase [*El rango del Amor*](#))- consiste en darnos cuenta que no poseemos nada realmente, que todo pertenece a Allah y que de Él dependemos en todo momento, a cada instante. Esa *pobreza* (**Faqr**) implica un gesto radical de renuncia a todo, que sólo es auténtico cuando lo realiza el corazón. Se trata de una ruptura en la esencia del ser que nos devuelve íntegramente a Allah, a la Verdad que nos hace ser y nos moldea.

Esa *pobreza*, que no es vulgar renuncia ni ascetismo, sino conciencia profunda de la realidad, es la clave con la que queda transformado el mundo. Es *ayuno* en el que el musulmán se abstiene de todo lo que alimenta al egoísmo. Ante esa *pobreza* caen todos los dioses, y el hombre queda liberado de su mentira y se agiganta en su Señor, en la Inmensidad en la que existe.

La pobreza -que es reconocer la esencia de la condición humana- es la clave del Islam, que es **Dîn al-Faqr**, la *Senda de la Pobreza*, en el sentido estricto que hemos mencionado. No implica, como hemos dicho, al menos necesariamente, la teatralidad de un desapego superficial y que se limita a formalismos ascéticos, sino que es una forma de percibir y situarse en la existencia enraizada en una modestia que comunica al hombre con su Verdad.

Esa pobreza tiene un camino, un modo de ser realizada, al cabo de la cual el ser humano alcanza la *intimidad* con Allah, la plenitud de su propia existencia, conquistando el grado que le corresponde en el universo, el *califato* (**Jilâfa**), que significa *singularidad y soberanía*.

El musulmán se propone dos cosas: conocer a Allah y agradar a Allah. Ambas intenciones exigen una misma cosa, la radical transformación del musulmán. Sólo conoce a Allah quien se purifica, y sólo agrada a Allah quien se purifica. El Islam, la rendición a Allah, es purificación, y, por tanto, un doble acto de conocimiento y de devoción.

El conocimiento de Allah es transformador porque alcanzar su fondo impone concentrar de tal modo la atención en la meta que se persigue y ensanchar tanto el corazón que necesariamente el buscador queda metamorfoseado en algo inmenso. Su concentración en la Inmensidad de su Señor lo aparta del *mundo* (el **duniâ**, es decir, el universo de la superficialidad y los ídolos) y lo orienta hacia la Pura Unidad, y en ello hay una purificación que es la que comunica al hombre con su Dueño Verdadero, teniendo lugar el deleite en Allah, en el agrado de la Verdad.

Para todos estos procesos hacen falta soportes, y esos soportes son *los Nombres de Allah*, a cuya cabeza está el mismo Nombre **Allah**. Los Nombres de Allah son polos para la reflexión transformadora. Quien se consagra a su estudio es invitado a asumirlos, a participar en ellos. Ante los Nombres de Allah hay dos actitudes, el **Ta'âlluq** y el **Tajâlluq**, la *adhesión* y la *asunción*.

El **Ta'âlluq**, la *adhesión*, consiste en aprovechar lo que enseñan, es decir, adoptar ante Allah lo que el Nombre exige; así, ante el **Rahmân**, el *Misericordioso*, exponerse a su Misericordia no desesperando jamás; ante el **Mâlik**, el *Rey*, doblegarse; ante el **Wâhid**, el *Uno*, no aceptar ningún otro señor; ante el **'Açîç**, el *Poderoso*, plegarse a Él y no decidir por cuenta propia; etc. Esto es el **Ta'âlluq**, la *adhesión* a Allah, la sumisión a lo que significan sus Nombres.

Por su parte, el **Tajâlluq**, la *asunción*, significa tomar esos Nombres como modelos participando en lo que significan, porque esos Nombres son verdaderos y lo que no es ellos es falsedad. Para hacerse verdadero, el ser humano sólo dispone del recurso de los Nombres de Allah. Amoldándose a ellos se hace a sí mismo real. Por ejemplo, el musulmán, con la reflexión en

lo que significa **Rahmân**, el *Misericordioso*, ve como obligación la necesidad de apiadarse de todas las criaturas; cuando investiga y se somete al **Málik**, el *Rey*, se hace independiente y soberano; cuando se propone al **Wâhid**, el *Uno*, sale de ello unificado en sí mismo, abandonando toda dispersión para centrar su ser; cuando el '**Açîç**, el *Poderoso*, es el tema de sus reflexiones y adhesiones, acaba reforzado de tal manera que nada lo somete. Y así con el resto de los Nombres.

Todo lo dicho está resumido en la palabra **Allah**. Está presente en todos los demás Nombres y es la meta que se propone el aspirante al cumplimiento de los dos deberes del musulmán que hemos mencionado antes, el de conocer a Allah y el de agradar a Allah. Quien se centra en Allah, abarca la existencia. En Allah se produce la absoluta purificación. Es tal el poder de esta palabra que provoca la extinción de los seres y les asegura la eternidad en medio de los cambios incesantes y el vértigo de la existencia. Hay pues, una *muerte* (**fanâ**) y una *permanencia* (**baqâ**), la muerte de lo falso y la vida en la verdad.

El secreto de la palabra **Allah** está en la **Šahâda**, en la *frase lâ ilâha illâ llâh*, *no hay más verdad que Allah*. Esta fórmula es la expresión más perfecta y el medio más eficaz para que el ser humano se impregne de las Cualidades Trascendentes, dejando atrás la mediocridad del **duniâ**, y avance en la realización de la plenitud de las posibilidades del ser humano perfecto.

La **Šahâda** es, así, la expresión más adecuada de la Unidad de Allah, de la Verdad que sostiene la existencia, de su trascendencia a la vez que es expresión del carácter ilusorio de las realidades inmediatas, si bien éstas son manifestaciones constantemente renovadas de la Presencia de Allah.

El mundo como *manifestación* de la Presencia de Allah (**tayallî**) sólo se muestra al musulmán en la segunda fase de su realización, tras su extinción en Allah y su vuelta a la existencia en la eternidad de la Verdad. Es decir, la afirmación según la cual el mundo manifiesta a Allah sólo es

una expresión aceptable cuando se ha cumplido a la perfección el proceso de la purificación. Antes de ello sería el simple enunciado de una doctrina panteísta inaceptable.

Pero el tema del que queremos tratar aquí es el de la *Cercanía a Allah* (**Qurb**) y sus grados, el primero de los cuales es la **Wilâya** (o **Walâya**). Este término suele ser mal traducido, y se nos dice que significa *santidad*. Pero lo que en realidad designa es lo que hemos estado diciendo, la *aproximación transformadora del musulmán a Allah*.

No podemos acercarnos a Allah en el espacio, pues Allah no es algo que esté en algún sitio. Pero sí nos acercamos a Él cuando dejamos atrás lo que nos aparta de Él, y lo que nos aparta de Él es la fijación que tenemos en el mundo que nos rodea y absorbe. El simple hecho de pronunciar la **Shahâda**, al decir en voz alta **lâ ilâha illâ llâh**, es un paso hacia adelante con el que cualquier persona ya es musulmana y empieza a acercarse a Allah. Por ello, hablamos de una *Proximidad General* (**Wilâya ‘Âmma**), la propia de todos los musulmanes por el mero hecho de ser musulmanes. Hay también una *Proximidad Especial* (**Wilâya Jâssa**) que es la de los musulmanes que avanzan en el Islam hasta sus últimas consecuencias, y esa **Wilâya** entonces es algo mucho más profundo, la verdadera plenitud de la Proximidad a Allah.

Hemos dicho que **Qurb** significa *cercanía, proximidad*. **Wilâya** significa lo mismo pero con un matiz añadido. **Wilâya** quiere decir en realidad *mutua aproximación*. Cuando el hombre inicia su *peregrinación* (**Sulûk**) hacia Allah, transformándose, provoca en Allah la misma reacción, y Allah se le acerca. En un hadiz qudsî, Sidnâ Muhammad (s.a.s.) dijo que Allah ha dicho: “*Cuando Mi siervo viene hacia Mí, Yo voy hacia Él. Si viene hacia Mí andando, voy hacia él deprisa. Si viene hacia Mí corriendo, Yo vuelo hacia él...*”. Por tanto, el musulmán es **wali**, es *alguien próximo a Allah*, y Allah es **Wali**, y se acerca al musulmán. Cuando el musulmán pronuncia la **Shahâda**, comienza su **Wilâya**.

En otro hadiz qudsî, el Profeta (s.a.s.) dijo que Allah ha dicho: “Yo declaro la guerra a quien agrede a mi wali”. Por el simple hecho de ser musulmán, una persona ya es **walíullâh**, *alguien que se acerca a Allah y Allah responde por él*. De ahí que el Profeta (s.a.s.) declarara que todo musulmán es una persona **Harâm**, *alguien intocable*, pues cualquier agresión contra él encuentra la Ira de Allah. Dijo (s.a.s.): “*Todo musulmán es Harâm para otro musulmán: su sangre, su honor, sus bienes...*”. De ahí también que la **Sharî’a** sea drástica en lo que se refiere a los derechos de los musulmanes, y condena con penas graves a cualquiera que atente contra la vida, el honor o los bienes de un musulmán. En esos puntos, la **Sharî’a** expresa la guerra que Allah ha declarado a quien agrede a un **wali**.

Si la mera pronunciación de la **Shahâda** desencadena esos resultados, si Allah se ha comprometido con el musulmán sólo porque haya dicho **lâ ilâha illâ llâh**, ¿cómo será la **Wilâya**, la *mutua lealtad entre el musulmán y Allah*, en grados más avanzados? ¿Qué es la **Wilâya** de quien realmente ha renunciado a todo en Allah haciéndose inmenso en la Inmensidad, trasformándose con todo lo que significa Allah? ¿En qué consiste la **Wilâya** del verdaderamente *pobre (Faqîr)*? Abû Mádián de Sevilla dijo: “*El Faqîr es un rey bajo la apariencia de un mendigo...*”. Y el Shayj Sîdî Ahmad al-‘Alawî dijo: “*Somos los reyes de la tierra a causa de Su Cercanía*”.

El musulmán se inserta dentro de la **Wilâya ‘Âmma**, la *relación de mutua lealtad general*, con su *obediencia a Allah (Tâ’a)*. Pero todos los musulmanes saben que la verdadera Cercanía a Allah, la **Wilâya Jâssa**, tiene su clave en la obediencia cuando es fruto del *Amor (Hubb, Mahabba)*. El Amor comienza a guiar entonces sus pasos y lo eleva haciéndole superar rangos y recorrer velos, acercándolo a la Soledad del Uno, purificándolo constantemente, hasta dejarlo en los aledaños de la *Presencia Trascendente (al-Hadra al-Ilâhîa)*. En ese umbral puede permanecer por mucho tiempo, tal vez para siempre, pero tal vez se le

autorice a entrar, y así accede al recinto de la **Wilâya Jâssa**, a la *privacidad con Allah*.

Las *Gentes de la Presencia (Ahl al-Hadra)*, los que han accedido a la intimidad en la Cercanía, son según grados y rangos, frutos de sus experiencias y circunstancias. Estar cerca de Allah es el resultado de paladeos distintos, y cada uno de ellos marca el carácter del **wali**. Esto quiere decir que nada es definitivo ni tan siquiera en ese rango elevado. El conocimiento que se puede tener de Allah, la connivencia con Él, no tienen límite alguno. Por ello se ha dicho: “*Quien diga que ha llegado, miente*”. Pero es lícito llamar **Wâsil**, *que ha llegado*, al que ha alcanzado un grado determinado en su ascenso. Pero por siempre queda ante el ser humano un reto infinito, en la proporción de la Inmensidad eterna de Allah. Es más, quien pudiera pensar que la **Wilâya** es lo máximo a lo que se pueda aspirar -siendo de sí un terreno in delimitado-, resulta que tras ella aún quedan los rangos de la *Gnosis (Ma'rifa)* y la *Polaridad (Qutbía)*. Pero a estas cuestiones dedicaremos artículos más adelante aquí en *Musulmanes Andaluces*, in shâ Allah.

Entre quienes Allah ha aceptado en el círculo de su **Wilâya** los hay quienes Él se reserva para Sí. A estos, Allah los aparta de la celebridad y los sume en el anonimato. Es imposible reconocerlos entre la gente, y sus experiencias sólo las conoce Allah.

Y entre ellos los hay quienes Allah sí muestra a la gente, y los hace maestros. Los musulmanes los han reconocido como los “grandes sabios del Islam”. Son los que han sido encargados de mantener viva la luz del Profeta (s.a.s.) guiando a los musulmanes por el camino que conduce al Amor. A estos sabios se les llama “Herederos de los Profetas”, y también “Renovadores del Islam”, pues vuelven a darle fuerzas.

Estos maestros, que son quienes han recorrido el *Camino (Tarîq)* hasta Allah, y han vuelto de junto a Él para guiar a las gentes, por siempre permanecen en la Luz de su Señor. Su vuelta al mundo no los aleja de Allah, y siguen en la Proximidad a Él, y esa es la razón de su fuerza.

Primero rompieron con el mundo, y ahora que han vuelto a él no son dominados por nada. Es más, ellos son los verdaderos dueños del mundo, sus gobernadores ocultos, pues ellos existen *en Allah*, en la Verdad que hacer ser a las cosas.

Debemos volver a repetirlo, la **Wilâya**, en este grado, es de una extraordinaria riqueza de matices. En este asunto, la Tradición islámica es sobreabundante en detalles (no hay más que consultar la enciclopédica **al-Futûhât al-Makkiyya** de Ibn ‘Arabi para admirar la sutileza y exuberancia de las reflexiones posibles). Al entrar en el dominio de la **Wilâya** pasamos a un universo en el que han sido abolidas las convenciones y aparece ante nuestros ojos un mundo fascinante en el que domina la desmesura de lo posible al ser humano en su raíz. Los **awliyâ** (plural de **wali**, *el que se ha acercado a Allah*) son singulares, cada uno tiene un paladeo diferente, cada uno cumple una función, si bien son agrupables, según veremos.

Antes de entrar en detalles, resumiremos diciendo que el **Qurb**, la *Cercanía* a Allah, tiene, pues, tres grados inmensos que también pueden estar interrelacionados. El primero de ellos es la **Wilâya**, que intentaremos desentrañar en sus líneas generales en este capítulo. El segundo es la **Ma’rifa**, la *Gnosis*. Y el tercero es la **Qutbîya**, la *Polaridad*, con la que una persona se convierte en eje del mundo.

Wilâya

La **Wilâya** es un pacto con Allah, un compromiso con Él al que Él responde. Cualquier persona al hacerse musulmana suscribe ese acuerdo cuando enuncia la **Shahâda** y cumple con la Ley del Islam. Si ese musulmán, además, se propone no solo obedecer a Allah sino alcanzar la intimidad con Él debe seguir el *Camino* (**Tarîq**) cumpliendo con sus estrictos requisitos, avanzando en Cercanía a Allah hasta *llegar* (**Wuṣûl**) a

la Presencia Trascendente donde suscribe el Pacto de la **Wilâya Jâssa**. El **wâsil**, *el que llega* a esa proximidad, recibe entonces el nombre de **wali** (en plural **awliyâ**). Esta **Wilâya** tiene secretos sutiles y detalles precisos y delicados, y la literatura sufí le ha consagrado sus mejores libros.

El concepto de Wilâya

Wilâya es una palabra árabe rica en matices, prácticamente intraducible. Sólo para empezar, podemos decir que es sinónimo de **Qurb**, *Cercanía, Proximidad*, de lo que se desprende que **wali** significa *allegado, amigo, persona cercana* a otra, alguien *digno de confianza*,...

El término **Wilâya** nos es presentando también como equivalente de **Walâ**, *lealtad*. El **wali** es, entonces, una persona *fiel, leal*. Efectivamente, en el Corán aparece a veces con este significado para designar las relaciones de fidelidad entre los seres humanos (en el bien o en el mal). Los musulmanes son **awliyâ** entre sí, como lo son entre sí sus enemigos. Es la fidelidad a una alianza, y así están los **awliyâ** de Allah y los **awliyâ** de Shaitân, etc.

Pero, bruscamente, después los diccionarios nos dicen que **Wilâya** también significa la *posesión* de algo, la *gestión libre* de algo. **Wali** entonces es *gobernador, dueño* de algo.

Veámoslo desde otro punto de vista. Allah es Creador de cuanto existe. Pero no sólo está en los orígenes de los seres, sino también en su presente. Él sostiene en cada instante a cada criatura. Él la gobierna, es su **Señor (Rabb)**. La criatura necesita de Allah, no puede existir sin Él, pues Él es su soporte. En realidad, la criatura no es sino lo que Allah quiere que sea. En este sentido, cada ser está sujeto a Allah, es su *siervo*, su *esclavo* (**‘abd**). Tenemos, pues, dos términos distintos y opuestos, **Rabb** y **‘abd**. Allah es **Rabb** en tanto que Señor de cada momento, y el hombre es **‘abd**

en tanto que respuesta al Imperativo que lo hace ser. Esta es la estructura del mundo material.

Pero el hombre puede buscar a su Señor para coincidir con Él y los opuestos quedan reconciliados. El ser humano acepta su sujeción a Él y la convierte en puerta de acceso a la Realidad que le hace ser, abandonando la ficción de la autosuficiencia y el aislamiento. La relación de dominio-servidumbre se transforma con ello en solidaridad y complementariedad. Se convierte en **Wilâya**, de ahí que a partir de entonces los dos extremos reciben el nombre de **wali**: Allah es **wali** del musulmán, y el musulmán es **wali** de Allah. Se produce una compenetración en la que el hombre, sin dejar de ser una criatura, pues es su realidad, tiene a partir de entonces el horizonte infinito de su Señor, en el que se ha implicado absolutamente. Y esta es la estructura del mundo espiritual.

Para que estas relaciones queden claras puede verse su aplicación entre los seres humanos: los aliados se sirven entre sí. Cada ser humano encuentra apoyo en su **wali**, en su amigo cercano, en su fiel asociado, a la vez que él le sirve de apoyo. A un gobernador, los musulmanes lo llaman **wali** porque su autoridad emana de un consenso: él sirve a los musulmanes y los musulmanes lo obedecen para mantener unida y cohesionada a la comunidad (por supuesto, en situaciones ideales, pero en cualquier caso se trata de la aspiración que está en el origen de esa institución).

Llevado lo anterior a la relación con Allah, la Inmensidad de ese segundo extremo permite intuir el alcance de la **Wilâya Jâssa**. Al haber reconocido en Allah a su *Único Señor* (**Rabb**) y tras rendirse a Él, el musulmán, si desea profundizar en el alcance de ello, puede iniciar una Aproximación a Allah. Eso es el sufismo, o el **Ihsân**, la *Excelencia*, como queramos llamarlo. El Amor lo conduce, y lo que era *dominio en su esencia* se transforma en *relación de complicidad*, **Wilâya**. Esa **Wilâya** solo puede

ser expresada en expresiones grandilocuentes pues su trasfondo es desmesurado.

Un maestro sufí del siglo cuarto de la Hégira, al-Ḥakīm at-Tirmīdzī (distinto del Imām at-Tirmīdzī, célebre compilador de hadices), tal vez fue el primero en sistematizar el tema de la **Wilāya**, si bien es un tema que estuvo como trasfondo en todas las épocas anteriores. Escribió más de treinta libros sobre la cuestión, el más importante de los cuales es su **Jatm al-Awliyā**. Si bien los **awliyā** son en principio, entre los musulmanes, aquellos que tienen un compromiso más radical con el Islam habiendo fundado su obediencia a Allah en el Amor, abriendo con ello la puerta de acceso a la intimidad con Él, al-Ḥakīm at-Tirmīdzī nos los describe ya en su función cósmica. Los **awliyā** no sólo los mejores musulmanes, los más estrictos y los mejores garantes de la continuidad de su espíritu, sino que todo ello no es más que las “apariencias” de su realidad, que es mucho más profunda. En lo hondo, los **awliyā** vigilan y gestionan el cosmos entero.

No se trata de una exageración. En realidad es una deducción coherente. El **Faqīr**, el *pobre*, es decir, el sufí, ha renunciado a sus límites, y con ello se ha ensanchado, ha pasado a formar parte del entramado del ser. Ha roto con el mundo, ha salido fuera de él, y ha topado con la Inmensidad de la Verdad que está en el fundamento de todas las cosas. Ahí es donde participa del Poder Hacedor. Esta idea se expresa cuando se dice que descubre *el Nombre Supremo de Allah (al-Isim al-Ā‘zam)*, es decir, encuentra el Secreto de la Realidad. Aprende el Nombre de Allah, y su propio nombre, y reconoce su genealogía. No deja de ser un hombre, pero en estrecha relación con la Verdad. Es alguien de quien Allah se ha hecho cargo (**tawallāhu llāh**, *Allah se ha apoderado de él y lo gestiona*).

Todo esto está, por supuesto, lejos de interpretaciones pueriles que pudieran hacerse. El **Faqīr** no aspira a convertirse en una especie de mago o brujo con poderes sobrenaturales. El **Faqīr** es alguien que se ha abandonado a su Señor, y su peregrinación lo ha conducido hasta la

Inmensidad de su Señor, Creador de todas las cosas, la Verdad que rige todas las cosas. Esto es lo que resume la cuestión y nos aparta de ilusiones fútiles.

Ibn 'Arabi al-Andalusí desarrollo considerablemente la intuición de at-Tirmîdzî al-Ḥakîm. -Debemos advertir que no se trata de ideas ni divagaciones, pues ambos fueron grandes maestros que exponen sus saberes tras haber seguido el Camino-. Ibn 'Arabi habla de los **awliyâ** como de un gran círculo en el que están incluidas todas las experiencias espirituales posibles. La **Wilâya** es la relación de intimidad con Allah, que tiene infinitos aspectos. A ese círculo pertenecen los Grandes Mensajeros, los Profetas, los Aqṭâb (Ejes del Mundo), los Riyâl al-'Âdâd (la Jerarquía Espiritual), los Riyâl al-Gâib (los Hombres del Mundo Oculto), etc.

Los discípulos de Ibn 'Arabi, a su vez, ampliaron considerablemente lo que su maestro ya había detallado con pormenores sorprendentes. Nos encontramos, pues, ante una obra inmensa que describe un universo que se nos escapa al común de los hombres. Ese *Círculo* (**Dâira al-Wilâya**) implica una relación entre toda la gente de espíritu en un universo interior que está dentro de este mundo, gobernándolo. Los Maestros que ha tenido el Islam nos ofrecen un desconcertante material para la reflexión, pues todo él proviene de experiencias vividas en la trasgresión de este mundo nuestro.

La Wilâya según el Imâm al-Yîlânî

Algo en lo que insiste el Imâm Sîdî 'Abd al-Qâdir al-Yîlânî es que la **Wilâya** es algo que Allah concede libremente. El sufí la busca, se esmera en la lealtad a Allah, pero en última instancia es Allah el que decide. En realidad, se trata de algo demasiado grande como para que pueda ser simplemente fruto de los esfuerzos humanos. Un discípulo le dijo a al-Yîlânî: *“Ayunamos como tú, nos recogemos como tú, nos esforzamos*

como tú, pero no saboreamos lo que tú", y él le respondió: *"Me imitáis en lo que depende de mí, ¿creéis que podéis alcanzar lo que Él depende de Él?"*. Y verdaderamente esta fórmula resume magistralmente lo que está en el fondo de la cuestión. El Islam consiste en rendirse a Allah sin esperar nada a cambio. En cuanto existe ese deseo, queda frustrada la sinceridad. Lograr ese estado, que es la clave para que se desencadene la **Wilâya**, exige de una delicadeza de espíritu extraordinario.

Es más, pues todo tiene, en el Islam, dimensiones sobrecogedores, al-Yîlânî relaciona la cuestión con el secreto del Destino. La **Wilâya** pertenece al ámbito insondable de lo eterno. No se consigue por el mero esfuerzo, sino que se "hereda" del Decreto Preeterno. En un verso, al-Yîlânî dijo de sí mismo: *"Yo ya era antes del antes un Eje Glorificado, y a mi alrededor giraban los universos, y mi Señor me dio mi nombre"*.

En ese *Círculo de la Intimidad (Dâira al-Wilâya)* no tienen sentido ni el espacio ni el tiempo. Todo está sobredimensionado en la conciencia de esos seres que han trascendido el mundo y están en **al-Âjira**, el *Universo de Allah*, lo anterior a lo anterior y lo posterior a lo último. Ellos ya sellaron el pacto antes de existir, *el Día de "¿No soy acaso Yo vuestro Señor?"*... El Corán, efectivamente, cuenta que antes de dar vida a Adán, Allah habló con todos sus descendientes y les formuló esa pregunta. Ahí fue donde los **awliyâ** suscribieron el Pacto de la **Wilâya**, en esa eternidad anterior al ser humano. En otro verso, al-Yîlânî lo expresó así: *"Tenemos la Wilâya desde el ¿No soy acaso Yo vuestro señor?, y nuestras flechas hieren los corazones de los que nos niegan"*.

Es decir, todo el proceso que sigue el sufí desde sus primeros pasos hasta que alcanza el rango de la **Wilâya** no es más que el cumplimiento de su Destino. Al cabo de su viaje descubre que ha conquistado nada, sino que lo que ha hecho es desenterrar su ser. Al-Yîlânî dijo: *"No he dejado de pastar por los campos en los que se satisface a Allah hasta alcanzar un rango que no es regalado"*. Que no es regalado quiere decir que no es fortuito sino cumplimiento inexorable de algo decretado en el Destino. Sus

intensas prácticas espirituales conformes a las enseñanzas del Islam eran algo necesario para recorrer el velo que lo separaba de su realidad, y no algo meritorio con lo que ha ganado una recompensa. En todo esto hay reflexiones esenciales para quien quiera conocer el verdadero sentido del Islam.

El Imân Sîdî ‘Abd al-Qâdir al-Yîlânî no fue, ni mucho menos, el primero en señalar lo mencionado. Ya Abû Yazîd al-Bisṭāmî había dicho mucho antes: *“Creía que era yo quien mencionaba Su Nombre, quien lo iba conociendo, quien lo amaba y lo buscaba. Pero cuando alcancé mi meta, descubrí que Él me había mencionado antes, que me conocía antes de que yo le conociera, que me amaba antes de que yo lo amase, y que me buscó antes de que yo lo buscara”*. Estas palabras pueden explicarnos lo que muchos maestros han dicho: *“Soy un magnífico buscador, pero el ser humano es un magnífico buscado”*.

Lo dicho también está relacionado con la cuestión de la calamidad que necesariamente se abate sobre el sincero en su búsqueda de Allah. El **Balâ** (o **Ibtîlâ**), la *desgracia* con la que Allah templea al peregrino que se dirige hacia Él es el complemento de sus *prácticas espirituales* (**‘Ibâda**). Si las **‘Ibâdât** purifican su visión interior y retiran de delante de él los velos que esconden la Verdad, el **Balâ** lo mata para desapegarlo definitivamente de sus ídolos e ilusiones.

Al-Yîlânî explica que los males que dañan a los musulmanes (enfermedades, catástrofes) cumplen alguna de las tres funciones siguientes: o bien castigan sus maldades para evitarles el castigo de Allah tras la muerte, o bien son una puesta a prueba, o bien los elevan a rangos superiores. Cada uno de esos males que se abaten sobre el musulmán demuestra su sentido en la reacción que produce: cuando un mal es acogido de modo impaciente y con quejas, es que castiga para evitar un daño mayor; si es acogido con paciencia y sin lamentos, es que es una prueba; si es acogido con satisfacción, eleva el rango del que lo padece y puede ser que abra ante él la puerta de la **Wilâya**. En estos caso, al-Yîlânî

citaba un hadiz en el que el Profeta (s.a.s.) dijo: “*Los que sufren mayores desgracias son los profetas, después los que más se le asemejan, y después los que más se asemejan a estos últimos*”.

Así, la práctica de las ‘**Ibâdât** (el Salât, el Ayuno, el Zakât, la Peregrinación, el Dzikr, la Recitación del Corán, el Recogimiento Nocturno,...) junto a su complemento, que es la imperturbabilidad ante las desgracias, son los modos de salir de la satisfacción en el mundo y la autocomplacencia por la puerta de lo infinito. De ello, quizás lo que mejor lo resume todo es el Ayuno. De sí es una ‘**Ibâda**, pero implica resistencia a un mal (el hambre, la sed). El Ayuno, en tanto que práctica espiritual, despierta sentidos ocultos y desarrolla la sensibilidad; y en tanto que *calamidad*, revela al hombre sus carencias y dependencias, su vulnerabilidad y su inconsistencia, y en ellas descubre a su Soporte.

Constantemente, el Imâm al-Yîlânî aconsejaba a sus discípulos y a los musulmanes en general “morir”: morir para lo **Harâm** (a todo lo que el Islam declara prohibido), morir luego para la **Shubha** (que es lo de condición incierta, lo dudoso, lo que no se sabe a ciencia cierta si está prohibido por el Islam o no), morir para lo **Mubâh** (lo permitido), morir después para lo **Halâl** (lo bueno), y morir finalmente para todo lo que no sea Allah. Se trata de las cinco muertes a las que se refiere en muchos de sus textos. Morir es la condición para resucitar. Morir quiere decir que todo lo anterior deje de apoderarse del corazón. El musulmán sincero se aparta de lo **Harâm** sin lamentarse, se aparta de la **Shubha** para evitarse dudas, se aparta de lo **Mubâh** para no rondar lo prohibido, y disfruta de lo **Halâl** sin obsesionarse por lo bueno, para finalmente consagrarse a Allah. Estas son las muertes que, cuando son interiorizadas, acercan al hombre a Allah y lo hacen intimar con Él, porque su corazón ya no está distraído.

Al-Yîlânî llamaba también a esas muertes “sueño”. Decía: “*Ven; duerme junto a mí y me verás*”. A este proceso, los sufíes lo llaman **Fanâ**, *aniquilación* del ego. Cuando muere el ego (el **nafs**), despierta lo que hay

de verdadero en el ser humano, y esa es su resurrección, su *eternidad* (**Baqâ**). El **Baqâ** exige un **Fanâ** previo.

Los **awliyâ** son los que se han dirigido hacia Allah volviéndose sordos, mudos y ciegos. Han dejado de escuchar al mundo, no le hablan y ya no lo ven. Entonces es cuando escuchan a Allah, cuando hablan con Él y cuando lo ven. Son los que centran su atención en su Señor: *“Los awliyâ tienen cara, pero no tienen espalda. Tienen “delante”, pero no tienen “detrás”. Son los sordos, los mudos, los ciegos. Son el argumento de Allah contra la gente el Día de la Resurrección”*.

En resumen, entre los musulmanes hay quienes han aceptado verdaderamente el reto el Islam hasta alcanzar su fondo, y ahí se han hecho gigantes. Son los **Awliyâ**, los **Ahl Allah**, la *Gente de Allah*. Son quienes han desentrañado el **Tawhîd**, el *Secreto de la Unidad*, y en él han cerrado el círculo de sus existencias. Son los continuadores del Profeta (s.a.s.), sus herederos, su sombra, los renovadores del Islam, los convocadores de la humanidad. De ellos, al-Yîlânî dijo:

*Hombres que han asentado sus tiendas en el campamento de Laila,
y han probado en el Amor sus más amargos sabores.*

*Hombres que de día son los leones de la selva
y de noche, cuando es densa la oscuridad, son monjes.*

*Hombres que ayunan cuando el sol es insoportable,
y reservan para la noche el lamentar sus faltas ante su Señor.*

*Hombres a los que nada entretiene,
y no se contentan con alcázares en el alto paraíso.*

*Hombres cuyos huéspedes no sufren desdén
y no lo lamenta el que se sienta junto a ellos a escuchar.*

*Hombres que recorren valles
y cruzan selvas buscando el Encuentro.*

LA CERCANÍA A ALLAH (II)

La gradación de los awliyâ

Con los primeros autores sufíes ya aparece la idea de una clasificación y orden en la **Wilâya**, en función del grado de Proximidad a Allah. Se trata de una especie de jerarquía espiritual -que jamás se materializa en una institución formal- que va desde el simple *principiante* (el **murîd**) pasando por los **abdâl** hasta alcanzar las cumbres en el **Qutb**, el **Gáuz** y el **Siddîq**. Reservamos para más adelante hablar detenidamente de estos tres últimos términos, pero aquí debemos aclarar el concepto de **bádal** (en plural, **abdâl**).

Como ya se ha señalado, todos los musulmanes son **awliyâ**, están dentro del círculo de aquellos que han emprendido un *Camino* (**Tarîq**) hacia Allah. La práctica llana del Islam es de sí todo un método en el que el comportamiento y la personalidad se van refinando y el corazón se purifica en un proceso por el que se avanza siendo su comienzo la obediencia hasta que esta se transforma en amor. La intimidad con Allah provocada por el amor es el siguiente paso con el que se entra en la **Wilâya** particular. Hasta ese momento, el saber y la práctica se han ido recogiendo de la Revelación (el Corán y la Sunna), es decir, el musulmán se ha atenido al *Mandato* de Allah (el **Amr**). Pero a partir del instante en que el amor lo sumerge en su Señor, su inspiración la recoge de la *Acción* de Allah (**Fi'l**), es decir, ya no solo escucha lo que Allah le ordena sino que se entrega por completo y fluye *con* Allah. La Ley le ha servido para acercarse, y ahora la **Sharí'a** se convierte en su voluntad misma. Se trata de una *sustitución* que da origen al término **bádal**. Ha tenido lugar una *transformación* (**bádal**), palabra que sirve de nombre a quien tiene lugar en su seno ese cambio y avanza con un espíritu nuevo hacia Allah. Es el que ha dejado de forcejear consigo mismo y ha encontrado la paz en su seguimiento del Islam.

El **bádal** ha entrado en la privacidad, habiendo dejado atrás al peregrino que había sido hasta entonces. Es un **wâsil**, *alguien que ha llegado y ha comunicado con su Señor*. Ha llegado a un punto en el que su *voluntad (irâda)* ha sintonizado con la *Voluntad (Irâda)*, y su existencia es *otra*, él es *otra persona* (matices todos ellos concentrados en el término **bádal**, que ha suscitado interpretaciones místicas como la de que el **bádal** es el que ha cambiado de forma y ha dejado su sitio a otro semejante a él, etc.): *“Ha amanecido, y ya no tengo mis antiguas esperanzas y deseos. Espero, pero ya no aguardo nada prometido”*.

Esta *sustitución* de su voluntad en el principiante va acompañada de rupturas sorprendentes con la vida habitual. En los textos sufíes se nos dice que el **bádal** lo es a partir del momento en que la tierra se pliega bajo sus pies y puede recorrer distancias enormes en poco tiempo. Es el **Tay al-Ard**, el repliegue del mundo formal ante el que lo ha trascendido. El Imâm al-Yîlânî dijo: *“La tierra entera está bajo mi juicio, está en mi puño como un polluelo de paloma. Cubro con un paso la distancia que separa el nacimiento del sol de su lugar de ocaso. La salida del sol en el remoto horizonte y luego su puesta, son para mí el instante de un paso, y son como una pelota con la que juego sobre la palma de mi mano. Voy con ellos, cubriéndolos en un solo parpadeo”*.

Estos signos acompañan necesariamente al que sumerge su ser en la plenitud de lo infinito. Es más, su ausencia indicaría lo contrario, pues quien se ha transformado vive la transformación del mundo en su propio ser. Lo que antes era penoso, se torna sencillo; lo que antes exigía esfuerzo, ahora está sumido en la instantaneidad.

En medio de este mundo, los **abdâl** están inmensamente lejos de la severa rigidez de la naturaleza de las cosas. Han retirado el velo de la causalidad para contemplar el Poder Creador, para el que no hay leyes. Son singulares entre el común de la gente, que se afana en una cotidianidad de la que los **abdâl** solo participan aparentemente. Sus cuerpos siguen entre las gentes, pero sus corazones nadan en un universo

cuyo ritmo es la Libertad de Allah. Los *prodigios* que realizan (las **karâmât**), como recorrer distancias en poco tiempo, volar, ser invisibles, amansar fieras, sanar a enfermos, son dones que les son hechos que acompañan sus propias experiencias.

La Karâma

Karâma viene de **Kâram**, *generosidad*. Se trata de una dignidad conferida por Allah al **wali**, el que se ha acercado a Él, con el que honra su esmero. Se traduce en carismas, milagros y prodigios que tienen lugar a manos de los **awliyâ**. El concepto de **Karâma** puede ser analizado a diversos niveles. Para empezar, es una distinción con la que el **wali** se sabe respaldado por Allah. Por otro lado, es el concomitante necesario de su propia transformación. Su equivalente en un profeta es la **mú'yîça**, el *milagro* con el que un enviado desafía a su pueblo y lo obliga a aceptarle. Pero mientras la **mú'yîça** cumple una función social y entra dentro de la historia de los profetas como actos que demuestran su sinceridad, la **karâma** del **wali** pertenece al ámbito de su intimidad y su relación con Allah. Con la **mú'yîça** de un profeta, Allah se ofrece a la humanidad; con la **karâma** del **wali**, Allah acompaña el proceso del que se acerca a Él.

Mientras la gente duerme, el sufí pasa las noches en vela consagrado a la meditación y adorando a su Señor. Mientras la gente come, el sufí ayuna para sumergirse en la contemplación de su Señor. Todos sus pasos han ido dirigidos hacia Allah, y ello lo ha sacado definitivamente del mundo del común de los hombres. Se ha purificado más de lo que ha hecho el resto de los musulmanes, y ello lo ha introducido en un espacio reservado a aquellos que avanzan hasta quedarse a solar, gracias a su resolución, con la Verdad que genera todas las cosas. Y ahí es donde esa orientación da un fruto que es la **karâma**, según un hadiz en el que Allah mismo dice: *“Aquél que se me acerca con actos de su voluntad más allá de lo que Yo he ordenado a todos, hace que Yo me acerque a él.*

El que me ama hace que Yo le ame. Y aquél al que amo, me convierto en el ojo con el que ve, el oído con el que oye, la mano con la que toca, el pie con el que camina". En otro hadiz, Allah añade: "...y se convierte en un servidor señorial que, cuando dice a algo 'sé', esa cosa es".

El Imâm al-Yîlânî definió la **karâma** así: "*La karâma es el resultado de la proyección de la luz de la verdad sobre el corazón del wali, una luz que proviene del manantial de la Luz Universal mediada por un desbordamiento trascendente. Se materializa al margen de la voluntad del wali. Con esa luz con la que refuerza su corazón, Allah realiza, por medio de los awliyâ, prodigios y milagros*".

Las **karâmât** aparecen al poco de iniciarse el sufí en la severidad del Camino. Cuando rompe decididamente con el mundo formal, crece la fuerza de su corazón y el poder de su *aspiración* (**himma**), que lo está transformando personalmente, revierte sobre lo que le rodea y comienza a obrar prodigios que van creciendo en intensidad. Pero tal vez aún no esté preparado para asumir el verdadero significado de la **karâma** y ésta, en lugar de ser un signo, se convierte en un peligro que amenaza su avance. Efectivamente, la soberbia puede apoderarse del principiante y desviarle, y vuelve al mundo revestido de un poder del que pretenda sacar provecho personal. En realidad, en esa fase, la **karâma** no es tal, sino que ha sido una *prueba* (**istidrây**) en la que ha fracasado. En los primeros instantes es imprescindible la asistencia del maestro que reoriente al discípulo, obligándole a ocultar e incluso volver la espalda a lo que le sucede y pueda así continuar su camino.

Todos los maestros sufíes coinciden en recomendar mantener en secreto la **karâma** de la que disfrute algún discípulo. Es más, enseñan que al igual que Allah ha ordenado a los profetas hacer milagros en público, a los **awliyâ** les ha ordenado guardar los suyos en secreto. En definitiva, el mayor de los obsequios que Allah hace a los suyos, la mayor de las **karâma**-s es la *rectitud* (**istiqlâma**), y así se dice que la mejor **karâma** es la **istiqlâma**, que consiste en actuar conforme al canon del Profeta. Shantufi y

Yâfi'î cuentan que en cierta ocasión el Imâm al-Yîlânî contó que había venido hasta él un joven volando en el aire con la intención de arrepentirse de sus faltas; alguien que estaba oyendo las palabras del Imâm se quejó diciendo que de qué podía arrepentirse alguien que pudiera volar como fruto de su devoción, y el Imâm le respondía: “*Vino a arrepentirse de volar*”.

En cualquier caso, la **karâma**, bien entendida, es un obsequio de Allah con el que respalda al sincero, afirmándolo en su rango haciéndole estar al margen de las reglas que rigen el universo. La **karâma** es un signo positivo cuando recompensa los esfuerzos del **wali**, el cual ha debido cumplir rigurosamente con las órdenes dadas por Allah a través de la Revelación, es decir, ha seguido estrictamente la **Sharî'a**, profundizando con severidad en ella hasta que esta le ha abierto las puertas de otro mundo.

El Taklîf

La palabra **Taklîf** significa *encomienda*. Allah ha ordenado a *toda persona adulta en uso de sus facultades racionales* (el **mukállaf**) obedecer al Corán y a la Sunna (la **Sharî'a**, la Ley). Todo **mukállaf**, por tanto, tiene la obligación de someterse a la **Sharî'a**. El **Taklîf**, la *orden de ajustarse a la Ley* pesa sobre todos los musulmanes adultos en posesión de sus facultades racionales, sin excepción. Ahora bien, pues la **Sharî'a** es un camino, ¿se mantiene el **Taklîf** una vez que se haya alcanzado la meta, que no es otra que la Presencia de Allah?

Con mucha frecuencia se ha acusado a los sufíes de haber sostenido que el **Taklîf** desaparece una vez el aspirante haya conquistado a su Señor, quedando entonces abolida la **Sharî'a** para él, pero esto es falso. El Imâm al-Yîlânî dijo: “*Las prescripciones no son anuladas en ningún caso*”. Así, pues, todo lo contrario, los maestros coinciden en señalar que el ajustamiento a la Ley se hace aún más intenso a partir del momento en que el sincero se pone ante Allah.

Lo que sí es cierto es que los sufíes enseñan que la **Sharī'a** cambia de función. Mientras que para el principiante es un camino en el que debe domeñar sus inclinaciones hasta conformarlas a la Voluntad de Allah, superando los estados de negligencia, pereza y comodidad, haciendo un constante esfuerzo por mantenerse recto sobre la Ley, la **Sharī'a**, para el que ha alcanzado la meta, se transforma en un don de Allah sobre el que reposa. Por ello, el Profeta (s.a.s.) enseñó que el Salât, para él, era fuente de alegría, descanso y 'frescor para sus ojos'. Mientras que el principiante debe hacer un esfuerzo y estar atento a las normas, el **wâsil**, *el que ha llegado hasta Allah*, disfruta directamente de las bendiciones que emanan de cada orden de la Ley. En realidad, eso es a lo que se llama **wuṣûl**: a lo que llega el sufí es a la bondad contenida en aquello que al principio requiere de un esfuerzo. Alcanza el fruto tras haber trepado por el árbol.

El **Taklîf**, la orden dada por Allah para que toda persona adulta en uso de sus facultades mentales se mantenga ajustado a la Ley, tiene, por tanto, una vigencia absoluta en todo momento y en toda circunstancia. Es más, el que está inmerso en la contemplación de la Verdad debe interrumpir su retiro para cumplir con las demandas de la **Sharī'a**, que consiste en hacer justicia a las exigencias de cada realidad. No sólo el espíritu debe ser alimentado con el paladeo de las esencias, sino que el cuerpo tiene derechos que hay que atender, así como a los seres que rodean al sufí. Desatender esos derechos sería una negligencia que anularía el sentido de *unidad* que debe regir todas las aspiraciones del sufí. A esto se le llama **Hifz al-Hudûd**, *la atención que debe ser prestada a los límites*. Todo tiene un límite que debe ser observado, y la Ley es la que marca los derechos y los deberes.

A pesar de estar todo lo anterior claro en las enseñanzas de los sufíes, las extravagancias de algunos han hecho suponer que los maestros sostenían la *Suspensión de la Ley* (**Isqât at-Taklîf**). Efectivamente, la inmersión en el **Fanâ** (*la muerte del yo en la Verdad de Allah*) provoca a veces una enajenación que no permite atender a las exigencias de la

Sharī'a. Se trata del caso del *loco de Allah* (el **maÿdzûb**) que pierde el discernimiento en medio de la pasión. Pero el **maÿdzûb** queda eximido del cumplimiento de la Ley por su misma condición al haber perdido el dominio sobre su razón. No obstante, el **maÿdzûb** no es nunca maestro y no formula un pensamiento coherente. Perdido en la Unidad Esencial, no tiene contacto ya con el mundo formal por designio de Allah mismo, que ha decidido quedarse con él. Es un ser bendito al margen del universo, pero no representa al Camino. Fuera de estos casos excepcionales, el sufí está obligado a mantener los límites y respetar las formalidades de la Ley, siendo el estado de quien reúne en su ser la Esencia y la ley el más completo de todos, y es el caso de los *Perfectos* (**Kúmmal**), a semejanza del Profeta (s.a.s.).

Los excesos de los **maÿdzûb**, sin embargo, han servido de pretexto a los que acusan a los sufíes de **zándaqa**, es decir, de *abolición de la Ley*. Es falsa esa acusación, pero ha perseguido a muchos maestros cuyas enseñanzas han sido confundidas al no tener en cuenta el nivel al que hablaban o los casos a los que se referían. Pero una análisis atento y justo demuestra con facilidad que jamás negaron la vigencia perpetua del **Taklîf**; es más, tal como hemos visto, sostuvieron que conforme se avanza en el Camino la asunción de la Ley se intensifica.

Wilâya y Nubuwwa

La **Wilâya**, junto a su definición y estimación de su rango en el conjunto de la comunidad musulmana, ha sido objeto de estudios pormenorizados en los tratados sufíes. Consiste en una estrecha intimidad con la Verdad que alza espiritualmente al hombre por encima del común de sus contemporáneos. La **Wilâya** es un mundo misterioso que rompe con lo que resulta familiar a las personas comunes. El **wali**, el que ha entrado en el terreno de la **Wilâya**, es un sabio cuya presencia bendice la tierra. Está rodeado de secretos, si visión penetrante recoge lo que hay de esencial en

las cosas, su aspiración abate obstáculos, y es venerado por los que reconocen los signos de la **Wilâya**. Con frecuencia, el **wali** se rodea de discípulos, crea escuela y su nombre atraviesa el tiempo. Su tumba es un lugar de reuniones, y su magisterio se mantiene incluso después de muerto. Pero lo más importante, es la razón de la **Wilâya**, la clave de su existencia. La **Wilâya** es un compromiso que vincula entre sí al hombre concreto con el Señor de los Mundos, y lo rescata de la ignorancia, la idolatría y la dejadez. Es, por tanto, un trastrocamiento absoluto que deja al descubierto aquello de lo que es capaz el ser humano en su profundidad más abismal.

Por su parte, el **Nabí**, un *profeta*, es aquél al que Allah ha elegido para transmitir un mensaje entorno al que nace una nación. Se dirige a su pueblo, o a la humanidad entera (como en el caso de Sidnâ Muhammad -s.a.s.-), y es jefe de una comunidad que atiende a todas las necesidades de la vida del hombre. La **Nubuwwa**, la *profecía*, cumple una función social, aparentemente de rango inferior a la de la **Wilâya**. Pero esto es así solamente en apariencia, y esto ha llevado a confusiones que son origen de otras acusaciones vertidas contra el sufismo que vendría a enseñar que el grado de la **Wilâya** es superior al de la **Nubuwwa**. Pero en realidad -y en ello también coinciden todos los maestros-, el grado de la **Nubuwwa** es infinitamente superior al de la **Wilâya**.

Para empezar, la **Wilâya** está subordinada a la **Nubuwwa**. Un **Nabí** sirve de iniciador para toda la gente, y proporciona un mensaje que, leído según el nivel de cada cual, ofrece respuestas para cada necesidad concreta. El que está destinado a la **Wilâya** encuentra en la enseñanza del profeta las claves que desencadenarán su evolución espiritual, al igual que aquél que sólo aspira a una reconciliación con su Señor halla en las palabras del profeta consuelo y una vía sencilla. Pero, en cualquier caso, la **Wilâya** surge en el seno de un mensaje profético anterior. Es más, la **Wilâya** es el espíritu que el profeta lega a su comunidad, para aquellos que deben alcanzarla. Podría decirse que la **Wilâya** es la parte interior de la

Nubuwwa, la cual es lo que da cuerpo a ese espíritu y lo hace posible. Por tanto, cada **wali** es deudor del profeta que lo haya inspirado.

Muy por encima del sufismo y la **Wilâya**, los **anbiyâ** (*profetas*) son arquetipos para los **awliyâ**, y con ello surge la noción de **Qâdam**, el *Pie del Profeta*. En su progreso espiritual, un sufí perfecciona una virtud en concreto que tiene su cumbre en la experiencia espiritual de alguno de los profetas. Se dice entonces que pone su pie sobre el Pie de un profeta, alcanzando la cumbre de esa perfección. Con ello, ese sufí se hace **Qutb**, el *Polo* o *Eje* de una Virtud. Así, la Generosidad era el secreto de Abraham, la Satisfacción era el secreto de Isaac, la Paciencia era el de Job, la Alusión era el de Zacarías, el Exilio era el de José, la Lana era la virtud de Juan, el Desapego era el secreto de Jesús y la Pobreza era la virtud de Muhammad (s.a.s.). Por ello, en la literatura sufí encontramos expresiones como la de que tal era 'isawi o tal otro tiene tuvo una espiritualidad yûsufî, etc., en referencia al profeta modelo de su conquista espiritual, habiéndose asentado sobre su Pie. La plenitud absoluta está en el Pie Muhammadiano, que corresponde al *Polo de los Polos* (el **Gauz**).

El espíritu de cada profeta, por tanto, es un arquetipo para el sufí, estando ese nivel por encima del rango de la **Wilâya**. La **Nubuwwa** tiene un valor ejemplar que la sitúa en el horizonte de aquello a lo que aspira el sufí, pero además la **Nubuwwa** tiene otras dos características que la hacen singular y definitivamente la diferencia de la **Wilâya**.

Para empezar, el **Nabî** ha sido elegido por Allah. Mientras que la **Wilâya** puede ser alcanzada por el esfuerzo humano, la **Nubuwwa** es un don que depende de la liberalidad de Allah. La **Wilâya** es una recompensa, pero la **Nubuwwa** es puro desbordamiento de la Verdad, y lo que Allah da es mejor que lo que el ser humano puede ganar.

A ello hay que sumarle otra característica que hace de la **Nubuwwa** algo especial. La **Nubuwwa** va acompañada de '**Isma**, una especial protección que hace de los profetas hombres infalibles. Efectivamente, para poder cumplir su misión, un profeta no puede equivocarse ni cometer

deslices, pues cada uno de sus actos es ejemplo para su nación. Para ello, Allah lo resguarda de un modo que lo pone a salvo de cualquier error o torpeza. Cada profeta es un **Ma'sûm**, alguien inhabilitado para el error y la torpeza. Tal característica no es necesaria en un **wali**, cuya perfección es un asunto personal. Ciertamente, el **wali** goza de una protección, el **Hifz**, con la que Allah lo protege hasta cierto punto, pero que no lo pone a salvo del error y la torpeza de modo definitivo, quedando así distinguidos los dos rangos, el del **walí** y el del **nabí**.

LA SABIDURÍA DE LOS SUFIES

En la *marcha* hacia Allah (**sáir**) -cuando la *sinceridad* (**sidq**) gobierna a la intención y el deseo se transforma en *amor* (**hubb**)- los corazones quedan pulidos y se convierten en receptáculo de inspiraciones que conforman un saber superior que recibe el nombre de **Ma'rifa**. Esa ciencia profunda y suprema que nace y se diversifica con la progresiva transformación del ser humano, ocupa un lugar privilegiado en las disertaciones de los sufíes.

'Ilm y Ma'rifa

Los términos **'Ilm** y **Ma'rifa** son prácticamente sinónimos, y significan *ciencia, conocimiento, saber*. Por tanto, los sustantivos que derivan de esas nociones (**'âlim**, **'ârif**, *conocedor, sabio*), designan de forma indistinta a todo el que sabe algo, al experto en una materia (los ulemas), al dotado de una habilidad que lo hace maestro de aprendices (los alarifes). Así es en el uso común de estas palabras, pero los sufíes suelen diferenciarlas y emplean **'Ilm** para el conocimiento formal de las cosas que se consigue con el estudio (sobre todo, designa los saberes iniciales imprescindibles en el Islam, la Ciencia de la Ley), y reservan **Ma'rifa** para el conocimiento de la

esencia de las cosas que se alcanza con el refinamiento del espíritu, pues el espíritu, cuando se vuelve sutil al descargarse de fardos, coincide con la verdad de las cosas y la acoge como sabiduría que pasa a formar parte de su saber más íntimo: las realidades no dejan de desbordarse y comunicar su secreto, pero sólo el corazón puro se empapa de ese misterio por similitud con su delicadeza. El **‘Ilm**, según los sufíes, describe la *apariciencia*, lo *exterior*, de algo (el **zâhir**), mientras que la **Ma’rifa** revela lo *esencial*, lo *invisible* para los sentidos (el **bâtin**). Esta distinción fue tardía. Los primeros sufíes no hicieron tales precisiones.

En cualquier caso, **‘Ilm** pasó a servir de nombre para la ciencia que se adquiere con el uso de las facultades racionales, por el aprendizaje o por la experiencia común de los hombres. Por su parte, la **Ma’rifa** es un concepto que sirvió para designar al conocimiento que sobreviene al corazón cuando éste se purifica y bebe directamente de *la Fuente de la Liberalidad* (**‘Ain al-Yûd**), es decir, Allah mismo, que se da a quien le ama. La **Ma’rifa** es un don y proviene directamente *de junto a* (**lâdun**) Allah, de ahí que también se la llame **Ma’rifa Ladunía**. Así, pues, el elemento diferenciador entre el **‘Ilm** y la **Ma’rifa**, es el *Amor* (**Hubb**), siendo este rango espiritual el último al que llegan las gentes del **‘Ilm**, y el primer peldaño para las gentes de la **Ma’rifa**. Por tanto, en la evolución normal, el musulmán comienza su peregrinación hacia Allah aprovisionándose de conocimientos que recibe de un maestro, saberes formales que guían sus pasos hasta que alcanza una cumbre en la que se enamora de Allah. A partir de ese momento comienza una nueva etapa en la que será iluminado por lo que empieza a acontecer en su propio corazón.

Desde otro punto de vista, la *ciencia exterior* (**‘Ilm az-Zâhir**) es alcanzada gracias al esfuerzo, el estudio y el uso de la razón y el entendimiento. La **Ma’rifa Ladunía** (que es el **‘Ilm al-Bâtin**, la *ciencia interior*) pertenece a un *grupo reducido* (**jâssa**), que son aquellos en los que la ciencia exterior ha dado como fruto el amor -fruto del intenso combate espiritual y la transformación del espíritu- y éste ha desencadenado

otra forma de saber en la que los esfuerzos anteriores son recompensados directamente por Allah. Es decir, la **Ma'rifa Ladunía** sólo tiene lugar cuando han sido suprimidos todos los impedimentos que obstaculizan esa relación directa con la realidad interior de las cosas. Esos impedimentos son los **shawâgil**, las *ocupaciones*, los **'alâiq**, las *dependencias*, y todas las enfermedades del ánimo, que enturbian al corazón y no le permiten ser receptivo ante Allah. La Ciencia del Islam (el **'Ilm**) consiste en el conjunto de conocimientos formales que permiten superar esos obstáculos, los cuales, una vez dejados atrás, deajñ abrirse la puerta hacia **al-Âjira**, *la Otra Vida*, la Cercanía verdadera a Allah, de lo que derivan saberes sutiles a cuyo conjunto llamamos **Ma'rifa**, y que convierten al sufí, que ya es **walí**, *alguien cercano a Allah, que ha intimado con Él*, en un **'ârif**, en un *sabio*, un *conocedor* (*gnóstico*, en las traducción occidental de este palabra). Por tanto, la **Ma'rifa** es algo que se suma a la **Wilâya**, por lo que no todo **wali** es **'ârif**, pero todo **'ârif** sí es **wali** (no obstante, hay casos confusos, como el del adivino o el mago, cuyas técnicas a veces podrían presentarse como **Ma'rifa**, pero lo son sólo en apariencia, pues falta la **Wilâya** que las ennoblezca). No nos detendremos aquí en esa falsa **Ma'rifa**, que se adquiere con frecuencia por medios siniestros. Normalmente, en el sufismo, el concepto es matizado con una apostilla: el **wali**, *el que ha intimado con Allah*, dando un paso adelante, se ha convertido en un **'ârif billâh**, un *conocedor con Allah*, alguien que sabe porque Allah le enseña directamente, en la grandeza de lo infinito, sin que intermedie ya por su parte esfuerzo alguno.

En resumen, el **Corazón (Qalb)** es capaz de saber, pero para ello debe ser purificado. Debe ser rescatado y desencadenado, y su liberación tiene lugar en *su Señor*, en lo eterno que está en la raíz de todas las realidades. Puesto que el *corazón* es el ser humano en su esencia, su plenitud se realiza en la pureza, en su incontaminación más absoluta, en la *libertad* (**hurriya**) que se logra dejando atrás el *mundo* (**duniâ**). Ibn 'Aṭṭa de

Alejandría se preguntaba: “¿Cómo habría de resplandecer un corazón en cuyo espejo aún tuvieran cabida las imágenes del mundo formal?”.

Los **Ahl Allah** (la *Gente de Allah*, los sufíes) se dividen en multitud de categorías en función de sus grados y experiencias, pues el camino hacia Allah tiene muchas vías y cada persona es singular y única. Por ello, la **Ma'rifa** adquiere una gran cantidad de formas y se expresa de muchas maneras. Son dos las cuestiones que entran en juego, el **Sidq**, la *sinceridad*, de la parte del hombre, y la '**Inâya**, el *Cuidado*, la *Atención* de Allah, que es anterior a la existencia de cada ser humano y que determina el modo en que se expresa la sabiduría y la vertebra en un todo manifiesto bajo mil perspectivas. La '**Inâya** determina en lo insondable del Destino la parte que corresponde a cada aspirante. Abû Tâlib al-Makkí dijo: “*El 'âlim descifra la frase, el hakîm descifra la alusión, el wali descifra el símbolo, y aún después de todo ello hay sutilezas gnósticas que sólo son para los señores entre los maestros*”.

Antes de abordar un resumen de los rasgos generales de la **Ma'rifa**, es necesario recordar el carácter imprescindible y preeminente del '**Ilm Zâhir**, la *Ciencia Formal*, es decir, el conocimiento de las formalidades del Islam, que debe estar en todos los comienzos y acompañar cada paso de modo que el aspirante se guíe rectamente. La '**Aqîda** (la *Doctrina*), el **Fiqh** (el *Derecho*), las instrucciones de un maestro,... todo ello son preámbulos necesarios que sitúan adecuadamente la marcha hacia lo infinito evitando desviaciones, distorsiones y fantasías. La Ley es el **dâbit**, el *elemento regulador*, el *criterio corrector*, al que acudir cuando la duda o la sospecha asaltan al peregrino hacia Allah.

El Imâm al-Yîlânî describe siete estaciones en las que se desata ese saber interior resultado de la penetración en la realidad de las cosas. Primero, está la adopción de la cortesía ante Allah, siguiendo el ejemplo del Profeta (s.a.s.) durante su Ascensión Nocturna. Son las *cortesías* (**âdab**) propias de los **Ahl at-Tamkîn**, la *Gente Afianzada*. Efectivamente, el **Tamkîn**, el *Afianzamiento*, es el rango de los que han superado el titubeo y

desconcierto de la emotividad desatada y concentran todo su ser en la contemplación calmada del Uno-Único. Estos recuperan la compostura, y en medio de ese sosiego destellan luces de sabiduría profunda.

En segundo lugar, está *la incapacidad para percibir* (**al-‘ayç ‘ani l-idrâk**), es decir, cuando se llega a un grado en que lo infinito es tal ante el contemplador que éste descubre la imposibilidad de asimilar lo que tiene ante sí. Está realmente ante Allah, y entonces se activa su **himma** (su *aspiración*), que será lo que lo alce por ese universo, asentándolo definitivamente en el **Tamkîn**, acogiendo entonces luces que se derraman en su corazón sobre la Senda del Libro y de la Sunna. Este **‘ârif** (*sabedor*) vale como maestro, y hay que seguir su senda y guiarse por su realidad.

Una tercera estación es la de quienes han dejado atrás definitivamente el *mundo* (**duniâ**) como acto de liberación. Son los libres ante los que se han abierto las puertas de la meditación y pasan a comprender los secretos. Su emancipación les muestra lo que hay en el seno de las cosas, y sus espíritus reciben los saludos de Allah.

En cuarto lugar, el vacío de espíritu, que se conquista con la práctica del ayuno y el hambre. La debilidad del cuerpo intensifica la presencia del espíritu, y las luces del **Sâmad** (*Allah Inexpugnable y Autosuficiente*) se apoderan del aspirante en su ayuno: la Palabra de Allah se convierte en su alimento, y la Sunna del Profeta se transforma en su bebida, y entonces su corazón se desborda bajo la forma de una sabiduría genuina.

En quinto lugar, si durante los *recogimientos* y los *coloquios* con Allah (**munâyât**) se logra que el espíritu abandone el cuerpo, se alcanza una estación de paz y una dulzura de corazón que son absoluta pureza y transparencia. Ahí, se aspira el aroma de la Cercanía en la Presencia de la Comunicación. En esta estación, el **‘ârif** acaba convirtiendo todos sus instantes en una comunión con Allah: sus alientos, sus palabras, sus miradas, todo ello se hace contemplación y presencia.

Una sexta estación es conocida bajo el nombre de *subordinación a la Unidad* (**al-wuqûf ma‘a t-Tawhîd**). Es cuando el peregrino alcanza un

momento en el que su visión deja de ver lo que no sea Allah. El universo entero se diluye y sólo contempla el movimiento de las Cualidades de Allah sobre Su Unidad Esencial. Este es el grado de la Plenitud de los Nombres de Allah. Y es aquí donde descubre también la Realidad Muhammadiana, pues el Profeta se le aparece como concreción de las realidades trascendentes, pues Muhammad (s.a.s.) es, en su esencia, el Hombre Perfecto a cuya luz todos los sabios comprenden los misterios.

La séptima estación es la de los que hacen de la **Sûrat al-Ijlâs** (e/ *capítulo ciento doce del Corán*) el centro de todas sus meditaciones, puesto que esa Sûra proclama la Unidad de Allah y la abolición de la independencia de todas las cosas, quedando la realidad unificada bajo la Verdad Trascendente del Uno-Único. Esa Sûra abre las puertas de las **Tayalliyât**, y muestra el secreto guardado en el Destino.

Formas bajo las que se manifiesta la Ma'rifa

El *Conocimiento de Allah con Allah por Allah a través de Allah* (**Ma'rifa billâh** o **Ma'rifa Ladunnîa**) es “la acogida de un saber en el rango de la Firmeza cuando el peregrino cumple con Allah sobre la alfombra de la Cercanía”. Esa Cercanía a Allah que se traduce en saberes, percepciones y formas de comprender se manifiesta de muy diversos modos, algunos de los cuales son los siguientes:

1- **Firâsa** (o **tawâssum**), que es *perspicacia*. Cuando alguien que ha pulido su espíritu se sienta ante una persona, es capaz de penetrar en su secreto, saber lo que siente o piensa (en cierta medida, la **firâsa** es *telepatía*). Se dice que el **‘ârîf** dotado de esta visión penetrante mira con la Luz de Allah. El Profeta (s.a.s.) dijo: “¡*Cuidaos de la perspicacia del que teme a Allah!*”. Esta forma de saber es fundamental en un maestro que guíe a discípulos, pues le sirve para dirigir sus pasos mientras ellos ni se dan cuenta. De todos modos, la **firâsa** puede consistir en una visión penetrante

con la que el **‘ârîf** accede al mundo interior de las cosas, sin que ello signifique que adivine los pensamientos y los sentimientos de quienes le rodean.

Los dotados de **firâsa** corren un grave peligro, pues pueden degenerar y convertir su habilidad en un arma contra los demás, y por ello Ibn ‘Aţâ dijo: *“Quien se asoma a los secretos de la gente y no ha adoptado antes la cualidad de la misericordia, se expone a la discordia y atrae contra sí la calamidad”*. Ante los “espías de los corazones”, como los llamaba el Imâm al-Yîlânî, los hombres son páginas desplegadas expuestas a su lectura. El Imâm decía: *“Si no fuera porque la brida de la Sharî‘a me lo impide, os diría lo que habéis comido y lo que atesoráis en vuestras casas. Ante mí sois frascos transparentes, y veo lo que tenéis dentro... Pero el conocimiento es un refugiado entre los mantos del sabio, y no puede divulgar sus intimidades”*.

En esas palabras de al-Yîlânî hay resumidas varias enseñanzas. El Imâm alude a Ley Revelada, que es un límite para el **‘ârîf**, y no puede trasgredirla. También alude a la misericordia de la que había hablado Ibn ‘Aţâ: el verdadero **‘ârîf** no divulga los secretos de los hombres, protegiéndolos así de la humillación y la venganza. Por ello, según al-Yîlânî, Allah dice a los grandes entre los **‘ârîfin**: *“Oh, Gawz, enhorabuena a ti si te apiadas de mis criaturas; enhorabuena a ti si eres indulgente con mis criaturas”*.

2- Otra forma bajo la que se manifiesta la **Ma‘rifa** es el **ilhâm** (o **hadîz**), la inspiración. Se dice que el **ilhâm** es el advenimiento de una *idea* (una *ocurrencia*, **jâtir**) que desciende al corazón del aspirante transmitiéndole una verdad. El **jâtir** (*idea* u *ocurrencia*, es decir, una imagen que se produce en el ánimo sin que medie una reflexión, y todos tenemos constantemente este tipo de ‘asaltos’ en nuestra mente) puede tener diversos orígenes: el *ego* (**nafs**), es decir, cuando es fruto de las pasiones e invita a satisfacer los instintos; el *demonio* (**shaytân**), cuando sugiere una perversidad que acaba en negación de Allah (**kufr**); el *espíritu* (**rûh**) cuando

induce a algo noble; el *ángel* (**málak**) cuando ilumina al espíritu; la *razón* (**‘aql**) cuando conduce a algo sensato; la *certeza* (**yaqîn**) cuando proviene de Allah, y recibe entonces el nombre de **ilhâm**, *inspiración*. Las ideas surgidas del espíritu o el ángel son sugerencias de bien, pero puede predominar la voluntad de mal y vencerlas. Pero cuando una luz proviene de la *certeza*, no hay voluntad humana que pueda oponérsele.

El **ilhâm** es la **Ma‘rifa** propia de los **awliyâ**, de los que el Imâm al-Yîlânî dijo: *“Son la élite (jâssa) entre los amados de Allah, los queridos, los elegidos, los que han muerto en Allah, los ausentes al mundo, aquellos cuya devoción exterior ha pasado a basarse en una devoción interior, y junto al cumplimiento de las obligaciones formales y la atención debida a las recomendaciones del Profeta, están vigilantes y ven como Allah se hace cargo de ellos y los va haciendo sabios con inspiraciones que descienden hasta sus corazones”*.

Al igual que en el caso anterior, la **Sharî‘a** es la balanza en la que sopesar el valor de las inspiraciones: *“Cuando se te ocurra algo, exponlo ante el juez de la Ley Revelada. Si ves que es algo prohibido en la Sharî‘a, recházalo, pues sin duda te viene del demonio. Si ves que esa ocurrencia te invita a algo permitido en la Ley, a modo de licencia, recházalo también, porque te viene del ego que busca satisfacer sus pasiones e instintos. Si la Ley no dictamina nada sobre aquello que te sugiere tu idea, y ni lo prohíbe ni lo declara lícito o permitido, espera a que se te repita y alguna señal te indique que te viene claramente de Allah. En cualquier caso, atente siempre a la Ley y lleva la contraria a tus inclinaciones, tanto en las generalidades como en los detalles”*.

El término **hadîz** es prácticamente sinónimo de **ilhâm**, y por eso lo mencionamos en este apartado dedicado a la inspiración. La única diferencia posible es, según algunos autores, que el **hadîz** consiste en *“un discurso de la Verdad sobre el mundo de los secretos y las realidades ausentes a los sentidos, transmitido por el Espíritu Fiel (Gabriel) hasta el corazón del ‘ârif”*. En este sentido, Allah se dirige a los profetas con su

Kalâm (la *Palabra*) que implica revelación y tiene valor literal, mientras que a los **‘ârîfîn** los guía son el **hadîz**, es decir, les inspira o insinúa un saber.

El **ilhâm** (o **hadîz**), a su vez, se manifiesta de formas múltiples en cuyo detalle no vamos a entrar: la *visión* (**ru-ya**), el *dictado* (**imlâ**), el *depósito* (**ilqâ**) y el *hálito* (**náfaz**). Estas cosas sólo ocurren a la élite de la élite. Recordemos que los sufíes dividen a los musulmanes en tres categorías: el común, que son todos aquellos que cumplen sinceramente con el Islam, la *élite* (**jâssa**) que son aquellos que, además, han emprendido una vía de transformación espiritual, y la *élite de la élite* (**jâssa al-jâssa**) que son aquellos que la han consumado.

3- En tercer lugar, tenemos el **Tâwîl**, la *interpretación*, que es un término coránico con diversos significados. Y, así, aparece como “interpretación de sueños”, “comprensión de lo que realmente significan las inspiraciones” o “percepción de las realidades”, y también en el sentido de “entendimiento de lo que Allah quiere decir en el Corán”, como en “*Sólo Allah conoce su Tâwîl*” (Âli ‘Imrân, 7). Igualmente, el Profeta (s.a.s.) rogó a Allah a favor de Ibn ‘Abbâs diciendo: “*Allahumma, proporcióname un conocimiento profundo del Islam y enséñame el Tâwîl*”. En un hadiz transmitido por ‘Âisha (radîa llâhu ‘anhâ), el Profeta (s.a.s.) expresa el idea de que la alabanza dirigida a Allah engendra el **Tâwîl**, es decir, la devoción sincera -que se manifiesta como admiración de Allah y gratitud hacia Él- despierta en el corazón su facultad para comprender las significaciones más profundas.

Entre los sufíes, el **Tâwîl** es la capacidad de interpretar informaciones gracias a un don especial que Allah hace a quienes pulen sus corazones. El **Tâwîl** va más allá de la significación superficial para penetrar en el sentido primero de un texto (el Corán y la Sunna, fundamentalmente), es decir, el significado que tiene junto a Allah: “*Con esa luz, el ‘ârîf ve significados infinitos que son invisibles a la generalidad de la gente*”. Si bien el **Tâwîl** se aplica primero al Corán y la Sunna, la pericia en él revierte sobre la existencia entera, y el **‘ârîf** aprende a

descifrar todos los misterios, tal como dijo al-Yîlânî: *“Me detuve junto al Evangelio, hasta que lo descifré. Y también la Torah, a pesar de su escritura hebrea”*.

El don del **Tâwîl** proporciona, pues, al ‘**ârif**’ saberes que no están al alcance de quien esté alejado de lo esencial en las cosas (el Corán y la Sunna, fundamentalmente). No se trata de una interpretación arbitraria o subjetiva, sino que es el resultado de una inmersión en lo más profundo. Por ello, el **Tâwîl** del Corán, la interpretación ‘espiritual’, sólo debe ser hecha por quien ha conquistado tal grado, pues de lo contrario es una pretensión y una vanidad que no debe ser atendida. De ahí, el que los maestros hayan prohibido expresamente a sus discípulos interpretar espiritualmente por sí mismos el Corán. Al contrario, deben atenerse a su significación literal: *“Sé sincero y no interpretes, pues el intérprete es un traidor”*. En resumen, el **Tâwîl** es un don precioso, y serio, y sólo el rigor lo convierte en sabiduría.

4- En cuarto lugar está el **Shuhûd**, la *contemplación*. El Corán dice: *“Allah da testimonio de que no hay más verdad que Él, y (lo mismo hacen) los ángeles y los dotados de ciencia”*. Este versículo es de gran importancia: *dar fe de algo, testimoniar*, (**sháhida**), sólo puede hacerse legítimamente si se es testigo directo de un hecho. De ahí que **sháhida** signifique también *ver, contemplar*. Sólo Allah se ve a Sí Mismo, pero también los ángeles (porque carecen de ego), y los dotados de ciencia (que han matado su ego). El ego (**nafs**) es el escollo que impide a los hombres ver a Allah. Superado el escollo, Allah se vuelve visible. Pero el que ha matado a su ego, no ve a Allah con sus ojos (pues han dejado de existir, abatidos también en la muerte de su banalidad): se dice entonces que el ‘**ârif**’ ve a Allah **billâh**, *con Allah*, por los Ojos de Allah. A esto se le llama **Shuhûd**, *contemplación*. En este grado, el **Tawhîd**, la *Unidad*, tiene su consumación.

Primero, está la **muḥâdara**, que significa que el corazón está absolutamente presente ante Allah, y recibe de Él saberes que consuelan

al hombre (en este grado, aún hay un velo interpuesto). En segundo lugar viene la **mukâshafa**, en la que Allah se muestra en la disolución de todos esos consuelos, pero no se deja ver. Por último, está la **mushâhada**, cuando el ‘**ârîf** ve con su ojo interior el resplandor de las luces del Ausente a todos los sentidos, y escucha el Discurso de la Verdad en todo lo que existe, a modo de eco que sólo habla de Allah, señala hacia Él y desaparece mostrándolo, tal como dice el Corán: *“En ello hay Recuerdo para quien tiene Corazón, o presta oído y se hace testigo”*.

Al conquistar el rango del **Shuhûd**, el ‘**ârîf** pasa a ver las *manifestaciones o revelaciones (ta’âlliyât)* de Allah, sus *reflejos*, con los que se muestran las infinitas verdades de Sus Nombres y Atributos, en todo momento y en cada cosa, portando una Orden que es realizada en la existencia. Es el colmo de la diversidad, tal como dijo al-Ûlânî: *“Allah no se manifiesta a un sabio de dos maneras distintas (en un mismo momento), ni se muestra de la misma manera a dos sabios distintos”*. El universo entero, y cada cosa en él, habiendo perdido su opacidad ante el ‘**ârîf** -cuando él mismo se ha transformado descontaminándose hasta ser traslúcido- se tornan elocuentes. Todo es portador de un significado profundo que es el Misterio de Allah, lo infinito en cada realidad, cuando la realidad se ha desvanecido para dejar paso a su Verdad.

El **Shuhûd** es de dos tipos: condicionado y absoluto. Es condicionado cuando el contemplador tiene aún algún límite, y ese límite influye acomodando la Verdad a su propia forma. Es absoluto cuando el contemplador ha superado todos sus límites: *“Cuando el ‘ârîf se sitúa más allá de todo límite, su contemplación es absolutamente libre”*. Del **Shuhûd** derivan dos tipos diferenciados de **Ma’rifa**: el conocimiento de las realidades esenciales, pues el corazón se asoma de forma inmediata a la Verdad contenida en las cosas; y el conocimiento directo de la Esencia de Allah bajo la forma de sus Nombres y Atributos, y ésta es la **Ma’rifa Absoluta**, que se produce en el **Ûam’**, la *Síntesis* que junta todas las cosas.

La sucesión de **Ta'yalliyyât** sumerge al entendimiento en la turbación, porque todas las formas que reconocía la mente hasta entonces se desdibujan en una Realidad que las engloba y engulle. Lo que era múltiple queda reunificado en la *Soledad (Wahda)*, tal como dijo el Imâm al-ÿlânî: *“Desde la Inefabilidad Más Noble se desborda sobre el corazón del hombre una verdad sobrecogedora que mata toda causalidad, singularizándose de un modo que impide toda multiplicidad, recubriéndose de una cualidad que sume al hombre en la Soledad... Cuando la Energía que hay en los Atributos se muestra, sus resultados quedan ocultos para alzarse sobre todas las cosas la Soledad en la que queda difuminada la diversidad: Oh, Uno, a tu lado no hay otra existencia; oh, Irreductible, la existencia se realiza en Ti, alzándose”*.

Muchos maestros -desde Bistami- expresaron en sus arrebatos esa íntima *Soledad (Wahda)*, que es la esencia misma de la realidad: Ibn al-Fârid, Ibn ‘Arabi, Ibn Sab‘în, Sohrawardi,... fueron sabios que no dejaron de aludir a esa íntima percepción enraizada en sus conciencias, pero desconcertaron a muchos de sus contemporáneos que no comprendieron el alcance de sus enseñanzas, y así, calificaron como *doctrinas* lo que era un modo de expresar la percepción que tenían de la radicalidad de Allah. De este modo, se llamó doctrina de *la Soledad en la Contemplación* a la experiencia de Ibn al-Fârid, doctrina de *la Soledad de la Existencia* (términos traducidos con frecuencia como Unidad del Ser, o, incluso, monismo o panteísmo) a la experiencia de Ibn ‘Arabi, doctrina de la *Soledad Absoluta* en el caso de Ibn Sab‘în, doctrina de *la Soledad Luminosa* para las enseñanzas de Sohrawardi, etc. Son nombres distintos para una sola cosa, *el conocimiento paladeado de las realidades del Islam*.

5- Por último, los **Asrâr** o Secretos. El **Shuhûd** es aniquilación en la Esencia de Allah, teniendo cumplida realización los grados de **muhâdara** (en la que recibe conocimientos dirigidos a su entendimiento), **mukâshafa** (en la que percibe las esencias) y **mushâhada** (en la que recibe luces), tal como hemos visto en la sección anterior. En todas esas estaciones, el yo

del **‘ârif** es progresivamente desarticulado hasta el vacío. Pero tras esa *contracción (qabḍ)*, si Allah quiere, el asunto se relaja y se produce una *expansión (bast)*, que consiste en que el **‘ârif** intima con esa Inmensidad en la que se ve inmerso. Tiene lugar entonces la **muḥâdaza**, la *conversación*.

El término **Asrâr** sirve de nombre a la ciencia particular, aquel conocimiento con el que Allah honra a alguien en la privacidad con Él. Es un saber entre Allah y una persona determinada: *“Cuando el ‘ârif accede a ese recinto se convierte en el Sultan del Islam, y se asoma a lo que sólo él puede asomarse”*. Todo de lo que hemos hablado antes suponía una inmersión en el océano de las luces, pero a partir de aquí se produce la inmersión en sus profundidades, en sus Secretos. Los saberes que se derivan de los Secretos son *extraños*: *“las rarezas depositadas en las alacenas de lo ausente”*. Se trata de gemas únicas que singularizan a aquél que ha sido enriquecido con ellas, tal como dijo Mawlana Abd al-Qâdir al-ÿîlânî: *“Oh, polos de la existencia, acudid a mi presencia, rodead mi taberna, amparaos en mis pilares, ahogaos en mis mares y lograréis mis gemas, mi oro puro, mis perlas, mis esmeraldas y mi coral”*.

En la intimidad de las confidencias que tienen lugar en la Cercanía, en los momentos de expansión, se produce ese coloquio al que llamamos **muḥâdaza**, en el que se transmiten los Secretos (**Asrâr**). Se produce en la Síntesis, y cuando el **‘ârif** abandona esa estancia para volver al mundo y sumirse en su *Dispersión (Farq)*, lo hace como sabio que tiene autoridad para decir: *“Yo soy la luna llena sobre el mundo, y los demás seres son estrellas tenues. Todo enamorado es mi esclavo. Mi océano rodea todos los mares y mi ciencia contiene lo que ha sido depositado en los corazones que me han precedido y los que han de venir después de mí. Mi secreto tiene Secretos que rasgan la oscuridad, como el ángel de los rayos desgarrar las nubes”*.

Esos Secretos hacen referencia a la esencia de verdades que escapan a la gente porque al nivel lógico encierran contradicciones

insuperables: el secreto del saber, el secreto del destino, el secreto de la preeminencia de Allah,... Situándose en el Secreto, el ‘**ârif** supera las contradicciones porque su perspectiva se alza por encima del entendimiento común. Por ello precisamente, los Secretos deben ser guardados, pues su difusión sólo aumentaría la confusión además de ser difícilmente expresables en el lenguaje de los hombres. Esto produce una fuerte tensión, tal como la expresó Sohrawardi: “*¡Misericordia para con los amantes! Se les ha impuesto guardar el secreto de su amor, pero la pasión los denuncia. Si divulgan el secreto, es lícito derramar su sangre...*”.

Sólo en un caso puede ser proclamado abiertamente un secreto: si lo acompaña una *autorización* (**idzn**). Si Allah ordena a un ‘**ârif** comunicar lo que Él le trasmite, debe hacerlo: “*Y no digo estas palabras por arrogancia, sino con una autorización, para que reconozcáis mi rango*”. Ese **idzn** está en el origen de muchos libros sufíes en los que sus autores dan rienda suelta a las inspiraciones que los asaltan.

El temor de los ‘**ârifîn**

Allah se muestra al ‘**ârif** exponiendo ante él Su *Belleza* (Ŷ**amâl**), o bien Su *Majestad* (Ŷ**alâl**). Si Allah le enseña Su Belleza, se produce en el hombre un estado de distensión que lo invita a la familiaridad con su Señor. Pero si los reflejos le muestran la Majestad, el corazón queda sobrecogido. Lo normal es la sucesión de estos estados, como puede verse en la biografía del Profeta, oriente de todos los ‘**ârifîn**.

El *temor* (**jawf**) tiene un valor especial, pues mantiene al ‘**ârif** en una constante guardia, sobre todo si su destino es el de acabar siendo maestro para la gente. Por otro lado, es la cortesía que merece la Inmensidad. Crecer en sabiduría es crecer en la percepción de lo infinito, que va reduciendo el hombre a la nada, y esto le sobrecoge, tal como dijo Sidnâ Muhammad (s.a.s.): “*Soy, entre vosotros, el que mejor conoce a Allah, y yo*

soy el que más le teme". Ese temor -signo de conocimiento auténtico- tiene que tener sus manifestaciones físicas, y así los Compañeros del Profeta llegaban a escuchar el latido de su corazón cuando realizaba el Salât y se recogía profundamente en Allah. El Imâm al-ÿîlânî lo explicó diciendo: *"Era por la Majestad que el Profeta veía en ese estado, pues se le mostraba lo descomunal de la Inmensidad Infinita"*.

La Majestad siempre precede a la Belleza, de modo que los corazones de los **‘ârîfin** se sumergen en un estado de íntima contracción que los sumerge en la tristeza hasta que la Belleza se muestra arrojándolos bajo el manto de la Misericordia. El temor lo separa definitivamente del mundo para entregarlo a su Señor, libre de adherencias, y a partir de entonces la existencia se transforma en Jardín. El dolor que precede al placer es el propio de toda separación. El aspirante se va distanciando de su mundo, sumiéndose en el vacío, hasta que descubre en la profundidad de su abismo la luz de su Creador. De ahí la importancia de resaltar la bondad de ese temor que va abriendo puertas. Es signo de estar en el camino correcto, de que se está produciendo una auténtica liberación.

¿Es la **Ma'rifa** el punto final de la peregrinación sufí? Con ella, sin duda, el aspirante se sumerge en la eternidad. En su estilo alusivo, al-ÿîlânî dijo que el ascetismo debe durar una hora, es decir, que si alguien se esfuerza durante un poco de tiempo consigue acostumbrarse a las privaciones que lo liberen de las dependencias; si alguien se mantiene dos horas en estado de vigilancia, se aparta definitivamente de todo lo malo; en tercer lugar y por último, si se sumerge en la sabiduría, ese instante es inmediatamente eterno. No obstante, aún queda un último paso, el que se da para alcanzar el grado de **Qutb** o Polo de la existencia, del que hablaremos, in shâ Allah, próximamente.

EL QUTB

El *peregrino* (**sâlik**) sobre la *senda* de los sufíes (**tarîq**) es una persona que emprende una transformación que la mejora como ser humano, agranda su espíritu, universaliza su alcance y le desvela lo realmente esencial en todo dentro de un largo proceso jalonado por un gran número de etapas. Conforme progresa en un sostenido desnudamiento interior que lo purifica, la existencia se le muestra en su transparencia original, en estrecha correlación con su propia lucidez creciente, hasta que Allah -la Verdad- se le muestra imperando sobre todas las cosas. Ese instante en el que el universo queda reunificado y consumido en la Verdad, es el de la integración del ser del peregrino en el fluir de la creación, y su conciencia se agiganta en la contemplación de la Inmensidad.

Ahora bien, pues la regla es la de la *Unidad* y la *Reunificación* (**Tawhîd**), que reduce a su esencia todas las cosas -sobreponiéndose a las circunstancias del hombre, es decir, aniquilando en su radicalidad el tiempo, el espacio y la multiplicidad-, el peregrino se ve inmerso en algo indescriptible que está más allá de sus medidas, y en su instante comprende que, si bien él tomó en su momento la decisión de emprender el Camino, si bien realizó grandes esfuerzos por alcanzar la meta, todo ello se consumó en el seno de una Decisión que no era la suya. Cada uno de sus pasos se había realizado en la Verdad que gobierna cuanto existe, al cuidado del Destino, en esa Inmensidad Esencial que trasciende toda contingencia. Incluso su pasado es reducido a la regla de la Unidad y la Reunificación, y pasa a saberse centro del Misterio de la Existencia, penetrado por la Inmensidad, singular y único a imagen de la Verdad.

¿Qué es esa persona que saborea tal vivencia? ¿Cuál es su rango en medio del ser? Está infinitamente más allá del hombre común, sin ídolos, sin esperanzas basadas en el mundo evanescente que sólo existe en la ceguera de quienes no ven más allá de sus propias expectativas, sin miedos que resultan de fantasmas y quimeras imaginados, sin sujeciones a nada ya superado,... Al contrario, su experiencia lo ha puesto en el eje del universo, ve en todo instante la realización de lo eterno, y cada uno de sus

movimientos coincide con la Voluntad del Poder Creador. Es el **Qutb**, el *Polo del Ser*, para el que no hay una definición clara.

En el **Qutb** se reúnen los frutos de su esfuerzo personal y la fuerza del Destino que lo ha guiado hasta hacer de él un califa en medio de la creación. Su rango es el del verdadero Ser Humano. Es el Hombre por antonomasia, el Rey de la Existencia. El Profeta (s.a.s.) dijo: “*Allah ha creado al Hombre a Su Imagen*”. Y este hadiz es de suma importancia. Efectivamente, el **Qutb** tiene unas características extraordinarias, y, para evitar confusiones, desde el principio hay que afirmar que no deja de ser una criatura, un humano entre los humanos, pero es verdaderamente el califa, el ser humano por excelencia. Por tanto, no se le identifica con una divinidad encarnada, sus cualidades no son las de Allah, sino que se trata del cumplimiento de lo que es posible al ser humano, la realización de todo lo que hay en él en potencia. Es el hombre que descubre su propio secreto, la grandeza de su misma razón de ser, en consonancia con lo que enseña el Corán. Cuando Allah crea al hombre, dice a los ángeles: “*He puesto sobre la tierra al califa*”.

El ser humano es califa: una criatura soberana, singular y única en cada uno de sus individuos, a Imagen de la Singularidad y Soberanía del Uno-Único. Pero sólo es verdaderamente califa el que retira los velos que ocultan y disimulan esa condición, y se llama ‘**ârif**, *conocedor*, a quien eleva a su conciencia su propia realidad, y es **Qutb**, *Polo del Ser*, quien ejerce esa función.

Retornando al comienzo, toda persona que ha seguido hasta su término el proceso que enseñan los maestros, acompañándose de rigor y sinceridad, ve operarse en sí mismos cambios que lo van haciendo inmenso. Para comprender esto, es esencial recordar la historia de Adán.

La historia de Adán

Allah creó toda la existencia y decidió coronarla con un ser que la resumiera y en el que el universo entero se reconociera a sí mismo en la

conciencia. Esa criatura, hecha a partir de polvo proveniente de todas las partes de la tierra, mezclado con agua, forjado al fuego y en el que Allah sopló, fue Adán, el Padre de los Hombres, las síntesis de los elementos, y el título que Allah le dio fue el de *califa* (**jalīfa**).

Adán vivió en la perfección de su ser, en un Jardín de delicias, pero su misión era de la descubrirse hasta elevar a su propio saber el secreto de su condición, y Allah le hizo encontrarse a sí mismo bajándolo a la tierra para que emprendiera un camino de Retorno a su plenitud, para que ese esfuerzo despertara en sí esa conciencia con la que se asemejaría definitivamente a la Verdad de la que era Imagen, y para que su lucha le hiciera meritorio del rango. Le puso un enemigo -Shayṭān, Iblīs- y puso dificultades en su camino -el Nafs y el Mundo-. Y Adán se alzó por encima de todo ello y reconquistó su Jardín, y es Rey en él.

Adán es nuestro padre. Es el padre común de todos los hombres, y es, por ello, Imam y Modelo. Fue portador de un anuncio, el primer *profeta* (**nabí**). Los musulmanes jamás aceptarían llamar padre a Allah. Es decir, nuestra esencia es la del ser humano, y no se trata de trascenderla aspirando a la divinidad, sino que se trata de descifrar el misterio y realizar su verdad, en una estricta sujeción al Creador.

El Qutb

La **qutbía** (o **qutbânía**, el rango del **Qutb**) es la corona de la proximidad y el signo de la llegada a Allah; es la meta de los singulares y sinceros tras haberse simplificado ante su Dueño... No abundan en la literatura sufí monografías sobre este grado, dice el Imâm al-Yîlânî: “¿Cómo podría nadie describir al Qutb?”. Por tanto, hay que recurrir a pasajes dispersos que se refieren, con frecuencia de modo enigmático, a esta figura cumbre en los procesos de purificación sufí.

Lo primero que podemos decir, intentando poner orden en esos complicados textos, es que el **Qutb** está por encima del resto de los iniciados (que son llamados *caminantes* hacia Allah, los **sâirîn**, o

peregrinos, **sâlikîn**, o *aspirantes*, **mûrîdîn**, o *mendigos* de Allah, **fuqarâ**). El **Qutb** es el que tiene bajo sus riendas todas las moradas de la proximidad y la llegada, y en cada estación ha parado y tiene residencia propia, habiendo alcanzado el máximo en cada virtud y mérito, asentando su *pie* (**qâdam**) en cada jalón del Camino. La noción de *pie* es importante: significa que el **Qutb** he hecho *pie* en todo lo que se le exige, y es maestro en cada uno de los instantes que deben seguir los aspirantes que quieran aprender de él. Al-Yîlânî dijo: *“Es el portaestandarte del amor propio, el que ha atravesado el techo del Poder, el gobernador asentado en el sitio de honor de su tiempo, el que ha sido hecho cargo de designar y destituir a los que vienen tras él...”*.

En segundo lugar, el **Qutb** se ha asentado firmemente sobre la base de la Ley Revelada. Él es su garante. Con esto se convierte en *heredero* (**wârîz**) de Muhammad (s.a.s.). Esta función es la clave de su misterio. El **Qutb** es la personificación en cada momento de la centralidad del Profeta en la existencia y renueva su Mensaje y su Camino.

Hay una expresión que pretende definir al **Qutb**. Se dice de él que es **kâin bâin**, una *criatura diferenciada*. Quiere decir que es un hombre como todos los demás y a la vez se distingue de ellos por su profundidad. Cuando se le preguntó por él a ar-Râzi dijo en una ocasión: *“Es un hombre entre los hombres, distinto de ellos”*; y en otra ocasión dijo: *“Ha nacido como hombre, pero se ha diferenciado”*. También se ha dicho que es mortal en su cuerpo, pero eterno en sus acciones, en sus esencias y en su mundo interior.

Poco más se puede decir del **Qutb** sin entrar en un terreno resbaladizo. La verdadera cifra de su misterio es guardada como un tesoro por los maestros, pues el lenguaje es insuficiente para expresarlo sin inducir a errores. Además, en esto se sigue el ejemplo del Profeta (s.a.s.), que se limitó a lo que puede entender el común de la gente, sin dar palabras a lo que no las tiene. Por ello se impone la *ocultación* (**katm**), que no consiste en impedir un conocimiento sino reservarlo a su lugar

conveniente, siendo en este caso el de la intimidad donde se transmiten las verdades esenciales de otro modo, de espíritu a espíritu. Dijo el Shayj Sidi Ahmad al-‘Alawi: *“Reservar secretos, asegurar amarras, buena conducta,... en nuestra presencia”*.

Por último, hay que hablar, aunque sea de pasada, del poderoso Yo (ana) del **Qutb**. El Camino Sufí consiste en una lucha denodada contra el **Nafs** (el ego), hasta su disipación. Esa muerte del individuo separado de su Señor no significa su muerte en una nada etérea, al contrario: renace de sus cenizas con una fuerte conciencia de sí mismo. Pero su sí mismo es, a partir de entonces, la verdad (y no la quimera del ego). Por eso, el Yo que proclama el **Qutb** tiene un carácter tremendamente rotundo. No es lícito confundirlo que la arrogante afirmación del ego. Al contrario, su contundencia es la de lo que es hecho por Allah, y así al-Yîlânî podía decir: *“Yo soy del número de los hombres junto a los que no se tiene miedo a las calamidades del tiempo ni se ve a su lado nada que angustie al corazón. Son gentes que en toda gloria tienen un rango elevado, y a ellos están subordinados los ejércitos del mundo”*.

A pesar de toda esta grandeza de los **Aqtâb** (plural de **Qutb**), por encima de ellos aún hay un rango aún más elevado.

El Qutb al-Aqtâb

Se trata del *Polo de los Polos*. Puede haber varios o muchos **Aqtâb**, pero hay uno, y sólo uno, que está por encima de todos. Se trata del **Qutb al-Aqtâb**, llamado también **Gawz**, y, más técnicamente, **al-Insân al-Kâmil**, *el Hombre Perfecto*. El Imâm al-Yîlânî, por ejemplo, se calificaba a sí mismo como uno de los **Aqtâb**, pero llegó un momento en que se vio en la más absoluta Soledad, y ahí comprendió que su rango se alzaba sobre esa condición, ya en sí misma una cumbre, pues la progresión en Allah jamás se detiene si el aspirante sigue su Camino. En ese exceso absoluto, al-Yîlânî dijo de sí: *“Yo soy el uno, el singular, el grande en sí. Yo soy el que me describe, soy la Ciencia del Camino. Poseo la tierra de Allah, y es mía*

en oriente y en occidente. Si quisiera aniquilaría a las criaturas con una sola mirada. Me han dicho: Eres el Polo. Y yo he dicho: Contemplo y leo el Libro de Allah en toda hora”.

El Polo de los Polos no ve en la existencia a otro que se le asemeje, y por ello se le queda corto hasta el nombre de **Qutb**. En esta intuición, al-Yîlânî dijo de sí: *“Los awliyâ, todos ellos, con firmeza me han dicho: Tú eras Polo entre las criaturas. Y yo les he respondido: ¡Basta! Escuchad el texto de mi investidura. El Qutb es mi servidor y mi esclavo”.* Y también dijo: *“Yo soy el Polo de los Polos de la existencia en su totalidad. Yo soy su halcón, y a todos llamo mis esclavos”.*

El Hombre Perfecto

La expresión **al-Insân al-Kâmil** puede traducirse por *Hombre Perfecto* u *Hombre Pleno, Completo*. Normalmente, se identifica al **Qutb al-Aqtâb** (el **Gawz**) con el **al-Insân al-Kâmil**, aunque se puede considerar que esta última es una idea aún más abstracta. Se trata de la esencia del Polo de los Polos, donde reside la unidad de los hombres. Ibn ‘Arabi, Ibn Sab‘în y al-Yîlî, y demás grandes maestros, escribieron con profusión sobre esta enigmática noción

A) La *realidad existencial* (**al-ḥaqîqa al-wuyûdîya**) del Hombre Perfecto. El **al-Insân al-Kâmil** es el modo en que *se manifiesta el Poder de Allah* (**Mázhar al-Qudra**). En esencia, el Hombre Perfecto, es Poder, al ser el motivo y la cumbre de la creación. Debemos entender esto en todas sus implicaciones: en su secreto más profundo, el ser humano es la razón de cada ser, de cada criatura, por lo que su eficacia es absoluta. Y se alza al rango más elevado el que descubre este misterio de su esencia, tal como dijo al-Yîlânî: *“Mi secreto fluye con el Secreto de Allah en Su creación. Acógete a mí si deseas que yo te ame. Mi existencia viaja en la noche por el secreto del secreto de la realidad. Mi grado se eleva por encima de todo rango”.*

En al-Yîlânî, como en todos los Polos de los Polos, no se trata de antropología espiritual, sino de vivencia de sí mismo. Él no sostenía una teoría sobre el hombre, pues ello no sirve de nada. Ni se identificó con una idea sobre el hombre, que sería entonces una absurda pretensión. Su magisterio se basa en su sinceridad. Nadie está autorizado a llamarse a sí mismo *Hombre Perfecto*. Todo lo contrario, todos los humanos son imperfectos, y esa es la convicción a partir de la cual se emprende el Camino. Sólo el que se deshace de su ego en la Inmensidad retorna de esa muerte habiendo *comprobado* y *saboreado* su misterio, y esto es lo único que lo avala. Las enseñanzas sufíes sobre el Hombre Perfecto no son una doctrina para los musulmanes, no está orientada a su aceptación, sino que es el diseño de una meta a la que aspirar. Y esto es de suma importancia, y marca la diferencia entre quien sigue el Camino con rigor y severidad, y el que lo sustituye con una reafirmación enfermiza de su propio ego.

Volviendo al tema, esa identificación del **wali-‘ârîf-quṭb** con su condición humana de **Mazhar al-Qudra**, *Manifestación del Poder*, los introduce en la acción creadora de Allah, y pasan a *intervenir* y *participar* (**Tasarruf**) en ella. El **Tasarruf** del **Quṭb**, su *intervención* y *participación* en la acción creadora, lo rodea en la historia de la espiritualidad del Islam de una aureola especial, siempre desconcertante. El Poder del **Quṭb** es extraordinario, es más, el universo gira en torno a él, cumpliendo sus designios, que son conformes a la Voluntad de Allah. Los **Aqtâb** y los **Awliyâ** son los pilares de la tierra, la razón de toda subsistencia: alejan las calamidades, hacen que llueva,... Pero el **Quṭb al-Aqtâb**, la personificación del **al-Insân al-Kâmil**, es el que posee un **Tasarruf** pleno en todos los mundos, y su **bismillâh** (*Con el Nombre de Allah*) tiene el rango del **Kun** (el ¡sé! creador de Allah). En realidad, se trata de quien ha perdido su ego y, en su lugar, asume el yo del universo ante Allah como reflejo de lo que Allah quiere.

Todas estas disquisiciones -muy frecuentes en los textos más íntimos y en la poesía sufíes- en torno a la personalidad del **Quṭb al-Aqtâb**, por

supuesto que han despertado sospechas y han resultado escandalosas. Fácilmente se tienen por una divinización del hombre o la expresión de un mito y una quimera. Sin embargo, comenzamos a descorrer el velo que guarda este secreto confuso si tenemos en cuenta dos claves: jamás se pretende identificar a la criatura con Allah, y, por otro lado, se trata de una profundización radical en la función del hombre como califa, tal como dice el Corán, y que los sufíes no limitan a sus habilidades humanas que le hacen reinar en la tierra, sino a la *razón* que está más allá de su materialización en esas habilidades.

En resumen, la *realidad existencial* (**al-ḥaqīqa al-wuyūdīa**) es la condición de **Mazhar al-Qudra** que está en la raíz del ser humano, y que el **Qutb al-Aqtāb** reconoce y asume pasando a ser la actualización del **al-Insān al-Kāmil**, pasando a intervenir y participar conscientemente en la acción creadora de Allah, sin asemejarse a Él, pues por siempre está en la subordinación a la Verdad Una que configura su ser, más allá de sí.

B) La *realidad sapiencial* (**al-ḥaqīqa al-ma'rifīa**) del Hombre Perfecto. Hemos visto en capítulos anteriores cómo el *Camino Sufí* (**aṭ-Tarīq as-Sūfī**) consiste en etapas, en cada una de las cuales el peregrino se purifica, y esa purificación lo hace esponjoso a saberes que antes le estaban vedados por la densidad de su carácter. Al ir suavizando su carácter, al simplificarse y hacerse a sí mismo cada vez más profundo, entronca con las esencias. Esos saberes que dimanan de la complicidad con el secreto de las cosas constituye la materia de la **Ma'rifa**, el *Saber* propio de las gentes de espíritu. Esos saberes no dejan jamás de aumentar y desbordarse, y el **Qutb** los trasmite a sus discípulos de maneras diversas. Él se convierte en un *desbordamiento de sabiduría y luces*, para sus discípulos... y su repercusión llega más lejos aún. El Imam al-Yīlānī lo expresó diciendo: “*No hay sabio que sepa si no es con mi ciencia, y no hay peregrino que no siga mi indicación y mi tradición*”. Fue también la vivencia de Ibn al-Fārid, quien dijo: “*Todo sabio es sabio gracias a mí, y nadie*

pronuncia otra cosa que no sea mi elogio". Y la de al-Yîlî, que dijo: *"Cada sabio en la existencia es una gota salida de mis mares"*.

Esa constante inmersión en la **Ma'rifa** determina otro de los rasgos del **al-Insân al-Kâmil**: al igual que es **Mazhar al-Qudra**, es también **Mazhar al-'Ilm**, la *manifestación de la Ciencia de Allah*. De igual modo que su poder es **Tasarruf**, intervención y participación en el acto creador, su sabiduría penetra hasta los rincones más íntimos del ser, y nada hay que no sea advertido por la ciencia del Polo de los Polos, nada hay escondido para él, nada escapa a su conocimiento.

Como hemos dicho en el caso de la característica anterior, todas estas reflexiones y experiencias nos hablan de la universalidad que anida en el ser humano, el secreto de su ser, y lo sitúan en el centro del universo. Quien se desapega de sí mismo, y sigue el Camino de los Sufíes, lo hace en pos de esta poderosa intuición. La fuerza de lo que lo ha arrancado de la desidia y la ignorancia lo conduce a la cima de su propio secreto, donde resulta que todo es conjugado en una Unidad-Reunificación que es su trono como él es el Trono de Allah. El Imam al-Yîlânî, en uno de sus textos, dice que Allah le dijo: *"Oh, Supremo Gawz, en nada me muestro tanto como lo hago en el Ser Humano"*.

Los Afrâd

La existencia entera está sometida al **Qutb al-Aqtâb**, con una excepción: los **Afrâd**. El **Fard** (literalmente significa *singular*; en plural es **Afrâd**) está fuera de la autoridad del Polo, en la definición que de ellos dieron los grandes maestros como Ibn 'Arabî. Su existencia -dicen los sufíes- demuestra que la progresión en el Camino no tiene ningún final, y que quien diga *"He llegado al límite extremo"*, miente.

Efectivamente, los sufíes utilizan con frecuencia términos derivados de la idea de "llegar a Allah": **wuṣûl**, **wiṣâl**, **waṣl**, **ittiṣâl**,... Pero en realidad se refieren a grados de pureza y transparencia de espíritu, y no indican una culminación definitiva. De igual modo, las "cumbres" a las que

se refieren (como el del **Qutb** o el **Qutb al-Aqtâb**) son momentos de plenitud, y no son instantes definitivos. O bien podemos interpretar esos términos como intentos por poner orden en la exposición del Camino, pero en realidad no faltan las excepciones. Y excepcionales son los **Afrâd**, que no están sometidos a nadie y a ningún orden. Son los que han tenido su propio Camino y dentro de él han alcanzado “cumbres propias”, situándose más allá del mismo **Qutb al-Aqtâb**. Incluso alguien que ha seguido la Senda, en realidad puede ser un **Fard** en su espíritu. Y, así, hemos visto en citas anteriores cómo al-Yîlânî se califica a la vez de **Qutb**, de **Qutb al-Aqtâb** y también de **Fard** (*singular*).

En realidad, el Camino Sufí es infinito en sus posibilidades de manifestación. Hay una línea general, que es la que hemos querido exponer a lo largo de estas páginas, pero en sus márgenes hay experiencias impredecibles. Los **Afrâd** se sitúan en esos espacios no sometidos a ninguna regla, pero que coinciden en el sentido del Camino.

Singular (**Fard**) es el que posee una poderosa personalidad en el seguimiento de la Vía y goza de un Favor especial que lo guía hasta Allah. Son siempre, en cada época, muy pocos y no menos de tres, según Ibn ‘Arabî. Aunque se da el caso de que pudiera tener un maestro, en realidad el **Fard** prescinde de él. Son los solitarios. Antes de morir, el Profeta (s.a.s.) anunció a ‘Umar y a ‘Ali -que eras los Polos de su tiempo- que se encontrarían con un yemení, y que cuando lo conocieran debían pedirle que intercediera por ellos ante Allah. Ese hombre singular era Uwâis al-Qârani, que había llegado a las esencias del Islam sin haber conocido a Muhammad (s.a.s.). Esa *singularidad* da un valor y mérito especiales a los **Afrâd**.

El Más Perfecto

Si el Polo de los Polos (el Hombre Perfecto) es más perfecto en comparación con los perfectos (el resto de los polos y sabios), si los Singulares alcanzan cumbres inaccesibles a otros, hay, no obstante, un

rango aún más pleno, que es el del *Más Perfecto* en sentido absoluto (**al-Ákmal**). Es el que corresponde en exclusiva al Profeta (s.a.s.). Muhammad (s.a.s.) es **al-Ákmal** por encima de todas las criaturas. Es más, él es el sostén del **Qutb al-Aqtâb**, su razón de ser, y es la inspiración que guía a los **Afrâd**. Es decir, el Hombre es *Perfecto* (**Kâmil**), pero el Profeta es *el Más Perfecto* (**al-Ákmal**), esencia de la esencia de lo humano, paradigma sobre el que se ha construido todo, Modelo de toda existencia y secreto de todo ser.

Se trata del Rango de *la Esencia Muhammadiana* (**al-Haqîqa al-Muhammadîa**) o *Luz de Muhammad* (**Nûr Muḥammad**) -Nota: Algunos autores simplemente la identifican con el **al-Insân al-Kâmil**, pero los hay que la diferencian poniéndola en la raíz del Hombre Perfecto-. En cualquier caso, no es este el lugar apropiado para entrar en el tema de la esencia Muhammadiana, que está mucho más allá de lo que puede ser resumido en breves líneas. Bástenos lo que le dice el Imâm al-Yîlânî: “*Oh, Muhammad, tú eres el sultán de la esencia, la pupila del ojo del ser. Las cabezas de los sabios se inclinan en el umbral ante la puerta que da acceso a conocerte. Las frentes de todas las criaturas se posan en el suelo cuando entran en el recinto de tu majestad*”.