

La ciencia de la gnosis

Author(s):

Ayatullah Murtadha Mutahhari [3]

Publisher(s):

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P) [4]

En este libro, que forma parte de una obra más extensa llamada *Asna'i ba ulum-e islami* (Una introducción a las ciencias islámicas), el autor hace una puntual argumentación acerca de la pertenencia del 'irfan (gnosis) a las ciencias islámicas, así como un repaso histórico de los 'urafa' más destacados entre los siglos II y IX de la era islámica y un resumen de las características de la gnosis islámica y el tasawwuf (sufismo).

Translator(s):

Salim Algora [5]

Category:

Spirituality [6]

General [7]

Miscellaneous information:

La ciencia de la gnosis Ayatullah Morteza Mutahhari Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P) Título original: *Asna'i ba ulum-e islami*

Ayatullah Morteza Mutahhari, nació en el año 1920 en la localidad de Fariman, en el Jorasán iraní. Su padre, el shayj Muhammad Husayn Mutahhari fue un hombre casto y piadoso, siendo sumamente estimado y respetado en todo Jorasán, así como en otras partes del país.

Morteza Mutahhari comenzó sus estudios en la *Maktab Jana* (escuela primaria tradicional) de Fariman. Desde temprana edad mostró un asombroso talento y gran amor por el conocimiento. Demostró una extraordinaria inteligencia y entusiasmo, especialmente para el estudio de las ciencias religiosas islámicas.

En 1932, a la edad de doce años, se trasladó a la ciudad santa de Mashhad, y comenzó a estudiar las ciencias islámicas. A los diecisiete años viajó a Qum, donde se benefició de la enseñanza de ulemas de

la talla del Sayyid Muhammad Muhaqqiq, el Sayyid Muhammad Huyyat y el Ayatullah Sadr. En 1940 comenzó a estudiar las enseñanzas del Imam Jomeini.

En 1944 inició sus estudios con el Ayatullah Buruyerdi —uno de los más destacados sabios religiosos de Irán del presente siglo—, los cuales continuarían durante casi ocho años. En 1950 comenzó a estudiar la filosofía de Avicena de la mano del Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, en aquel tiempo el mayor especialista en filosofía tradicional islámica. Mutahari posteriormente escribiría un destacado comentario sobre la obra de su maestro titulada *Usul-e Falsafeh* (Los principios de la filosofía).

En 1952 Mutahari se traslada a Tehrán. A partir de ese momento se inicia una etapa de su vida sumamente prolífica, durante la cual pronunció innumerables charlas y conferencias en centros públicos y académicos y escribió gran número de libros y opúsculos. En ambos campos intentó iluminar los oscuros rincones del pensamiento islámico y enarbolar el estandarte de las auténticas enseñanzas islámicas frente a la amenaza de las ideas materialistas que entonces se estaban extendiendo entre la juventud iraní.

Desarrolló este esfuerzo una vez como profesor honorario de la Escuela de Teología de la Universidad de Tehran, otras veces como conferenciante público en mezquitas y *husayniyyahs* (centros religiosos en los que particularmente durante el mes de Muharram se congregan los fieles para recordar la muerte del Imam Husayn y sus compañeros y familiares en la batalla de Karbala') hasta que se produjo la revolución islámica.

Después de la victoria de la revolución el 11 de febrero de 1979, pasó a formar parte —de hecho ya lo era antes de esa fecha— del Consejo de la Revolución Islámica, prosiguiendo como antes sus esfuerzos para la difusión de las enseñanzas islámicas.

Sin embargo, en la noche del 15 de mayo de 1979, a la salida de una intensa sesión del Consejo de la Revolución, fue abatido mortalmente en un atentado que se atribuyó un grupo terrorista seudoislámico llamado 'Forqan'.

Introducción 1

La ciencia de la gnosis es una de las ciencias que nacieron y se desarrollaron en el seno de la cultura islámica.

Esta ciencia puede ser estudiada e investigada desde dos ángulos, uno de ellos sociológico y otro académico. Hay una importante diferencia entre los gnósticos y los eruditos y sabios de otras ciencias islámicas tales como tradicionistas (*muhaddithun*), comentaristas del Corán (*mufassirun*), juristas (*fuqaha*'), teólogos (*mutakallimun*), hombres de letras y poetas.

Aunque los gnósticos pertenecen también a una clase de sabios, han desarrollado la ciencia de la

gnosis y han producido grandes eruditos que han escrito importantes libros sobre el tema de la gnosis, sin embargo, a diferencia de otros sabios, han elegido formar un grupo social aparte en el mundo islámico. Otros grupos de gente ilustrada como los juristas, etc., son sólo grupos desde un punto de vista académico y no grupos sociales diferentes del resto de la sociedad.

A la vista de esta distinción, cuando los gnósticos son considerados como pertenecientes a una determinada disciplina académica reciben el nombre de *'urafa'*, mientras que cuando se les considera como un grupo social son generalmente llamados sufíes (*mutasawwifah*).

No se considera que los *'urafa'* y los sufíes formen una secta separada en el Islam, ni ellos mismos lo pretenden. Se encuentran en todas las escuelas y corrientes islámicas, aunque, al mismo tiempo, se unen para formar un grupo social distinto.

Los factores que los diferencian del resto de la sociedad islámica son un conjunto diferenciado de ideas y opiniones, un código especial que gobierna sus relaciones sociales, la vestimenta e incluso, a veces, la forma en que llevan la cabellera y la barba, y su vida comunitaria en sus lugares especiales (que en persa reciben el nombre de *khaniqah*, en árabe *ribat*, *zawiyah* y en turco *tekkiye*).

Por supuesto, hay y siempre ha habido *'urafa'* —particularmente entre los shi'íes— que no son portadores de estos signos externos que los diferencian socialmente de los demás, y que, sin embargo, están profundamente involucrados en la metodología espiritual del *'irfan* (*sayr wa suluk*). Estos son los auténticos gnósticos; no quienes se han inventado centenares de particularidades y costumbres especiales y han producido innovaciones.

En esta serie de conferencias, en las que estamos dando un vistazo general a las ciencias y disciplinas islámicas, no trataremos sobre el aspecto sectario y social de la gnosis, es decir, el sufismo (*tasawwuf*). Nos limitaremos a examinar el *'irfan* como una disciplina y una rama de entre las ramas de la cultura científica del Islam.

Una observación minuciosa de los aspectos sociales del sufismo nos exigiría examinar sus causas y orígenes, los efectos —positivos y negativos, beneficiosos y perjudiciales— que tiene y ha tenido sobre la sociedad islámica, la naturaleza de las relaciones entre los sufíes y otros grupos sociales islámicos, el matiz que ha dado al conjunto de las enseñanzas islámicas, y el papel que ha jugado en la difusión del Islam por todo el mundo.

Esto excede con mucho el alcance de estas conferencias, y aquí consideraremos la tradición del *'irfan* solamente como una ciencia y como una de las disciplinas académicas del Islam.

El *'irfan*, como disciplina científica y académica, tiene dos ramas: la práctica y la teórica. El aspecto práctico del *'irfan* describe y explica la relación y responsabilidades que el ser humano tiene consigo mismo, con el mundo y con Dios. Aquí, el *'irfan* es similar a la ética (*ajlaq*), siendo ambas ciencias prácticas. Existen, por supuesto, diferencias entre ambas, y más adelante las explicaremos.

La enseñanza práctica del *'irfan* recibe también el nombre del itinerario de la vía espiritual (*sayr wa suluk*; literalmente: viajar y transitar). Explica al viajero espiritual (*salik*) que desea alcanzar la meta de la perfección de la condición humana, desde dónde tienen que partir, las etapas y estaciones que tiene que atravesar, los estados y condiciones que experimentará en esas estaciones y los acontecimientos que le sobrevendrán.

No hace falta decir que todas estas etapas y estaciones tienen que ser recorridas bajo la guía y supervisión de un ejemplo maduro y perfecto de humanidad que, habiendo hollado este camino, conozca las particularidades de cada estación. Si no, y no hay ningún ser humano que le guíe en este camino, corre el peligro de extraviarse.

El hombre perfecto, el maestro, que necesariamente tiene que acompañar al aspirante en el viaje espiritual según los *'urafa'*, es denominado en su vocabulario *Ta'ir al-quds* (el Ave Sagrada) y *Jidr*..:

¡*Ta'ir al-quds* acompaña a mi aspiración en la vía, el camino hacia la meta es largo, y yo soy nuevo en el viaje!.

No abandones esta etapa sin la compañía de *Jidr*, delante hay oscuridad; ten miedo a extraviarte. Por supuesto, hay un abismo de diferencia entre el *tawhid* del *'arif* y la concepción general del *tawhid*. Para el *'arif* el *tawhid* es la cumbre sublime de la condición humana y la meta final de su viaje espiritual, mientras que para la gente ordinaria, e incluso para los filósofos, el *tawhid* significa la Unidad esencial del Ser Necesario.

Para el *'arif*, *tawhid* significa que la realidad última es solamente Dios, y que todo lo que no es Dios es una simple apariencia, no la realidad. Para el *'arif*, *tawhid* significa seguir una vía y arribar al estadio en el que no ve nada más que a Dios. Sin embargo, esta concepción del *tawhid* no es aceptada por los oponentes de los *'urafa'*, y algunos la han declarado herética.

A pesar de todo, los *'urafa'* están convencidos de que este es el único *tawhid* verdadero, y que los otros grados del mismo no puede decirse que estén libres de politeísmo (*shirk*).

Los *'urafa'* no ven que el logro del estadio ideal del *tawhid* sea una función de la razón y la reflexión. Más bien, consideran que es el trabajo del corazón, y se consigue mediante el esfuerzo, mediante el viaje, y mediante la purificación y disciplinamiento del alma.

Este, sin embargo, es el aspecto práctico del *'irfan*, el cual no es diferente de la ética por lo que se refiere a esto, ya que ambos tratan de una serie de cosas que 'deberían hacerse'. No obstante, hay diferencias, y la primera de estas es que el *'irfan* trata de la relación del ser humano consigo mismo, con el mundo y con Dios, y su preocupación primordial es la relación del hombre con Dios.

Los sistemas éticos, por otro lado, no consideran todos que sea necesario abordar la relación entre el hombre y Dios; solamente los sistemas éticos religiosos prestan importancia y atención a este asunto.

La segunda diferencia es que la metodología de la progresión espiritual, *sayr wa suluk*, como las palabras *sayr* (viajar) y *suluk* (transitar) implican, es dinámica, mientras que la ética es estática. Es decir, el *'irfan* habla de un punto de partida, un destino, y las etapas y estaciones que, en su correcto orden, el viajero tiene que atravesar para llegar al destino final.

En la visión del *'arif*, ante el hombre se extiende realmente un camino —un camino que es real y en lo más mínimo una metáfora—, y este camino tiene que ser recorrido, etapa por etapa, estación por estación. Llegar a una estación sin haber atravesado la precedente es, en opinión del *'arif*, imposible. Así, el *'arif* contempla el alma como un organismo vivo, como una planta o como un niño, cuya perfección descansa en el crecimiento y la maduración según un orden y sistema particular.

En la ética, sin embargo, los temas son tratados solamente como una serie de virtudes, como la rectitud, la honestidad, la sinceridad, la castidad, la generosidad, la justicia, preferir el prójimo a uno mismo (*ithar*), por nombrar sólo unas pocas, con las que el alma tiene que adornarse.

Para la ética el alma humana es más bien como una casa que hay que amueblar con objetos hermosos, cuadros y decoraciones, no prestando importancia a una secuencia particular. No es importante por dónde comienza uno o donde termina. Carece de importancia si uno empieza por el techo o las paredes, por la parte de arriba o de abajo de la pared, etc. Al contrario de esto, en el *'irfan* los elementos éticos son tratados en una perspectiva dinámica.

La tercera diferencia entre estas dos disciplinas es que los elementos espirituales de la ética se limitan a conceptos e ideas que son por lo general lugares comunes, mientras que los elementos espirituales del *'irfan* son mucho más profundos y expansivos.

En la metodología espiritual del *'irfan* se menciona mucho el corazón y los estados y acontecimientos que experimentará, y estas experiencias solamente las conoce el viajero de la vía en el curso de sus luchas y su recorrido del sendero, mientras que otras personas no tienen ninguna idea de estos estados y acontecimientos.

La otra rama del *'irfan* trata de la interpretación del ser, esto es, de Dios, el universo y el ser humano. Aquí el *'irfan* se asemeja a la filosofía, ya que ambos buscan comprender la existencia, mientras que el *'irfan* práctico busca, como la ética, transformar al ser humano. Sin embargo, así como hay diferencias entre el *'irfan* práctico y la ética, también existen diferencias entre el *'irfan* teórico y la filosofía, y en la sección siguiente explicaremos estas diferencias.

1. Este libro está extraído de la obra de Murtada Mutahhari titulada «Ashna'i ba ulum-e Islami» (Una introducción a las ciencias islámicas). La traducción completa al inglés de la parte relativa al *'irfan* (gnosis) fue publicada en la revista al-Tawhid, vol. IV, nº. 1 y vol. IV, nº 2, año 1987 (NTE).

El *'irfan* teórico, como se ha dicho antes, se ocupa de la ontología, y trata de Dios, el mundo y el ser

humano. Este aspecto del *'irfan* se parece a la filosofía teológica (*falsafeyeh-ye ilahi*), la cual también busca describir al ser. Al igual que la filosofía teológica, el *'irfan* también define su tema, principios esenciales y problemas, pero mientras que la filosofía confía solamente en principios racionales para sus argumentos, el *'irfan* basa sus deducciones en principios descubiertos mediante la experiencia mística (*kashf*) y luego revierte a la razón para explicarlos.

Las deducciones racionalistas de la filosofía pueden ser comparadas al estudio de un pasaje escrito originalmente en la misma lengua; los argumentos del *'irfan*, por otro lado, son como estudiar algo que ha sido traducido de otro idioma en el que estaba escrito originalmente. Para ser más precisos, el *'arif* quiere explicar aquellas cosas que pretende haber presenciado con su corazón y su entero ser utilizando el lenguaje de la razón.

La ontología del *'irfan* es en diversas maneras profundamente diferente de la ontología de los filósofos. En opinión de los filósofos, tanto Dios como las restantes cosas tienen realidad, con la diferencia de que mientras Dios es el Ser Necesario (*wayib al-wuyud*) y Existente por Sí mismo, las cosas que no son Dios son solamente existentes posibles (*mumkin al-wuyud*), existentes por otro, y son efectos del Ser Necesario.

Sin embargo, la ontología del *'arif* no tiene lugar para otras cosas que no sean Dios existiendo junto a Él, aunque sean los efectos cuya causa es Él; más bien, el Ser Divino abraza y abarca todas las cosas. Es decir, todas las cosas son nombres, cualidades y manifestaciones de Dios, no existentes junto a Él.

El objetivo del filósofo también difiere del *'arif*. El filósofo quiere comprender el mundo; quiere formar en su mente una imagen correcta y relativamente completa del reino de la existencia. El filósofo considera que la señal más alta de la perfección humana yace en la percepción, por medio de la razón, de la naturaleza exacta de la existencia, de manera que el macrocosmos encuentre un reflejo en su mente mientras que él, a su vez, se convierte en un microcosmos racional.

Así cuando se define la filosofía se dice que:

“(La filosofía es) la transformación (final) de un conocedor (*'alim*) racional en un mundo (*'alam*) real”.

Esto significa que la filosofía es un estudio por el cual un ser humano se convierte en un microcosmos racional similar al macrocosmos real. Pero el *'arif*, por su parte, no tiene nada que ver con la razón y la comprensión; desea alcanzar el mismo núcleo y realidad de la existencia, Dios, para quedar conectado a Él y contemplarlo.

Para el *'arif*, la perfección humana no significa tener en la mente una imagen del reino de la existencia; más bien, es retornar, recorriendo la vía espiritual de progresión, al origen del cual uno procede, superar la separación de distancia entre uno mismo y la Esencia Divina, y, en el dominio de la proximidad, aniquilar el finito yo para morar en la Infinitud Divina.

Las herramientas del filósofo son la razón, la lógica y la deducción, mientras que las del *'arif* son el corazón, la lucha espiritual, la purificación y disciplinamiento del alma, y un dinamismo interior.

Más adelante, cuando llegemos a la concepción del mundo del *'irfan*, también hablaremos de cómo difiere de la cosmovisión de la filosofía.

El *'irfan*, tanto teórico como práctico, está estrechamente relacionado con la sagrada religión del Islam. Como cualquier otra religión —de hecho más que ninguna otra— el Islam ha explicado la relación del hombre con Dios, con el mundo y consigo mismo; y también ha prestado atención a la descripción y explicación de la existencia.

Ahora, se plantea aquí inevitablemente la cuestión sobre la relación entre las ideas del *'irfan* y las enseñanzas del Islam. Por supuesto, los *'urafa'* jamás han pretendido tener algo que decir que estuviera por encima o más allá del Islam, y son serios en su desmentido de cualquier imputación de esa naturaleza. De hecho, ellos afirman que han descubierto más de las realidades del Islam, y que son los verdaderos musulmanes.

Tanto si se trata de la enseñanza práctica del *'irfan* como de la teórica, los *'urafa'* siempre respaldan sus opiniones mediante referencias al Corán, la *Sunnah* del Profeta y los Imames, y la práctica de los más eminentes Compañeros del Profeta.

A pesar de todo, otros han sostenido puntos de vista diferentes sobre los *'urafa'*, algunos de los cuales son los siguientes:

(a) Un grupo de *muhaddithun* y jurisperitos ha sido de la opinión de que los *'urafa'* no están ligados prácticamente al Islam, y de que sus referencias al Corán y la *Sunnah* son simplemente un ardid para engañar a la gente sencilla y atraer hacia ellos los corazones de los musulmanes. Este grupo considera que el *'irfan*, básicamente, no tiene relación con el Islam.

(b) Un grupo de modernistas que no tienen relaciones favorables con el Islam y están dispuestos a dar una tumultuosa bienvenida a cualquier cosa que da la apariencia de libertad frente a las observancias prescritas por la *Shari'ah* (*ibadah*) y que puede ser interpretada como un movimiento o insurrección en el pasado contra el Islam y sus leyes, al igual que el primer grupo, cree que en la práctica los *'urafa'* no tienen fe o creencia en el Islam, y que el *'irfan* y el *tasawwuf* fueron un movimiento de los pueblos no árabes contra el Islam y los árabes, disfrazado bajo ropajes de espiritualidad.

Este grupo y el primero están unidos en su opinión de que los *'urafa'* se oponen al Islam. La diferencia entre ambos es que el primer grupo considera al Islam sagrado y, contando con los sentimientos islámicos de las masas musulmanas, quiere condenar a los *'urafa'* y, de esta manera, arrojarlos fuera de la escena de las ciencias islámicas. El segundo grupo, sin embargo, apoyándose en las grandes personalidades de los *'urafa'* —algunos de los cuales son de renombre mundial— quiere utilizarlas como un medio de propaganda contra el Islam.

Restan valor al Islam sobre la base de que las sutiles y sublimes ideas del *'irfan* que se encuentran en la cultura islámica son de hecho ajenas al Islam. Consideran que estos elementos penetraron en la cultura islámica desde fuera, porque, dicen ellos, el Islam y sus ideas medran en un nivel mucho más bajo. Este grupo sostiene también que las citas que los *'urafa'* hacían del Corán y la *Sunnah* se debían solamente al disimulo y al temor de las masas. Esto, afirman ellos, era un medio para salvar sus vidas.

(c) Además de los dos anteriores, hay también un tercer grupo que adopta una posición más bien neutral sobre el *'irfan*. La opinión de este grupo es que el *'irfan* y el sufismo contienen muchas innovaciones y desviaciones que no concuerdan con el Corán y las tradiciones; que esto es más cierto de la enseñanza práctica del *'irfan* que de sus ideas teóricas, especialmente donde adopta un aspecto sectario. A pesar de todo, dicen, los *'urafa'*, como los sabios islámicos de otras categorías y la mayoría de las sectas islámicas, han tenido las intenciones más sinceras hacia el Islam, y jamás han querido hacer ninguna afirmación contraria a sus enseñanzas. Es completamente posible que hayan cometido errores, de igual manera que otras clases de eruditos y sabios —teólogos, filósofos, comentaristas coránicos y jurisprudentes— han cometido errores, pero esto jamás se ha debido a una mala intención hacia el Islam.

Según este grupo, el tema de la supuesta oposición de los *'urafa'* al Islam fue suscitado por quienes abrigaban un prejuicio especial contra el *'irfan* o contra el Islam. Si una persona estudia desinteresadamente los libros de los *'urafa'*, provisto que esté familiarizada con su terminología y lenguaje, aunque pueda encontrarse con muchos errores, no dudará de la sinceridad de su completa devoción al Islam.

En nuestra opinión, este tercer punto de vista es el mejor, porque no creemos que los *'urafa'* hayan tenido malas intenciones hacia el Islam. Al mismo tiempo creo que es necesario que quienes tienen un conocimiento del *'irfan* y de las profundas enseñanzas del Islam emprendan una investigación objetiva y un estudio desinteresado de la conformidad de los temas del *'irfan* con las enseñanzas islámicas.

Uno de los puntos importantes de contienda entre los *'urafa'* y los no *'urafa'*, especialmente los jurisprudentes, es la particular enseñanza del *'irfan* sobre la *Shari'ah*, la *Tariqah* (la Vía espiritual) y la *Haqiqah* (la Realidad). Ambos concuerdan en decir que la *Shari'ah*, el cuerpo de la ley islámica, se basa sobre una serie de realidades y objetivos beneficiosos.

Los jurisprudentes generalmente interpretan estas metas como consistiendo de ciertas cosas que conducen al ser humano a la felicidad, es decir, al nivel más elevado posible de beneficio de los favores materiales y espirituales de Dios al hombre. Los *'urafa'*, por su parte, creen que todos los caminos terminan en Dios, y que todas las metas y realidades son simplemente los medios, causas y agencias que impulsan al ser humano hacia Dios.

Los jurisprudentes dicen solamente que las leyes de la *Shari'ah* llevan implícitos una serie de benignos objetivos, que esos objetivos constituyen la causa y el espíritu de la *Shari'ah*, y que la única forma de

alcanzar esos objetivos es actuar de acuerdo con el *Shari'ah*. Pero los '*urafa*' creen que las realidades y objetivos subyacentes a las leyes de la *Shari'ah* son de la naturaleza de estaciones y etapas en el ascenso del ser humano hacia Dios y en el proceso del acceso por parte del hombre a la realidad final.

Los '*urafa*' creen que el aspecto esotérico de la *Shari'ah* es la Vía, la *Tariqah*, a cuyo final está la Realidad (*al-Haqiqah*), esto es el *tawhid* (en el sentido mencionado antes), que es una etapa adquirida después de la aniquilación del yo del '*arif*' y su egoísmo. De esta manera el gnóstico cree en tres cosas: la *Shari'ah*, la *Tariqah* y la *Haqiqah*, y que la *Shari'ah* es el medio hacia o la cáscara de la *Tariqah*, y la *Tariqah*, a su vez, es el medio hacia o la cáscara del núcleo de la *Haqiqah*.

En las conferencias sobre *kalam* hemos explicado cómo los jurisperitos ven el Islam. Creen que las enseñanzas islámicas pueden ser agrupadas en tres ramas. La primera de ellas es el *kalam*, que trata sobre las doctrinas principales (*usul al-aqa'id*). En las cuestiones relacionadas con las doctrinas es necesario que el ser humano adquiera, mediante la razón, una creencia y fe inquebrantables.

La segunda rama es la ética (*ajlaq*). Expone las instrucciones sobre nuestros deberes en lo tocante a las virtudes y vicios morales.

La tercera rama, el *fiqh*, trata sobre las leyes (*ahkam*) que se refieren a nuestras acciones y conducta exterior.

Estas tres ramas de las enseñanzas islámicas están separadas entre sí. La rama del *kalam* se relaciona con el pensamiento y la razón; la rama del *ajlaq* tiene que ver con el alma, sus facultades y hábitos; y la rama del *fiqh* se refiere a los órganos y miembros del cuerpo.

Sin embargo, en el tema de las doctrinas, los '*urafa*' no consideran que la simple creencia mental y racional sea suficiente. Afirman que hay que alcanzar aquellas cosas en las que uno cree; uno tiene que esforzarse por levantar los velos que se interpolen entre uno mismo y esas realidades.

Similarmente, respecto a la segunda rama no consideran que la ética sea adecuada a causa de ser estática y limitada. En lugar de una ética filosófica, sugieren una metodología espiritual (*sayr wa suluk*) con su composición particular.

Finalmente, contra la tercera rama no tienen críticas; solamente en casos particulares expresan opiniones que podrían, posiblemente, ser tomadas como opuestas a las leyes del *fiqh*.

Los '*urafa*' , por lo tanto, denominan a estas tres ramas *Shari'ah*, *Tariqah* y *Haqiqah*. A pesar de todo, creen que exactamente de la misma manera que un ser humano no puede ser dividido en tres secciones, es decir, el cuerpo, el alma y la razón, que no están separadas entre sí y que forman un todo indivisible del cual constituyen sus aspectos exteriores e interiores, lo mismo sucede con la *Shari'ah*, la *Tariqah* y la *Haqiqah*.

Una es la corteza exterior, otra es el núcleo interior y la tercera es el núcleo del núcleo. Hay una

diferencia, sin embargo, en que los *'urafa'* consideran que las etapas de la existencia humana son más de tres; esto es, creen en una etapa que trasciende el dominio de la razón. Esto, si Dios quiere, lo explicaremos más adelante.

Para poder comprender cualquier disciplina o ciencia es esencial estudiar su historia y los desarrollos históricos asociados con ella. Es preciso también conocer las personalidades que la han originado o heredado y sus textos básicos. En esta conferencia, y en la cuarta, dirigiremos nuestra atención hacia estos asuntos.

La primera cuestión que se plantea es si el *'irfan* islámico es una disciplina que se originó en la tradición islámica, como el *fiqh*, *usul al-fiqh*, el *tafsir* e *'ilm al-hadith*. Es decir, es una de esas disciplinas que fueron creadas por los musulmanes quienes, habiendo recibido en el Islam la inspiración original, las fuentes y la materia prima, las desarrollaron descubriendo sus leyes y principios. O bien es una de esas ciencias que penetraron en el mundo islámico desde el exterior, como la medicina y las matemáticas, y que luego fueron desarrolladas por los musulmanes en el seno de la civilización y cultura islámicas. O ¿existe una tercera posibilidad?

Los *'urafa'* mantienen la primera de estas alternativas, y en absoluto están dispuestos a admitir cualquier otra. Algunos orientalistas, sin embargo, han insistido —y algunos todavía insisten— en la segunda teoría de que el *'irfan* y sus sutiles y sublimes ideas han llegado al mundo islámico desde fuera. A veces mantienen un origen cristiano para él, y afirman que el misticismo en el Islam es el resultado de los primeros contactos de los musulmanes con los monjes cristianos. Otras veces dicen que es el resultado de la reacción de los persas contra el Islam y los árabes.

Todavía otros sostienen que se trata en su totalidad de un producto del neoplatonismo, el cual se componía de las ideas de Platón, Aristóteles y Pitágoras, amalgamadas con las del gnosticismo alejandrino y las teorías y creencias del judaísmo y cristianismo. En otras ocasiones afirman que se deriva del budismo. De forma parecida, los oponentes del *'irfan* en el mundo islámico también se empeñan en demostrar que el *'irfan* y el sufismo son extraños al Islam, y por eso mismo también sostienen que los orígenes de la gnosis no son islámicos.

Una tercera teoría admite que el *'irfan*, ya sea práctico o teórico, extrae su inspiración y material primarios del Islam mismo; habiendo tomado este material, ha intentado darle una estructura formulando ciertas reglas y principios y en este proceso también ha sido influenciado por corrientes externas, especialmente las ideas del escolasticismo y la filosofía, particularmente las de la escuela iluminacionista.

Se plantean entonces una serie de cuestiones en este contexto. En primer lugar, ¿en qué medida han tenido éxito los *'urafa'* al desarrollar reglas y principios para estructurar su material? ¿Lo han logrado con el mismo acierto que los jurisprudentes?

¿En qué grado se han sentido obligados los *'urafa'* a no desviarse de los principios reales del Islam? y, similarmente, ¿en qué medida ha sido influido el *'irfan* por las ideas de tradiciones externas?, ¿ha asimilado el *'irfan* estas ideas externas conformándolas en sus moldes particulares y las ha utilizado en su desarrollo?, ¿o por el contrario, las olas de estas corrientes extranjeras han arrastrado al *'irfan* en su caudal?

Cada una de estas cuestiones exige un estudio separado y una cuidadosa investigación. Pero lo que es cierto es que el *'irfan* ha derivado sus fuentes básicas de inspiración del Islam exclusivamente. Consideremos este punto.

Quienes aceptan la primera teoría, y en cierta medida también quienes adoptan la segunda, ven el Islam como una religión simple, popular y sin complicaciones, libre de toda clase de misterios y profundidades difíciles o ininteligibles. Para ellos, el sistema doctrinal del Islam se asienta sobre el *tawhid* (monoteísmo), que significa que así como una casa tiene un constructor que no es ella, del mismo modo el mundo tiene un Creador trascendente diferente de él.

También, la base de la relación del hombre con los placeres de este mundo es, según ellos, el *zuhd* (abstinencia). En su definición de *zuhd*, éste significa abstenerse de los placeres efímeros de este mundo para obtener los placeres permanentes del Más Allá. Además de estos, hay una serie de simples y prácticos rituales y leyes de los que el *fiqh* trata.

Por consiguiente, según la concepción de este grupo, lo que los *'urafa'* llaman *tawhid* es una idea que va más allá del sencillo monoteísmo del Islam; porque la visión que el *'arif* tiene del *tawhid* es la de un monismo existencial en el sentido de que cree que nada existe salvo Dios, Sus Nombres, Atributos y manifestaciones.

La concepción del *'arif* de la vía espiritual (*sayr wa suluk*), igualmente, dicen ellos, excede también el *zuhd* impuesto por el Islam, porque la vía espiritual del *'irfan* implica una serie de ideas y conceptos —como el amor de Dios, la aniquilación en Dios, la epifanía— que no se encuentran en la piedad islámica.

De forma semejante, el concepto del *'arif* de la *Tariqah* va más allá de la *Shari'ah* del Islam; porque la práctica de la *Tariqah* conlleva asuntos desconocidos para el *fiqh*.

Además, en la opinión de este grupo, los piadosos entre los Compañeros del Santo Profeta, a quienes los *'urafa'* consideran sus precursores, no fueron más que hombres piadosos. Sus almas desconocían la vía espiritual del *'irfan* y su *tawhid*. Eran sencillas personas espirituales que se abstenían de los placeres mundanos y dirigían su atención hacia el Más Allá y cuyas almas estaban dominadas por mezclados sentimientos de temor y esperanza —temor del castigo del Fuego y esperanza de las recompensas del Paraíso—. Eso es todo.

En realidad, este punto de vista de ninguna manera puede ser admitido. Las fuentes primarias del Islam

son mucho más extensamente ricas que lo que este grupo —por ignorancia o a sabiendas— supone. Ni el concepto islámico del *tawhid* es tan simple y vacío como ellos suponen, ni el Islam limita la espiritualidad del hombre a una piedad seca, ni los piadosos Compañeros del Santo Profeta fueron unos simples ascetas, ni el código de conducta islámico se limita a las acciones de los miembros y órganos corporales.

En esta conferencia, presentaremos una breve evidencia que bastará para mostrar que las enseñanzas fundamentales del Islam son capaces de haber inspirado una cadena de ideas profundamente espirituales, tanto en los planos teórico y práctico del *‘irfan*. Sin embargo, en estas breves conferencias no podemos abordar la cuestión de en qué medida los místicos musulmanes han utilizado y se han beneficiado de las enseñanzas fundamentales del Islam, y en qué medida se han desviado.

Sobre el tema del *tawhid*, el Sagrado Corán jamás compara a Dios y la creación con un constructor y una casa. El Corán identifica a Dios como el Creador del mundo, afirmando al mismo tiempo que Su Sagrada Esencia está en todas partes y con todas las cosas:

«...Adonde quiera que os volváis, allí está la Faz de Dios...». (Corán; 2:115)

«...Y nosotros estamos más próximos a él que su vena yugular». (Corán; 50:16)

«Él es el Primero y el Ultimo, el Exterior y el Interior...». (Corán; 57:3)

Evidentemente, esta clase de versículos representa una llamada a las mentes reflexivas a una concepción del *tawhid* que va más allá del monoteísmo común. Una tradición de *Al-Kafi*¹ afirma que Dios reveló los versículos iniciales de la Surat al-Hadid y la Surat al-Ijlas porque sabía que en las generaciones futuras surgiría un pueblo que reflexionaría profundamente sobre el *tawhid*.

En cuanto a la vía espiritual del *‘irfan*, en la que se conciben una serie de etapas que conducen a la proximidad final a Dios, es suficiente tomar en consideración los versículos coránicos que mencionan nociones tales como *liqa’ Allah* (el encuentro con Dios), *ridwan Allah* (la satisfacción de Dios), o las que se refieren a la revelación (*wahy*), *ilham* (inspiración), y la comunicación mediante la palabra de los ángeles con quienes no son Profetas —por ejemplo, María— y especialmente los versículos que tratan de la Ascensión (*mi’raj*) del Santo Profeta (17:1).

En el Corán hay mención del ‘alma que ordena’ (*al-nafs al-ammarah*; 12:53), el ‘alma acusadora’ (*al-nafs al-lawwamah*; 75:2) y el ‘alma apaciguada’ (*al-nafs al-mutma’innah*; 89:27). Se menciona el conocimiento adquirido (*al-ilm al-‘ifadi*) y el conocimiento inspirado (*al-ilm al-ladunni*; 18:65), y de formas de guía resultantes de la lucha espiritual:

«Y quienes luchan por Nosotros, ciertamente les guiaremos hacia Nuestros senderos...». (Corán; 29:69)

En el Corán se menciona la purificación del alma, y es contada como una de las cosas que conducen a la salvación y liberación:

«(Por el alma)...en verdad que logra el éxito quien la purifica, mientras que quien la corrompe fracasa completamente». (Corán; 91:7-10)

Existen también la repetida mención del amor de Dios como una pasión por encima de todos los otros amores y atracciones del hombre.

El Corán también habla de todas las partículas de la creación glorificando y alabando a Dios (17:44), y esto aparece expresado de una manera que implica que si uno perfeccionase su comprensión podría percibir su alabanza y exaltación de Dios. Además, el Corán plantea la cuestión del soplo Divino en relación con la naturaleza y constitución del ser humano (32:9).

Esto, y además mucho más, es suficiente para haber inspirado una comprensiva y magnífica espiritualidad respecto a Dios, el mundo, y el hombre, particularmente en relación a su relación con Dios.

Como mencionamos anteriormente, no estamos considerando cómo los *'urafa'* musulmanes han utilizado estos recursos, o si su utilización ha sido correcta o incorrecta. Estamos considerando si ciertamente existieron unos grandes recursos tales que pudieran haber proporcionado inspiración efectiva para el *'irfan* en el mundo islámico. Incluso si suponemos que quienes normalmente son clasificados como *'urafa'* no pudieron hacer un uso adecuado de ellas, otros que no son clasificados como tales los utilizaron.

Además del Corán, las tradiciones, discursos, súplicas (*du'a*), diálogos polémicos (*ihdiyayat*), y las biografías de las grandes figuras del Islam, todos muestran que la vida espiritual corriente en los primeros días del Islam no era simplemente un insípido tipo de ascetismo mezclado con una adoración realizada con la esperanza de las recompensas del Paraíso. En las tradiciones, discursos, súplicas y diálogos polémicos se encuentran conceptos y nociones de un muy elevado nivel de sublimidad. Similarmente, las biografías de las personalidades destacadas de los primeros tiempos del Islam presentan muchos ejemplos de éxtasis espiritual, visiones, apariciones, intuiciones internas, y ardiente amor espiritual. Relataremos ahora un ejemplo de ello.

En *Al-Kafi* se narra que una mañana después de realizar la plegaria del alba, un joven (Harithah ibn Malik ibn Nu'man al-Ansari) atrajo la atención del Profeta. Delgado y pálido, los ojos hundidos, daba la impresión de no ser consciente de su propia condición y de ser incapaz de mantener su equilibrio:

—¿Cómo estas? —preguntó el Profeta—.

—He alcanzado cierta fe, —respondió el joven—.

—¿Cuál es el signo de tu certeza? —preguntó el Profeta—.

El joven respondió que su certeza le había sumido en la aflicción. Le mantenía despierto por la noche (realizando actos de adoración) y sediento durante el día (ayunando) y le había separado del mundo y sus asuntos tan completamente que le parecía como si pudiera ver el Trono Divino ya establecido (en el

Día del Juicio) para saldar las cuentas de los hombres y que él junto con toda la humanidad eran resucitados de entre los muertos. Dijo que le parecía que incluso en ese momento podía ver a las gentes del Paraíso disfrutando de sus dones, y a las gentes del fuego sufriendo tormentos y podía oír el fragor de sus llamas.

El Santo Profeta se volvió hacia sus Compañeros y les dijo...

—*Este es un hombre cuyo corazón ha sido iluminado por Dios con la luz de la fe. Entonces le dijo al joven, preserva esta condición en la que te hallas, y no dejes que te sea arrebatada.*

—*Pide por mí, —respondió el joven—, para que Dios me conceda el martirio.*

No mucho después de este encuentro, tuvo lugar una batalla, y al joven, que participaba en ella, le fue concedido su deseo y fue martirizado.

La vida, palabras y súplicas del Santo Profeta son ricas en entusiasmo espiritual y éxtasis, y están llenas de indicaciones de gnosis, y los *'urafa'* a menudo se apoyan en las súplicas del Profeta como referencia y evidencia para sus puntos de vista.

Similarmente, las palabras de Amir al-Mu'minin 'Ali, hasta el cual casi todos los *'urafa'* y sufíes remontan el origen de sus ordenes, son también espiritualmente inspiradoras. Deseo llamar la atención sobre dos pasajes del *Nahy al-Balaghah*. En la *Jutba* n° 222, 'Ali afirma:

“Ciertamente, Dios, el glorificado, ha hecho de Su recuerdo el medio para bruñir los corazones, el cual les hace oír después de haber estado sordos, ver después de haber estado ciegos, y les hace sumisos después de haber sido ingobernables. En todos los periodos y tiempos en que no ha habido Profetas, han existido individuos con quienes Dios —preciosos son Sus dones— ha hablado en susurros a través de sus pensamientos e intelectos”.

En la *Jutba* n° 220, hablando sobre los hombres de Dios, dice:

“Él revive su intelecto y mortifica su alma, hasta que su cuerpo se vuelve delgado y su tosquedad se convierte en refinamiento. Entonces una refulgencia de excepcional luminosidad brilla para iluminar el camino delante de él, abriendo todas las puertas y conduciéndole directamente a la puerta de la seguridad y la morada permanente. Sus pies, que llevan a su cuerpo, quedan fijos en la posición de seguridad y bienestar a causa de aquello en lo que ha ocupado a su corazón y por haber ganado la satisfacción de su Señor”.

Las súplicas islámicas, especialmente las de la Shi'ah, están también llenas de enseñanzas espirituales. La *Du'a Kumayl*², la *Du'a Abi Hamzah*³, las súplicas contenidas en *Al-Sahifat al-Kamilah*⁴ y el grupo de súplicas llamadas *Sha'baniyyah*⁵ contienen todas ellas las ideas espirituales más sublimes.

Con la existencia de todos estos recursos en el Islam, ¿es necesario que busquemos el origen del *'irfan*

islámico en otra parte?

Esto nos recuerda el caso de Abu Dharr al-Ghifari y su protesta contra los tiranos de su tiempo y su ruidosa crítica de sus prácticas. Abu Dharr fue severamente crítico del favoritismo, política partidista, injusticia, corrupción y tiranía de la era postprofética en la que vivió⁶. Esto le condujo a sufrir la tortura y el exilio, y finalmente fue en el exilio, abandonado y solo, donde partió de este mundo.

Algunos orientalistas han planteado la cuestión de qué es lo que impulsó a Abu Dharr a actuar como lo hizo. Buscan algo ajeno al mundo del Islam para explicar su conducta.

George Jurdaq, un escritor cristiano-libanés, proporciona una respuesta a estos orientalistas en su libro *Al-Imam 'Ali, sawt al-'adalah al-insaniyyah* (El Imam Ali, la voz de la justicia humana). Allí él dice que se asombra de quienes quieren encontrar una fuente ajena al Islam en la mentalidad de Abu Dharr.

Dice que es como si vieran a alguien a la orilla del mar o de un río con un jarro de agua en la mano, y comenzasen a preguntarse de qué fuente habría llenado su jarro, y luego, ignorando completamente el mar o río próximos, se pusiesen a buscar una fuente o estanque para explicar su jarro lleno de agua.

¿Qué otra fuente que el Islam podría haber inspirado a Abu Dharr? ¿Qué fuente podría tener el poder del Islam para inspirar a los semejantes a Abu Dharr a levantarse contra tiranos de este mundo tales como Mu'awiyah⁷.

Respecto al *'irfan* vemos que hay un patrón similar. Los orientalistas buscan una fuente de inspiración no islámica del *'irfan*, mientras que se olvidan del gran océano del Islam.

¿Puede esperarse realmente que pasemos por alto todos estos recursos —el Sagrado Corán, las tradiciones, los discursos, los diálogos polémicos, las súplicas y las biografías— simplemente para dar crédito a la teoría de un grupo de orientalistas y sus seguidores orientales?

En un principio, los orientalistas se esforzaron por proyectar los orígenes del *'irfan* islámico como situados fuera de las enseñanzas originales del Islam. Posteriormente, sin embargo, algunos como el británico R. A. Nicholson y el francés Louis Massignon, después de haber estudiado a fondo el *'irfan* islámico, conociendo igualmente el Islam en general, han admitido expresamente que las fuentes principales del *'irfan* son el Corán y la *Sunnah* del Profeta.

Concluiremos esta conferencia citando un pasaje de Nicholson tomado del libro El Legado del Islam:

“(Aunque Muhammad no dejó ningún sistema de teología dogmática o mística, el Corán contiene las materias primas de ambas. Siendo el resultado del sentimiento antes que de la reflexión, las palabras del Profeta sobre Dios son formalmente contradictorias, y mientras que los escolásticos musulmanes han incorporado a su credo el aspecto de la trascendencia, los sufíes, siguiendo su ejemplo, han combinado el aspecto trascendente con el inmanente, sobre el cual, aunque destaca menos en el Corán, hacen naturalmente más hincapié)⁸

«Allah es la Luz de los cielos y la tierra» (24:35);
«Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior» (57:3);
«no hay más dios que Él; todo perece salvo Su Faz» (28:88);
«y le aliente (al hombre) de Mi espíritu» (15:29);
«En verdad, hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le susurra, porque Nosotros estamos más cerca de él que su vena yugular» (50: 16);
«Adondequiera os volváis allí está la Faz de Allah» (2: 115);
«aquel a quien Allah no le da luz no tiene luz en absoluto» (24:40).

Con toda seguridad, las semillas del misticismo están aquí. Y para los primeros sufíes, el Corán no es solamente la Palabra de Dios: es el medio primario de aproximarse a Él. Mediante la oración ferviente, mediante la reflexión profunda sobre el texto en su conjunto y en particular sobre los pasajes misteriosos (17: 1; 23: 1–18) acerca del Viaje Nocturno y la Ascensión, se esforzaron por reproducir en sí mismos la experiencia mística del Profeta⁹.

La doctrina de una unión mística comunicada por gracia Divina está en todas partes en el Corán, pero aparece formulada claramente en tradiciones apócrifas del Profeta, por ejemplo: “Dios ha dicho: ‘Mi siervo se acerca a Mí mediante obras supererogatorias, y Yo le amo; y cuando le amo, Yo soy su oído, por lo que oye por Mí, y su ojo, por lo que ve por Mí, y su lengua, por lo que habla por Mí, y su mano, por lo que toma por Mí’”¹⁰.

Como hemos dicho con anterioridad repetidamente, no nos ocupamos aquí de la cuestión de si los ‘urafa’ han conseguido utilizar correctamente la inspiración provista por el Islam; nuestro propósito era considerar si la principal fuente de su inspiración se encuentra dentro o fuera del Islam.

1. El Kitab al-Kafi fi ‘ilm al-din («Libro de lo Suficiente en el conocimiento de la religión») de Thiqat al-Islam Muhammad ibn Ya‘qub al-Kulayni (muerto el año 940 d.c.) es una de las cuatro principales colecciones de tradiciones (ahadith) del Profeta y los Imames de Ahl al-bayt. (NTE).
2. Esta súplica fue enseñada por el primer Imam Ali ibn Abi Talib a su compañero y seguidor Kumayl ibn Ziyad. Es costumbre recitarla la noche de los viernes. Conviene advertir que para los musulmanes el día comienza con la puesta de sol, por lo que la noche precede a la mañana y tarde de cada día, correspondiendo, por lo tanto, la noche del viernes a la noche del jueves de los occidentales. (NTE).
3. Esta súplica se atribuye al cuarto Imam Ali ibn al-Husayn Zayn al-Abidin, el cual se la habría enseñado a su compañero Abu Hamzah al-Thumali. Es costumbre recitarla durante las madrugadas del mes de Ramadán, antes de la comida que se toma previa al inicio del ayuno diario.
4. La al-Sahifat al-Kamilah es una de las más famosas colecciones de súplicas. Se atribuye su autoría al cuarto Imam Ali ibn al-Husayn Zayn al-Abidin, y debido a su belleza y exaltación espiritual se la conoce también con el nombre de Zabur Al Muhammad o «los Salmos de la Familia de Muhammad». (NTE).
5. Es decir, correspondientes al mes de Sha‘ban, el octavo mes del calendario lunar islámico, durante el cual habitualmente se recitan. (Su traducción aparece al final del presente libro). (NTE).
6. Abu Dharr fue uno de los más destacados Compañeros del Santo Profeta Muhammad y después de su fallecimiento incondicional seguidor de la causa de Ali ibn Abi Talib y Ahl al-Bayt. Murió en el año 31 de la era islámica.
7. Mu‘awiyah ibn Abi Sufyan fue gobernador de Siria durante el califato de ‘Uthman ibn ‘Affan, y a la muerte de éste —asesinado durante una revuelta contra su régimen— se negó a reconocer al nuevo califa ‘Ali ibn Abi Talib, alzándose en armas contra él y originando así la primera «fitnah» (sedición, guerra civil) en el seno de la comunidad islámica. Gracias a su astucia y falta de escrúpulos supo mantenerse firme en su posición y pudo así instaurar la que habría de ser la primera

dinastía hereditaria de la historia del Islam, la dinastía omeya. (NTE).

8. El fragmento entre paréntesis no lo cita el autor, sin embargo ha sido incluido aquí para situar la cita en su perspectiva original. Véase R. A. Nicholson, «Mysticism», en «The Legacy of Islam» (London 1931), editado por Sir Thomas Arnold y Alfred Guillaume, págs. 211–212. (Hay traducción española, «el Legado del Islam», ed. Pegaso, Madrid, 1958, págs. 267–268).

9. Véase R. A. Nicholson, «Mysticism», en «The Legacy of Islam» (London 1931), editado por Sir Thomas Arnold y Alfred Guillaume, págs. 211–212. (Hay traducción española, «el Legado del Islam», ed. Pegaso, Madrid, 1958, págs. 267–268).

10. Véase R. A. Nicholson, «Mysticism», en «The Legacy of Islam» (London 1931), editado por Sir Thomas Arnold y Alfred Guillaume, pág. 214 (pág. 270 de la traducción española). Así es como aparece en el original. La cita del autor, que parece haber copiado de una defectuosa traducción persa de «The Legacy of Islam» dice: «La doctrina sufí de la unidad es mencionada, más que en cualquier otro lugar, en el Corán, y el Profeta también dice...» Nicholson está diciendo algo muy distinto de lo que el autor parece haber leído en la traducción persa que él empleó. (Nota del editor de la traducción inglesa).

La conferencia anterior trató sobre la cuestión de localizar el origen principal del *'irfan* islámico, es decir, si existe en las enseñanzas del Islam y las vidas del Santo Profeta y los Imames un precedente que pudiera haber inspirado una serie de ideas místicas profundas y sutiles, en un plano teórico, y pudiera haber incitado el entusiasmo espiritual y el regocijo místico en un plano práctico. La respuesta a esta pregunta se vio que es positiva. Ahora proseguiremos esta discusión.

Las enseñanzas genuinas del Islam y las vidas de sus guías espirituales, tan ricas de espiritualidad y esplendor espiritual, que han proporcionado la inspiración para una espiritualidad profunda en el mundo islámico, no se restringen a lo que se denomina *'irfan* o sufismo. Sin embargo, queda fuera del alcance de estas conferencias discutir otras partes de las enseñanzas islámicas que no llevan ese nombre. Continuaremos nuestra discusión sobre la sección que recibe la etiqueta de *'irfan* o sufismo, y obviamente el carácter limitado de estas conferencias no nos permite entrar en una investigación crítica. Aquí intentaremos dar un bosquejo de las corrientes y acontecimientos que han ocurrido en esta sección. Para ello, parece adecuado que comencemos presentando una breve historia del *'irfan* o sufismo desde los inicios del Islam hasta por lo menos el siglo X de la era islámica (s.XVI d.c.), antes de dedicarnos, en la medida en que el espacio a nuestra disposición lo permita, a un análisis de los temas del *'irfan*.

Lo que parece cierto es que en los primeros tiempos del Islam, es decir durante el siglo I a.h./ VII d.c. por lo menos, no existió ningún grupo entre los musulmanes conocido como *'urafa'* o sufíes. El nombre sufí se empleó por primera vez en el siglo II a.h./ VIII d.c.

La primera persona que recibió el nombre de sufí fue Abu Hashim al-Kufi. Vivió en el siglo II/VIII y fue él quien primero construyó en Ramlah, en Palestina un hospicio para la realización de actos de adoración por un grupo de musulmanes inclinados hacia el ascetismo¹. Se desconoce la fecha de la muerte de Abu Hashim, pero él fue el maestro de Sufyan al-Thawri, quien murió en el 161/777.

Abu al-Qasim Qushayri, él mismo un eminente *'arif* y sufí, afirma que el nombre sufí había aparecido

antes del año 200/815. Nicholson también declara que el nombre apareció hacia finales de la segunda centuria de la era islámica. De una tradición contenida en el *Kitab al-ma'ishah* (vol. V) de *Al-Kafi*² se deduce que un grupo —Sufyan al-Thawri y algunos otros— existía en tiempos del Imam as-Sadiq³ (es decir, durante la primera mitad del siglo segundo de la era islámica) que ya eran llamados por ese nombre.

Si Abu Hashim al-Kufi fue el primero en ser llamado sufí, entonces, ya que él fue el maestro de Sufyan al-Thawri que murió en el año 161/777, este nombre fue usado por primera vez durante la primera mitad del siglo II y no a finales del mismo (como Nicholson y otros han afirmado). Ni tampoco parece haber ninguna duda en que la razón de que el nombre fuese *sufiyyah* se debiera a vestirse con ropas de lana (suf: lana). Debido a su ascetismo, los sufíes se abstenían de ponerse vestidos finos, y en su lugar seguían una práctica de llevar ropas hechas de lana basta.

En cuanto a la fecha en que las gentes de este grupo comenzaron a llamarse a sí mismas '*urafa*', tampoco existe una información precisa. Lo único que es cierto, como confirman las observaciones citadas de Sari Saqati (muerto el 243/867)⁴ es que el término era de uso normal en el siglo tercero de la era islámica. Sin embargo, en el libro *Al-Luma'* de Abu Nasr al-Sarray al-Tusi, uno de los textos dignos de crédito sobre el '*irfan*' y el sufismo, se reproduce una frase de Sufyan al-Thawri que da la impresión de que este término apareció en algún momento de la segunda centuria⁵.

En todo caso, no había ningún grupo conocido como sufíes durante el primer siglo de la era islámica. Este nombre apareció en la segunda centuria, y parece que fue durante esta misma centuria cuando los sufíes emergieron como un grupo particular, no en el siglo tercero como es la creencia de algunas personas⁶.

Sin embargo, aunque no existiera ningún grupo especial en el siglo primero con el nombre de '*urafa*' o sufíes o cualquier otro nombre, ello no significa que los Compañeros eminentes fuesen simplemente personas piadosas y ascéticas y que todos ellos llevaran unas vidas de fe simple desprovistas de profundidad espiritual. Quizás sea cierto que algunos de los Compañeros piadosos no conocían nada más allá de la simple piedad y adoración, sin embargo un grupo de ellos poseía una poderosa vida espiritual. Ni tampoco estaban todos en el mismo nivel. Incluso Salman⁷ y Abu Dharr no tenían el mismo rango espiritual. Salman disfrutaba de un grado de fe que Abu Dharr no podría haber resistido. Nos han llegado muchas tradiciones que nos dicen:

*“Si Abu Dharr supiera lo que hay en el corazón de Salman, le mataría (por considerarle un hereje)”*⁸

A continuación relacionaremos las diferentes generaciones de los '*urafa*' y sufíes desde el siglo II/VIII hasta el X/XVI.

‘Urafa’ del siglo II/VIII

1. Al-Hasan al-Basri: La historia de lo que se denomina *‘irfan*, al igual que el *kalam*, comienza con al-Hasan al-Basri (m. 110/728). Nació en 22/642 y vivió ochenta y ocho años, habiendo vivido nueve décimos de su existencia en el siglo primero de la era islámica.

Por supuesto, al-Hasan al-Basri jamás fue conocido por el término sufí, pero hay tres razones para contarle entre ellos. La primera es que él compiló un libro titulado *Ri’ayah li huquq Allah* (Observancia de los deberes de Allah)⁹, que puede ser considerado como el primer libro sobre sufismo. Un manuscrito único de este libro existe en Oxford. Nicholson ha dicho esto sobre el tema:

“El primer musulmán que dio un análisis experimental de la vida interior fue Harith al-Muhasibi de Basrah.... La Vía (*Tariqah*), como la describen autores posteriores, consiste en virtudes adquiridas (*maqamat*) y estados místicos (*ahwal*). La primera etapa es el arrepentimiento o conversión; luego viene una serie de otras, como renunciación, pobreza, paciencia, confianza en Dios, siendo cada una una preparación para la siguiente”¹⁰.

En segundo lugar, los *‘urafa’* mismos hacen remontar sus órdenes hasta al-Hasan al-Basri y desde él hasta ‘Ali, como por ejemplo la cadena (de transmisión espiritual) de los *shayjs* de Abu Sa’id ibn Abi al-Jayr¹¹. De forma similar, Ibn al-Nadim, en su famoso *Al-Fihrist*, coloca en al-Hasan al-Basri el inicio de la cadena de Abu Muhammad Ya’far al-Julidi, afirmando que al-Hasan al-Basri conoció a setenta de los Compañeros que combatieron en Badr¹²

En tercer lugar, algunas de las historias que se relatan de al-Hasan al-Basri dan la impresión de que él de hecho formaba parte de un grupo que en tiempos posteriores serían conocidos como sufíes. Mas adelante contaremos algunas de estas historias en el lugar apropiado.

2. Malik ibn Dinar: Es uno de los que pasaron del disfrute de placeres extremos al ascetismo y la abstinencia. Se cuentan muchas historias de él acerca de esto. Murió en el año 130/747.

3. Ibrahim ibn Adham: la famosa historia de Ibrahim ibn Adham se asemeja a la del Buddha. Se cuenta que era gobernante de Balj cuando sucedió algo que le hizo arrepentirse y entrar en las filas de los sufíes.

Los *‘urafa’* conceden gran importancia a este hombre, y en el *Mathnawi* de Rumi se cuenta una historia muy interesante acerca de él. Murió en torno al año 161/777.

4. Rabi’ah al-’Adawiyyah: Esta mujer es una de las maravillas de su tiempo (murió en 135/752 o 185/801). Recibió el nombre de Rabi’ah (lit.: cuarta) porque era la cuarta hija de su familia. No debe ser confundida con Rabi’ah al-Shamiyyah, quien también fue mística y contemporánea de Yami y vivió en el siglo IX/XV.

De Rabi'ah al-'Adawiyyah se han transmitido dichos sublimes y encumbrados poemas místicos, y destaca por prodigiosos estados espirituales (*halat*)

5. Abu Hashim al-Sufi de Kufah: Se desconoce la fecha de la muerte de este hombre. Todo lo que podemos decir es que fue el maestro de Sufyan al-Thawri, quien murió en 161/777. Parece haber sido la primera persona que recibió el nombre de sufí. Sufyan dice de él:

“Si no hubiera sido por Abu Hashim no habría conocido los detalles precisos de la ostentación (*riya'*)”.

6. Shaqiq al-Balji: Fue discípulo de Ibrahim ibn Adham. Según el autor de *Rayhanat al-absar*, y otros citados en *Kashf al-ghummah* de 'Ali ibn 'Isa al-Arbili y *Nur al-absar* de al-Shablanyi, en una ocasión tuvo un encuentro con el Imam Musa ibn Ya'far¹³, y nos ha legado un relato de la gran estación espiritual y milagros del Imam. Shaqiq murió en el año 194/810.

7. Ma'ruf al-Karji: Se cuenta entre los '*urafa'*' famosos. Se relata que sus padres eran cristianos, y que se convirtió al Islam a manos del Imam Al-Rida¹⁴, aprendiendo mucho de él.

Los linajes espirituales de muchas órdenes, según afirman los '*urafa'*', se remontan hasta Ma'ruf al-Karji, y a través de él hasta el Imam al-Rida, y a través del Imam al-Rida, hasta los (siete) Imames precedentes y así finalmente hasta el Profeta mismo. Esta cadena particular de transmisión espiritual (*silsilah*) recibe por ello el nombre de la cadena dorada (*silsilat al-dhahab*). Los llamados Dhahabiyyun son quienes generalmente afirman esto.

8. Al-Fudayl ibn al-'lyad: Originario de Merv¹⁵, era un iraní descendiente de árabes. Se cuenta de él que en un principio fue bandolero, y que cuando una noche estaba preparándose para llevar a cabo un asalto escuchó la voz de su víctima potencial recitando el Corán. Esto le afectó de tal manera que su corazón experimentó un cambio y se arrepintió. El libro *Misbah al-Shari'ah* se le atribuye a él y se dice que está formado por una serie de lecciones que tomo del Imam Ya'far as-Sadiq. Un sabio erudito tradicionalista del siglo pasado, el *Hayi* Mirza Husayn Nuri, en el epílogo de su *Mustadrak al-Wasa'il* considera que este es un libro auténtico. Fudayl murió en el año 187/803.

'Urafa' del siglo III/X

1. Abu Yazid al-Bistami (Bayazid): Uno de los grandes místicos. Se dice que Bayazid fue el primero en hablar abiertamente de la 'aniquilación del alma en Dios' (*fana' fi Allah*) y de la 'subsistencia en Dios' (*baqa' bi Allah*).

En una ocasión dijo: “Salí de Bayazid como una serpiente de su piel”.

Sus exclamaciones extáticas (*shathiyyat*) han conducido a otros a llamarle hereje. Sin embargo, los '*urafa'*' mismos le consideran un hombre dado a la embriaguez (*sukr*) mística, es decir, pronunciaba esas palabras cuando estaba fuera de sí en éxtasis.

Abu Yazid murió en el 261/874 o 264/877. Algunos han afirmado que trabajó como aguador en la casa del Imam Ya'far as-Sadiq. Sin embargo, esta afirmación no está apoyada por la historia; Abu Yazid no fue contemporáneo del Imam.

2. Bishr ibn al-Harith al-Hafi: famoso sufí, fue otro de los que habiendo llevado una vida corrupta luego se arrepintió.

En su libro *Minhay al-karamah*, al-Al'lamah al-Hilli ha recogido un relato que describe el arrepentimiento de Bishr como habiendo tenido lugar a manos del Imam Musa ibn Ya'far, y como quiera que en el momento de su arrepentimiento estaba descalzo en la calle, fue conocido como al-Hafi (*hafi* = descalzo). Sin embargo, otros dan otras razones para explicar el nombre de al-Hafi.

Bishr al-Hafi (nacido cerca de Merv, c. 150/767), murió en el 226/840 o 227/841 en Bagdad.

3. Sari al-Saqati: amigo y compañero de Bishr al-Hafi, Sari al-Saqati fue uno de los que tenían cariño a las criaturas de Dios y preferían el prójimo a sí mismos.

En su libro *Wafayat al-a'yan*, Ibn Jallikan escribe que Sari dijo en una ocasión:

“Llevo treinta años buscando el perdón por una frase, ‘alabado sea Allah’, que dejé salir de mis labios. Cuando le pidieron que se explicara respondió: Una noche el bazar se incendió, y yo salí de mi casa para ver si el fuego había alcanzado mi tienda. Cuando escuché que mi tienda estaba a salvo, dije: ‘alabado sea Allah’. Al instante comprendí mi error. Era bueno que mi tienda no hubiera sido dañada, pero ¿tenía que ser indiferente a la suerte de los demás?”.

Sa'di¹⁶ se refiere a la misma historia (con ligeras variaciones) cuando dice:

“Una noche la chimenea de alguien encendió un fuego. Escuché que la mitad de Bagdad se consumió. Uno dijo, gracias a Dios que en el humo y las cenizas, mi tienda no ha sido dañada. Un hombre que había visto el mundo, respondió, ¡hombre egoísta!, ¿tu dolor era por ti y por nadie más?. ¿No te importa que una ciudad quede reducida a cenizas, con tal de que tu propia morada se salve?”.

Sari fue alumno y discípulo (*murid*) de Ma'ruf al-Karji y maestro y tío materno de Yunayd de Bagdad. Sari tiene muchos dichos sobre la Unidad mística (*tawhid*), el Amor de Dios y otros temas. Él fue también quien dijo:

“Como el sol, el *'arif* brilla sobre todo el mundo; como la tierra, soporta el bien y el mal de todos; como el agua, es la fuente de vida para todos los corazones; y como el fuego, él da su calor a todos y cada uno”

Sari murió en el 253/867 a la edad de noventa y ocho años.

4. Harith al-Muhasibi: Fue amigo y compañero de Yunayd. Se le llamó 'al-Muhasibi' debido a su gran diligencia en el asunto de la vigilancia de sí mismo y el examen de conciencia (*muhasabah*). Fue contemporáneo de Ahmad ibn Hanbal¹⁷, quien, siendo un oponente del *'ilm al-kalam* (la teología escolástica), rechazó a al-Muhasibi por entrar en debates teológicos, y esto condujo a que la gente le evitase. Nacido en Basrah en el 165/781, murió en el 243/857.

5. Yunayd de Bagdad: Originario de Nahawand, los *'urafa'* y sufíes han dado a Yunayd el título de *Sayyid al-Ta'ifah*, (lit.: el Señor de la taifa, del grupo, entendiéndose aquí por el grupo a las gentes del sufismo) igual que los juristas de la Shi'ah llaman al *Shayj* al-Tusi *Shayj al-Ta'ifah*.

Yunayd se cuenta entre los místicos moderados. La clase de exclamaciones extáticas pronunciadas por otros jamás salieron de sus labios. Ni tan siquiera llevaba la vestimenta habitual de los sufíes, y se vestía como los eruditos y jurisprudentes. Alguien le sugirió que por las personas con quienes tenía relación debería vestir la túnica sufí. Él respondió:

“Si pensase que los vestidos fueran de alguna importancia me haría un traje de hierro fundido, porque la voz de la verdad dice:

‘Carece de trascendencia el manto (sufí) (*jirqah*). Lo único que importa es un corazón ardiente’”.

La madre de Yunayd era hermana de Sari Saqati y Yunayd se convirtió en su alumno y discípulo. Fue también alumno de Harith al-Muhasibi. Parece que murió en Bagdad en el año 298/910 a la edad de noventa años.

6. Dhu al-Nun al-Misri: Egipcio, fue discípulo en jurisprudencia del famoso jurisprudente Malik ibn Anas¹⁸. Yami le ha llamado el líder de los sufíes. Fue él quien primero comenzó a usar lenguaje simbólico y a explicar asuntos místicos mediante el empleo de terminología simbólica que sólo la élite podía comprender.

Gradualmente esto se convirtió en la práctica habitual, y los conceptos místicos fueron expresados en la forma de poesía amorosa (*ghazal*) y expresiones simbólicas. Algunos creen que Dhu al-Nun también introdujo muchas ideas neoplatónicas en el *'irfan* y el sufismo¹⁹. Dhu al-Nun murió en el año 246/860 en el Cairo.

7. Sahl ibn 'AbdAllah al-Tustari: es uno de los grandes *'urafa'* y sufíes. Una tendencia de gnósticos que consideran que el principal principio de la espiritualidad es el combate contra el ego recibe el nombre de *Sahliyyah* por causa suya. Tuvo relación con Dhu al-Nun al Misri en la Meca. Murió en Basrah en el año 282/89520.

8. Husayn ibn Mansur al-Hallay: En la actualidad famoso simplemente como al-Hallay, él es uno de los místicos más controvertidos del mundo islámico. Son muchas las *shathiyyat* que él pronunció, y fue acusado de apostasía y de creerse una encarnación Divina. Los jurisprudentes le declararon apóstata y fue crucificado durante el reinado del califa 'abbasí al-Muqtadir. Los *'urafa'* mismos le han acusado de

desvelar secretos espirituales. Hafiz21 tiene esto que decir sobre él:

“Él dijo, ese amigo, que fue alzado en la cruz, su crimen fue que solía revelar secretos”.

Algunos le consideran un simple impostor, pero los *‘urafa’* mismos le absuelven y dicen que las afirmaciones de al-Hallay y Bayazid que dan la impresión de descreimiento fueron hechas cuando estaban fuera de sí mismos en estados de embriaguez espiritual.

Al-Hallay es recordado por los *‘urafa’* como un mártir. Fue ejecutado en el 309/913.

‘Urafa’ del siglo IV/X

1. Abu Bakr al-Shibli: Alumno y discípulo de Yunayd de Bagdad, y también conoció a al-Hallay. Es un místico famoso. Era originario de Jurasan. En el libro *Rawdat al-yannat* y en otras biografías, se recogen muchos poemas místicos y dichos suyos.

Jayah ‘Abd Allah al-Ansari ha dicho:

“La primera persona que habló en símbolos fue Dhu al-Nun de Egipto. Luego vino Yunayd y sistematizó esta ciencia, la extendió y escribió libros sobre ella. Shibli, por su parte, la llevó al púlpito”.

Al-Shibli murió en algún momento entre los años 334 y 337 a la edad de 87 años.

2. Abu ‘Ali al-Rudbari: Descendía de Nushirvan y los sasaníes, y fue discípulo de Yunayd. Estudió jurisprudencia con Abu al-‘Abbas ibn Shurayh y literatura con Tha’lab. Debido a su versátil conocimiento fue llamado el ‘colector de la Ley, la Vía y la Realidad’ (*‘yami’ al-Shari’ah wa al-Tariqah wa al-Haqiqah*). Murió en el 322/934.

3. Abu Nasr al-Sarray al-Tusi: Abu Nasr al-Sarray es el autor del libro *al-Luma’*, uno de los más antiguos y serios tratados sobre el *‘irfan* y el sufismo. Muchos de los *shayjs* de las órdenes sufíes fueron sus discípulos directos o indirectos. Falleció en Tus en el año 378/988.

4. Abu al-Fadl ibn al-Hasan al-Sarajsi: Fue alumno y discípulo de Abu Nasr al-Sarray, y maestro de Abu Sa’id ibn Abi al-Jayr. Fue un místico de gran fama. Murió en el 400/1109.

5. Abu ‘Abd Allah al-Rudbari: Era hijo de la hermana de Abu ‘Ali al-Rudbari. Se cuenta entre los místicos de Damasco y Siria. Murió en el año 369/979.

6. Abu Talib al-Makki: La fama de Abu Talib al-Makki descansa principalmente en el libro por él escrito sobre el *‘irfan* y el sufismo y titulado *Qut al-qulub* (lit.: Alimento de los Corazones). Esta obra es una de las más antiguas y principales sobre el tema. Falleció en el año 385/995 o 386/996.

‘Urafa’ del siglo V/XI

1. Shayj Abu al-Hasan al-Jurqani: Uno de los ‘urafa’ más famosos, los ‘urafa’ cuentan de él historias asombrosas. Entre ellas una dice que él iba a la tumba de Bayazid y conversaba con su espíritu, tomando su consejo para resolver sus dificultades. Rumi dice:

“Muchos años después de la muerte de Bayazid,
Bu ‘l-Hasan apareció.
De vez en cuando iba y se sentaba
Junto a su tumba, en su presencia,
Hasta que llegaba el espíritu de su shayj,
Y tan pronto como contaba su problema, quedaba resuelto”.

Rumi ha recordado mucho al Shayj Abu al-Hasan al-Jurqani en su *Mathnawi*, lo que muestra su devoción y cariño hacia él. Se dice que conoció a Abu ‘Ali Sina (Avicena), el filósofo, y a Abu Sa’id ibn Abi al-Jayr, el famoso ‘arif. Murió en el año 425/1033–1034.

2. Abu Sa’id ibn Abi al-Jayr: Uno de los místicos más famosos. Abu Sa’id ibn Abi al-Jayr es también uno de los más destacados por sus estados espirituales (*halat*). Cuando uno pidió una definición del *tasawwuf*, él respondió:

“*Tasawwuf* es que renuncies a cuanto hay en tu mente, que te desprendas de cuanto hay en tu mano, y que hagas todo lo que puedas hacer”.

Conoció a Abu ‘Ali Sina. Un día Abu ‘Ali participó en una reunión en la que Abu Sa’id estaba predicando. Abu Sa’id hablaba sobre la necesidad de las obras, y sobre la obediencia y desobediencia a Dios. Abu ‘Ali recitó estos versos (*ruba’i* = cuarteto):

“Somos nosotros quienes aman y confían en Tu perdón
Y nos desentendemos de la obediencia y la desobediencia.
Dondequiera que tu gracia y favor se hallen,
Que lo no hecho sea como lo hecho, lo hecho como lo no hecho”.

Abu Sa’id replicó inmediatamente:

“Tú que no has hecho ningún bien, y hecho mucho mal,
Y además aspiras a tu propia salvación,
No confíes en el perdón, porque jamás
fue lo no hecho como lo hecho, ni lo hecho como lo no hecho”.

El siguiente *ruba’i* (cuarteto) es también de Abu Sa’id:

“Mañana, cuando las seis direcciones se desvanezcan,
Tu valor será el valor de tu conocimiento.
Esfuézate por la virtud, porque en el Día de la Retribución
Serás resucitado en la forma de tus cualidades”.

Abu Sa'id falleció en el año 440/1048.

3. Abu 'Ali al-Daqqaq al-Nishaburi: Se le considera como uno de los que combinaron en sí mismos el dominio a fondo de la *Shari'ah* y la *Tariqah*. Fue predicador y exégeta (*mufassir*) del Corán. Lloraba tanto cuando recitaba súplicas (*munayat*) que le dieron el título del 'shayj lamentador' (*shayj-e nawhahgar*). Murió en el año 405/1014 o 412/1021.

4. Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Uthman al-Huywiri: Autor del *Kashf al-Mahyub*, un famoso libro de sufismo, recientemente editado. Murió en el 470/1077.

5. Jaya 'Abd Allah al-Ansari: Descendiente del gran Compañero del Profeta Abu Ayyub al-Ansari, Jaya 'Abd Allah al-Ansari se cuenta entre los más famosos y piadosos '*urafa'*'. Su fama obedece principalmente a sus elegantes aforismos, *munayat* (súplicas) y *ruba'iyyat* (cuartetos).

Este es uno de sus dichos:

“En la infancia eres menudo, en la juventud estas intoxicado, en la vejez estás decrepito, ¿cuando, entonces, adorarás a Dios?”.

También dijo:

“Devolver el mal por el mal es el rasgo del perro; devolver el bien por el bien es el rasgo del burro; devolver el bien por el mal es la obra de Jaya 'Abd Allah al-Ansari”.

El siguiente *ruba'i* (cuarteto) es también suyo:

“Gran defecto es para el hombre mantenerse apartado,
Situándose por encima de toda la creación.
Aprende tu lección de la pupila del ojo,
que ve a todos mas no a sí misma”.

Jaya 'Abd Allah nació en Herat (Afganistán), donde murió y fue enterrado en el 481/1088. Por esta razón se le conoce como 'el Sabio de Herat' (*Pir-e Herat*).

Jaya 'Abd Allah escribió muchos libros, el más famoso de los cuales, *Manazil al-sa'irin*, es un manual didáctico sobre *sayr wa suluk*. Es una de las obras sobre 'irfan mejor escritas, y ha sido objeto de numerosos comentarios.

6. Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali: Uno de los más famosos sabios del Islam, cuya fama ha

penetrado en oriente y occidente, combinó en su persona el conocimiento de las ciencias racionales y tradicionales (*ma'qul wa manqul*). Fue rector de la Academia Nizamiyyah de Bagdad y detentó la posición más elevada de su tiempo en el campo de las ciencias religiosas. Sin embargo, sintiendo que ni su conocimiento ni su posición le daban satisfacción espiritual, se retiró de la vida pública y se dedicó a disciplinar y purificar su alma.

Pasó diez años en Palestina, alejado de todos los que le conocían, y fue durante este periodo cuando se inclinó hacia el *'irfan* y el sufismo. Jamás volvió a aceptar ningún cargo o posición. A continuación de este periodo de ascetismo solitario escribió su famosa obra *Ihya' ulum al-Din* (Vivificación de las Ciencias de la Religión). Murió en su ciudad natal de Tus en el año 505/111.

'Urafa' del siglo VI/XII

1. 'Ayn al-Qudat al-Hamadani: Uno de los sufíes más entusiastas, fue discípulo de Ahmad al-Ghazali, hermano menor de Muhammad, quien fue también un destacado sufí. Autor de muchos libros, compuso también brillante poesía la cual, sin embargo, no estuvo totalmente exenta de exclamaciones teopáticas (*shathiyyat*). Fue acusado de herejía y ejecutado, su cuerpo quemado y sus cenizas aventadas. Su asesinato acaeció en torno a 525-533/1131-1139.

2. Sana'i Ghaznawi: Famoso poeta, sus versos están cargados de profundos sentimientos místicos. Rumi, en su Mathnawi ha citado algunos de sus dichos y los ha explicado. Murió a mediados del siglo VI/XII.

3. Ahmad Yami: Conocido como *'Zhand-e Pil'*. Yami es uno de los *'urafa'* y sufíes más celebrados. Su tumba se encuentra en Turbat-e Yam, cerca de la frontera entre Irán y Afganistán, y es famosa. Las líneas siguientes son algunos de los versos que compuso sobre el temor (*jawf*) y la esperanza (*raya'*):

“No seas arrogante, porque la montura de muchos hombres altivos
Se ha paralizado entre las rocas del desierto;
Pero tampoco desesperes, porque incluso libertinos bebedores
Han llegado repentinamente al destino por una sola canción”.

Similarmente, sobre la moderación entre la generosidad y la frugalidad ofrece el siguiente consejo:

“No seas como una azuela, tirando de todo hacia ti,
Ni como un cepillo (de carpintero), no ganando nada por tu obra.
En asuntos del sustento, aprende de la sierra,
que atrae algo hacia sí, y deja que algo se disperse”.

Ahmad Yami murió en torno al año 536/1141.

4. 'Abd al-Qadir al-Gilani: Es una de las figuras más controvertidas del mundo islámico. A él se le

atribuye la orden sufí *Qadiriyyah*. Su tumba en Bagdad es famosa. Se conservan de él muchas súplicas y dichos sublimes. Era un sayyid²² descendiente del Imam al-Hasan²³. Murió en el año 560/1164 o 561/1165.

5. Shayj Ruzbihan Baqli Shirazi: Conocido como el '*Shayj-e Shattah*' a causa de sus prolíficas exclamaciones teopáticas. En los últimos años algunos libros suyos han sido publicados, principalmente por los esfuerzos de los orientalistas. Murió en el 606/1209.

'Urafa' del siglo VII/XIII

Esta centuria produjo algunos sufíes de categoría superior. Mencionaremos algunos de ellos en orden cronológico:

1. Shayj Naym al-Din Kubra: uno de los mayores y más celebrados sufíes, muchas cadenas espirituales arrancan de él. Fue alumno y discípulo del Shayj Ruzbihan, y fue también su yerno. Tuvo muchos discípulos, entre ellos Baha' al-Din Walad, el padre de Yalal al-Din Rumi.

Vivió en Jorezm²⁴ (aproximadamente en el actual Uzbekistán) en tiempos de las invasiones mongolas. Antes de que su ciudad fuera atacada, recibió un mensaje informándole que podría ponerse a salvo saliendo de la ciudad con su familia y discípulos. La respuesta de Naym al-Din fue: Durante los días de paz y seguridad he vivido entre estas gentes. Ahora que las dificultades han llegado, no los abandonaré. Cogió entonces la espada y se batió valientemente junto a las gentes de la ciudad hasta que murió martirizado. Esto sucedió en el año 624/1227.

2. Shayj Farid al-Din al-'Attar: Uno de los sufíes más destacados, al-'Attar tiene obras tanto en verso como en prosa. Su libro *Tadhkirat al-awliya'* sobre las vidas y caracteres de los sufíes y místicos —que comienza con el Imam Ya'far as-Sadiq y termina con el Imam Muhammad al-Baqir²⁵— es considerado una fuente de significado documental, y es altamente valorado por los orientalistas. Similarmente, su obra *Mantiq al-tayr* (El Lenguaje de los Pájaros) es una obra maestra de la literatura mística.

Rumi, comentando acerca de al-'Attar y Sana'i, dice: «'Attar fue el espíritu y Sana'i sus dos ojos, nosotros seguimos los pasos de Sana'i y 'Attar».

Rumi también ha dicho:

«'Attar atravesó siete ciudades de amor, mientras que nosotros todavía estamos en el recodo de una sola calleja».

Lo que Rumi quiere significar con las siete ciudades del amor son los siete valles de los que habla al-'Attar en su *Mantiq al-tayr*. Muhammad Shabistari en su *Gulshan-e raz* dice:

«No me avergüenzo de mi poesía, porque en mil años no se verá uno igual a 'Attar».

Al-'Attar fue alumno y discípulo del Shayj Mayd al-Din de Bagdad, quien a su vez fue discípulo de Naym al-Din Kubra. También se benefició de la compañía de Qutb al-Din Haydar, otro de los *shayjs* de la época, el cual daría nombre a la ciudad donde fue enterrado Turbat-e Haydariyyah.

Al-'Attar vivió durante el tiempo de las invasiones mongolas, y murió —algunos dicen que a manos de los mongoles— alrededor del 626-628/1228-1230.

3. Shayj Shihab al-Din al-Suhrawardi: Es el autor del celebrado *'Awarif al-ma'arif*, un excelente texto de *'irfan* y sufismo. Decía descender de Abu Bakr²⁶. Se cuenta que peregrinó todos los años a la Meca y Medina. Conoció a 'Abd al-Qadir al-Gilani, del que fue compañero. Entre sus discípulos se cuentan los famosos poetas *Shayj Sa'di* y Kamal al-Din Isma'il al-Isfahani. Sa'di dijo esto sobre él:

«Mi sabio shayj, el murshid²⁷ Shihab, me dio dos consejos mientras viajábamos en barco: Uno, no ser egocéntrico, el otro, no ver a los demás con malos ojos».

Este Suhrawardi no hay que confundirlo con su homónimo Shihab al-Din Suhrawardi, el famoso filósofo conocido como el *'Shayj al-Ishraq'*, que fue asesinado en torno a 581-590/1185-1194 en Alepo, Siria. Suhrawardi el gnóstico murió alrededor del año 632/1234.

4. Ibn al-Farid al-Misri: Es considerado uno de los más destacados sufíes. Su poesía mística, en árabe, alcanza las cimas más sublimes y es sumamente elegante. Su *diwan* (colección de poemas) ha sido publicado varias veces y ha sido objeto de muchos y distinguidos comentarios. 'Abd al-Rahman Yami, el famoso sufí del siglo IX/XV, es uno de quienes escribieron un comentario sobre su obra.

La poesía de Ibn al-Farid en árabe es comparable a la de Hafiz en persa. Muhyi al-Din ibn al-'Arabi en una ocasión le sugirió que debería escribir un comentario sobre sus poemas. Ibn al-Farid respondió que *al-Futuhah al-Makkiyyah*, la obra del propio Ibn al-'Arabi, era el comentario de sus poemas.

Ibn al-Farid es de aquellos que atravesaron por estados espirituales (*ahwal*) extraordinarios. Muy frecuentemente se encontraba en estado de éxtasis y en estos estados compuso muchos de sus poemas. Murió en el año 632/1234.

5. Muhyi al-Din ibn al-'Arabi: Descendiente de Hatim al-Ta'i²⁸, Muhyi al-Din ibn al-'Arabi era originario de España. La mayor parte de su vida, sin embargo, parece haberla pasado en la Meca y Siria. Fue discípulo del sufí del siglo VI Abu Madyan al-Magribi al-Andalusi. A través de un eslabón intermedio la cadena de transmisión de su orden se remonta al *Shayj* 'Abd al-Qadir al-Gilani mencionado antes.

Muhyi al-Din, también conocido por Ibn al-'Arabi, es ciertamente el mayor místico del Islam. Ningún otro ha sido capaz de alcanzar su nivel, ni antes ni después de él. Así se le conoce por el título de *al-Shayj al-Akbar* (*el Shayj Supremo*).

El misticismo islámico, desde el momento de su primera aparición, ha ido progresando siglo tras siglo. Cada siglo, como hemos indicado antes produjo grandes místicos que desarrollaron el *'irfan*,

acrecentando siempre su legado. Este avance había sido siempre gradual. Pero en el siglo VII/XIII con la aparición de Ibn al-'Arabi el *'irfan* dio un brusco salto y alcanzó la cima de su perfección.

Ibn al-'Arabi llevó el *'irfan* a un estadio que jamás había alcanzado antes. Ibn al-'Arabi estableció las bases de la segunda rama del *'irfan*, es decir el *'irfan* teórico y su filosofía auxiliar. En general, los místicos que le siguieron comieron las migajas de su mesa.

Además de introducir el *'irfan* en una nueva fase, Ibn al-'Arabi fue un prodigio de su tiempo. Fue una persona asombrosa, y esto ha conducido a la existencia de puntos de vista extremadamente divergentes sobre él.

Algunos le consideran '*al-Wali al-Kamil*' (el Santo Perfecto) y el '*Qutb al-Aqtab*' (el Polo de los Polos). Otros le degradan hasta el extremo de considerarlo un hereje, y le llaman '*Mumit al-Din*' (el asesino de la fe) o '*Mahi al-Din*' (el borrador de la fe). Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), el gran filósofo y genio islámico, sentía un gran respeto por él, considerándole muy por encima de Ibn Sina o al-Farabi.

Ibn al-'Arabi escribió más de doscientos libros. Muchos de ellos, o quizás todos aquellos cuyos manuscritos se conservan (unos treinta), han sido publicados.

De entre sus obras más importantes destaca *al-Futuh al-Makkiyyah*, una obra colosal que es una auténtica enciclopedia de *'irfan*. Otra es la titulada *Fusus al-hikam*, la cual, aunque breve, es el texto más preciso y profundo de *'irfan*. Son muchos los comentarios que se han escrito sobre él, aunque quizás no haya habido más de dos o tres personas en cada siglo capaces de comprenderlo.

Ibn al-'Arabi falleció en el 638/1240 en la ciudad de Damasco, donde su tumba sigue siendo famosa incluso en la actualidad.

6. Sadr al-Din al-Qunawi: Fue alumno, discípulo e hijo de la esposa de Ibn al-'Arabi. Fue contemporáneo de Jaya Nasir al-Din al-Tusi y de Mawlana Yalal al-Din Rumi. Mantuvo correspondencia con Jaya Nasir²⁹, quien le respetaba mucho. Similarmente, en Qunyah (en la Turquía actual) hubo perfecta amistad y cordialidad entre él y Rumi. Qunawi solía dirigir las plegarias rituales y Rumi las hacía detrás de él, y se ha dicho que Rumi fue su alumno.

Cuenta una historia que cuando un día Rumi fue a unirse al círculo de Qunawi, éste se levantó de su cojín especial y se lo ofreció a Rumi. Declinando la oferta, Rumi dijo que no tendría excusa ante Dios por tomar el asiento de Qunawi. Ante lo cual Qunawi arrojó lejos el cojín diciendo que si no era adecuado para Rumi tampoco lo sería para él.

Qunawi proporcionó la mejor exposición del pensamiento e ideas de Ibn al-'Arabi. De hecho, sin Qunawi es posible que Ibn al-'Arabi jamás habría sido comprendido. Fue también a través de Qunawi como Rumi conoció a Ibn al-'Arabi y su escuela, y parece que la razón para considerar a Rumi como discípulo de Qunawi es que las ideas de Ibn al-'Arabi están reflejadas en el Mathnawi de Rumi y en su

Diwan–e Shams.

Además, estudiantes de filosofía e *'irfan* han usado las obras de Qunawi como libros de texto durante los últimos seis siglos. Sus tres libros famosos son: *Miftah al-ghayb*, *al-Nusus* y *al-Fukuk*. Qunawi murió en el 672/1273 (el mismo año en que fallecieron Rumi y Jaya Nasir al-Din al-Tusi) o en 673/1274.

7. Mawlana Yalal al-Din Muhammad Balji Rumi: Conocido en oriente como *'Mawlawi'* y en occidente como 'Rumi', autor del mundialmente famoso *Mathnawi*, este hombre es uno de los mayores genios que el mundo y el *'irfan* islámico jamás hayan visto. Descendía de Abu Bakr. Su *Mathnawi* es un océano de sabiduría y está lleno de precisas intuiciones espirituales, sociales y místicas. Rumi es un poeta en lengua persa de primer orden.

Originario de Balj, partió de ella con su padre siendo todavía niño. Juntos visitaron la Meca, y en Nishapur conocieron al Shayj Farid al-Din al-'Attar.

Al abandonar la Meca su padre fue a Qunyah y allí se establecieron. En un principio, Rumi, siendo un erudito, se dedicó, como los otros eruditos de su categoría, a la enseñanza, y llevó una vida respetable. Luego conoció al famoso místico Shams–e Tabrizi. Rumi quedó hechizado por este hombre y de inmediato renunció a todo. Su *diwan* de *ghazal*³⁰ lleva el nombre de Shams (se titula *Diwan–e Shams–e Tabrizi*), y en su *Mathnawi* hace ardiente mención de él repetidas veces. Rumi falleció en 672/1273.

8. Fajr al-Din al-'Iraqi al-Hamadani: Famoso poeta de *ghazal* y místico, fue discípulo de Sadr al-Din Qunawi y *murid*³¹ y protegido de Shihab al-Din al-Suhrawardi. Murió en 688/1289.

'Urafa' del siglo VIII/XIV

1. 'Ala al-Dawlah al-Simnani: Fue en un principio un alto funcionario gubernamental; luego renunció a su puesto para entrar en la vía de los *'urafa'*, haciendo entrega de todas sus riquezas en la vía de Dios. Escribió muchos libros, y sostuvo creencias particulares en el campo del *'irfan* teórico, las cuales se discuten en varios importantes textos de *'irfan*. Falleció en el 736/1335. Entre sus discípulos se encuentra el famoso poeta Jayawi Kirmani, quien le describe así:

“Quien florece en la senda de 'Ali,
Como Jidr, encuentra los manantiales de la vida.
Liberándose de los susurros de Satanás,
Se vuelve como 'Ala al-Dawlah Simnan”i.

2. 'Abd al-Razzaq Kashani: Fue uno de los grandes sabios del *'irfan* del siglo VIII. 'Abd al-Razzaq Kashani escribió comentarios sobre el *Fusus* de Ibn al-'Arabi y el *Manazil al-Sa'irin* de Jaya 'Abd Allah. Ambos han sido publicados y son utilizados por los especialistas.

Según el autor del *Rawdat al-Yannat*, en su relato del Shayj 'Abd al-Razzaq Lahiyi, 'Abd al-Razzaq

Kashani fue elogiado por al-Shahid al-Thani³². Él y ‘Ala al-Dawlah Simnani sostuvieron acaloradas discusiones sobre asuntos teóricos de *‘irfan* planteados por Ibn al-‘Arabi. Murió en el año 735/1334.

3. Jayah Hafiz Shirazi: A pesar de su fama mundial, los detalles de la vida de Hafiz no están del todo claros. Lo que se sabe es que fue un erudito, un *‘arif*, un *hafiz*³³ del Corán, y un exegeta del Libro. Él mismo ha indicado esto repetidamente en sus versos:

«No he visto líneas más hermosas que las tuyas, Hafiz,
Por el Corán que tienes en tu pecho».

«Tu amor gritará si tú, como Hafiz,

Recitas el Corán de memoria con todas sus catorce lecturas».

“De los memorizadores del mundo ninguno ha reunido como yo,
La sabia elegancia y las sutilezas coránicas”.

En su poesía Hafiz habla mucho del *pir-e tariqat* (el guía espiritual) y del *murshid* (maestro), aunque no está claro quién fue el guía y maestro del mismo Hafiz.

La poesía de Hafiz alcanza sublimes cotas místicas, y son pocas las personas que pueden percibir sus sutilezas místicas. Todos los *‘urafa’* que vinieron después de él admiten que ciertamente cubrió en la práctica las etapas más elevadas del *‘irfan*. Varios sabios de relieve han escrito comentarios sobre algunos de sus versos. Por ejemplo, el famoso filósofo del siglo IX, Muhaqqiq Yalal al-Din Dawwani, escribió un tratado sobre el siguiente verso:

“Mi maestro dijo: el cálamo de la creación no estuvo sujeto a ningún error,
Benditos los inmaculados ojos que todos los defectos esconden”.

Hafiz falleció en 791/1389³⁴.

4. Shayj Mahmud Shabistari: Es el creador del sublime poema místico titulado *Gulshan-e raz* (La Rosaleda de los Secretos). Este poema se cuenta entre las más sublimes obras de *‘irfan*, y ha inmortalizado el nombre de su autor. Se han escrito muchos comentarios sobre él, siendo quizás el mejor de ellos el debido al *Shayj* Muhammad Lahiyi, que ha sido publicado y es accesible. Shabistari murió en torno al año 720/1320.

5. Sayyid Haydar Amuli: Uno de los sufíes eruditos, *Sayyid* Haydar Amuli es el autor del libro *Yami’ al-asrar* (Colector de los secretos), que es una obra precisa sobre el *‘irfan* teórico de Ibn al-‘Arabi. Este libro ha sido publicado recientemente. Otro libro suyo es *Nass al-nusus*, que es un comentario del *Fusus al-hikam* de Ibn al-‘Arabi.

Fue contemporáneo del famoso jurisprudente Fajr al-Muhaqqiqin al-Hilli, pero se desconoce la fecha de su muerte.

6. ‘Abd al-Karim Yilani: Es el autor del famoso libro *al-Insan al-kamil* (el Hombre Perfecto). El concepto

del hombre perfecto es un tema que fue planteado por primera vez en su forma teórica por Ibn al-'Arabi, y desde entonces ha ocupado un importante lugar en el *'irfan* islámico. El alumno y discípulo de Ibn al-'Arabi, Sadr al-Din Qunawi, lo ha tratado en profundidad en su *Miftah al-Ghayb*, y, hasta donde nosotros sabemos, por lo menos dos místicos han escrito libros completos sobre el tema. Uno es 'Aziz al-Din Nasafi, un místico de la segunda mitad del siglo VII/XIII, y el otro 'Abd al-Karim Yilani. Yilani falleció en el 805/1402 a la edad de treinta y ocho años.

'Urafa' del siglo IX/XV

1. Shah Ni'mat Allah Wali: Decía descender de la casa de 'Ali. Es uno de los más famosos sufíes y *'urafa'*. La actual orden sufi *Ni'matullahi* es una de las más conocidas. Su tumba cerca de Kirman sigue siendo un santuario sufi.

Se dice que vivió hasta la edad de noventa y cinco años, y murió en el 820/1417, 827/1424 o 834/1430. Vivió la mayor parte de su vida en el siglo VIII y se relacionó con Hafiz Shirazi. Se conservan muchas de sus composiciones poéticas.

2. Sa'in al-Din 'Ali Tarakeh Isfahani: Fue uno de los *'urafa'* más eruditos. Conocía profundamente el *'irfan* teórico de Ibn al-'Arabi. Su libro *Tamhid al-qawa'id*, que ha sido publicado, es un testimonio de sus extensos conocimientos de *'irfan*, y ha sido utilizado como referencia por los eruditos posteriores a él.

3. Muhammad ibn Hamzah al-Fanari al-Rumi: Uno de los sabios del imperio otomano, destacó en diversos campos. Autor de muchos libros, su fama en *'irfan* se la debe a su libro *Misbah al-uns*, el cual es un comentario sobre el *Miftah al-ghayb* de Qunawi. Aunque no está al alcance de cualquiera escribir un comentario y exposición sobre los libros de Ibn al-'Arabi y su discípulo Sadr al-Din al-Qunawi, las autoridades en *'irfan* que le han seguido en el tiempo, han confirmado unánimemente el valor de esta obra. Una impresión litografiada de este libro con las *hawashi*³⁵ de Aqa Mirza Hashim Rashti, un místico del siglo pasado, ha sido publicada en Teherán. Desafortunadamente debido a la mala impresión partes de las *hawashi* son ilegibles.

4. Shams al-Din Muhammad Lahiyi Nurbajshi: Autor de un comentario sobre el *Gulshan-e raz* de Mahmud Shabistari, y contemporáneo de Mir Sadr al-Din Dashtaki y Al'lamah Dawwani³⁶ vivió en Shiraz. Estos dos, quienes fueron destacados filósofos de su tiempo, otorgaron a Lahiyi el mayor respeto, según ha escrito Qadi Nur Allah Shustari en su libro *Mayalis al-mu'minin*.

Lahiyi fue discípulo de *Sayyid* Muhammad Nurbajsh, habiendo sido éste a su vez discípulo de Ibn Fahd al-Hilli. En su comentario sobre el *Gulshan-e raz* remonta su cadena espiritual desde *Sayyid* Muhammad Nurbajsh hasta Ma'ruf al-Karji, y luego al Imam al-Rida y los Imames precedentes y así hasta el Profeta mismo. Él la llama la 'cadena de oro' (*silsilat al-dhahab*).

Su fama obedece en gran medida al comentario que escribió sobre el *Gulshan-e raz*, un comentario que es en sí un grandioso texto místico. Comenzó su composición, según él mismo escribe en su introducción al comentario, en el año 877/1472. El año de su muerte no se conoce con precisión. Parece haber sucedido antes del 900/1494.

5. Nur al-Din 'Abd al-Rahman Yami: Yami decía descender del famoso jurisprudente del siglo II, Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani. Poeta poderoso, es considerado el último gran poeta místico de la lengua persa.

En un principio tomó el *tajallus* (sobrenombre poético) de Dashti, pero puesto que había nacido en la localidad de Yam, en la vecindad de Mashhad, y remontaba su ascendencia espiritual hasta Ahmad Yami (*Zhand-e Pil*), se lo cambió por Yami. En sus propias palabras:

«Mi lugar natal es Yam y las gotas de mi pluma
Son el trago de la copa del *Shayj* al-Islam³⁷
Por esta razón en las páginas de (mi) poesía
En dos sentidos mi seudónimo es Yami».

Yami fue un consumado erudito en los diversos campos de la gramática y sintaxis árabe, ley, jurisprudencia, lógica, filosofía e *'irfan*. Sus numerosos libros incluyen comentarios sobre el *Fusus al-hikam* de Ibn al-'Arabi, las *Luma'at* de Fajr al-Din Iraqi, la *Ta'yyah* de Ibn al-Farid, la *Qasidat al-Burdah* en alabanza del Santo Profeta³⁸, la *Qasidat Mimiyyah* de Farazdaq³⁹ en alabanza del Imam 'Ali ibn al-Husayn, un libro titulado *Al-Lawayih*, su *Baharistan*, escrito en el estilo del *Gulistan* de Sa'di, y un libro, *Nafahat al-uns*, sobre las biografías de sufíes.

Yami fue discípulo de Baha' al-Din Naqshband, el fundador de la orden Naqshbandi. Sin embargo, como en el caso de Muhammad Lahiyi, quien fue discípulo de Sayyid Muhammad Nurbajsh, su categoría académica esta por encima de la de su maestro. Yami, aunque es contado entre los seguidores de Baha' al-Din Naqshband, alcanzó un nivel académico muchos grados por encima del de Baha' al-Din. Así en esta breve historia en la que nos estamos concentrando en el aspecto académico del *'irfan* y no sobre el desarrollo de las diversas ordenes, hemos hecho especial mención de Muhammad Lahiyi y 'Abd al-Rahman Yami antes que de los fundadores de sus órdenes. Yami murió en 898/1492 a la edad de 81 años.

Con esto terminamos nuestra corta historia del *'irfan*, que cubre el periodo desde su comienzo hasta el final del siglo IX/XV.

Hemos elegido finalizar en este punto porque, en nuestra opinión, a partir del siglo X/XVI el *'irfan* tomó una forma diferente. Hasta ese momento las figuras académicas del *'irfan* habían sido todas miembros de órdenes sufíes regulares y los polos (*aqtab*) o maestros de las órdenes sufíes fueron grandes figuras académicas del *'irfan*, a quienes debemos las grandes obras místicas. Alrededor de comienzos del siglo X/XVI, sin embargo, esto comenzó a cambiar. En primer lugar, los maestros de las órdenes sufíes ya no

poseían la prominencia académica de sus predecesores. Puede decirse que a partir de este momento el sufismo formal se perdió en costumbres, aspectos externos, ocasionalmente de naturaleza innovadora (*bid'ah*).

En segundo lugar, sabios que no eran miembros de ninguna orden formal sufí comenzaron a mostrar un profundo conocimiento del *'irfan* teórico de Ibn al-'Arabi, de tal manera que nadie de entre las órdenes sufíes podía comparárseles. Ejemplos de esos sabios son Sadr al-Muta'allihin de Shiraz (muerto en 1050/1640), su discípulo Fayd Kashani (muerto en 1091/1680), y el propio discípulo de Fayd, Qadi Sa'id Qummi (muerto en 1103/1691).

El conocimiento que cada uno de estos tenía del *'irfan* teórico de Ibn al-'Arabi superaba al de los polos o maestros de cualquier orden sufí de su tiempo, mientras que ellos mismos no estuvieron vinculados a ninguna de las ordenes sufíes. Además, este es un desarrollo que ha continuado hasta nuestros días, como puede verse en los ejemplos del *Marhum Aqa Muhammad Rida Qumsheh'i* y el *Marhum Aqa Mirza Hashim Rashti*. Estos dos sabios de los últimos cien años fueron ambos expertos en el campo del *'irfan* teórico, aunque ambos tampoco fueron miembros de ninguna orden sufí.

En general, puede decirse que la semilla de esta evolución fue sembrada en tiempos de Muhyi al-Din ibn al-'Arabi, quien estableció los fundamentos del *'irfan* teórico y filosófico. El arriba mencionado Muhammad ibn Hamzah Fanari quizás representó este tipo. Pero el nuevo desarrollo que produjo expertos en el campo del *'irfan* teórico que o bien de ninguna manera estaban dedicados al *'irfan* práctico y su metodología espiritual, o si lo estaban —y en cierta medida la mayoría de ellos lo estaban— no tenían nada que ver con ninguna orden formal sufí, es perfectamente discernible desde el siglo X/XVI.

En tercer lugar, desde el siglo X/XVI ha habido individuos y grupos dedicados a la metodología espiritual del *'irfan* práctico que ciertamente han alcanzado un nivel espiritual muy elevado y que sin embargo no han sido miembros de ninguna orden sufí. Ellos o eran indiferentes a los sufíes formales o los consideraban como parcial o totalmente heréticos.

Entre las características de este nuevo grupo de *'urafa'* teóricos y prácticos —que eran también expertos en ley y jurisprudencia— estaba una perfecta lealtad a la *Shari'ah* y una armonía entre las prácticas de la vía de progresión y las normas de la jurisprudencia. Este desarrollo tiene también su propia historia, pero aquí no tenemos la oportunidad de entrar en detalles.

1. Dr. Qasim Ghani, «Tarij-e tasawwuf dar Islam», pág. 19. En el mismo libro, el autor recoge de «al-Sufiyyah wa al-fuqara'» de Ibn Taymiyyah que el primero en construir un pequeño retiro para los sufíes fue un grupo de seguidores de Abd al-Wahid ibn Zayd, un compañero de Hasan al-Basri. Si suponemos que Abu Hashim fue seguidor de Abd al-Wahid no existiría contradicción entre ambas afirmaciones.

2. En la religión (din) islámica se distingue entre lo que se denomina usul al-din o los fundamentos de la religión, es decir, las creencias básicas que todo musulmán está obligado a conocer y aceptar racionalmente, y furu' al-din o las ramas de la religión, es decir las normas que regulan las relaciones del creyente con Dios, consigo mismo y con sus congéneres y que el musulmán debe esforzarse en respetar y aplicar a lo largo de su vida. (NTE).

3. El Imam Ya'far ibn Muhammad as-Sadiq, sexto Imam del Islam. Su sabiduría en todos los dominios de las ciencias islámicas es reconocida universalmente en el mundo del Islam. Desempeñó un papel fundamental en la evolución de la escuela jurídica shi'í, la cual, por eso mismo, también es conocida como escuela ya'farí. Murió en el año 765 y está enterrado en la ciudad de Medina (Arabia Saudí) (NTE).
4. Farid al-Din 'Attar, «Tadhkirat al-'awliya'».
5. Abu Nasr al-Sarray, «al-Luma'» , pág. 427.
6. Dr. Qasim Ghani, op. cit.
7. Salman al-Farisi, uno de los más destacados Compañeros del Santo Profeta. Originario de una aldea próxima a Isfahan (Irán), su sincera búsqueda de la verdad le condujo, tras múltiples y azarosos avatares, hasta Medina donde, después de conocer y reconocer al Santo Profeta, abrazó el Islam. (NTE).
8. Shayj 'Abbas al-Qummi, «Safinat al-Bihar», bajo s-l-m.
9. Harith al-Muhasibi, no al-Hasan al-Basri, es el autor de esta obra. Ha sido publicada (ed. Margaret Smith, Cambridge, 1940). (Nota del editor de la traducción inglesa).
10. Nicholson, op. cit. pág. 214 (pág.270 de la traducción española) (El autor, aparentemente ha sido confundido por la mala traducción persa de «The Legacy of Islam» que él utilizó, porque menciona el nombre de al-Hasan al-Basri, en lugar de Harith al-Muhasibi, en su cita de Nicholson. (Nota del editor de la traducción inglesa).
Consúltese también las grabaciones de las conferencias del Dr. Abd al-Rahman al-Badawi en el Colegio de Teología y Estudios Islámicos de la universidad de Teherán, durante el año académico 1973-74 (1352-53). El punto más digno de atención es que esta «risalah» contiene muchas frases del Nahy al-Balagah. Teniendo en cuenta que muchas órdenes sufíes sitúan el inicio de sus cadenas en el Imam 'Ali a través de al-Hasan al-Basri (sic), este punto es de lo más notable y exige más investigación.
11. Dr. Qasim Ghani, op. cit. pág.462, de «Halat wa sujanan-e Abu Sa'id Abu al- Jayr».
12. La batalla de Badr tuvo lugar en el segundo año de la era islámica, y en ella se enfrentaron por primera vez los incrédulos de la Meca y los musulmanes, obteniendo la victoria estos últimos, a pesar de su inferioridad numérica. (NTE).
13. El Imam Musa ibn Ya'far al-Kadhim fue el séptimo Imam reconocido por la Shi'ah. Nació en el año 128/744 y murió envenenado en la prisión de Sindi ibn Shahak en Bagdad en el año 183/799. Se halla enterrado en el distrito de Kadhimayn, en Bagdad.
14. El Imam 'Ali ibn Musa al-Rida fue el octavo Imam de la descendencia del Profeta Muhammad reconocido por la Shi'ah. Nació en el año 148/765 y murió en el año 203/817. Su tumba se encuentra en la ciudad de Mashhad, en el Jorasán iraní.
15. Merv o Marv (la actual Mari, situada en la república de Turkmenistán) famosa ciudad durante la edad antigua y medieval. (NTE)
16. Muslih ad-Din Sa'di de Shiraz (muerto en 1291), es uno de los mayores poetas de la lengua persa. Entre sus obras destacan el «Golestan» y el «Bustan». (NTE)
17. Ahmad ibn Hanbal nació en Bagdad en el año 164/780 y murió en el 241/855. Autor de una colección de tradiciones proféticas (ahadith), llamada el «Musnad», fue asimismo el fundador de una de las cuatro principales escuelas jurídicas (madhhab) del llamado Islam sunní. (NTE).
18. Malik ibn Anas (Medina, 94/716;179/795) fundador de la escuela jurídica Maliki, una de las cuatro principales del Islam sunní. Es autor de una compilación de tradiciones (ahadith) llamada al-Muwatta'. (NTE).
19. 'Abd al-Rahman al-Sulami, «Tabaqat al-sufiyah», pág. 206.
20. 'Abd al-Rahman al-Sulami, «Tabaqat al-sufiyah», pág. 55.
21. Shams al-Din Muhammad Hafiz (c. 1320-1390), famosísimo poeta iraní natural de Shiraz. «Por apasionados que sean, entre los persas, las controversias sobre los temas literarios hay un punto, cuando menos, en el que se ponen de acuerdo: que Hafiz es el más grande poeta que su poética patria viera nacer jamás.» (A. J. Arberry) (NTE).
22. Sayyid: lit.: «señor, jefe». Entre los shi'íes se aplica este título honorífico exclusivamente a los descendientes del Profeta Muhammad. (NTE).
23. Segundo Imam de la comunidad islámica después de la muerte del Profeta Muhammad y de su padre 'Ali ibn Abi Talib. Era hijo de 'Ali ibn Abi Talib y de Fatimah al-Zahra', hija del Profeta. Murió envenenado en el año 50 de la era islámica. (NTE).

24. Región del Asia central, situada al sur del mar de Aral, entre el mar Caspio y el río Amu Darya. Es la antigua satrapía de Chorasmia del imperio persa aqueménida. (NTE).
25. Muhammad ibn 'Ali al-Baqir fue el quinto Imam de la descendencia del Profeta Muhammad. Hijo del cuarto Imam, 'Ali ibn al-Husayn Zayn al-'Abidin, nació en el año 57/675. El título por el que se le conoce, «al-Baqir» (lit.: el que corta, el que disecciona —las ciencias proféticas—) hace referencia a su inteligencia e inmensa sabiduría. Murió en el año 114/732. Fue sucedido por su hijo Ya'far ibn Muhammad as-Sadiq. (NTE).
26. Abu Bakr ibn Abi Quhafa, uno de los Compañeros del Profeta Muhammad y su sucesor de facto a su muerte. Es el primero de los cuatro «Al-Julafa' al-Rashidun» («Califas Rectamente Guiados») reconocidos por los musulmanes sunníes. Su califato se extendió entre los años 11/632–13/634. (NTE).
27. Murshid: Guía espiritual. (NTE)
28. Hatim caudillo y poeta pre-islámico de la tribu beduina de Banu Ta'i. Famoso por su generosidad, su nombre siempre evoca esta virtud en la literatura árabe.
29. Jaya Nasir al-Din al-Tusi (Tus, 597/1201; Bagdad, 671/1274). Famoso filósofo, teólogo, místico, astrónomo y matemático. Después de la toma de la fortaleza ismailí de Alamut por los mongoles llegó a ser consejero del Jan Hulegu, y cuando los ejércitos mongoles entraron en Bagdad su intercesión salvo a la comunidad shi'í de parte de los rigores y horrores de la conquista (año 656/1258)
30. El «ghazal» es un tipo de composición poética.
31. «Murid» (literalmente : «el que quiere, el que desea, el que se dirige a»): palabra que en el lenguaje del sufismo designa a la persona que sigue una vía espiritual de la mano de un maestro («murshid») (NTE).
32. «al-Shahid al-Thani», es decir, «el segundo mártir», título honorífico dado por los shi'ies al Shayj Zayn al-Din ibn 'Ali, famoso pensador y teólogo de la escuela del Al'lamah al-Hilli (1250–1326), autor de numerosas obras y que fue ejecutado en Estambul en el año 966/1558–1559 por orden del sultán otomano. (NTE)
33. «Hafiz» palabra empleada para designar a quienes han memorizado todo el Corán.
34. Hafiz es en la actualidad la figura más amada de la poesía persa en Irán. Los oportunistas de entre los materialistas se han esforzado por hacer de Hafiz un materialista, o por lo menos un escéptico, explotando así su popularidad para sus propios fines. En la introducción a la octava edición de «Ilal-e girayesh be maddigari» («Las causas de la inclinación hacia el materialismo») hemos tratado sobre Hafiz y al-Hallay respecto a este asunto. (Nota del Autor).
35. «Hawashi»: glosas. (NTE).
36. Sobre estos dos pensadores véase Corbin, H. «Historia de la filosofía islámica» (Ed. Trotta, Madrid, 1994), págs. 298 y 293 respectivamente. Sobre Qadi Nur Al'lah Shushtari véase en la misma obra, pág. 288. (NTE)
37. Ahmad Yami era conocido como «Shayj al-Islam» (Nota del autor).
38. La «Qasidat al-Burdah» o «Oda del manto» del egipcio al-Busiri (1212–c. 1296 d.c.) es un himno en alabanza del Profeta Muhammad que goza de una enorme popularidad en todo el mundo islámico, siendo recitada particularmente en muchos lugares en el aniversario de su nacimiento. (NTE).
39. Farazdaq, cuyo nombre era Hammam ibn Ghalib fue un destacado poeta de la época omeya. Su «Qasidat Mimiyyah», encendida composición en alabanza del Imam 'Ali ibn al-Husayn Zayn al-'Abidin, le costó ser enviado a prisión al recitarla en presencia del califa Hisham. (NTE).

Los *'urafa'* mantienen que para llegar al estadio de la verdadera gnosis, hay que cubrir una serie de etapas y estados. A menos que sean cubiertas, sostienen los *'urafa'*, es imposible alcanzar la estación de la gnosis verdadera.

El *'irfan* tiene una faceta que comparte con la teosofía (*hikmat ilahi*), mientras que muchas de las facetas de estas dos disciplinas difieren. La faceta común a ambas es que el objetivo de las dos es el conocimiento de Dios (*ma'rifat Allah*). Difieren en que la teosofía no apunta exclusivamente al

conocimiento de Dios sino que también aspira al conocimiento del orden del ser. El conocimiento que busca el teósofo (*hakim*) es el del sistema de la existencia, del cual, naturalmente, el conocimiento de Dios es un pilar importante. La meta del *'irfan*, por su parte, es exclusivamente el conocimiento de Dios.

Para el *'irfan*, el conocimiento de Dios es el conocimiento total. Todo tiene que ser conocido a la luz del conocimiento de Dios y desde el punto de vista del *tawhid*; ese conocimiento es un derivado del conocimiento de Dios.

En segundo lugar, el conocimiento que busca el *hakim* es intelectual y puede ser comparado al conocimiento adquirido por el matemático después de pensar y reflexionar sobre un problema matemático particular. Sin embargo, el conocimiento a que aspira el *'arif* es experimentado y observado; puede compararse al conocimiento adquirido por un científico experimental en su laboratorio. El *hakim* busca el conocimiento de la certeza (*'ilm al-yaqin*), mientras que el *'arif* busca la certeza de la visión directa (*'ayn al-yaqin*).

En tercer lugar, los medios empleados por el *hakim* son su razón, deducciones y pruebas, mientras que los empleados por el *'arif* son el corazón y la purificación, la disciplina y el perfeccionamiento del alma. El *hakim* busca, mediante el telescopio de su mente, estudiar el orden de la existencia, mientras que el *'arif* busca preparar la totalidad de su ser para alcanzar el núcleo de la realidad; quiere alcanzar la realidad como una gota de agua en busca del mar.

Para el *hakim*, la perfección a que puede aspirar un ser humano consiste en comprender la realidad, mientras que para el *'arif* consiste en alcanzar la realidad. Desde el punto de vista del *hakim* un ser humano imperfecto es aquel que es ignorante, mientras que según el *'arif* el ser humano imperfecto es el que ha permanecido alejado y separado de su origen.

El *'arif*, por lo tanto, ve la perfección en alcanzar antes que en comprender. Y a fin de lograr la meta principal y el estadio de la gnosis verdadera, considera necesario y esencial atravesar diversas etapas y estaciones. Él llama a esto *sayr wa suluk*, la ciencia del viaje interior.

Estas etapas y estaciones han sido tratadas con gran detalle en los libros de *'irfan*. Aquí no es posible explicar, ni siquiera brevemente, cada una de ellas. Sin embargo, a fin de por lo menos dar una visión general, creo que no podemos hacer nada mejor que volvernos hacia la sección novena de *Al-Isharat* de Ibn Sina.

Aunque Ibn Sina es principalmente un filósofo, no un místico, no es un filósofo seco, y especialmente hacia el final de su vida desarrolló inclinaciones místicas. En su *Al-Isharat*, que parece haber sido su última obra, ha dedicado una sección completa a las estaciones de los gnósticos. Al ser esta sección extraordinariamente sublime y hermosa, consideramos que se ajusta más a nuestros propósitos presentar un resumen de ella antes que citar o traducir pasajes de los libros de los *'urafa'*.

Quien se abstiene de los bienes y placeres del mundo, incluso de los legítimos, es llamado *zahid*

(asceta); y quien es cuidadoso en el cumplimiento de los actos de adoración, como las oraciones, el ayuno, etc., es llamado *'abid* (devoto, adorador); y quien mantiene su pensamiento constantemente dirigido hacia el dominio de la luz para que la luz del Real brille en su pecho, es llamado *'arif* (gnóstico); y a veces dos o más de estos epítetos pueden aplicarse a la misma persona.

Aunque Ibn Sina define aquí los términos *zahid*, *'abid* y *'arif*, sin embargo al mismo tiempo está definiendo *zuhd*, *'ibadah* e *'irfan*. Ello es debido a que una definición de *zahid*, *'abid* y *'arif* incluye implícitamente una definición de *zuhd*, *'ibadah* e *'irfan*. Así, la conclusión que se extrae de este pasaje es que *zuhd* es la abstinencia de los placeres mundanos, *'ibadah* es la realización de actos específicos como la oración, el ayuno, la recitación del Corán, etc.; e *'irfan* es apartar la mente de todo lo que no es Allah y prestar atención completa a la Esencia Divina, para que la Luz del Real pueda brillar en el corazón.

La última frase indica un punto importante. Una o más de estas características pueden aparecer combinadas. Así, es posible que un individuo sea *'abid* y *zahid*, *zahid* y *'arif*, *'abid* y *'arif*, o *'abid*, *zahid* y *'arif* al mismo tiempo. Ibn Sina no ha desarrollado esto, pero da a entender que aunque es posible que uno sea un *zahid* o un *'abid* y no un *'arif*, no es posible que uno sea *'arif* y no sea un *zahid* y un *'abid*. Uno puede ser un *zahid* y un *'abid* sin ser un *'arif*, pero un *'arif* por definición es también un *zahid* y un *'abid*. Por consiguiente, aunque no todo *zahid* o *'abid* es un *'arif*, todo *'arif* es un *zahid* y un *'abid*.

En el pasaje siguiente veremos que el *zuhd* de un *'arif* difiere en su objetivo del de un no-*'arif*. De hecho, el espíritu y la esencia del *zuhd* e *'ibadah* del *'arif* son diferentes de los del no-*'arif*.

«El *zuhd* del no-*'arif* es una transacción por la cual renuncia a los placeres del mundo a cambio de los del Más Allá, mientras que para el *'arif* significa dissociarse de todo cuanto distrae su atención de Dios y mirar como insignificante todo lo que no es Dios. Mientras que la adoración para el no-*'arif* es una transacción por la que realiza acciones en el mundo para recibir una recompensa (*ayr*, *thawab*) en el Más Allá, para el *'arif* es una especie de ejercicio que apunta al fortalecimiento de las facultades intelectual e imaginativa del alma, y que, mediante la repetición, aleja al alma del dominio de la ilusión y la lleva al dominio del Real.

El *'arif* desea al Real (Dios) no por alguna otra cosa, y no valora nada por encima de su conocimiento de Él, y su adoración a Él es solamente porque Él es digno de adoración y porque es una forma noble de relacionarse con Él; no es por ningún deseo (de recompensa) o temor (al castigo)».

El significado de esto es que en cuanto a su objetivo el *'arif* es un *muwahhid*. Busca solamente a Dios; sin embargo, su deseo de Dios no es a causa de Sus dones en este mundo o en el Más Allá. Si ese fuera el caso, el verdadero objeto de su deseo serían los dones, siendo Dios solamente el medio preliminar mediante el cual son buscados los dones deseados.

En tal caso, en realidad, el propio ego de uno sería el objeto último de la adoración y el deseo; porque el propósito de la búsqueda de esos dones es el placer egoísta. Sin embargo, el *'arif* desea lo que

desea por Dios. Cuando desea los dones de Dios lo hace porque proceden de Él y son Sus favores. Representan Su Gracia y Su Magnanimidad. Así, mientras que el no-*'arif* busca a Dios a causa de Sus dones, el *'arif* busca los dones de Dios a causa de Dios.

Aquí puede surgir la cuestión de si el *'arif* no busca a Dios a causa de nada, ¿por qué entonces Lo adora? ¿No es cierto que todo acto de adoración tiene que tener un propósito? El pasaje de Ibn Sina contiene la respuesta. Afirma que la meta y motivación de la adoración del *'arif* es una de dos cosas. Una es que es algo inherente al Adorado que sea digno de ser adorado, significando que uno adora a Dios simplemente porque es digno de adoración.

Es algo así como uno que observando cualidades admirables en una persona o cosa elogia a esa persona o cosa. Si se le preguntase qué le impulsó a pronunciar esa alabanza, o qué beneficio obtendría de ella, respondería que no buscaba ningún beneficio de su alabanza, sino que simplemente había visto que esa persona o cosa era ciertamente digna de alabanza. Esto es cierto de la alabanza dada a los héroes o a los campeones de todas las disciplinas.

La otra motivación de la adoración del *'arif* es el valor de la adoración en sí misma. Es portadora de una intrínseca nobleza y belleza propias, porque es una conexión, un vínculo entre uno mismo y Dios. Así tiene un valor propio, y no hay razón por la que la adoración deba necesariamente suponer deseo o temor.

El Imam 'Ali tiene unas famosas palabras sobre este tema:

«¡Dios mío, no Te adoro por temor a Tu Fuego, ni por deseo de Tu Paraíso, sino que Te he encontrado digno de adoración y por eso Te adoro».

Los *'urafa'* conceden gran importancia a este asunto, considerando que es una especie de *shirk* (asociación de otras cosas o divinidades a Dios, politeísmo) el que la meta de uno en la vida, y particularmente en la adoración, sea algo diferente de Dios mismo. El *'irfan* rechaza categóricamente esta clase de *shirk*. Muchos han escrito de forma elegante y sutil sobre el tema, y daremos un solo ejemplo aquí, una alegoría tomada del *Bustan* de Sa'di, que toma la forma externa de una historia del Sultan Mahmud de Ghaznah¹ y su confidente íntimo Iyaz:

«Uno criticó al Shah de Ghaznah, diciendo,

¿Qué encanto tiene él, Iyaz, el amigo del Shah?.

Una flor ciertamente sin color ni olor.

¡Qué extraño que el ruiseñor ponga su corazón en semejante cosa!

Alguien comunicó a Mahmud este comentario,

Quien, al oírlo, se sumió en dolor.

Le amo por su disposición y carácter,

No por su grata forma de caminar y figura.

Escuché que en un angosto desfiladero.

El cofre del tesoro del rey se abrió, roto, después de caer un camello.

El rey, tras señalar su legado,

Espoleó el corcel para el paso apresurar.

Los jinetes entonces cayeron sobre las perlas y corales,

Volviendo sus pensamientos del rey al tesoro.

Ninguno de los orgullosos jóvenes se quedó ese día

Para seguir en la comitiva del rey, excepto Iyaz.

Mirando, el rey le vio, y contemplando a Iyaz,

Su rostro como un capullo florecido con delicia,

¿Qué botín has traído contigo? preguntó el rey.

Ninguno, dijo Iyaz. Me apresuré detrás de ti,

prefiriendo tu servicio a tesoros y mercedes».

Sa'di luego pasa de esta historia al punto que quiere destacar, expresándolo así:

“Si miras a tu amigo por sus favores,

Estas atado a ti mismo y no a tu amigo

Una infracción de la Vía sería si los santos

Deseasen de Dios otra cosa que no fuese Dios”.

Siguiendo con el texto de Ibn Sina:

«El primer nivel del viaje del *‘arif* es lo que ellos llaman ‘resolución’ (*al-iradah*); y ésta es un ferviente deseo de aferrar el Firme Asidero (*al-urwat al-wuthqa*), que se apodera de quien percibe las pruebas verdaderas o ha aquietado su alma mediante el pacto de la fe, de forma que impulsa su corazón hacia el Santo (*al-Quds*)² a fin de alcanzar el espíritu de conexión (con Él)”»

A fin de explicar la primera etapa del viaje espiritual —que desde cierto punto de vista abarca potencialmente la totalidad del *‘irfan*— estamos obligados a extendernos un poco. Los *‘urafa’* creen en un principio que resumen en la siguiente frase:

«Los finales son el retorno a los principios».

Obviamente, para que el final sea el principio hay dos posibilidades. Una es que el movimiento sea en línea recta y que una vez que el objeto en movimiento alcance un cierto punto cambie su dirección y recorra a la inversa exactamente la misma ruta por la que llegó a ese punto. En filosofía se ha probado que semejante cambio de dirección implicaría un intervalo de inmovilidad, aunque fuese imperceptible. Además. estos dos movimientos estarían opuestos entre sí.

La segunda posibilidad es que el movimiento sea a lo largo de una curva todos cuyos puntos son equidistantes de un determinado punto central, en otras palabras un círculo. Está claro que si el movimiento toma la forma de un círculo, naturalmente el camino terminará en el punto de comienzo.

Un objeto que se mueve en un círculo se alejará continuamente del punto de partida hasta que alcance

el punto más alejado de donde comenzó. Este es el punto diametralmente opuesto al punto de comienzo. Es también desde este punto de donde, sin pausa o intervalo, se inicia el viaje de retorno (*ma'ad*) al punto de partida (*mabda'*). Los *'urafa'* llaman a la primera parte del viaje, es decir, desde el punto de partida al punto más alejado de él, el arco de descenso (*qaws al-nuzul*), y al viaje desde allí de nuevo al punto de partida, el arco de ascenso (*qaws al-su'ud*).

Existe una visión filosófica asociada al movimiento de las cosas desde el punto de partida hasta el punto más alejado que los filósofos llaman el principio de causalidad (*asl al-'illiyah*), y que los *'urafa'* denominan el principio de emanación (*asl al-tayalli*); en cualquiera de los dos casos los objetos que viajan a lo largo del arco de descenso son como si fueran empujados desde detrás. Similarmente, el movimiento de los objetos desde el punto más lejano hasta el punto de partida tiene también su propia teoría filosófica.

Este es el principio del deseo y pasión de todo ser derivado por retornar a su origen. En otras palabras, es el principio del recorrido de vuelta de todo lo que está apartado y alejado hacia su origen y patria. Esta tendencia, según creen los *'urafa'*, es inherente a todas las partículas de la existencia, incluido el ser humano, aunque en el hombre a menudo pueda estar latente y oculta.

Las preocupaciones del hombre impiden la acción de esta tendencia, y son necesarios una serie de estímulos para que aflore esta inclinación interior. Es la aparición y manifestación de esta inclinación lo que los *'urafa'* denominan 'resolución' o 'voluntad' (*iradah*).

Así en realidad esta resolución es una especie de despertar de una conciencia dormida. 'Abd al-Razzaq Kashani, en su *Istilahat*, define *'iradah'* como:

«Una chispa del fuego del amor en el corazón que impulsa a responder a las llamadas del Real (Haqiqah)».

Jayah 'Abd Allah Ansari en su *Manazil al-Sa'irin* define *'iradah'* como sigue:

“Es la respuesta voluntaria (en acciones) a las llamadas del Real (*Haqiqah*)”

Aquí es necesario señalar que el sentido de que *iradah* sea la primera etapa es que es la primera etapa después de haberse sucedido algunas etapas preliminares, que son llamadas comienzos (*bidayat*), puertas (*abwab*), comportamientos (*mu'amalat*) y moralidad (*ajlaq*). Así, *iradah* es la primera etapa en la terminología de los *'urafa'*, en el sentido de que significa un genuino despertar gnóstico.

Rumi describe como sigue el principio de que el final es el retorno al principio:

«Las partes vuelven la cara hacia el Todo,
Los ruiseñores están enamorados de la faz de la rosa;
Todo lo que viene del mar al mar retorna,
Y todo vuelve a su origen;

Como los torrentes que montaña abajo se precipitan,
Mi alma, abrasada de pasión, anhela abandonar el cuerpo».

Rumi abre su *Mathnawi* invitando al lector a escuchar el dolorido lamento de la caña, que se queja de su separación del cañaveral. Así, en las primeras líneas de su *Mathnawi* Rumi realmente saca a colación la primera etapa del *'arif*, es decir *iradah*, un deseo de retornar al propio origen que está acompañado del sentimiento de separación y soledad. Dice Rumi:

«Escuchad a la caña cómo su historia relata
Y de su separación se queja:
Desde que me alejaron del cañaveral,
Mi lamento ha hecho gemir a hombres y mujeres.
Un corazón desgarrado por la separación quiero
Para explicarle el dolor del deseo de amor.
Quien está alejado de su origen
Desea que vuelva el tiempo cuando a él estaba unido».

Resumiendo, Ibn Sina quiere decir que *iradah* es un deseo y un anhelo que, después de profundos sentimientos de alienación, soledad y enajenación, hace su aparición en el ser humano y le motiva a buscar la reunión con el Real, una unión que pone fin a los sentimientos de alienación, soledad y enajenación.

«Luego lo que ciertamente se necesita es ejercicio (*riyadah*), y éste está dirigido hacia tres fines: el primero, limpiar la vía de todo lo que no es el Real; el segundo, someter el alma que ordena (el mal) (*al-nafs al-ammarah*) al alma apaciguada (*al-nafs al-mutma'innah*); y el tercero suavizar el corazón (*sirr*) para (que logre) el despertar (espiritual)».

Después de haber comenzado el viaje en la etapa de *iradah*, la siguiente etapa es la del ejercicio y la preparación. Esta preparación se denomina *riyadah*. En la actualidad este término generalmente es comprendido erróneamente y se considera que significa austeridades. En algunas religiones el principio de mortificarse a sí mismo está santificado. Quizás los mejores ejemplos de esto pueden verse en los yogis de la India. En la terminología de Ibn Sina, sin embargo, la palabra no se usa en este sentido.

El significado original de esta palabra árabe es ejercitar, adiestrar o domar un potro. Después la palabra fue empleada para referirse al ejercicio físico, sentido que sigue teniendo en nuestros días. Los *'urafa'* tomaron prestada esta palabra, y en su terminología se emplea con el significado de ejercitar el alma y prepararla para la iluminación de la luz del conocimiento (*ma'rifah*). Es este sentido el que tiene la palabra en el pasaje citado.

Ibn Sina declara luego que este ejercicio y preparación del alma se dirige a tres objetivos. El primero de ellos se relaciona con los asuntos exteriores e implica la eliminación de las ocupaciones que distraen y las causas de negligencia (*ghaflah*). El segundo se relaciona con el equilibrio de las fuerzas interiores y

la supresión de las agitaciones del alma, que él ha descrito como el sometimiento del alma que ordena (el mal) al alma apaciguada. El tercero se refiere a los cambios cualitativos en el alma, que él llama suavizar el corazón.

«Y el primero (de los tres objetivos de *riyadah*) es ayudado por el verdadero *zuhd* (es decir, *zuhd* elimina del camino los impedimentos y las preocupaciones que obstaculizan y que causan descuido). El segundo es ayudado por varias cosas: los actos de adoración imbuidos de (presencia de corazón, concentración y) reflexión, la melodía que sirve para fortalecer el alma, a través de la cual las palabras que la acompañan tienen un efecto en el corazón (como la recitación melodiosa del Corán, las súplicas y letanías y el canto de poesía mística), las palabras instructivas de un orador puro y elocuente que habla gentil y efectivamente a la manera de un guía. En cuanto al tercer objetivo, es ayudado por los pensamientos sutiles (contemplando ideas y significados sutiles y delicados que conducen al refinamiento espiritual) y un amor casto (un amor que es espiritual y no físico y sensual) que es impulsado por las virtudes del bienamado y no está gobernado por la sensualidad.

Luego, cuando *iradah* y *riyadah* alcanzan un cierto grado, destellos (*jalasat*) de la naciente Luz del Real descenderán sobre él, los cuales aunque deliciosos son fugaces como destellos de relámpago que aparecen y al instante se desvanecen. Ellos los llaman momentos (*awqat*), y estos destellos aumentan en frecuencia cuanto mayor es la diligencia en *riyadah*.

Cuanto más profundiza en esto, descenden sobre él incluso cuando no está ejercitándose. Entonces a menudo mirará algo y su mirada se desviará de ello hacia el Santo, trayendo a su atención algún aspecto (del Divino), y un estado de trance (*ghashyah*) descenderá sobre él, en el cual es como si viera a Dios en todas las cosas.

Quizás sea en esta etapa cuando sus estados le abrumen, alterando su tranquilidad, un cambio que advertirá quienquiera que esté a su lado.

Luego alcanza un punto en sus ejercicios en el que sus momentos se transforman en tranquilidad estable, los breves arrebatos se hacen familiares y los destellos se vuelven un resplandor prolongado. Entonces obtiene un estado gnóstico perdurable que le acompaña permanentemente, del cual deriva un placer extático. Y cuando le abandona queda perplejo y triste.

Y quizás es en esta etapa cuando resulta aparente (a los otros) lo que le sucede; pero a medida que profundice en esta gnosis, su manifestación será menos detectable en él y estará ausente cuando (parezca estar) presente, y viajando cuando (parezca estar) inmóvil».

Este pasaje recuerda unas palabras dirigidas por 'Ali ibn Abi Talib a su discípulo Kumayl ibn Ziyad acerca de los 'amigos de Dios' (*awliya' al-Haqq*), que existen en todas las épocas:

«El conocimiento los ha conducido a la realidad de la visión interior, y están en contacto con el espíritu de la certeza. Encuentran fácil lo que consideran duro quienes viven en la comodidad y el lujo. Son íntimos de lo que aterroriza a los ignorantes, viven en este mundo con cuerpos cuyos espíritus moran en lo más elevado (*Nahy al-Balaghah, hikam*, nº 147).

Hasta esta etapa, quizás este estado de gnosis le sobrevendrá ocasionalmente. En adelante

gradualmente se volverá tal que podrá acceder a él cuando quiera.

Luego, avanza incluso más allá de esta etapa hasta que su asunto deja de depender de su propia voluntad. Cuando observa una cosa ve otra diferente (es decir, a Dios), aun si su observación no tiene por finalidad la reflexión. Así pues, se presenta la oportunidad para ascender del plano de las falsas apariencias al plano de la Verdad, quedando estabilizado en él, mientras que a su alrededor (en el mundo) están los distraídos».

Hasta este punto hemos estado tratando de la etapa del ejercicio, la auto-disciplina, el esfuerzo y el itinerario espiritual. Ahora el *'arif* ha alcanzado su meta.

“Cuando pasa del estadio de *riyadah* al de realización (*nayl*), su conciencia interior (*sirr*) se vuelve como un claro espejo dirigido hacia el Real. Sublimes delicias se derraman sobre él, y se alegra en sí mismo por las huellas que en él hay del Real, y (como uno que contemplando una imagen en un espejo tan pronto mira a la imagen como mira al espejo que la refleja) está perplejo por las dos visiones: la visión del Real y la visión de sí mismo.

Luego se olvida de sí mismo y solamente contempla al Santo (Allah). Y si advierte su alma es solamente porque él es el que contempla, no por la propia belleza de ésta (como quien cuando mira una imagen en un espejo, contempla solamente la imagen; aunque no presta atención al espejo, sin embargo el espejo es visto al contemplar la imagen, aunque no se le mire por su propia belleza). Es en este punto cuando el viajero alcanza la unión (y se completa su viaje del *jalq al Haqq*)”.

Aquí concluye nuestro resumen de la sección novena de *Al-Isharat* de Ibn Sina y su relato del viaje desde la creación (*jalq*) hasta el Creador (*Haqq*). Un punto que hay que añadir es que los *'urafa'* creen en cuatro viajes:

1. sayr min al-jalq ila al-Haqq,
2. sayr bi al-Haqq fi al-Haqq,
3. sayr min al-Haqq ila al-jalq bi al-Haqq,
4. sayr fi al-jalq bi al-Haqq

(el viaje desde la creación hasta Dios, el viaje con Dios en Dios, el viaje con Dios desde Dios hasta la creación, y finalmente, el viaje en la creación con Dios).

El primer viaje es desde las criaturas hasta el Creador. El segundo es en el Creador; quiere decir que, en el curso de este viaje, el *'arif* se familiariza con Sus Cualidades y Nombres y él mismo se adorna con ellos. En el tercer viaje, retorna a la creación, sin quedar separado de Dios, para guiar a las gentes. El cuarto viaje es entre las criaturas, permaneciendo unido a Dios. En este viaje el *'arif* está con y entre las gentes y quiere guiar sus asuntos para conducirlos hacia Dios.

El resumen de *Al-Isharat* de Ibn Sina que acabamos de presentar se refiere al primero de estos viajes.

El también nos informa brevemente sobre el segundo viaje, pero su inclusión aquí se saldría del propósito de nuestro estudio.

Jayah Nasir al-Din al-Tusi, en su comentario de Al-Isharat, dice que Ibn Sina ha explicado el primer viaje del *'arif* en nueve etapas. Tres etapas están relacionadas con el comienzo del viaje, tres con el viaje desde su comienzo hasta su final, y tres se refieren a la llegada o unión. Una reflexión concienzuda sobre el relato de Ibn Sina aclara el asunto.

Por *'riyadah'*, que se traduce como 'ejercicio', Ibn Sina entiende los ejercicios de autodisciplina a los que el *'arif* se somete. Existen muchos, y el *'arif* tiene que seguir una cadena de estaciones en estos ejercicios también. Aquí Ibn Sina es sumamente breve, aunque los *'urafa'* han tratado este asunto en detalle, y quien quiera puede buscar esos detalles en sus obras.

1. Famoso gobernante de la dinastía de esclavos turcos fundada por su padre Sebuktigin y cuya capital fue la ciudad de Ghaznah, en Afganistán. Mahmud realizó numerosas conquistas y penetró con sus ejércitos varias veces en el norte de la India, obteniendo cuantiosos botines. Murió en el año 421/1030. (NTE).
2. Al-Quds (el Santo) es uno de los nombres de Al'lah

Source URL: <https://www.al-islam.org/la-ciencia-de-la-gnosis-ayatullah-murtadha-mutahhari>

Links

- [1] <https://www.al-islam.org/user/login?destination=node/45134%23comment-form>
- [2] <https://www.al-islam.org/user/register?destination=node/45134%23comment-form>
- [3] <https://www.al-islam.org/person/ayatullah-murtadha-mutahhari>
- [4] <https://www.al-islam.org/organization/biblioteca-isl%C3%A1mica-ahlul-bait-p>
- [5] <https://www.al-islam.org/person/salim-algora>
- [6] <https://www.al-islam.org/library/spirituality>
- [7] <https://www.al-islam.org/library/general-spirituality-philosophy>