



UNIVERSIDAD DE GRANADA

Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos

ESTUDIO DE LA MÍSTICA CRISTIANA Y MUSULMANA A TRAVÉS DE LA OBRA DE IBN 'ARABĪ Y SAN JUAN DE LA CRUZ

Tesis doctoral presentada por:

Khadija Benyaya

Dirigida por la Dra. Dña:

Concepción Argente del Castillo Ocaña

Granada, 2017

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autora: Khadija Benyaya
ISBN: 978-84-9163-728-8
URI: <http://hdl.handle.net/10481/48915>

*Una cosa es segura con respecto al futuro:
al final de la vida humana y del girar de los
mundos, no habrá Budismo o Hinduismo, ni
tampoco Islam ni Judaísmo. Al final
tampoco habrá Cristianismo ni ninguna
otra religión. Sólo persistirá el Indecible,
al que se orientan todas las religiones.*

Hans Küng

- *A la memoria de mi abuelo materno, fiel adepto de la tariqa Tijaniyya*
- *A Ibn Arabí y San Juan de la Cruz por su luz que me ha hecho crecer humana y espiritualmente*

La doctoranda **Benyaya Khadija** y la directora de la tesis **Concepción Argente del Castillo Ocaña** garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de la directora de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

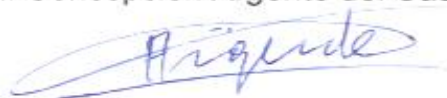
Granada, a 10 de 07 de 2017

Director de la tesis

Doctoranda

Fdo.: Concepción Argente del Castillo Ocaña

Benyaya Khadija



Agradecimiento

Primero y antes que nada, le agradezco a Dios por ser mi fortaleza en los momentos de desesperación y debilidad y por haberme dado la salud, la fuerza y la tenacidad necesarias para salir adelante y alcanzar esta meta.

Mi agradecimiento más sincero a Dña. Concepción Argente del Castillo Ocaña, directora de esta tesis, por su excelente asesoría, su disposición, sus observaciones siempre atinadas y su inestimable ayuda en todo el proceso. Le agradezco su calidez, su palabra amable y su paciencia. Le expreso, igualmente, mi gratitud por haber accedido de buen grado a dirigir mi trabajo de investigación y por el tiempo que ha consagrado para supervisarlos y corregirlos. Es un honor para mí haber realizado este trabajo bajo su dirección y le estaré siempre muy agradecida porque me ha dedicado parte de su valioso tiempo.

Quiero expresar mi gratitud a mi familia que me sostuvo en este largo camino. En especial a mis padres Ahmad y Rahma por haberme estimulado siempre a estudiar, por los valores que me inculcaron y por sus rezos que me brindaron mucha fortaleza.

Quiero también dar las gracias a mi hermana Zineb que siempre ha estado dispuesta a escuchar y ayudar en lo que estuviese al alcance de su mano. Sobre todo, por la disponibilidad de tiempo que siempre tuvo para ayudarme en la superación de las dificultades de la traducción.

Agradezco, asimismo, de manera muy especial a mi marido, el Bachir, por creer en mí y por haber hecho tuyas mis ilusiones y angustias. Por apoyarme a lo largo de estos años impulsándome a seguir adelante en esta tarea de tan largo aliento que muchas veces parecía inalcanzable. Desde el comienzo hasta el fin fue dándome la palabra oportuna para animarme a continuar y no abandonar en situaciones de incertidumbre. Gracias por tu presencia permanente, tu amor y tu confianza.

A mis dos hijos, M. Amine y Zayd, les agradezco por su respeto y consideración ante mi trabajo a pesar de sus cortas edades, por compartir conmigo la ilusión de terminarlo y, por acompañarme en este largo camino aun no entendiendo del todo el objetivo de tan ardua tarea.

Muchas gracias a todos

ÍNDICE

Sistema de transliteración.....	15
---------------------------------	----

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	17
---------------------------	----

PRIMERA PARTE: LA MÍSTICA MUSULMANA

Capítulo 1. LA VIDA ESPIRITUAL ÁRABE EN LA PENÍNSULA ARÁBIGA...	31
--	-----------

1.1. Arabia y los árabes en la época preislámica.....	31
1.1.1. El politeísmo preislámico.....	38
1.1.2. El cristianismo.....	43
1.1.3. EL judaísmo.....	48
1.1.4. El mazdeísmo.....	50
1.1.5. Las religiones indias.....	53
1.1.6. Otras creencias.....	54
1.1.6.1. Los <i>aḥnāf</i>	54
1.1.6.2. Los <i>ḥems</i>	59
1.1.6.3. <i>Ṣūfa</i> o <i>ahl al-ṣūfa</i>	60
1.2. La vida espiritual en los albores del Islam.....	61
1.2.1. Introducción.....	61
1.2.2. Los <i>qurrā'</i> (Los recitadores del Corán).....	62
1.2.3. <i>Ahl al-ṣuffa</i> (La gente de la <i>ṣuffa</i>).....	66

1.2.4. Otros grupos.....	67
1.3. El <i>zuhd</i> y el <i>taṣawwuf</i> , la ascética y la mística en el Islam.....	70
1.3.1. El <i>zuhd</i> , la ascética musulmana.....	70
1.3.2. El <i>tasawwuf</i> , la mística musulmana.....	77
1.3.2.1. Etimología del término <i>taṣawwuf</i>	81
1.3.3. La relación entre los dos términos: el <i>zuhd</i> y el <i>taṣawwuf</i>	87
Capítulo 2: EL ORIGEN DEL SUFISMO.....	98
2.1. Introducción.....	98
2.2. Fuentes islámicas.....	102
2.2.1. El hadiz o las tradiciones del Profeta.....	109
2.2.2. La interpretación alegórica del Corán.....	111
2.3. La influencia cristiana.....	113
2.3.1. La mortificación del cuerpo.....	118
2.3.2. El celibato.....	121
2.3.3. El amor divino.....	126
2.3.3.1. El amor divino en la teoría mística de Ibn ‘Arabī.....	132
2.4. Las diferencias entre la mística cristiana y musulmana.....	135
2.4.1. La Trinidad.....	136
2.4.2. El martirio.....	138
2.5. La influencia neoplatónica.....	140
2.6. La influencia de las religiones persas.....	146
2.7. La influencia hindú.....	152

SEGUNDA PARTE: LA MÍSTICA CRISTIANA Y MUSULMANA A TRAVÉS DE LA OBRA DE IBN 'ARABĪ Y SAN JUAN DE LA CRUZ

Capítulo 3: LA MÍSTICA MUSULMANA Y CRISTIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.....163

- 3.1. La mística hispano-musulmana.....163
- 3.2. Ibn 'Arabī.....171
- 3.3. La mística cristiana en la Península Ibérica.....176
- 3.4. La singularidad literaria de San Juan de la Cruz.....183
- 3.5. El influjo sufi en la mística hispano-cristiana.....189

Capítulo 4: EL LENGUAJE ALUSIVO Y LA INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA.....197

- 4.1. El lenguaje místico en San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabī.....197

Capítulo 5: LOS PRINCIPALES SÍMBOLOS EN *TURJUMĀN AL-AŚWĀQ* (*INTÉRPRTE DE LOS DESEOS*) DE IBN 'ARABĪ Y LOS POEMAS MAYORES DE SAN JUAN DE LA CRUZ.....223

- 5.1. La noche.....223
- 5.2. La luz y el fuego.....236

5.3. Las bebidas como símbolo de la ciencia sagrada.....	254
5.3.1. El agua.....	254
5.3.2. La leche.....	260
5.3.3. El vino.....	261
5.4. La mujer y el éxtasis místico.....	265
CONCLUSIONES.....	293
BIBLIOGRAFÍA.....	311

SISTEMA DE TRANSLITERACIÓN:

’	همزة		d	ض	
B	ب		t	ط	
T	ت		<u>d</u>	ظ	
t	ث		’	ع	
J	ج		Ġ	غ	
h	ح		F	ف	
<u>h</u>	خ		Q	ق	
D	د		K	ك	
<u>d</u>	ذ		L	ل	
R	ر		M	م	
Z	ز		N	ن	
S	س		H	ه	
Ŝ	ش		W	و	
ş	ص		Y	ي	
A	فتح	i	كسر	U	ضم
Ā	آ	ī	ي	Ū	هو

Nota aclaratoria

Queremos aclarar que nos regimos por el sistema de transcripción usado por Aḥmed 'Alawī en *Hérménologie Coránique et argumentation linguistique*, (1992), Rabat, Edición Okad. Pero respetamos las variantes de los distintos sistemas aludidos en nuestro trabajo.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Como indica el título, el presente trabajo trata de las conexiones entre el misticismo islámico, o sufismo, y el cristiano a través de un estudio comparativo de algunos aspectos de la obra de San Juan de la Cruz (1542-1591) e Ibn ‘Arabī de Murcia (1165- 1240), que pretende poner de manifiesto las estrechas coincidencias y afinidades entre los dos escritores.

Ambos místicos viven en dos periodos de apogeo de la espiritualidad en la cultura española. Ibn ‘Arabī representa la culminación de la mística del Islam en la España medieval, y San Juan de la Cruz, junto con Santa Teresa de Ávila, brilla en el cenit de la mística española del Renacimiento español (Garaudy, 2009).

El legado doctrinal del místico murciano para todo investigador que se haya acercado a su heterogénea y polifacética obra, es totalmente inabarcable. El pensamiento sufi de Ibn ‘Arabī además de nutrirse, principalmente, del patrimonio árabe y musulmán, de la filosofía musulmana y de la escolástica o *‘ilm al-kalām*, está marcado, además, por una innegable huella neoplatónica. Muchos fundamentos y principios de su sufismo filosófico, como es el caso de *wahdat al-wujūd* o unicidad del ser, carecen totalmente de postulados islámicos y remiten a referencias doctrinales y conceptuales plotonianas (Sami al yousef, 2004).

Merece recordarse, por otra parte, que San Juan “aparece en la encrucijada de teologías y de tendencias variadas” (Vilanova, 1995, 45) y, además de evidenciar, según algunos investigadores, influencias de la mística musulmana, en su obra se refleja, como en ningún otro autor, la riqueza y diversidad del Renacimiento español. Su «aventura perfecta»- en palabras de Urs von Balthasar- consistió en:

integrar el nuevo radicalismo cristiano, estimulado también por la reforma protestante, toda la tradición monástica, desde los griegos – del Pseudo Dionisio, en particular- pasando por la edad media, y al mismo tiempo conferirle, por la orientación moderna hacia lo personal, experimental, psicológico, un radicalismo desconocido hasta entonces.

(Urs von Balthasar, 1972, 7-8, citado por Vilanova, 1995, 45)

La elección del tema puede parecer una osadía ya que después de su primer esbozo en el año 1899 por Asín Palacios y su maestro Julián Ribera, que publicaron dos artículos sobre el tema en una obra editada bajo el título *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, se han ido sucediendo diversos estudios e investigaciones sobre los rasgos de la mística cristiana procedentes del sufismo andaluz que, a juicio de algunos investigadores, han marcado a místicos renacentista de la talla de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Sin embargo, es Asín Palacios quien se convirtió en maestro inigualable del fenómeno sufi y su posible influjo en la mística cristiana. La escuela que heredó de Julián Ribera, que a su vez continuaba la de Francisco Codera (Roberto Marín Guzmán, 2010, 759), ha abierto nuevas vías de aproximación al tema del fenómeno cultural islámico-occidental.

El arabista español rastreó y demostró el gran influjo sufi en los místicos españoles de la Edad de Oro, para llegar a la conclusión de que los intercambios entre las dos místicas, la cristiana y la musulmana, no se limitan sólo a las similitudes formales o literarias, sino también a estrechas coincidencias conceptuales y simbólicas. Asimismo, fue el primer investigador que llamó la atención sobre posibles matices de la poesía sufi del murciano Ibn ‘Arabī en la obra San Juan de la Cruz; sobre todo, los estrechos paralelos que se advierten en el pensamiento religioso de los dos místicos. Para el insigne profesor, los sufíes persas y árabes partiendo de la trama realista del

amor humano, compusieron bellos poemas que cantan las delicias del amor divino, “el mismo Ibn ‘Arabī, siguiendo esa moda alegórica, redactó su lindo cancionero titulado *Intérprete de los amores*, que luego completa con un místico comentario, los tesoros de los amantes, cuya traza y plan evocan el esquema del Convite dantesco y del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz” (Asín Palacios, 1981, 246).

La investigadora portorriqueña, Luce Baralt, siguiendo la misma línea de estudio de Asín Palacios; dedicó muchas investigaciones al tema, para llegar a la conclusión de que las afinidades entre las dos místicas son muchísimo más marcadas y estrechas de lo que había pensado el maestro (Pról., a San Juan de la Cruz, 1990, LII). En el caso de San Juan de la Cruz sostiene la autora que aunque su obra evidencia lecturas de fuentes europeas, el poeta se encuentra mucho más identificado con posibles fuentes musulmanas que ayudan a develar en buena medida la ambigüedad de *sus delirantes versos* (Luce Baralt, 1990, 10).

Como se ha indicado más arriba, este trabajo se circunscribe al estudio del influjo de la mística musulmana en San Juan de la Cruz, basándose en el sufi murciano Ibn ‘Arabī. Los dos místicos comparten la simbología y el lenguaje hermético de la literatura sufi, así como numerosos referentes del vocabulario. A pesar de que este trabajo prosigue de alguna manera la línea indicada por la escuela de Asín Palacios, cabe aclarar que también pretende ofrecer un planteamiento diferente. El punto en que difiere del maestro está relacionado con el origen del sufismo o mística musulmana.

Al considerar la existencia de grandes analogías y entidades de doctrina entre la mística cristiana y el sufismo, el arabista español se inclina a “desechar la hipótesis explicativa por mera coincidencia casual o por el simple paralelismo funcional de la común psicología humana” (Asín Palacios, 1946, 275); y presenta, por primera vez, un

tronco o fuente común, en este caso el monacato cristiano oriental, que ayudase a explicar los abundantes paralelismos existentes entre las dos místicas. Se trata, por lo tanto, de un curioso fenómeno de restitución cultural. Alega Asín (1946) que:

Y no hay que olvidar, además, que la mística musulmana en general y la *ṣāḍīfī* singularmente, es heredera directa de la cristiana oriental, a la vez que del neoplatonismo. Trataríase, por tanto, si la hipótesis de la transmisión literaria se confirmase, de un caso, nada anómalo, de restitución cultural: un pensamiento evangélico y paulino, injertado en el Islam durante los siglos medios, habría adquirido en éste un rico desarrollo de matices ideológicos nuevos y tan opulento ropaje de formas de expresión inusitadas, que trasladado luego al solar hispano, nuestros místicos del siglo de XVI no se habrían desdeñado de recogerlo en sus obras. (278-279)

El origen del sufismo constituye una de las cuestiones debatibles que más controversia han suscitado en el campo de la religiosidad musulmana. Los estudios llevados a cabo hasta el momento presentan dos planteamientos totalmente opuestos. El primero considera que no puede existir un verdadero sufismo sin la valoración y la práctica de los principios del Islam; por encima de los influjos ajenos, el sufismo es un desarrollo innegablemente islámico. Los musulmanes, partiendo de sus propias experiencias, favorecieron y fecundaron una espiritualidad arraigada en el lenguaje coránico y la *sunna* que recoge los dichos y hechos del Profeta Mohammad. La figura máxima representativa de esta tesis es el islamólogo francés Louis Massignon que sostiene que el sufismo surge como consecuencia de gérmenes ascéticos y místicos existentes en el texto coránico. Los *sufíes*, basados en el estudio y meditación de su libro sagrado, convertido en el centro de toda su religiosidad, los desarrollaron

construyendo así una doctrina que ofrece sorprendentes similitudes con la mística cristiana. El Corán, la sunna y la ley ortodoxa o *šari'a* serían, en este caso, las fuentes de las que, por meditación asidua y estudio perseverante, los sufíes sacarían su ideal de vida y sus métodos de perfección espiritual (Louis Massignon, 1922).

La segunda teoría, en cambio, considera que el sufismo no tuvo un origen autóctono, porque el Islam no desarrolla mucho la piedad interior. Así, todo el sistema sufí es copiado de otras tradiciones religiosas como el cristianismo, el judaísmo, las antiguas religiones persas, el budismo, el neoplatonismo, etc.

Muchos estudiosos y escritores árabes no acaban de comprender la ubicación del sufismo en el Islam y coinciden con la última tesis en considerar que se trata de dos pensamientos totalmente antagónicos. Para Samīh 'Ātif al-zīn (1976), el origen autóctono del sufismo carece de toda base, y el conflicto entre el Islam y la ideología sufí reside en cuestiones tan elementales como lo son la forma de entender el ser humano, la vida y toda la existencia (7).

Este estudio está orientado a demostrar que el ascetismo musulmán así como el sufismo en los primeros siglos del Islam tuvieron un origen autóctono. Los espirituales musulmanes basándose en el Corán y en la sunna que engloba los dichos y hechos del Profeta Muhammad, crearon un modelo de vida que se asemeja en muchos aspectos a la mística en otras tradiciones religiosas. Hemos tomado como base precisamente a estas dos fuentes escriturarias de la ley islámica para corroborar este planteamiento.

En primer lugar, el propósito central que me impulsó a realizar este trabajo de investigación ha sido describir la experiencia mística a través de dos autores pertenecientes a diferentes culturas, tal y como aparece en la obra de San Juan e Ibn 'Arabī, poniendo de manifiesto los puntos en común entre los dos. No obstante, como se ha precisado más arriba, además de seguir la misma línea de Asín Palacios y pretender enriquecerla con

nuevas aportaciones, mi intención es realizar un abordaje de la cuestión desde el punto de vista de un árabe y musulmán. Como tal, he podido manejar los libros árabes en su texto original, incluida la obra de Ibn ‘Arabī; así como traducir directamente del árabe al español los textos que he manejado y citado en mi tesis. Mi intención es procurar conocer y dar a conocer a Ibn ‘Arabī directamente por medio de sus escritos en su lengua original. De esta forma se puede ofrecer una visión más clara del pensamiento del sufí murciano, ya que he constatado que hasta el momento los estudios dedicados a su obra se basan en su mayoría en traducciones, lo que constituye un gran inconveniente a la hora de querer entender adecuadamente su terminología sufí extremadamente complicada y sus conceptos básicos. Este punto me lleva, por otra parte, a hablar de la imperante necesidad de estudiar el fenómeno sufí de Ibn ‘Arabī siempre desde el conjunto de su obra, ya que en caso contrario se puede resaltar sólo una faceta que, vista desde la perspectiva del conjunto global de su obra, puede ser totalmente equívoca. Abū al ‘Ulā Afīfī, especialista de Ibn ‘Arabī (2003a), asegura que la filosofía sufí de este gran místico no es tan complicada como parece; y puede resumirse escuetamente en la teoría del amor divino que lleva finalmente a un claro credo panteísta que el sufí plasma magistralmente en sus famosos versos:

Mi corazón se ha hecho capaz de aceptar toda imagen.
 Es prado para gacelas y ermita para monjes;
 templo parar ídolos y Kaaba del peregrino;
 las Tablas de la Tora y el libro del Corán.
 Profeso la religión del amor por donde quiera que se dirija su montura,
 Pues, el amor es mi religión y mi fe. (43-44)

Sin embargo, se constata, la extrema preocupación del autor para ocultar sus enseñanzas y hacerlas inaccesible al vulgo. Consigue su propósito, según alega Michel Chodkiewikz (1992), a través del uso de un lenguaje alusivo y cerrado, además de

diseminar sus ideas por toda su prolija obra. Ese último proceso le da a la organización y a la sucesión de los temas tratados un carácter singular y totalmente fortuito, aunque, en el fondo todo obedece a una ley precisa. Hablando de *al-Futūḥāt al-Makiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), la obra magna del sufi murciano, dice el mismo autor:

El mismo tema es con frecuencia tratado en varias ocasiones en capítulos diferentes, a veces muy alejados, y cada uno de los cuales parece ignorar a los otros. Largos fragmentos aparecen constituidos con la recuperación, total o parcial, de tratados anteriores, siendo por lo tanto materiales más o menos heterogéneos. (141-142)

El segundo motivo que me ha animado en la tarea de llevar a cabo este trabajo, se fundamenta en una necesidad personal de acercarse a un mundo que me ha cautivado y acompañado desde mi temprana infancia. Como es sabido, las cofradías sufíes, o zauias han desempeñado un papel central de la religión popular marroquí desde los primeros siglos del Islam. La zauia fue históricamente, a la vez, un lugar de culto, asilo, escuela religiosa e, incluso centro de resistencia contra la colonización.

Como marroquí crecí en una sociedad en la que el pensamiento sufi estaba muy implantado y las cofradías sufíes disponían de una amplia base popular. Junto a las ramas de la tariqa Šadiliyya, coexistían y siguen coexistiendo otras cofradías por todo el territorio marroquí. Estas hermandades organizaban encuentros anuales, que coincidían en la mayoría de las veces con el aniversario del nacimiento del Profeta Mohammad, en que se realizaban sesiones de oración y se recitaban repetidamente versículos coránicos.

Estas celebraciones solían acompañarse con otros rituales que consistían en repetir invocaciones muy cortas como *Allāh*, Dios, o *Hu*, el pronombre El. Primero, es el *mokadem*, o guía religioso quien empezaba el espectáculo- porque es así como lo

concebíamos de niños-; y luego arrastrándose uno tras otro al trance, los fieles y hasta algunos espectadores repitiendo a coro y realizando movimientos regulares de la cabeza y del cuello llegaban a formar una especie de cadena magnética. Aquellas celebraciones envueltas en un halo de misterio, embriaguez y ensoñación marcaron para siempre mi vida y me incitaron a indagar, a través de este estudio, en uno de los fenómenos más ricos y luminosos en sí mismo.

Además de la presencia de las cofradías místicas en mi pueblo natal y en la ciudad de Tetuán donde he crecido y estudiado, puedo decir que la pasión por la mística me fue transmitida en el seno de mi propia familia. De niña recuerdo a mi abuelo materno, adepto de la cofradía *tījāniyya*¹, inmerso en un mundo mágico en que se dedicaba a lo largo de muchas horas a la práctica del *wird* y del *dikr*, rituales específicos en que se repetían miles de veces invocaciones a Dios. Ahora sé, a través de este trabajo, que aquellas largas e interminables horas de silencio y aislamiento total en que nos era prohibido entrar en la habitación o dirigirle la palabra, representaban un acto de profunda dimensión espiritual. Aquellos momentos, en que se volcaba en sí mismo, en su interioridad, desligándose totalmente de todo lo que le rodeaba reflejaban un profundo interés de amar y acercarse a Dios.

Con respecto a la estructura formal de esta tesis, la hemos dividido en dos grandes bloques. En la primera parte titulada “La mística musulmana”, intentamos trazar en el primer capítulo un panorama general de los diferentes credos religiosos en la Península Arábiga; comenzando por remontarnos a la época preislámica en que además del cristianismo y del judaísmo, el politeísmo desempeñaba un papel central en la espiritualidad de la época.

¹ La cofradía *tijaniyya* es conocida por la práctica de del *wird* y del *dikr*, rituales específicos mediante los cuales el sufí pretende alcanzar la pureza moral y la ascensión espiritual.

A continuación, nos centramos en la vida espiritual en los albores del Islam marcada por los primeros brotes del ascetismo; intentando tomar en cuenta todo el contexto espiritual en los primeros siglos del Islam; a pesar de que, siguiendo una antigua costumbre, se suele dividir la vida espiritual musulmana en aquella época solamente en el *zuhd*, el ascetismo y el *taṣawwuf*, el sufismo. Más tarde ofrecemos un estudio exhaustivo de la ascética y la mística musulmanas como movimientos centrales de la espiritualidad del Islam; y analizamos la relación que ha unida los dos términos desde su aparición hasta llegar a determinar dos disciplinas totalmente independientes.

En el segundo capítulo procedemos al examen pormenorizado del problema del origen del sufismo; a través de una síntesis expositiva de cómo fueron los orígenes y evolución de este complejo fenómeno. Empezamos por el estudio de las fuentes islámicas basándonos en el Corán y la sunna por ser las dos básicas fuentes escriturarias de la religión musulmana. Realizamos, además, un recorrido por las culturas que han tenido un contacto directo con los musulmanes y que por lo tanto pudieron influir de alguna manera en la formación del pensamiento sufí. Hacemos especial hincapié en la influencia de la religión cristiana, poniendo de manifiesto los elementos cristianos que llegaron a formar con el tiempo una parte integrante del sufismo filosófico como lo son el celibato, la mortificación del cuerpo o, incluso, el amor divino. Pero también hemos destacado las diferencias irreconciliables entre las dos místicas, la cristiana y la musulmana, que las separan y constituyen la peculiaridad de ambas experiencias espirituales. Luego pasamos a estudiar el influjo neoplatónico, que constituye una de las fuentes más esenciales del sufismo filosófico a través de conceptos como el panteísmo y la emanación que marcaron el pensamiento de grandes místicos del Islam. Aclaremos, asimismo, algunas huellas de las antiguas religiones persas y del misticismo hindú en el

sufismo; estas dos culturas tuvieron gran difusión en tierras árabes, se mantuvieron en la región y llegaron a tener adeptos en todo el Estado musulmán. Su influjo empieza a notarse pasado el segundo siglo de la hégira, el octavo de la era cristiana, cuando el sufismo empieza a abrirse camino como corriente filosófica.

La segunda parte titulada “La mística cristiana y musulmana a través de la obra de Ibn ‘Arabī y San Juan de la Cruz”, se abre con un estudio teórico a cerca de la mística hispano-musulmana. La vida espiritual de al Ándalus empieza desde los primeros siglos de la conquista árabe a la Península con un ascetismo práctico y personal que no aspiraba a influir en la educación moral de la sociedad. Lejos de la simplicidad de los primeros ascetas, el sufismo andalusí, en cambio, surge en el tercer siglo de la hégira, el noveno d. C, representado en su figura máxima, Ibn Masarra. Luego presentamos un esbozo biográfico de Ibn ‘Arabī con las líneas generales que caracterizan su obra.

En “La mística cristiana en la Península Ibérica”, lejos de hacer un estudio exhaustivo del tema- cuestión que escapa obviamente a los límites y objetivos de este trabajo-, hemos abordado el problema del origen que hasta el momento sigue siendo debatido por los estudiosos del tema. Para pasar luego a hacer una aproximación a San Juan de la Cruz a través de poner de manifiesto la extrañeza y singularidad de su lenguaje simbólico que le ha identificado por muchos investigadores con la literatura sufí comentada. Terminamos con el sufismo andaluz y su posible influjo en la mística hispano-cristiana del Siglo de Oro.

El cuarto capítulo aborda el problema de la inefabilidad de la experiencia mística y el uso del lenguaje alusivo místico en Ibn ‘Arabī y San Juan de la Cruz. Los

dos autores conscientes de la insuficiencia del lenguaje corriente para reflejar sus vivencias místicas acuden a un lenguaje simbólico.

El quinto capítulo está centrado en el estudio de los principales elementos simbólicos a través del cancionero erótico-místico *Turjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*) de Ibn ‘Arabī y los poemas mayores de San Juan de la Cruz. Hacemos especial hincapié en los símbolos centrales, noche, luz, fuego y agua. Este último símbolo es estudiado en su estado estático y fluyente con otras dos bebidas, vino y leche, que tienen el mismo valor simbólico en la obra de los dos místicos, ya que designan a las ciencias y los misterios divinos con que Dios obsequia a los más allegados. También estudiamos la mujer en la visión mística de los dos autores; ésta representa la belleza máxima en que se deja ver de la manera más perfecta la presencia divina. Y simboliza, asimismo, el amor abrasador que el alma siente por su Creador. La imagen del alma, mujer enamorada que sale en plena noche oscura en busca del Amado-Dios es también un tema compartido entre muchos poemas de *Turjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*) de Ibn ‘Arabī y los poemas de la *Noche Oscura*, el *Cántico Espiritual* y la *Llama de Amor Viva* de San Juan de la Cruz.

Finalmente, la tesis se cierra con los apartados de las conclusiones en que recapitulamos los resultados de esta investigación y la bibliografía consultada.

Dada la amplitud de la obra escrita de Ibn ‘Arabī tomaremos como fuente específicamente los poemas de *Turjumān al-ašwāq*, (*El intérprete de los deseos*) y sus glosas *Daḥā’ir al-a’lāq*, (*Tesoros de los amantes*). La elección de este cancionero relativamente corto que se inserta dentro de la poesía sufi comentada, se explica con que sus versos resumen todo el pensamiento sufi del maestro murciano, además de ofrecer sorprendentes semejanzas con los poemas principales de San Juan de la Cruz.

Además de *Turjumān al-ašwāq* hemos acudido a otros de los tratados y epístolas de Ibn ʿArabī con el fin de comprender mejor su filosofía sufi.

De San Juan de la Cruz hemos tomado como fuente sus tres poemas mayores: *Noche Oscura*, *Cántico Espiritual* y *Llama de Amor Viva* con sus respectivos comentarios en prosa. Pero en algunas ocasiones hemos aludido también a algunas de sus obras menores cuando sus versos ofrecían ciertas afinidades con la obra del gran sufi.

Cabe aclarar también que respecto a los libros en árabe, cuando no aparece el nombre del traductor, la traducción es nuestra; y cuando el libro es traducido al español aparecerá el nombre del traductor en la bibliografía final. En cuanto a la traducción del Corán manejamos la versión de Ablelghani Melara Navío; al utilizar otra traducción figurará el nombre del traductor en la cita dentro del texto.

PRIMERA PARTE: LA MSÍTICA MUSULMANA

CAPÍTULO 1. LA VIDA ESPIRITUAL ÁRABE EN LA ÉPOCA PREISLÁMICA

1.1. Arabia y los árabes en la época preislámica

Los historiadores árabes suelen limitar la época preislámica o la *jāhiliyya* en el siglo y medio (472- 622 d. C) que anteceden la aparición de la religión musulmana. Aclara Šawqī Ḍayf (1960) que esta delimitación está estrechamente vinculada con la aparición de la poesía árabe; además, es la época en que la lengua árabe conoce su plena maduración y la escritura toma su forma definitiva. Por otra parte, prosigue el autor, el término *jāhiliyya* aunque literalmente en árabe significa ignorancia, no se usa con este sentido; sino es más bien derivado de furia y desenfreno característicos de la época preislámica dominada por el espíritu de venganza y arrogancia que se oponen a la palabra *islām* que significa obediencia y sumisión total ante la voluntad de Dios (38-39).

La Península Arábiga que queda lejos de la región de las grandes lluvias cíclicas, se nos presenta en la época preislámica como un inmenso desierto donde la escasez del agua y el nomadismo convierten la vida del árabe en una perpetua aventura. Este duro entorno era casi siempre el origen de cruentas guerras entre las tribus que poblaban la zona. La mayoría de los árabes de la época estaban sujetos a una economía pastoril y nómada, o se dedicaban al comercio (Šawqī Ḍayf, 1960, 54).

La sociedad preislámica consistía en tribus dispersas y enfrentadas entre sí, sin ninguna unidad política. Lo único que les unía eran las costumbres que regulaban la vida de los clanes y familias, además de leyes no escritas que heredaba y seguía cada grupo tribal.

Antiguamente se solía dividir los habitantes de Arabia en dos grupos principales: los *Adnāniyyīn* y los *Qaḥṭāniyyīn*. Estas dos ramas que componen los grandes grupos tribales divididos en diversos clanes, proceden de un antepasado común, Sem, hijo de Noé (Ahmad Amine, et al., 1934, 8). La primera rama la forman los árabes del norte, cuya genealogía se remonta a Ismael hijo de Abraham, según la línea de un antepasado llamado 'Adnān, por eso son conocidos con el nombre de los *'adnāniyyīn* o los adnaníes. Se llaman también árabes *musta'riba*, porque no son originarios de Arabia sino que emigraron de zonas cercanas para instalarse en ella. A esta rama pertenecen la tribu de *Taqīf* que se instaló en Taif, y *Qurayṣ* que se asentó en la Meca, la ciudad más importante del Hiyaz (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 12- 13).

La segunda, la componen los árabes del sur que son los descendientes de *Ya'rob*, hijo de *Qaḥṭān*, de ahí el nombre de los *qaḥṭāniyyīn* o los qaḥṭaníes. Son conocidos, asimismo, por árabes *'āriba* por haber sido Arabia su hábitat originario. Emigraron del Yemen y Hadramaut a las provincias del norte por razones económicas y políticas y construyeron allí muchas ciudades. Es conocida de este tronco árabe la tribu de 'Azd, cuyas dos ramas son: el 'Aws y el *Hazraj* que se establecieron en *Yatrib*; además de los *ḡassāniyyīn* que crearon su reino al este de Jordania y los Lajmíes que fundaron su dinastía en la ciudad de Hira, en Iraq.

De los árabes del Hiyaz, los *'adnāniyyīn*, se desarrolló más culturalmente *Qurayṣ*, la tribu más rica y honorable de toda la zona. Los miembros de esta aristocrática tribu se sentían los reyes de toda Arabia porque tenían el honor de dirigir los asuntos de la kaaba², que además de su carácter sagrado, era el centro comercial más importante de la Península Árabe debido a su privilegiada ubicación.

² Construcción de forma cúbica que se encuentra en la Meca y constituye para todo musulmán el sitio más sagrado del planeta. Hacia la kaaba se orientan todos los musulmanes en sus cinco oraciones diarias y se

La tribu de Quraysh se asentó en la Meca aproximadamente a mediados del siglo quinto de la era cristiana bajo el mando de Quṣay Ibn Kilāb (m. 480 d. C) que consiguió su jefatura después de sangrientas guerras (Ahmad Amine et al., 1934, 21). Valiéndose de la posición comercial y religiosa de que gozaba la ciudad, Quṣay organizó todos sus asuntos y encargó a miembros de su familia la protección, la administración de agua y la acogida en la temporada de la peregrinación o el *ḥajj*. Asimismo, creó un centro para las deliberaciones cerca de la Kaaba que se llamó Casa de la Asamblea, donde se tomaban las decisiones más importantes y se discutía todo lo relacionado con la tribu. Se suma a ello que en la Meca también se celebraban varias ferias, la más importante es la del mercado de ‘Ukāḍ, centro de encuentros, certámenes y competiciones poéticas (Ibn Hiṣām, 2002, vol. I, 111).

Estas condiciones allanaron el camino para que brotara una nueva clase social que, concluyendo los pactos con las tribus asentadas sobre las rutas comerciales, desempeñó el papel de intermediario comercial entre el sur y el norte de Arabia, (Ṣawqī Dayf, 1960, 50). Las dos grandes caravanas de verano e invierno que se ponían en marcha anualmente vienen relatadas de esta forma en el Corán, “Por la alianza de los quraysh. Sus alianzas para el viaje de invierno y verano” (Corán 106: 1- 2).

Además de la Meca, el primer centro comercial y religioso de toda la zona, había otras ciudades árabes que desempeñaron un papel importante en la historia de la Península. Las ciudades de Taif, Najd, Tihama y Medina, entonces llamada Yatrib, constituían los centros más importantes habitados por la población sedentaria, formada en su mayoría por comerciantes y algunos agricultores. El Yemen, a su vez, constituyó uno de los más antiguos centros de civilización, porque su tierra quedaba dentro de la

dirigen a ella cada año para hacer la peregrinación.

zona aventajada de Arabia. Sus regiones integradas por un terreno montuoso y con agua en cantidad superior, permitieron, desde muy antiguo, el desarrollo de la agricultura y el florecimiento de diferentes civilizaciones y culturas. Los pobladores del Yemen eran famosos por sus espadas, pieles, especias y perfumes que vendían a los demás pueblos y que constituían la base de su economía. Conocieron la arquitectura y construyeron ciudades, torres y castillos (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1982, vol. I, 14).

Los *Qahtāniyyīn*, con sus dos grandes tribus, el *Aws* y el *Hazraj*, trabajaron en el comercio, la agricultura y la industria. Además, la considerada mejora del regadío, la arquitectura, el urbanismo y la navegación, hicieron de esta parte de Arabia una región fértil y próspera. A propósito de esta situación alega Roger Garaudy (1982) que “En esta parte de Arabia florecía una refinada civilización en contacto con India, África y, más allá, a través de Egipto, con el mediterráneo, desde Grecia hasta Siria, y quizás incluso con Asia Central” (24).

Como se ha precisado antes, el peligro esencial que amenazaba la vida en la zona, era la carencia de fuentes económicas que influyó directamente sobre la estabilidad del árabe. No existían leyes escritas que regían la vida de la sociedad, sólo dominada la ley del talión, el “ojo por ojo” que servía para frenar el bandidaje y los crímenes individuales por miedo a perdurables venganzas. Como es el caso de la cruenta guerra de la *Basūs* que duró cuarenta años; tuvo lugar en el sexto siglo de la era cristiana y fue provocada porque un hombre de la tribu de *Kulayb* mató un camello que pertenecía a la tribu de *Tagleb* (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1982, vol. I, 69-70).

Las tribus árabes no consiguieron establecer la unidad política, especialmente porque Arabia era zona de rivalidad entre los persas y los bizantinos. Desde aproximadamente el año 604 hasta 628 d. C., los dos grandes imperios se habían

agotado en continuas guerras entre ellos para conseguir la supremacía sobre Próximo Oriente (Garaudy, 1982, 35).

En vísperas del Islam, la Península Arábiga estaba rodeada del peligro por todas partes; además de los conflictos interiores, los imperios rivales se involucraron en la zona y la convirtieron en punto de conflicto. Arabia estaba cercada por fuerzas extranjeras que utilizaron a los jinetes del desierto como mercenarios para la defensa de las provincias limítrofes de sus Estados. Sólo el centro de Arabia quedó lejos de todas estas pugnas y conservó su pureza. La situación geográfica de esta parte formada por unos núcleos a la vez aislados y defendidos por una sucesión de vastos espacios desérticos, salpicados de múltiples oasis, hizo posible que permaneciese un tanto cerrada hacia las creencias y conflictos extranjeros; quedándose así libres de la influencia social directa de los pueblos vecinos, con la excepción de los centros comerciales (Ahmad Amine, 1934, et al., 6).

En la frontera de Iraq, la ciudad de Hira estaba bajo el dominio del imperio persa. Los *manādīra*, pertenecientes a la tribu árabe de *Banū Lahm*, se instalaron en la zona y con la ayuda de los persas construyeron el reino de Hira que duró desde principios del tercer siglo hasta el séptimo después de Cristo. Como súbditos persas se ocuparon de luchar permanentemente con los romanos y parar los ataques árabes contra Iraq y Persia. Arguye Jurji Zaydan (1922) que de esta tribu nos han llegado muchas de sus historias y noticias gracias a libros y poemas escritos que se han conservado en las iglesias cristianas de Hira (197).

En cambio, en la frontera de Bilād al-Ŝām³, se instaló el reino de los *gassāniyyīn*, gassanitas. Los emperadores de Bizancio convirtieron a estos árabes nómadas en

³ Es también llamada Siria Histórica, comprendía los actuales Estados de Siria, Líbano, Jordania y Palestina.

príncipes que tenían como misión proteger el imperio romano oriental. Como vasallos romanos se convirtieron rápidamente al cristianismo monofisita que se extendía desde Siria hasta Egipto (Ŝawqī Dayf, 1960, 40). Los bizantinos pudieron a través de los Gassanitas dominar la región de Bilad al-cham. Dentro de esta línea arguye Miguel Cruz Hernández (1996, Vol. II):

El antagonismo político y militar de los imperios bizantino y sasánida convirtió a los grupos sociales afines de cada zona del limes en auténticos satélites por medio de los cuales se mantenían en guardia o se combatían: los ġassāniyes del lado bizantino y los lajmíes del Persa, hasta que bizantinos y persas acabaron por luchar directamente en campañas de resultado pírrico. Ya en vísperas del Islam. (19).

En el sur, el Yemen oscilaba entre el dominio de los etíopes que también profesaban el monofisismo y de los persas. En Najd dominó el mitificado reino de Kinda, que gobernó del año 450 hasta 540 de la era cristiana. Este reino logró imponerse por la fuerza sobre muchas tribus así como ocupar un vasto territorio que rozaba por el norte las fronteras de los imperios sasánida y bizantino (Santiago Simón, 1991, 14).

En medio de esta total falta de cohesión nació en la Península Arábiga el sentimiento de la obligación de unirse, para poder enfrentarse a los conflictos extranjeros que amenazaban por acabar con la identidad del pueblo árabe. Este ambiguo sentimiento se dejó notar en una serie de procedimientos. El más importante fue fijar unos periodos de tregua, en los que se prohibía la guerra. Este tipo de acuerdo era una

forma de proteger los medios de producción económicos de la pérdida total. En estos meses, Arabia conocía un considerable apogeo económico; además, “estas convenciones tenían que revestir un carácter inviolable y sacro, incardinado directamente dentro de las treguas religiosas” (Santiago Simón, 1991, 12).

Los árabes de la Península que sufrían de las duras condiciones climáticas y económicas, se vieron obligados a agruparse bajo pequeñas tutelas y clanes para poder subsistir en el desierto; así nació la sociedad tribal o *qabīla*. El jefe que era nombrado libremente, se encargaba de los asuntos de la tribu como dirigirla en la guerra, concluir los pactos con otras tribus y desempeñar la función del juez. Sin embargo, su jefatura tenía más bien un matiz simbólico, ya que el juramento de fidelidad que se le presentaba podía ser abolido en cualquier momento según lo exigían las circunstancias y, incluso, podía ser ejecutado (Saqqal, 1995, 82).

El árabe debía mucho de su carácter a la radical inestabilidad del desierto. La vida del nómada era harto insegura y fatigada; una imprevista tempestad podía privarle de todos sus recursos. El desierto inestable y caprichoso, así como las continuas luchas para la posesión de las rutas, hacían de la existencia del beduino un hecho pasajero e incierto y le obligaban a aceptar un destino enigmático y misterioso que sellaba toda su vida. Miguel Cruz Hernández (1996, Vol. II) afirma que a los árabes preislámicos se les describe como:

[...] hombres generosos y valerosos, caballerosos con las mujeres y los más débiles, y esclavos de la palabra empeñada; pero a la vuelta del tapiz se les pinta como sensuales, polígamo sin límite, tahúres en el juego, pendencieros, orgullosos, rencorosos y borrachos. (5)

En lo que se refiere al ámbito cultural y religioso, el hecho de que muchas partes de Arabia fueran la encrucijada de las corrientes comerciales entre otros pueblos, contribuyó a multiplicar y entremezclar las creencias y religiones. La poesía por lo que tiene de artístico, era considerada la más bella expresión humana para el árabe y constituía su máxima preocupación. Tenía además una función social puesto que el poeta defendía y protegía a su tribu, era “su profeta y jefe en la paz y su héroe en la guerra” (al-Fāhūrī, s. f, 59). Casi todas las tribus tenían su propio poeta o poetas que las enaltecían y cantaban sus hazañas con el afán de otorgarles fama para la posteridad. Se creía que los poetas poseían poderes extraordinarios, por eso eran temidos y respetados. El don poético era atribuido a entidades extranaturales, en este caso a genios y demonios y se creía que cada poeta tenía el suyo particular (Ahmad Amine, 1934, et al., 14).

1.1.1.El politeísmo preislámico

En la época preislámica la religión predominante entre los árabes era el politeísmo, a pesar de la existencia en algunas zonas de la Península Árabe de la religión judía, cristiana, mazdeísta y budista. También había algunos árabes que eran ateos y negaban la existencia de cualquier tipo de creencia (Ahmad Amine, 1934, et al., 32).

La adoración de ídolos había ocupado el lugar de la religión de Abraham ya antes de la venida de la tribu de Qurayš a la Meca (Ibn Hišām, 2003, Vol. I, 76). Entre las religiones autóctonas existían diversas formas de politeísmo. El panorama de la vida espiritual árabe antes de la llegada del Islam era un mundo repleto de dioses, fenómenos y recintos mitificados. Señala Garaudy (1982) que:

En esa Arabia de principios del siglo VII, cuya diversidad social hemos evocado era grande la confusión espiritual; su atmósfera era la de la espera, ansiosa y turbada, de una necesaria mutación. La multiplicidad de creencias religiosas de las tribus hacía precario cualquier equilibrio entre ellas, a pesar de las periódicas treguas religiosas, tantas veces violadas por lo que los cronistas árabes de entonces llamaban “guerras de profanación. (24)

Los árabes creían en múltiples dioses y les dedicaban ofrendas. Veneraban a sus antepasados, a los santos y a los poderosos. Igualmente, sacralizaron algunas regiones porque creían que residían en ellas dioses, espíritus, y fantasmas. Adoraron divinidades con formas humanas o de animales, además de ídolos de piedra tallados en distintas formas.

Su culto a los ángeles, a los genios, a espíritus o *jinn*, por ser seres espirituales, era explicado por el carácter sutil de esas criaturas; por lo que, según la creencia del árabe, debían estar más cerca de Dios. Por eso le extrañó a la sociedad preislámica que el Profeta del Islam fuera sólo un hombre. Miembros de Quraysh le confesaron en más de una ocasión que si hubiese sido un ángel, habría sido más aceptado por su tribu, como viene descrito en los siguientes pasajes del Corán: “Y dicen ¿por qué no se le hace descender un ángel? Si bajara un ángel, el asunto quedaría zanjado y no les daría ningún plazo de espera” (6: 8-9).

Los habitantes de Arabia, por firme creencia de que son los descendientes de Abraham hicieron de la Kaaba el templo principal de su culto politeísta. Su carácter de gran mercado caravanero hizo que la Meca, además de sus ídolos, acogiese a numerosas divinidades y deidades de otros pueblos.

La religión de Abraham, tal como apunta al-Bahtitī (1987), se extendió por toda Arabia, pero con el paso del tiempo y con el contagio de una raza a otra y de un ambiente a otro, los árabes tomaron de otros pueblos muchas deidades y formas de adoración. Y al igual que toda sociedad primitiva, creyeron que las fuerzas incontrolables de la naturaleza eran dignas de ser veneradas; adoraron árboles, cuevas, manantiales y, sobre todo, las piedras, el sol y las estrellas (383). Cada familia de la Meca tenía sus propios ídolos (Ahmad Amine, 1934, et al., 32), y en el Corán encontramos los nombres de los más adorados entre los árabes: “Dijeron: no abandonaréis a nuestros dioses, no abandonaréis a Wudd ni a Suwa ni a Yaghuz ni Yauq ni a Nasr” (Corán 71: 23).

Explica al-Hūfi (1972) que en la poesía preislámica, fuente fundamental para conocer este periodo, no se menciona mucho la veneración de árboles, astros, fantasmas, etc., puesto que este tipo de creencias era mucho más anterior que la serie de dioses que precedieron el Islam (311). La adoración de los ídolos, según el mismo autor, en muchos casos, era una costumbre más que una religión o creencia. Uno de los árabes preislámicos, Rajā’ al-‘Atārīdī refiere que adoraban las piedras y cuando encontraban otras nuevas se quedaban con ellas y tiraban las antiguas. El tercer califa Omar Ibn al-Hattāb cuenta que llegó en un momento de hambre a comerse un ídolo que antes había hecho de una mezcla de dátiles (404).

Los historiadores árabes intentaron buscar una explicación a la conversión de los descendientes de Abraham del monoteísmo al politeísmo. El gran historiador árabe al-Azraqī⁴ sostiene que los habitantes de la Meca al ser cada vez más numerosos tuvieron que alejarse de la Kaaba. Dejaron sus tierras y se asentaron en distintas partes de Arabia

⁴ Murió aproximadamente en el año 250 de la hégira/ 830d. C.

por razones económicas. Tenían la costumbre de coger con ellos una piedra de las montañas de la Meca, como un recuerdo del templo que sus antepasados lejanos Abraham e Ismael construyeron para ellos. Luego, con el paso del tiempo, las nuevas generaciones tallaron estas piedras en distintas formas, hasta llegar finalmente a adorarlas. Los árabes peregrinaban cada año y se inclinaban ante la Kaaba, colocaban en ella sus ídolos y en sus muros dibujaban dioses, profetas y Ángeles (al-Azraqī, citado por al-Naššār, 1978, vol. III, 72).

No obstante, detrás de ese politeísmo, se expresaba un anhelo bastante generalizado hacia un principio creador e inefable, al que llamaban *Allāh*, Dios en árabe; si no único, al menos superior a los demás. En el Hijāz, las tres diosas principales se consideraban hijas de un mismo dios: *Allāh*. Al respecto subraya Emilio Santiago Simón (1991) que el santuario de la kaaba estaba “consagrado al dios supremo *Allāh*, al que se subordinaban tres diosas (banāt *Allāh*, “hijas de Dios”): Manāt, el Lāt y ‘Uzza” (12).

En sus juramentos, los árabes usaban el nombre de *Allāh*, con lo que daban fe de su preeminencia sobre el resto de los demás dioses. Asimismo, lo mencionaban en sus invocaciones, las cuales frecuentemente empezaban con la expresión *Allāhumma*⁵. Sin embargo, a pesar de intuir esa verdad absoluta, la veían como algo remoto y alejado totalmente de su vida cotidiana, para la cual preferían a dioses menores que intercedían ante lo Supremo. Dios era inalcanzable para ellos, por eso pretendían acercarse a Él a través de diversas deidades que servían de puentes entre el ser humano y lo Inefable e Infinito.

⁵ La misma expresión usan también los musulmanes en sus invocaciones y rezos.

La mayoría de los críticos llegaron a la conclusión de que la adoración del árabe preislámico no se dirigía a los ídolos en sí, sino al Dios de la Kaaba, el Dios de Abraham e Ismael que estaba por encima de los demás. La religión idólatra entrañaba un concepto monoteísta, y para el que la profesaba constituía un tipo de religiosidad. Así lo plantea Malek Bennabi (1986):

Sabemos que en aquella época las costumbres paganas del entorno se superponían a un antiguo fondo de monoteísmo tradicional (...) Pero este monoteísmo atávico no implica ningún culto particular: la Caaba era sobre todo el templo de los ídolos o la escena política de las familias patricias (...) Hoval, El-lat, 'Uzza, patrocinaban la serie de dioses de todas las tribus árabes. (40)

El Corán, a su vez, precisa esta función mediadora en la siguiente aleya: “Reservan para *Allāh*, aunque Él lo ha creado, una parte de la cosecha del campo y de los animales de rebaño, diciendo según su pretensión: Esto es para *Allāh* y esto es para nuestros dioses asociados a Él” (6: 136).

Ante un Dios inalcanzable, el árabe sentía la necesidad de un intermediario que podía ver, tocar y rogar. A propósito alega al-Bahfī (1987):

La adoración de los ídolos ha tenido tanto en sus principios como en su desarrollo a Dios como centro. Dios, el Creador en el que se centran todas las almas; y todo lo que se asociaba con Él era secundario y dependiente, y sólo servía de intermediario. (243)

Cuando el Profeta empezó su revelación y prohibió a los árabes la adoración de los ídolos, expresaban así su punto de vista: “Sólo les adoramos para que nos den proximidad a Allah” (Corán 39: 3). Así se aunaron todas las tribus árabes dispersas bajo

la unión de una religión implícita, con un único centro, al Kaaba. El poeta preislámico Aws Ibn Hajar juraba por al-lāt y al-'Uzzā y por Allāh al mismo tiempo y, aclara que Éste es más grande que los dos primeros (al-Hūfi, 1972, 410).

Los distintos ídolos en la mente del árabe preislámico no alcanzaron nunca el nivel de la divinidad absoluta. Es bastante significativo que todas estas deidades se representaban en diversas formas: una piedra larga o ancha, un hombre o una mujer- como es el caso de la pareja de Isāf y Nā'ila⁶-, un pájaro o un árbol; sin embargo al Dios de la Kaaba, *Allāh*, no se le ha designado nunca con una forma precisa (al-Bahtī, 1987, 234). Según aduce al-Hūfi (1972) el concepto de Dios, Principio Creador e Inefable, quedó puro y limpio de cualquier imagen en la mente del árabe preislámico (245). Al-Bahtī (1987) corroborando la misma idea añade que aunque los árabes asociaban con Dios otras deidades, por lo que se cree que jamás reconocieron a *Allāh* en Su justa medida, eran las personas más puras en lo que se refiere a su forma de entender y concebir el concepto de divinidad. De esta forma, la misión del Islam se resumía en asentar el dogma monoteísta y quitar todo intermediario entre Dios y el hombre (247).

1.1.2.El cristianismo

Asegura el padre Souail Tacha (2005) que el cristianismo se extendió por Siria, Irak y Egipto en el primer siglo de la era cristiana, gracias a la labor proselitista de los apóstoles de Jesús. Al principio, Jerusalén constituía el primer centro de la cristiandad; pero Antioquía, que sirvió de refugio a la Iglesia primitiva, no tardó en convertirse en la segunda metrópolis para la religión cristiana. Desde esta gran ciudad que, en aquel

⁶ Cuenta la historia que Isāf y Nā'ila, dos jóvenes de la Meca, sorprendidos cuando cohabitaban en la Kaaba, fueron convertidos en estatuas de piedra.

entonces era la capital administrativa de Bilad al-Cham, se fue difundiendo el cristianismo hasta llegar a todo el mundo árabe (11, 12).

Para Nasr Hāmīd abu Zayd (1990) el cristianismo de la Península Arábiga no intentaba meditar ni ahondar en temas como la Trinidad o la crucifixión (63). La poesía cristiana preislámica tampoco abordaba estos temas. El jesuita libanés Luís Šīhū (1986) en su libro, *al-Masīhiyya wa adabuhā 'inda 'arabe al-yāhiliyya*, (*El cristianismo y su literatura entre los árabes preislámicos*), presenta un estudio exhaustivo de los temas cristianos que aparecen en la poesía cristiana preislámica. Los nombres de los profetas y los libros sagrados son una constante en este tipo de poesía; no obstante, cuestiones como la Trinidad, la crucifixión de Cristo, la creación del mundo o el paraíso y el infierno no eran de gran uso entre los árabes cristianos (34).

Miguel Cruz Hernández (1996, Vol. II) refiriéndose a esta ignorancia del dogma cristiano dice lo siguiente:

Los historiadores árabes nos han conservado la noticia de la llegada de misioneros supuestamente monofisitas que hacían labor proselitista. Sin embargo, lo poco que se sabe del pensamiento de los referidos misioneros da la impresión de la ignorancia teológica y de la confusión dogmática. Por lo general, la denominación de ortodoxos, jacobinos, monofisitas, nestorianos, etc., hacía referencia al origen de las dinastías episcopales, más que a la real dogmática de aquellos creyentes y apóstoles de buena fe que apenas distinguían entre los libros canónicos del nuevo testamento y los apócrifos, y que ponían a su lado, al mismo nivel, algunos textos de la parenética y homilética oriental. (20)

La figura del *rāhib*, monje cristiano, era conocida en toda Arabia; incluso hubo cristianos que vivieron en Medina y hasta en la Meca. A propósito, argumenta el mismo autor que la presencia cristiana en estas dos ciudades está documentada desde finales

del siglo II d. J. C., los cristianos “ aparecen con menor calidad y riqueza que los judíos, pero estaban mejor considerados y contaban con la relativa simpatía de los lajmíes y gassānís” (Cruz Hernández, 1996, Vol. II, 20).

Se cristianizaron algunos miembros de la tribu de Qurayš, como waraqata Ibn Nawfal, primo de Hadija, la primera esposa del Profeta Muhammad (Ibn Hišam, 2003, Vol. I, 155). También se cristianizó ‘Ubayd Allāh Ibn Jahš, luego se convirtió al Islam y emigró a Etiopía cuando el Profeta pidió a algunos de sus discípulos que emigrasen porque su vida peligraba en la Meca. Una vez allí, volvió a cristianizarse (Ibn Hišam, 2003, Vol. I, 178-179.). Es igualmente muy conocida en la biografía del Profeta la historia del *rāhib* o monje Baḥīra. Se cuenta que se encontró con el Profeta en uno de sus viajes a Bilād al-Šām y reconoció en él las señales de la profecía (Ibn Hišam, 2003, Vol. I, 148).

El gran historiador al-Azraqī en su libro *Tārīh Makka*, (*La historia de la Meca*), cuenta que en los muros de la Kaaba había dibujos de ángeles, árboles, profetas, etc. Entre ellos resaltaba la imagen de Jesús y María. Cuando entró el Profeta Muhammad victorioso a la Meca pidió a sus compañeros que borrarán todo lo que estaba dibujado en la Kaaba, con la excepción de la imagen de María con el niño Jesús en su regazo (al-Azraqī citado por Luís Šīhū, 1982, 118). Lo que demuestra, según el mismo historiador, que los cristianos vivieron en la Meca y consideraban la Kaaba como un sitio sagrado. De ahí que algunos poetas cristianos árabes juraban por Cristo y por la Kaaba al mismo tiempo; como es el caso del poeta cristiano ‘Uday Ibn Zayd (Ibn Hišam, 2003, Vol. I, 66).

Al-Hūfī (1972) habla de la existencia de un cementerio cristiano en la Meca. Esta afirmación deja traslucir que los cristianos formaban una comunidad considerada y respetada por los demás árabes (419).

La religión cristiana vino tanto del norte como del sur; se cristianizaron al-ġassāniyyīn y los habitantes de Nājran, la ciudad más grande del Yemen, debido a los estrechos contactos que mantenían sus habitantes con los abisinios cristianos (Ahmad Amine, 1934, et al., 5).

Es de suma importancia un texto que aparece en *al-Sīra*, (*La biografía*), de Ibn Hišam (2003, Vol. I) en el que cuenta la historia de la conversión al cristianismo de algunos grupos de la tribu de Hira y Nayran que como la mayoría de los árabes de la época eran idólatras y adoraban una gran palmera. Relata la historia de un monje cristiano llamado Fimiyyūn⁷ que fue el primero que enseñó a los habitantes de estas ciudades la religión cristiana (39).

De la ciudad de Najran vino un grupo de cristianos para ver al Profeta Muhammad y discutir con él el tema de la divinidad de Jesús, que constituye uno de los principales puntos de diferencia entre el Islam y el cristianismo. Según el Corán, Jesús es considerado un excelso profeta que nunca admitió ser Dios y no fue crucificado. Así, en una alta colina de Medina, tuvo lugar la famosa historia de la *mubāhala*⁸, la ordalía (Massignon, 1942, 12) que viene relatada detalladamente en la sura de la familia de Imran:

Verdaderamente, Isa, ante Allah, es como Adam. Lo creó de la tierra y luego le dijo: ¡sé! Y fue. (Esto es) la verdad procedente de tu señor

⁷ En *al-Sīra* de Ibn Hišam aparece el nombre de Fimiyyūn, sin embargo el comentarista del libro, Sa'id Muhammad al-Laḥḥām dice que lo más probable es que el nombre sea Filemón y que el cambio es debido a su pronunciación al pasar del latín al árabe.

⁸ La *mubāhala* significa maldición en árabe.

no seas de los que dudan. Y quien, después del conocimiento que te he venido, te discuta sobre el dile. Venid, llamemos a nuestros hijos y a los vuestros, a nuestras mujeres y a las vuestras y llamémonos a nosotros todos y luego pidamos que hagamos que la maldición de Allah caiga sobre los mentirosos. (3: 59- 61)

A pesar de haber mantenido estrechas relaciones con gentes cristianas, la mayoría de la población árabe se mantuvo politeísta hasta la llegada del Islam. La explicación de este fenómeno, según expresa Emilio Santiago Simón (1991), pudiera estar, tal vez, en que las religiones monoteístas “nunca llegaron a cristalizar del todo en sus focos de origen, o bien en que el cosmopolitismo, que bullía en tierras del Hiḡāz como consecuencia de su activo comercio, no había dejado resquicio alguno que permitiese la filtración de influencias espirituales o religiosas de carácter monista ”(17).

La ideología buscada por los árabes, tal como argumenta Nasr Hāmid abū Zayd (1990), tenía que aspirar a la realización de sus ambiciones; por una parte asegurar la unidad interior y, por otra, guardar la identidad árabe. Es normal, según asevera el mismo el autor, que no se realice en el cristianismo como “ideología” propuesta, ninguno de estos dos objetivos, puesto que era la religión del colono (63). En los tiempos de ‘Abd al- Muttalib, el abuelo del Profeta Muhammad, el año 570 d.C., los cristianos de Etiopía llegaron hasta las puertas de la Meca dirigidos por Abraha, el gobernador abisinio del Yemen (Juan Vernet 1993, 19).

El rāhib, anacoreta, estaba en su ermita y los beduinos recurrían a él en sus largos viajes en busca del agua y del descanso. La historia árabe nos conservó documentos con ciertos pormenores de encuentros de notables personajes árabes con religiosos cristianos cuando dirigían sus caravanas de comercio hacia Bilād al-Ŝām. Al-Naššār (1978, Vol. III) relata las relaciones de dos honorables personas de Qurayš, Abū Sufyān y al-Nadar

Ibn al-Hārīt con monjes cristianos. No obstante, considera que dichos contactos no influyeron en el fondo de estas personas; Abū Sufyān profesaba el zoroastrismo y al Nadar no llegó nunca a cristianizarse, sino que él mismo anhelaba ser el esperado profeta de los árabes (69).

Recapitulando, el cristianismo, según los críticos árabes, no llegó a tener gran influencia en la sociedad preislámica, por eso era de mayoría idólatra hasta la llegada del Islam. Se quedó el Hiyāz politeísta, pero se avivaba en su interior el antiguo patrimonio relacionado con Abraham y su religión.

1.1.3. EL judaísmo

Sin duda los árabes preislámicos también debieron mantener estrechas relaciones con los judíos, las caravanas de comercio no les permitían quedarse incomunicados con los demás pueblos. Con respecto al judaísmo, Miguel Cruz Hernández (1996, Vol. II) arguye que la existencia de la religión de Moisés en el interior de Arabia está documentada desde el siglo II de la era cristiana; sin embargo, aclara que la facilidad de instalación y la rapidez con que los judíos se adueñaron del comercio y de la agricultura indican que algunos grupos llevaban allí más tiempo (19).

La presencia del judaísmo en la vida espiritual preislámica se diferencia totalmente de la cristiana. Mientras no vemos grandes emigraciones de cristianos a tierras árabes, los judíos han encontrado en Arabia un buen refugio "cuando estalló la revuelta antijudía, con ayuda de los árabes cristianos gassanés" (Miguel Cruz Hernández, 1996, Vol. II, 20). Después de sufrir grandes matanzas, algunos judíos se instalaron en el norte del Hijāz y en el Yemen. La ciudad de Yaṭreb, llamada más tarde

Medina, también era de mayoría judía después del desplazamiento migratorio de las tribus de Banū al-Nadir, Banū Qaynuqā' y Banū Qurayḍa.

Ibn Hišām (2003, Vol. I) relata la historia de un Rey llamado Tubba'⁹, perteneciente a la civilización Himrī; cuenta que en una de sus expediciones se encontró con dos rabinos, impresionado por la religión que profesaban se convirtió al judaísmo y gestionó la conversión de toda la tribu del Yemen después de instalarse en ella con su ejército. Según el mismo historiador esta fue la primera vez en que entró el judaísmo en esta parte de la Península (34- 35).

La comunidad judía de la Arabia preislámica no conservó celosamente su identidad y su legado cultural como hicieron los demás grupos en otras zonas del mundo. La mayoría de las tribus judías llevaban nombres árabes y sus nombres también se habían arabizado con el paso del tiempo. Su poesía compuesta en lengua árabe llevaba el sello inconfundible de la sociedad en que vivían ('Alī Jawwād, 1993, Vol. VI, 531).

En lo que se refiere a si hubo árabes conversos al judaísmo, o si todos los judíos de la Península Arábiga lo eran étnicamente, los historiadores árabes no se han puesto de acuerdo sobre este punto. Nasr Hāmid abū Zayd (1990) considera que la minoría judía que vivía entre los árabes formaba una comunidad conservadora y casi independiente, que trataba con reservas a los árabes; asimismo, les llamaba analfabetos. Y aunque Ibn Haldūn señala en su *Muqaddima*, (*Discurso sobre la historia universal*), que los judíos de la época ignoraban todo cuanto atañía a los principios de su libro y de su religión, sólo el hecho de que tuvieran Libro hacía que gozaran del respeto de los “analfabetos” (53).

⁹ Tubba', rey de la dinastía de Banū Tubbaa', de la civilización Himrī. Reinó hasta el año 525 de la era cristiana. A la misma dinastía perteneció Balqis, la reina de Saba.

Al-Naššar (1978, Vol. III) admite, por una parte, que los hebreos formaron comunidades cerradas en todos los demás pueblos donde tuvieron grandes emigraciones; sin embargo, no lo hicieron en Arabia porque estaban lejos de sus correligionarios y sus relaciones con ellos se habían roto totalmente. Opina que es totalmente erróneo considerar que los judíos no llamaron a los árabes a profesar el judaísmo por ser ellos el pueblo elegido de Dios, y que por ello ninguna otra raza debería entrar en el círculo cerrado de su religión. Con el paso del tiempo los judíos instalados en la Península se habían vuelto totalmente árabes, el estado judío Himrī en el Yemen era de mayoría árabe, lo que asegura que los judíos hicieron labor proselitista con diversas tribus de Arabia. Además, la poesía judía árabe de la época refleja este hecho (70). Por otra parte, asegura ‘Alī Jawwād (1993, Vol. VI) que hubo grupos de árabes preislámicos que se convirtieron voluntariamente al judaísmo y educaron a sus hijos según las prescripciones de la ley mosaica, por considerar que era la primera revelación divina que enseñó el monoteísmo y por lo tanto era la mejor religión que existía en la Península arábiga (515).

Pero, aun así, la gran parte de Arabia quedó al margen de la religión judía. Los judíos no tuvieron ningún tipo de influencia en la Meca y tampoco se convirtieron al judaísmo las dos tribus más grandes de los Qaḥṭāniyyīn: el Aws y el Hazraj (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 14).

1.1.4. El mazdeísmo

El mazdeísmo y las antiguas religiones persas, en general, pudieron con cierto éxito extenderse por toda Arabia. Los árabes conocieron estas religiones a través de

estados limítrofes, como es el caso del reino de Hira que fue el punto de contacto entre los persas y el pueblo árabe. Sus habitantes, Banū Lajm, enseñaron a los árabes el zoroastrismo en la época preislámica y en los albores del Islam les enseñaron la escritura (Ahmad Amine, 1934, et al., 24- 25).

El mazdeísmo era conocido entre los árabes con el término *zandaqa*. Sus adeptos creían en un solo Dios principal con otras deidades inferiores. Sus creencias se basaban en un dualismo que consideraba la existencia de dos dioses; el primero, el dios de la luz, representaba el origen de toda bondad y, el segundo, el dios de la oscuridad y simbolizaba el origen de las fuerzas del mal en el mundo (Ahmad Amine, 1934, et al., 32).

Esta religión llegó hasta la Meca, Abū Sufryān uno de los curaichíes más honorables de la ciudad era zoroastra. Más tarde luchó contra el Islam partiendo de sus conceptos dualistas. La idea de un Mesías o “*Mahdī al-sufyānī*” que apareció en la época omeya, era una consecuencia directa de ideas zoroastras repetidas en el seno de la familia de Abū Sufryān. Musaylima el Mutanabbī también se basó en conceptos zoroastras cuando se proclamó profeta en el Yemen directamente después del fallecimiento del Profeta Muhammad (al-Naššār, 1978, Vol. III, 81).

Salmān al-fārisī o el persa, uno de los compañeros más próximo al Profeta, profesaba la religión zoroastra antes de convertirse al cristianismo y, más tarde al Islam (Ibn Hīšām, 2003, Vol. I, 172).

Algunos grupos de al-šī'a¹⁰, los chiítas, representaron desde sus orígenes el espíritu zoroastra de origen iraní. En la época islámica muchos de ellos se hicieron pasar por ascetas y sufíes en ciudades como Kufā y Madain. Crearon la idea del Mahdi al-šī'ī

¹⁰ Facción político-religiosa de los seguidores de 'Alī, primo del Profeta, defendían su derecho junto con sus descendientes para ser los únicos legítimos califas.

o Mesías, tomando de ideologías y religiones ajenas al Islam. Sāmī al-Naâšâr (1978, Vol. III) afirma que aunque pequeños grupos o personas se convirtieron a la religión zoroastra, sus ideas no llegaron a influir en gran medida en el conjunto de la sociedad árabe. Términos como la *Mazdākiyya*, Mazdeísmo y la *Mānawiyya*, Maniqueísmo, no eran de gran uso entre los árabes. El único término que se usaba era la *ṣābi'a* y era conocido en la época preislámica por su relación con la religión de Abraham. A parte de lo que se ha dicho, según el mismo autor, el pensamiento iraní fue incapaz de crear entre los árabes preislámicos una verdadera vida espiritual (72).

Sin embargo, para otros críticos, el influjo de las religiones iránias en la Arabia preislámica era tan profundo y fundamental que se dejaba sentir incluso siglos antes de la llegada del Islam. Así, asegura Miguel Asín Palacios (1946) que las religiones iránias:

[...] han sido difundidas mediante una habilísima organización secreta por todo el mundo islámico. Las doctrinas variadísimas y abigarradas de las sectas ṣābi'as coincidían todas en ser un sincretismo de la religión dualista mazdeica. La existencia de dos principios creadores, luz y oscuridad; la metempsicosis; la esperanza de un mesías o mahdí que restaurase la religión y el imperio de los persas, eran sus dogmas principales. Para paliar mejor estas ideas antimusulmanas, interpretaban alegóricamente el Corán y explicaban los preceptos islámicos como símbolos, para suprimirlos o reemplazarlos por las prácticas zoroastras. (10)

1.1.5. Las religiones indias

Fue al-Bayrunī (m. 440 h/1048 d. C) ,el primer historiador árabe que llamó la atención sobre la existencia del influjo de las religiones de la India en Irán, Irak hasta llegar a las fronteras de bilād al-Ŝām (al-Naŝŝār, 1978, Vol. III, 48). Nicholson (2002), por su parte, aclara que la religión budista se extendió en Jurasán, provincia iraní, y en el oriente de Persia mil años antes de ser conquistados por los musulmanes, y asegura que sus principios debieron influir decisivamente en la aparición de la mística musulmana (27- 28).

Halil al-Jarr y Hanna al-Fāḥūrī (1993, Vol. I) en *Tāriḥ al-falsafa al-'arabiyya*, (*La historia de la filosofía árabe*), confirman el hecho de que los árabes preislámicos, así como los musulmanes conocieron los monjes budistas peregrinantes y que muchos de ellos imitaron su forma de vida. Estos monjes vivían en la sociedad musulmana, sobre todo en Siria e Irak en la época omeya y abasí (295). Goldziher (1959) relaciona uno de los sufíes más famosos del islam, Ibrāhīm Ibn al-Adham (m. 162 h/781 d. C) con Buda. Los dos eran príncipes y, siguiendo una voz interior, renunciaron a todos sus bienes y abandonaron a sus familias para elegir una vida plenamente dedicada a Dios (121).

Como se ha precisado antes, la mayoría de los críticos árabes consideran que la sociedad árabe preislámica, en su mayoría, se quedó al margen de las religiones y creencias existentes en la Península Arábiga. La Kaaba representaba el centro de su espiritualidad y todo tipo de religiosidad ajeno y no ligado a ella quedaba lejos del pensamiento y del espíritu del árabe.

1.1.6. Otras creencias

1.1.6.1. Los *ahnāf*

Los *ahnāf* o los hanifes fueron una especie de secta preislámica que no profesó ni el cristianismo ni el judaísmo y rechazó el politeísmo difuso declarando claramente su dogma monoteísta, siguiendo la religión de Abraham e Ismael (Jawwād ‘Alī, 1993, Vol. VI). Vivieron en distintos puntos de Arabia y rechazaron las diversas deidades y religiones existentes en aquel entonces; llevaron una vida ascética alejada totalmente de la sociedad preislámica; y por medio de ese voluntario aislamiento manifestaban su desacuerdo con las prácticas religiosas existentes.

Llevaron una vida austera y contemplativa; muchos de ellos, y al igual que los religiosos peregrinantes del Islam, preludiaron por una vida errante en que viajaban sin cesar de un sitio a otro. Zayd Ibn ‘Amr Ibn Nafil, uno de los poetas hanifes más notables y conocidos de la época (m. 615 d. C), emprendió un largo viaje en que llegó hasta los confines de los Balcanes (Jawwād ‘Alī, 1993, Vol. VI, 455).

La Kaaba era para todo árabe, y más para los hanifes, la casa de Dios. Era el recuerdo vivo y perenne que les hacía sentir el ambiguo y antiguo lazo que les unía con el antepasado lejano, Abraham.

Algunos historiadores árabes antiguos llegaron a deducir que los hanifes eran profetas de su época, en el momento en el que se fue borrando la última revelación para preparar el camino a la siguiente. La documentación histórica árabe nos han conservado los nombres de muchos de ellos; como ejemplo se puede citar a Qays Ibn Sā‘ida al ‘Iyādī, Hālid Ibn Sinān al ‘Absī, Umayya Ibn Abī Salt, Abī Dar al Ġifārī y el poeta

Zayd Ibn 'Amr Ibn Nafil (Ibn Hišām, 2003, Vol. I, 180). Todos los hanifes sabían leer y escribir; constituían la clase culta encargada de transmitir los valores y los elementos principales de educación y cultura a su sociedad ((Jawwād 'Alī, 1993, Vol. VI, 456-457).

Desgraciadamente no nos ha llegado ningún libro que englobara la religión de los hanifes tal y como se practicaba en la época. Y las escasas noticias que nos han llegado de sus creencias y ritos se han conservado gracias a la tradición oral, pasando de personas coetáneas a las siguientes generaciones hasta llegar a fijarse de forma escrita en las biografías del Profeta del Islam. Sin embargo, es la poesía yeheliana, sobre todo la compuesta en boca de los mismos hanifes, la que ayudó a conservar parte de esta tradición monoteísta preislámica para las generaciones siguientes ('Imād al-Šabbāg, 1998, 48).

El tema central que abordaba la poesía yeheliana de poetas hanifes giraba en torno al monoteísmo y la negación de las distintas deidades existentes. Dice el poeta Zayd Ibn 'Amr Ibn Nafil: ¿A un solo Dios adoro, o a miles de deidades/ cuando se dividen las cuestiones?/ He quitado el *llāt* y la *'uzzā*/ y es así como se comporta el hombre de mucha paciencia/ No adoro a *āzzā* ni a sus dos hijas/ Ni visito al ídolo de Banī 'Amr ('Imād al-Šabbāg, 1998, 49).

Los hanifes hablaban en sus poemas de la resurrección y de la otra vida; creían en los profetas anteriores y relataban sus historias. Asimismo creían en la existencia de los ángeles y de Satanás. Su creencia prohibía beber vino y comer la carne de animales que no se han sacrificado vivos ('Imād al-Šabbāg, 1998, 48).

El orientalista Nicholson sostiene que este tipo de monoteísmo no era más que una síntesis de la moral cristiana y de la ley mosaica. En su búsqueda de una forma de

religión pura, frente a las idolatrías existentes, los *aḥnāf* se inspiraron en fundamentos y creencias cristianas y judías, y en sus prácticas ascéticas seguían muy de cerca las pautas de los monjes cristianos (Nicholson, citado por al-Naššār, Vol. III, 1978, 74)

Malek Bennabi (1986) ve en los hanifes "algo semejante a una simple disciplina individual cuya expresión moral más sublime aparece en las poesías de kais Ibn Sā'ida al-'Iyādī, quien - aunque hubiera sido cristiano como se dice. -no ha dejado a la posteridad otra cosa que versos deslumbrantes del más puro genio del desierto" (41).

Para Raswan no es lógico atribuir a los hanifes mayores conocimientos que a nuestros contemporáneos sobre la corriente del pensamiento judío y cristiano; puesto que "Aun en nuestros días, tras trece siglos de esta cultura islámica que ha impreso forzosamente su carácter en el espíritu árabe del desierto, el folklore monoteísta no se ha extendido totalmente y muchos musulmanes del norte del Nejd siguen ignorando en gran medida la cronología judío-cristiana" (Raswan, citado por Bennabi, 1986, 41).

A pesar de la confusa idea sobre la religión del antepasado Abraham, los hanifes han podido conservarla y avivarla. ¿Por qué volver a esta antigua religión? ¿Por qué no había en el judaísmo y el cristianismo claras respuestas a las tantas preguntas que atormentaban a este grupo de árabes? Nasr Hāmid Abū Zayd (1991) respondiendo al interrogante, afirma que estos porqués no eran un simple grito para abrazar lo infinito, sino que expresaban un sentimiento de crisis de la sociedad y de la necesidad de cambiar. Las dos ideologías no podían responder a la necesidad del árabe ansioso de la unión y de la estabilidad social y económica; por eso buscaron todo esto en el antiguo recuerdo de Abraham (63). Garaudy (1982) presentando una postura parecida, aduce que:

La crisis de conciencia nacida del enfrentamiento de estas creencias, mientras que el “código del honor” de los beduinos representaba una referencia moral por encima de esas idolatrías en competencia, había inducido a los hombres a la búsqueda de una mayor coherencia vital para vivir según una ley y un dios único. Fueron los hanifs los que se separaron del politeísmo. (24)

No se puede negar la gran influencia que tuvo este grupo en el Profeta Muhammad. Muchos creen que la confusa idea sobre el monoteísmo de Abraham llevó al futuro Profeta a recluirse en un retiro que tendría su desenlace en el Monte *Hīrā'*, y del que irradiará quince años después el mensaje coránico. Nasr Hāmid abū Zayd (1990) sostiene que el Profeta era fruto de su sociedad, creció huérfano en la Meca, se crió entre Banī Sa'd, y pasó parte de su infancia en el campo como la mayoría de los niños curaichís. Viajó en las caravanas de comercio con su familia y compartió con su pueblo sus problemas y preocupaciones. Muhammad no se apartó nunca de la realidad de su sociedad; sin embargo, el pensamiento religioso más corriente, antes y ahora, quiso presentarle como una realidad mental e idealizada, la realidad de un hombre alejado totalmente de su sociedad y su historia (59). Por consiguiente, el Profeta con su retiro de quince años en la cueva de *Hīrā'* para dedicarse a la adoración de Dios, no estaba lejos o al margen de su sociedad; simplemente, practicaba un rito que muchos más hacían en su época, incluso en épocas anteriores. Esta práctica, según asevera Malek Bennabi (1986), estaba estrechamente relacionada con la vida misma del desierto:

Los hanifes se retiraban simplemente a cualquier lugar solitario sin romper en modo alguno con su tiempo. Como única regla mística practicaban al-zuhd o renunciación al mundo, lo que denota bastante la huella del desierto en sus almas. En efecto, al-zuhd se encuentra en el mismo temperamento del beduino cuya fortuna está constantemente a merced de una sequía o de una calamidad. (41)

Algunos orientalistas vieron en este grupo la imagen directa de la influencia del cristianismo y del judaísmo en Arabia. Nicholson afirma que los árabes conocieron, aunque de manera superficial los preceptos del dogma cristiano; se basó en la poesía preislámica para asegurar que la figura del *rāhib*, o monje cristiano era muy conocida en la época. Los beduinos en sus largos viajes se dirigían a través de las luces encendidas en los cenobios para atravesar el inmenso desierto. Estos religiosos dieron el ejemplo del ascetismo a los árabes en su mayoría idólatras y así brotó un grupo de personas que creyeron en el monoteísmo y crearon un tipo de religiosidad inspirada en el modelo cristiano (Citado por al-Naššār 1978, Vol. III, 74). Malek Bennabi (1986), en cambio, considera que *el zuhd* o vida ascética que practicaban los hanifes expresaba mucho más el alma del desierto que el espíritu de los conventos:

Estos hanifes eran hombres bastante curiosos que se apartaban de la idolatría de su época para consagrarse a la adoración de un Dios único. Pero la vida mística de estos ascetas no iba acompañada de ninguna regla determinada ni de forma litúrgica alguna. A mayor abundamiento, no debían tener en absoluto filiación espiritual con una secta de las escrituras. La crónica de la época no menciona ninguna iglesia en la Meca ni ninguna sinagoga o monasterio en sus cercanías. (41)

Ante la imposibilidad de hallar respuestas a tantos interrogantes, algunos árabes preislámicos se refugiaron en el cristianismo, otros se convirtieron al judaísmo, mientras que otros optaron por retroceder a las fuentes, volviendo a la antigua religión de Abraham porque la Kaaba estaba allí para recordarles constantemente que son sus descendientes. Los hanifes hubieran podido declarar claramente su conversión al cristianismo o al judaísmo en caso de haberlo hecho. Lo hicieron algunos árabes, incluso existían tribus preislámicas enteras que profesaban el judaísmo y el cristianismo, y eso no les ocasionó ningún tipo de enfrentamiento con su sociedad.

1.1.6.2. Los *ḥemṣ*

Al lado de los hanifes, existía otro grupo que se conoció con el nombre de los *ḥemṣ*¹¹. Al igual que los primeros, se sentían los dueños de la Kaaba y los descendientes de Abraham. Creían en un sólo Dios y rechazaron las prácticas religiosas de su pueblo. Se llamó a los curaichíes *ḥimṣ* porque eran muy devotos. También se ha dicho que el Profeta Muhammad pertenecía a este grupo antes de la revelación. Además de algunos grupos de Qurayṣ hubo otras tribus como Banī Sa'sa'a que entraron en el dogma de los *ḥems*.

Este grupo asentó la base de muchos preceptos de la ascética y, más tarde de la mística musulmana. Cuando vino el Islam muchos aspectos y creencias de los *ḥemṣ* fueron descartados porque no estaban en consonancia con el espíritu de la nueva religión (al-Naṣṣār, Vol. III, 1978, 77).

¹¹*Hemṣ* en árabe, es la persona pía y religiosa que se somete a lo que Dios ordena sin desviarse de ello.

1.1.6.3. *Şūfa* o *ahl al-şūfa*

No podemos cerrar este capítulo sin hablar de la tribu de *Şūfa*. El gran historiador árabe, Ibn Hišam (2003, Vol. I), es el único que se ha extendido en hablar de ella. Según dice, la primera persona que se conoció entre los árabes con el apelativo de *Şūfa* era un hombre llamado al-Ġawt Ibn Murr. Éste pasó toda su vida sirviendo a los peregrinantes de la Kaaba y luego, los miembros de su misma familia se encargaron de la protección, la administración de agua y la acogida en la temporada de la peregrinación. Los descendientes de al-Ġawt Ibn Murr, muy respetados en toda Arabia por su fama de devoción y servicio a la Kaaba, siguieron ejerciendo las mismas funciones hasta que el dominio de la Meca, y con ella el del templo de la Kaaba, pasó a Qurayš bajo la jefatura de Quşay Ibn Kilāb¹² (107). Volveremos al estudio detallado de esta tribu al abordar el origen etimológico de la palabra los *şūfiyya*, los sufíes.

¹² Es el cuarto abuelo del Profeta Muhammad. se considera el verdadero fundador de la tribu de Qurayš.

1.2. La vida espiritual en los albores del Islam

1.2.1. Introducción

El Islam que comienza tenue al principio, logra más tarde extenderse con todo vigor por toda la Península Arábiga, imponiendo su dogma y su poderío bajo el liderazgo del Profeta Muhammad (m. 11 h/632 d. C). Desde entonces la vida árabe dará un enorme giro, y el Islam será el eslabón entre dos etapas bien distintas. Al respecto, dice Garaudy (1982):

En el momento de la irrupción del Profeta, el contexto religioso, en su abigarramiento, estaba formado por idolatrías exentas de significación humana, de ritos judíos desecados y de “sectarismo” cristiano. Todas estas ideologías, contradictorias y alejadas de la vida agravaban la desintegración social. Fue entonces cuando el Profeta reveló una fe sencilla y fuerte, alma de una nueva comunidad. (26- 27)

Los antiguos historiadores árabes como Ibn Haldūn y Ibn al-Jawzī¹³ dividen la vida espiritual musulmana en dos partes: el *zuhd*, la ascética, y el *Taşawwuf*, el sufismo. Importa decir, sin embargo, que esta división es un poco injusta si tomamos en cuenta todo el contexto espiritual en los primeros siglos del Islam. Existían grupos que se desprendieron absolutamente de todo deseo mundano para llevar una vida de austeridad y aislamiento, sin haberse llamado ascetas o *zuhhād*.

El término el *zuhd*, el ascetismo, aunque era conocido a principios del Islam, nunca se usó para designar a un grupo o secta precisa. Esto se debe a que los primeros

¹³ Ibn al- Jawzī es uno de los grandes historiadores árabes del sufismo; murió en el año 597 h/1177 d. C.

musulmanes gustaban de usar términos sacados del Corán y del hadiz; se hacían llamar o se les llamaba con ellos. El vocablo el *zuhd* no cumplía este requisito, puesto que aparece una sola vez en el Corán, en la sura de Yūsuf, sin tener un matiz religioso.

Por lo que el primer término que se usó para llamar a los musulmanes más devotos y cercanos al Profeta era los *ṣaḥāba*, compañeros. Eran los primeros musulmanes que dejaron el paganismo para convertirse al monoteísmo predicado por la nueva religión.

Más tarde, cuando muchos de ellos dejaron sus tribus y bienes para emigrar a Medina, se les llamó los *muhājirīn*, los emigrados. Con los *anṣār*, auxiliares o ayudantes, en cambio, se asignaba a los habitantes de Medina que recibieron al Mensajero y le dieron cobijo, protección y ayuda junto con los musulmanes que emigraron de la Meca; y a todos ellos les unía el término los *sahāba* o compañeros del Profeta.

1.2.2. Los *qurrā'* (Los recitadores del Corán)

En un mundo en que la palabra divina goza de celsitud como es el mundo islámico que, por encima de todo, concede preeminencia al mensaje divino, el Corán, no pudo quedar al margen. Como fuente indispensable de la cultura islámica, el texto coránico mereció un enorme interés y un exhaustivo estudio por parte de los primeros musulmanes y, más tarde por parte de pensadores, filólogos y doctores de la lengua.

Así, no tardó en aparecer un grupo de musulmanes de una sincera y acendrada fe en la nueva religión y, que más adelante influiría decisivamente en la vida espiritual musulmana: los *qurrā'* o recitadores del Corán. *Qurrā'*, en árabe es el plural de *qāri'*,

palabra derivada de la raíz “*qara’a*”, que viene a significar “recitar” y “leer”. El *qāri’*, en este caso, es el que dedica gran parte de su tiempo a la lectura y meditación del Corán. Se llamaba así a los estudiosos y recitadores del Corán coetáneos del Profeta y de los tres primeros califas. Pasaban gran parte de su tiempo en la lectura y meditación del libro sagrado; llegando en la mayoría de las veces a aprenderlo de memoria y recitarlo con sus siete lecturas¹⁴.

La influencia del Corán en la sociedad árabe fue decisiva; y aunque los árabes tuvieron lengua y grafía antes del Islam, con el Corán, la escritura que apenas se manejaba en la época preislámica, se divulgaría notablemente para servir de vehículo de registro al repertorio coránico. Asimismo, el afán de conservar el Corán y el miedo de cualquier alteración o falsificación del texto llevarán a elaborar la primera gramática en lengua árabe cuyas reglas se establecerán básicamente a la luz del libro sagrado del Islam (al-Ṣāliḥ, 1979, 258).

Como se ha precisado antes, los *qurrā’* eran las personas más devotas y más conocedoras de su religión, por eso se enviaban en misiones para enseñar los preceptos del Islam en las tierras nuevamente conquistadas. La historia les describe como los más puros ascéticos de la época; la mayoría eran de los *anṣār*, leían y estudiaban el Corán de noche y de día se encargaban de traer agua a la mezquita y se dedicaban a cortar leña y venderla para mantenerse (Bū Ḥubza, 2007, 95).

El compañero del Profeta y gran maestro de los *qurrā’* ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd, era el primer musulmán que se atrevió, apoyado sólo en la memoria, a recitar el Corán

¹⁴Las siete lecturas del Corán, que son diferentes formas de articular ciertos sonidos o pronunciar ciertas palabras del Corán se diferencian de versión, que es la modificación más o menos parcial que sufre un texto debido al efecto del tiempo o a la convivencia en distintos espacios. Las siete lecturas del Corán han existido incluso en vida del Profeta debido a las peculiaridades lingüísticas propias de cada tribu.

en voz alta en La Meca, cuando aún el Islam estaba en sus principios y la ciudad de la Meca era todavía de mayoría politeísta (Bū Hubza, 2007, 25).

El segundo gran personaje que encabezó este grupo era el compañero de Profeta y gran ascético Abī al-Dardā'. Trabajaba en el comercio y se cuenta que se convirtió a la vida ascética al escuchar la siguiente aleya: "...hombres a los que ni el negocio ni el comercio les distraen del recuerdo de Allah" (24: 37), dejó sus negocios y se dedicó por completo a la vida ascética y al estudio del Corán (al-Naššār, 1978, Vol. III, 82).

Hasta después de la muerte del Profeta Muhammad, el Corán era transmitido oralmente, y por precariedad de material escrito, sus aleyas estaban dispersas en piedras lisas, corteza de árboles, seda, madera, etc. En su recopilación, los compañeros del Profeta se basaron en la memoria del grupo de los *qurrā'* y en los manuscritos grabados en presencia del Profeta. La compilación del Corán en un solo tomo constituyó una etapa crucial en la historia de la religión musulmana, ya que desde sus principios el Libro Sagrado era considerado la primera fuente de la ley canónica o la *šarī'a*. En el califato de Abū Bakr (m. 13 h/634 d. C) murieron muchos de los *qurrā'* en la cruzada de la *yamāma*, y esta fue una de las razones que llevó al mismo califa a tomar la decisión de escribir el Corán con el miedo a que se pierda con el tiempo y porque cada vez era menor el número de personas que lo aprendían de memoria (Ŝarī Abū Zayd, 1998).

Los primeros biógrafos del Profeta como Ibn Hišām (2003, vol. III) relatan la historia de diez de los *qurrā'* que se dirigieron con un grupo de beduinos a la tribu de Muḍar, con el fin de enseñar el Corán y los preceptos religiosos a sus habitantes recientemente conversos al Islam. En el camino fueron traicionados y asesinados por sus acompañantes (108).

Igualmente fueron asesinados setenta de ellos ya en vida del profeta cuando fueron enviados en una misión proselitista a la tribu de Nejd. De este grupo de los *qurrā'* sólo se salvó uno. Los historiadores del Islam aluden a este hecho con el incidente del pozo de Ma'ūna, lugar donde tuvo lugar la matanza (Bu Hubza, 2007, 95).

Los *qurrā'* vivieron una vida completamente ascética, en vida del profeta así como en la época de los tres califas que le siguieron. El personaje que encabezó este grupo en la época del califato de Abū Bakr y Omar era Abū Mūsā al-Aš'arī (al-Naššār, 1978, Vol. III, 83). Este compañero del Profeta optó por apoyar al califa 'Alī cuando estalló el conflicto entre éste y Mu'āwiyya¹⁵. Más tarde cuando 'Alī optó por la paz, le retiró su apoyo y se independizó; así nació la secta más política de la mística musulmana: los *Hawārij*¹⁶ (al-Naššār, 1978, Vol. III, 61).

En medio del mismo conflicto, aparece el término los *Mu'tazila*¹⁷, con el cual se designaba al principio a los musulmanes que optaron por una postura neutral y se dedicaron a la vida ascética para evitar combatir de un lado u otro, puesto que los dos bandos eran musulmanes. Se dieron a la austeridad en vida retirada, movidos por temores escatológicos y por el deseo de ganarse la otra vida.

En la época del tercer califa, 'Otmān, lideró el grupo de los *qurrā'* Abū Darr al-Ġifārī. Este ascético y antiguo compañero del Profeta incitaba a una vida totalmente austera, igual a la que llevaron los musulmanes en los albores del Islam. No se aisló de las ardientes cuestiones políticas de su sociedad y expresó abiertamente su postura ante los grandes acontecimientos de su época. Vemos a este pío agitador enfrentarse al

¹⁵ El califa 'Otmān fue asesinado antes de designar un sucesor. Después de su muerte hubo un gran conflicto entre 'Alī, el primo del Profetas y Mu'awiya Abī Sufyan, descendiente de la familia de Bani 'Abd Šams que volvió a recuperar el poder político y económico que poseía en la época preislámica. Este conflicto es conocido en la historia del Islam con la *fitna al-kobrā*,

¹⁶ Este grupo surge como consecuencia del conflicto antes mencionado. Los *Hawārij* creían en el derecho de 'Alī en el califato puesto que era el familiar más cercano del Profeta; luego le retiraron su apoyo cuando vieron que estaba dispuesto a renunciar a este derecho.

¹⁷ Viene de la raíz *i'tazala* que significa en árabe aislarse y alejarse de algo.

mismo califa, porque veía que el Estado musulmán cada vez estaba más lejos de sus hontanares. Los musulmanes se enriquecieron de forma sorprendente y se volvieron favorables al goce de todos los placeres que las circunstancias pusieron a su alcance. El califa ‘Otmān intentó persuadirle con el dinero para que dejara de amonestar a la gente en calles y mercados; pero Abū Darr se negó y siguió exhortando con sermones a sus antiguos colegas e, incluso al califa para que no apartasen sus ojos de la muerte ni un solo instante y que llorasen muchísimo por los pecados cometidos. Finalmente el califa ‘Otmān lo destierra a la Rabda donde muere sólo en el desierto (al-Naššār, 1978, Vol. III, 82).

Los *qurrā’* desempeñaron un gran papel en las cruzadas al lado del Profeta y de los dos califas Abū Bakr y Omar, por eso la mayoría de ellos murieron en los primeros siglos del Islam. Más tarde, cuando el Estado musulmán llegó a su estabilidad y acabaron las incursiones, su misión se limitó a enseñar el Corán en las mezquitas.

El grupo de los *qurrā’* se dedicó totalmente a la vida ascética, y si bien el término *el zuhd* no se usó entre los primeros musulmanes, existía entre ellos una vida espiritual muy fecunda basada en el Corán y la sunna¹⁸.

1.2.3. *Ahl al-ṣuffa* (La gente de la *ṣuffa*)

Otro grupo representativo de la vida espiritual en la época del Profeta es *ahl al-ṣuffa* o gente de la *ṣuffa*; lo formaban los musulmanes más necesitados que vivían en la mezquita de Medina. Como se verá después, algunos historiadores musulmanes

¹⁸ Dichos y hechos del Profeta Muhammad.

intentaron buscar el origen etimológico del término *taṣawwuf*, mística musulmana, en el nombre de este grupo.

El Profeta construyó la *ṣuffa*, especie de albergue en la mezquita de Medina¹⁹, precisamente para esta gente. Llevaban una vida totalmente austera, no poseían bienes y no tenían familias. La mayoría de ellos eran de los emigrados, los *muhājirīn*. Vestían un sayal de lana y eran los discípulos más allegados al Profeta.

Ahl al-ṣuffa son considerados como los primeros ascetas del Islam; Dios refiriéndose a ellos aconseja al Profeta: “ Y sé constante en la compañía de aquellos que invocan a su Señor mañana y tarde anhelando su faz, no apartes tus ojos de ellos por deseo de la vida de este mundo” (Corán 18: 28).

1.2.4. Otros grupos

El tercer califa ‘Otmān (m. 35 h/656 d. C) carecía, según la mayoría de los críticos árabes, de la fuerte personalidad y el don de líder que poseían los dos anteriores califas. En su época los miembros de Banī ‘Abd Šams, familia de gran prestigio en la época preislámica vuelve a recuperar su poder. Después del asesinato de ‘Otmān que no había designado en vida un sucesor, ‘Ali, el cuarto califa del Estado musulmán, se ve enfrentado con Mu‘āwiyya. En medio de este conflicto aparecen muchos grupos que sin llamarse ascetas eran conocidos por su ardiente y acendrada devoción a la nueva religión; los que más impacto tuvieron en la historia del Islam son: los *Hawārij* y los *Mu‘tazila*.

¹⁹ La mezquita de Medina desempeñó desde el principio un gran papel en la divulgación del Islam. Servía también de albergue a las mujeres de las distintas tribus árabes que se convertían a la nueva religión sin el consentimiento de sus familias, y fue, asimismo, la primera escuela en la historia del Islam (Bū Ḥubza, 2007, 54).

Al lado de estos dos grupos existían los *tawwābūn*, los arrepentidos y *al-bakkā'ūn*, los llorones. Éstos no se organizaron en *ḥalaqāt* o círculos como los dos anteriores, tampoco eran una *tā'ifa*, cofradía, con el verdadero sentido de la palabra; más bien, el arrepentimiento y el llanto eran formas de adoración y acercamiento a Dios muy usuales entre los primeros musulmanes y compañeros del Profeta que practicaban una vida espiritual. En los *bakkā'ūn*, los llorones, se reveló la siguiente aleya: “con los ojos inundados de lágrimas” (Corán 9: 92). La oratoria de tales ascetas -escribe Cristóbal Cuevas (1972)- solía insistir perfectamente en la amenaza escatológica, causando con frecuencia profunda impresión en los oyentes por su vehemencia y su valentía. Más que sermones, sus discursos eran apóstrofes y amonestaciones, que pronunciaban a lo largo de varias sesiones (189).

En la cruzada de Tabūk (9 h/630 d.C), los musulmanes más pobres no podían conseguir montura y comida para participar junto con el ejército que se dirigía hacia el norte del Hiyaz, a unos 778 kilómetros de Medina, para enfrentarse a los romanos. Estas personas que anhelaban tanto acompañar al Profeta empezaron a llorar, así apareció por primera vez en el Islam el término los *bakkā'ūn*, los llorones (Bu Ḥubza, 2007, 166).

Ibn al-Jawzī (m. 597 h/1201 d. C), habla en su famoso libro *Talbīs Iblīs*, (*El engaño de Iblís*) de un grupo de personas que se hacían pasar por ascetas. Se pasaban el día llorando en lugares públicos mientras la gente les rodeaba. El autor lo considera como un acto de hipocresía, porque, según aclara, los verdaderos ascetas llorones ocultaban sus lágrimas a la gente. Y da el ejemplo del asceta de Basora 'Ayyūb al-Sahtayānī (m. 131 h/750 d. C) que se daba a la vida ascética a través de la abstinencia y las devotas vigiliás; sin embargo, cuando se inundaban sus ojos con lágrimas se levantaba y se alejaba de la gente para que nadie le viera llorar (Ibn al-Jawzī, 2006,

138). En el mismo contexto cita al asceta Ibn Sīrīn que reía de día para ocultar su filiación ascética y pasaba la noche llorando y orando (148).

El asesinato del califa 'Ali y de su hijo al-Ḥusayn, trajo como consecuencia un considerable aumento en el número de los *bakkā'ūn* y aparecieron además otros grupos como los *rabbaniyyūn*²⁰, los *nussāk*²¹, los *sā'ihūn*²², los *musallūn*²³, los *'ubād*²⁴ y los *qussās*. El último grupo estaba formado por predicadores populares, Pareja (1952-1954) refiriéndose a ellos explica que estas personas constituían la levadura de la masa, o acompañaban las bandas guerreras y mantenían vivo su entusiasmo, o bien en las encrucijadas de las calles recitaban el Corán y exhortaban a una vida austera (641).

²⁰ Los *rabbaniyyūn*: los que adoran a Dios, en árabe *el Rrab* es Dios.

²¹ Los *nussak*: plural de *nasik*, se usa como sinónimo de *zuhhād*, plural de *zāhid*, asceta.

²² Los *sā'ihūn*; los peregrinantes.

²³ Los *Muṣallīn*: los que rezan.

²⁴ Plural de *'ābid*, también se usa como sinónimo de *zāhid*, asceta.

1.3. El *zuhd* y el *taṣawwuf*, la ascética y la mística en el Islam

1.3.1. El *zuhd*, la ascética musulmana

Lingüísticamente hablando, el verbo *zahada*, significa en árabe rechaza algo, lo deja, se aparta de él por no quererlo. De ahí que *zahada* en la vida; quiere decir, deja sus placeres y se aleja de todo lo que se relacione con ella para dedicarse por completo a los ejercicios de devoción y piedad. El *zāhid*, asceta, en este caso, pretende vaciar su corazón de toda dependencia, atención o consideración que pueda distraerle de la adoración de Dios.

Se han dado muchísimas definiciones al término *zuhd*, ascetismo; y todas coinciden en la doble vertiente del desprecio total a los placeres de la vida y de un sincero interés para ganarse el paraíso. La tendencia general del *zuhd* es el dejamiento, el despojo, y desprecio a todo placer mundano; mientras que su meta final es el acercamiento a Dios y el apaciguamiento del corazón frente a todo deseo que no sea el del Creador. Cuando *el zāhid*, asceta, abandona por completo el mundo, no tiene que preocuparse luego por quien lo vaya a coger. Decía al-Husayn, el nieto del Profeta Muhammad, dirigiéndose a Dios: “¿Qué encuentra el que te pierde, y qué pierde el que te encuentra?” (Mogniyya, 1982, 230).

Para el filósofo y místico de origen persa al-Ġazālī, Algazel (m. 505 h/1111 d. C), el *zuhd* consiste en que una persona se aleje por decisión propia de todos los placeres de la vida, aunque tenga a su alcance disfrutarlos; con el fin de que su corazón esté vacío de cualquier cosa que no sea el amor de Dios. Así, pues, el *zuhd* lleva a la pobreza, sin embargo, para el asceta la pobreza no significa tener poco dinero, sino tener pocas ganas de poseerlo. De ahí que un asceta explica que el *zuhd* consiste en

tener el corazón vacío de lo que las manos no poseen (Citado por al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, Vol. I, 313- 314).

El *zuhd* empieza, según al-Ḥasan al-Baṣrī²⁵ (m. 110 h/728 d. C), a partir del desprecio total a la vida porque es corta y efímera. Son conocidas sus palabras: “¡Hijo de Adán!, sólo eres un número, y cuando termina un día, se extingue una parte de ti” (al-Naṣṣār, 1978, Vol. III, 135).

El ser humano está dominado por apetitos, deseos egoístas y temores que le hacen encadenado a las pasiones de su alma, compleja y tramposa por naturaleza. De este modo, para atravesar el sendero espiritual, que empieza por el *zuhd*, el iniciado necesita fortalecerse, despojarse de las malas cualidades y excluir de su alma todas las impurezas adquiridas en este mundo. Por todo esto, se considera obligatorio en el inicio de la experiencia espiritual la asistencia de un sabio maestro, *ṣayḥ*, que ayude al aspirante a pulir su corazón de las ataduras del alma. El *ṣayḥ*, con su experiencia, es capaz de advertir lo que se le escapa al *murīd*, iniciado, que a veces piensa haber ganado en su lucha contra las pasiones cuando todavía le queda mucho camino por recorrer.

Esta batalla o lucha interna contra el egoísmo, el miedo y los deseos que lleva a cabo el *murīd* o iniciado en la vida del *zuhd*, es conocida en el Islam con la *mujāhada* o el *jihād*, el combate. Se considera como principio fundamental en la religión musulmana que cada creyente tenga que esforzarse para no dejarse vencer por sus instintos más salvajes. Dice el Profeta Muhammad: “Tu gran enemigo es tu alma que está entre tus dos lados” (Citado por al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, Vol. I, 321). Una de las obligaciones del musulmán, en este caso, es purificar su alma. La anterior idea se deja ver claramente en los siguientes versículos del Corán que hablan del alma humana: “Y

²⁵ Asceta de la ciudad de Basora. Se considera el fundador de la escuela ascética en el Islam.

por el alma y quién le ha dado forma armoniosa, instruyéndole sobre su propensión al pecado y su temor a Allah. ¡Bienaventurado quien la purifique! ¡Decepcionado, empero, quien la corrompa!” (91: 7- 9).

En el *jihād*, lucha interna, el *murīd* o candidato pasa por un largo y penoso recorrido; cada vez que cree haber sometido sus deseos e inclinaciones con la voluntad y la rebeldía, Dios le somete de nuevo a otros retos más duros. Este enfrentamiento con la propia alma se prosigue convirtiéndose en una larga y continua batalla. Los ascetas del Islam se han basado en un hadiz célebre del Profeta en que llama la lucha interna para vencer las pasiones e instintos del alma con el *jihād al-akbar*, el gran combate, y llama a la guerra con armas para defenderse del enemigo exterior con el *jihād al-aṣḡar*, el pequeño combate (Mogniyya, 1982, 185).

La palabra *zuhd* no era muy usual a principios del Islam, este hecho se explica con que la palabra la encontramos una sola vez en todo el texto coránico. En la aleya número veinte de la sura de Yūsuf aparece el término *zāhidīn* que es el plural de *zāhid*, asceta, sin tener ninguna connotación espiritual. Mientras que en el Corán se mencionan muchos términos que aluden directamente a la vida ascética; como es el caso de los *ṣādiqīn*²⁶, los *ḥā'ifīn*²⁷, los *sā'ihīn*²⁸, los *ṣābirīn*²⁹, los *'ābidīn*³⁰, etc. A pesar de que cada una de estas palabras incluye el sentido del ascetismo, incluso hay algunos de estos vocablos que se pueden usar como sinónimos del *zāhid*, asceta³¹, este término nunca se usó en los albores del Islam para designar a un grupo o núcleo preciso. Sin embargo, la palabra era conocida y se usaba en la época; al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110 h/ 728 d. C)

²⁶ Los veraces.

²⁷ Los temerosos.

²⁸ Los peregrinantes.

²⁹ Los pacientes.

³⁰ Viene del sustantivo la *'ibāda*, derivado del verbo 'abada; "'abada- llāh" significa adora a Dios.

³¹ El *'ābid* singular de los *'ābidīn*, se usa por ejemplo como sinónimo de *zāhid*, asceta.

cuando le preguntaron sobre las cualidades que debería poseer un buen *faqīh*³², dijo: "El verdadero *faqīh* es el *zāhid*, el asceta, que rechaza la vida terrenal en busca de la otra vida" (al-Tūsī, 1960, 36). Este asceta consideraba que la palabra *faqīh* era más global y reunía todos los significados espirituales y prácticos.

Por otra parte, es importante precisar que la aparición de la ascética en el Islam está estrechamente relacionada con los considerables cambios que conoció la sociedad musulmana a partir del segundo siglo de la hégira (siglo VIII d. C.). El lujo y la sofisticación se introducen en la dinastía omeya, que se hace con el poder e instala su sede en Damasco bajo el califa de Mu'āwiyya. En esta época se opera un peligroso viraje en la sociedad musulmana; aumenta el gusto por los bienes de este mundo y se vive un regreso a los placeres terrenos. Cien años después de la muerte del Profeta Muhammad, los rústicos beduinos de Arabia, después de grandes expansiones, llegan a sofisticarse hasta extremos sorprendentes. Los omeyas parecían más interesados en conservar el poder político que en preservar el espíritu espontáneo de la religión musulmana (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, Vol. I, 292). Estos cambios crearon una situación en que la diferencia entre los que gobernaban y la clase más pobre que formaba la base de la sociedad musulmana era cada vez más abismal. Dice Garaudy (1982) al respecto:

En los territorios ocupados se multiplica el reparto de tierras a los dirigentes árabes: se crean grandes propiedades en provecho de ciudadanos árabes que viven de las rentas que perciben de sus arrendatarios indígenas. Aumentan los impuestos de los no musulmanes. Los nuevos amos acuñan las monedas de oro y plata de los antiguos imperios bizantino y persa y, despreciando los principios islámicos, instauran una dinastía de príncipes hereditarios. (45)

³² El *faqīh* es el hombre instruido en el conocimiento del *fiqh*, el derecho derivado de la ley revelada del Islam, la *ṣarī'a*.

La *'umma*, la comunidad islámica, pierde su fondo religioso bajo el dominio exclusivamente político del califato omeya. A partir de ahí, se pierde el espíritu democrático del Estado musulmán, y el califato islámico se convierte en un imperio árabe (Malek Bennabi, 2000, 156).

El movimiento ascético en el Islam surge como una reacción pasiva y directa hacia el cúmulo de sucesos y acontecimientos que conocía la sociedad musulmana en aquel entonces. Este tipo de *zuhd*, en su sentido negativo, empezó a abrirse camino en el califato de 'Otmān, el tercer califa; más tarde tomó otros rumbos hasta llegar a convertirse, en algunos casos, en cruentos enfrentamientos contra el gobierno (Ḥusayn Marwa, 1980,160). La injusticia social engendró dos posturas totalmente opuestas en el seno de la comunidad islámica. Un grupo consideró hereje a toda la sociedad, por lo tanto, había que oponerse a ella con las armas. En el otro bando estaban los que se compadecieron por el estado de los musulmanes y optaron por el aislamiento, refugiándose en la vida ascética (152).

El prototipo del último grupo lo representan ascéticos como *Wa'il ibn 'Atā'*³³, *Mu'āda al-Qaysiyya*³⁴ y al-Ḥasan al-Baṣrī. Este último, viejo compañero del Profeta, con su personalidad sobresaliente, domina su época en todos los aspectos de la cultura religiosa. Considerado un verdadero mito, brilla sobre todo, según dice Pareja, (1952-1954) “por su ejemplo de devoción ascética y orientación mística, tan en contraste con la tendencia general de su tiempo” (642).

Dentro del mismo grupo, hubo ascetas que se apartaron de todos los ámbitos de la sociedad y han limitado su esfuerzo a la adoración de Dios, perdiendo así cualquier lazo que pudiera ponerles al tanto de lo que sucedía a su alrededor. Muchos de ellos no

³³ Asceta del primer siglo de la hégira.

³⁴ Asceta de Basora, vivió en el primer siglo de la hégira.

salían de sus casas. Se dieron casos de ascetas de la misma época que estaban incluso separados de sus propias familias. Abū Nu‘aym (1988, Vol., II) cita el caso de un asceta de Basora llamado ‘Abd al-‘Aziz al-Rrāsibī que vivía encerrado en el sótano de su casa (345).

Hechos tan importantes como lo fueron el asesinato de ‘Otmān, el conflicto entre Mu‘āwiyya y ‘Ali, el asesinato de este último y más tarde de su hijo al-Ḥusayn, hicieron que brotara de la sociedad musulmana un grupo formado por las más notables personalidades musulmanas, que sin participar positivamente en el conflicto optaron por el aislamiento. Adoptaron una posición neutral ante ‘Ali y sus enemigos, y así decían: “No es lícito luchar ni con ‘Alī ni en su contra” (al-Nawbahtī, 1931, 5).

No obstante, esta actitud pasiva no duró mucho tiempo. La injusticia social y las sucesivas matanzas, asesinatos y traiciones obligaban a un cambio en la postura de los ascetas; e incitaban a los musulmanes cada vez más a practicar la vida ascética que llegó a propagarse de forma sorprendente por todo el Estado musulmán, sobre todo en los medios cultos. Esta actitud no era fruto de una decisión propia e individual que atañía a un número limitado de personas, el número de núcleos ascéticos era cada vez mayor en ciudades como Kufa, Basora y Alejandría, hasta llegar a constituir un verdadero fenómeno social. Pero ya no sólo como una forma de oposición pasiva, sino como una protesta, a veces, clara y abierta ante el gobierno (Husayn Marwa, 1980, 152).

Al-Ḥasan al-Baṣrī constituye el ejemplo más claro de este cambio de postura. La tristeza se desbordaba de sus palabras. Era difícil explicar la razón de aquel sentimiento que le acompañó y le atormentó durante toda su vida. La tristeza, el miedo y el complejo de culpabilidad, eran además, sentimientos comunes a todos los ascetas coetáneos de al-Ḥasan al-Baṣrī. Les acompañaba siempre un sentimiento inquietante

que les culpabilizaba, por haberse quedado al margen de los grandes acontecimientos de su época. No han intervenido para evitarlos; incluso, pocos de ellos han declarado abiertamente estar en su contra. Por eso, se culpabilizaban y tenían miedo de haber tomado la decisión equivocada al optar por el aislamiento. Sólo en el *zuhd*, en lo que es tormento del cuerpo y del alma, encontraban el alivio a sus penas. Tenían que pagar de alguna forma por los delitos que han cometido o que creen haber cometido (Husayn Marwa, 1980, 153).

A diferencia de otros más tímidos, explica Pareja refiriéndose a al-Ḥasan al-Baṣrī, ‘Ḥasan tuvo la entereza de declarar sin rebozo su juicio poco favorable al gobierno omeya; pero al mismo tiempo reprobó la rebelión contra la autoridad constituida, diciendo que la reparación de las injusticias sociales se obtiene de Alá, no con la espada, sino con la penitencia’ (Pareja, 1952-1954, 642).

El escritor iraquí al-Jāhid³⁵ (1961, Vol. III) en su libro *al-Bayān wa al-tabyīn*, utiliza una descripción muy precisa para hablar de la tristeza que sentían estos ascetas. Afirma que al-Ḥasan al-Baṣrī:

Cuando entraba era como si acabase de venir del entierro de su amigo más íntimo. Cuando se sentaba, era como si fuera un preso cuya decapitación se había ordenado. Y cuando se mencionaba el infierno en su presencia, era como si hubiera existido sólo para él. (al-Jāhib, 1961, citado por Husayn Marwa, 1980, 153).

Es preciso aclarar, que hay una gran diferencia entre el *zuhd* practicado en el califato de ‘Oṭmān así como en el califato omeya, que reflejaba una crisis social y, el

³⁵ Es considerado uno de los escritores más ilustres de la época abasí. Escribió en la política, la filosofía, la literatura, la religión, etc. Era conocido, sobre todo, por su crítica a la sociedad.

zuhd que conocieron las primeras generaciones del Islam, llamadas el *salaf*. Era frecuente entre los compañeros del Profeta y los primeros musulmanes, alega Garaudy (1982), “la práctica estricta de la piedad, la exclusiva fe en Dios, la renuncia a las vanidades de este mundo, placeres, riquezas y honores que buscan la mayoría de los hombres” (54).

Los primeros ascetas reflejaban la simplicidad del Islam. Su ascetismo era un método de vida elegido por decisión propia. Expresaba, más bien, su apego a los preceptos de la nueva religión, sin ningún móvil exterior que les empujaba a ello. Su espiritualidad tenía un matiz moral reflejado en una vida simple y modesta, sin que llegue a formar un fenómeno general y social como el que se constata a partir del califato de ‘Otmān.

Más tarde, precisamente a partir del tercer siglo de la hégira, los elementos extranjeros se fueron infiltrando en la vida espiritual musulmana, y el *zuhd* fue progresivamente allanando el camino para el misticismo musulmán. Así, ciertos sufíes llegan a adoptar posturas propias y bastante atrevidas ante cuestiones como la *ṣarī’a*, ley canónica; al mismo tiempo, desarrollaron un tipo particular de conocimiento conocido con la *ma’rifa*, intuición, conocimiento divino o gnosis (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 308).

1.3.2. El *taṣawwuf*, la mística musulmana

Como experiencia reservada sólo a un número limitado de privilegiados, el significado de la palabra *taṣawwuf*, sufismo, depende, en cierto modo, del ambiente en que se usa así como de la persona que lo emplea. Cada uno de los sufíes que definieron

el sufismo estaba hablando de sus propias vivencias. Tratándose, pues, de una experiencia fundada en un campo totalmente íntimo y espiritual nos encontramos con un sinfín de definiciones. Nicholson recogió setenta y ocho de ellas, de distintos libros. Comentándolas, el orientalista inglés, llega a la conclusión de que el lenguaje humano se quedó corto ante el cúmulo de sentimientos y experiencias que vivía el sufi; de tal forma, que no existe ninguna definición que pueda englobar cada detalle del sentimiento religioso que latía en el interior de cada creyente (Nicholson, 1951, 29).

El sufi de Bagdad Al-Sahrūrdy al-Baġdādī (m. 632 h/1212 d. C), aduce que se han dado más de mil esclarecimientos sobre el tema en cuestión. Para él, el sufismo no es la pobreza ni tampoco es el ascetismo; el sufismo engloba los dos términos además de otros requisitos con los cuales uno no puede ser sufi aunque sea asceta y pobre (Al-Sahrūrdy al-Baġdādī, s. f., 80).

Sin embargo, se puede decir que todas las definiciones que se han dado del sufismo pueden clasificarse en tres grupos. Las primeras insisten en el lado de la gnosis, del conocimiento divino o *ma'rifa*. Las segundas, consideran que el fin primario de todo el pensamiento sufi es moral y ético. El *murīd* o el discípulo tiene que vestirse con las más nobles características, *makārim al-aḥlāq*. Las terceras insisten en la vertiente práctica, que se vive en la vía ascética.

Presentaremos algunas definiciones del *taṣawwuf*, el sufismo, tal y como lo conciben sus propios afiliados y seguidores. El sufi Ma'rūf al-Karḥī (m. 200 h/816 d. C) define el *taṣawwuf* de esta forma: "El sufismo es conocer las verdades y desesperarse de lo que posee la gente". Con la primera parte, el sufi se refiere al lado gnóstico, mientras que la segunda parte alude a la práctica ascética (al-Quṣayrī, 1990, 280). El maestro de

una cofradía sufi, en una larga instrucción que resume los principios del sufismo y aborda su lado práctico, le aconseja a un *murīd* o aspirante lo siguiente:

Busca en todo ser agradable a Alá...Sé paciente, la paciencia es la columna de la piedad...Piensa en la muerte, porque en este pensamiento está la base del renunciar a todo. En todo tiempo, en toda ocasión, ten confianza en Alá...No te quejes de las pruebas que Alá te envía...Sé en este mundo como un viajero que pasa. Deja cuanto pueda distraerle de la adoración de Alá excelsa, obliga a tu espíritu a meditar, habitúa tus ojos a las vigias, familiarízate con la adversidad...Pasa tus días en hambre y sed, y tus noches en meditación y llanto por tus pecados...Duro es hacer obras de recompensa. Más duro será perder la recompensa. (Pareja, 1952-1954, 664).

El sufi de Bagdad Abū Bakr al-Katānī (m. 322 h/902 d. C) resume la experiencia sufi en dos palabras: “pureza y contemplación” (Mahmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, s. f., 348). Para el gran sufi al-Junayd (m. 297 h/877 d. C) el sufismo es que: “te mate Dios en ti y te resucite con Él” (al-Quṣayrī, 1990, 280); aludiendo en este caso al estado de la aniquilación total en el Creador. Dijo también: “El sufismo es estar con Dios sin relación” (al-Tūsī, 1960, 45). Cuando le preguntaron al sufi Samnūn (m. 290 h/870 d. C) sobre el sufismo dijo: “Es no poseer nada ni estar poseído por nada” (al-Hajwīrī, 1980, 233). Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 261 h/841 d. C) considera a los sufes como niños en el regazo de la Verdad (Badawi, 1978, 167).

Para los sufes, la experiencia sufi se basa en dos puntos esenciales: el *maqām* y el *ḥāl*. Con el *maqām*, morada espiritual, los sufes se refieren a los diferentes niveles de realización espiritual que franquea el discípulo en su itinerario hacia Dios. Este elemento, de gran importancia en la experiencia mística, fue recogido por los sufes de

pasajes coránicos, en que el término aparece con frecuencia con los sentidos de lugar y categoría: “Quien haya temido el emplazamiento (*maqām*) de su Señor, tendrá dos jardines” (Corán 55: 46.Trad. de Vernet).

El paso de un *maqām* a otro se conoce en la terminología sufí con el *taraqqī*, (Ibn ‘Arabī, 2002-2003a, 61). Y aunque cada ascensión en el camino de Dios o *taraqqī* es un derecho adquirido con esfuerzo y voluntad firme, el alma del sufí inquieta y en permanente espera no se siente satisfecha y apaciguada; la prueba se hace más dura después de cada examen y empieza otra batalla con horizontes más oscuros e impenetrables (Sobhi, 1992, 235). Dice el sufí egipcio Dū al-Nūn (m. 245 h/859 d. C): “El sufí no se asienta en un solo *maqām*, morada, sin embargo, Dios le acompaña en cada uno de estos estados” (al-Sullamī, 2003, 34).

Siguiendo un hadiz del Profeta en que se especifica que en el ser humano “hay un trozo de carne que si está sano, todo él está sano, y si está corrupto, todo él está corrupto, y ese órgano es el corazón” (Muslim, n°: 4178), los sufíes se proponen como meta la purificación del corazón. A ese corazón limpio de todo deseo mundano, egoísmo y miedo, hace referencia el versículo coránico: “Sólo quien venga a Allah con un corazón sano” (26: 89). Llegando, por fin, al anhelado estado de purificación total del corazón, el místico es asaltado por sensaciones y emociones a las que los sufíes llaman los *aḥwāl*, estados místicas. El *ḥāl*, singular de los *aḥwāl*, es lo que Dios revela sin aviso ni esfuerzo previo a los corazones de sus peregrinos y que pronto desaparece o es seguida por otros estados espirituales (Ibn ‘Arabī, 2002-2003a, 70).

Mientras que los *maqāmāt* o moradas espirituales se consiguen con la fuerza de la voluntad del candidato, el *ḥāl*, no es invocado y su aparición es inesperada y fugaz. Cuando el sufí está dominado por el *ḥāl*, pierde toda autoridad sobre sí mismo. El

iniciado comunica a su maestro esas emociones a veces opuestas y éste, por su parte, tiene la obligación de orientarle en su viaje espiritual.

1. 3.2.1. Etimología del término *taṣawwuf*

Al-Sarrāj al-Tūsī (m. 378 h/958 d. C) en su famoso tratado *al-Luma' fī tāriḥ al-taṣawwuf al-islāmī*, (*Los ilustres en la historia de la mística musulmana*), dedica todo un capítulo para estudiar la etimología del nombre los *ṣūfiyya*, los sufíes. Este historiador intentó responder a un interrogante que se plantearon antes de él otros estudiosos del tema, y es por qué los *ṣūfiyya*, los sufíes, se conocieron con este apelativo y no se les ha relacionado con una ciencia precisa; como es el caso de los *muḥaddiṭīn*, que se llamaron así porque eran especialistas en la materia del hadiz. Tampoco se le ha relacionado con un estado preciso como, por ejemplo, el del *zāhid*, el asceta, que practica el ascetismo. Explica al-Tūsī que la respuesta reside en que el sufi reúne todas las ciencias y es docto en todas las materias. Además, en un pequeño intervalo de tiempo experimenta distintos y sucesivos estados místicos: alegría, tristeza, temor, esperanza, etc., sin que pueda controlarlos; por eso se dice que es “hijo de su tiempo” (Ibn Qayyem al-Jauziyya, 1994, 319). El novicio progresa de un estado a otro hasta culminar su experiencia con la unidad divina; y así, para evitar cambiar cada vez de nombre era más apropiado llamarles por el hábito distintivo del *ṣūf*, la lana que llevaban (al-Tūsī, 1960, 4). Como es el caso de los apóstoles de Jesús que se llaman en árabe *al-ḥawāriyūn*, como referencia a la ropa de color blanco distintivo que llevaban (al-Tūsī, 1960, 40-41).

Además, aclara al-Tūsī que vestir *ṣūf*, lana, a lo largo de los tiempos era costumbre de los profetas y de los hombres más píos y piadosos. De lo antes dicho, se entiende que al-Tūsī considera que la palabra *taṣawwuf* es derivada de lana, *ṣūf* en árabe. Los sufíes tenían grandes conocimientos, estaban al tanto de muchas disciplinas y experimentaban distintos estados, por eso era más conveniente relacionarles con el sayal de lana que llevaban. Y así lo explica en otras palabras:

No podemos decir, por ejemplo, que el sufí es un embriagado porque vive en el estado de la embriaguez, o que experimenta siempre el estado del *qabḍ* o del *bast*³⁶, o que es el amante porque está en el estado del amor o *maḥabba*. Todos son estados alternos que se siguen uno detrás del otro, sin que el místico tenga en su mano la posibilidad de controlarlos. (al-Tūsī 1960, 40).

El segundo historiador musulmán que estudió la etimología de la palabra es el sufí de Bujara al- Kalābādī (m. 380 h/960 d. C). En su libro *al-Ta'arruf Li maḍhab ahl al-taṣawwuf*, (*Conocer el dogma de los sufíes*), expone una serie de opiniones sobre el tema. Alega que en cuanto al posible origen etimológico del vocablo se pueden presentar varias hipótesis. Puede provenir del término *ṣafā'*, pureza, nitidez, traslucidez; puesto que su temática gira en torno a la purificación de las cualidades innobles en el ser humano. Dice el sufí Abū Ḥamza al-Ḥurasānī (m. 297 h/877 d. C): “El sufí es la persona limpia de cualquier impureza” (al-Sullamī, 2003, 250).

Otros planteamientos suponen que la palabra *taṣawwuf* puede ser derivada del término *ṣifa*, cualidad o atributo o, de la palabra el *ṣaff*, fila, considerando que los sufíes se han llamado así por estar en primera fila ante Dios. Otro posible origen del término

³⁶ El *bast* es anchura del espíritu y el *qabḍ* es angustia.

hace referencia al término, la *ṣuffa*, especie de habitación de la mezquita de Medina que servía de albergue a los musulmanes más pobres y devotos coetáneos del Profeta; llamados *ahl al-ṣuffa* ya que los sufíes trataban de imitarles en su austera y devota vida. Otra posible hipótesis hace derivar el término de *ṣūf*, lana; y es la que parece estar más acorde desde el punto de vista lingüístico del término. Pues, la mayor parte de los sufíes vestían atuendos de lana, como muestra de elevación sobre las riquezas del mundo; imitando de este modo a los santos y profetas (al-Kalābādī, 1980, 37-38).

Al-Kalābādī después de citar todas estas posturas afirma que el término es derivado de *ṣūf* y de *ahl al-ṣuffa*; habida cuenta de que si fuera derivado de *ṣafā'*, respetando la gramática árabe, la derivación correcta sería *ṣafwā* o *ṣafā'iyya*, y si fuera derivado del *ṣaff* sería *ṣifya*. Los sufíes imitando a *ahl al-ṣuffa*, renunciaron a todo tipo de placer, se aislaron de sus amigos y familias, convirtiéndose en eternos peregrinantes. Sólo cogieron de la vida lo que era ilícito dejar y comieron sólo lo imprescindible para seguir en vida. La gente de Siria les llamaba *jū'iyya*, los hambrientos, porque nunca comían hasta saciarse por completo; siguiendo el hadiz del Profeta: “Basta para el ser humano unos cuantos bocados para sobrevivir” (Citado por al-Kalābādī, 1980, 29-30). Al-Sarriy al-Saqī³⁷ les describe de la siguiente manera: “Comen como los enfermos, hablan como los ahogados y, por renunciar a sus bienes se les llamó *fuqarā'*, pobres” (al-Naššār, 1978, Vol. III, 38). *Ahl al-ṣuffa*, eran extranjeros y pobres, y sólo poseían el sayal de lana que llevaban. Abū Mūsa al-Aṣā'irī³⁸ dice: “el profeta vestía lana, montaba en burro y defendía a los más pobres” (al-Tūsī, 1960, 40-41). Al-Ḥasan al-Baṣrī

³⁷Tío y maestro del gran sufí al-Junayd. Murió aproximadamente en el año 253 de la hégira/833 d. C.

³⁸ Compañero del Profeta, asceta y estudioso del Corán.

hablando de vestir lana, afirma: “A lo largo de mi vida he conocido a setenta *badriyyan*³⁹, no vestían más que lana” (Zay‘ūr, 1979, 62).

Ibn Haldūn (1995) también considera que la palabra es derivada de *ṣūf*, lana, y que los sufíes llevaban siempre una chilaba de lana para diferenciarse de los ricos que vestían ropa cara y elegante, sobre todo de seda (514).

Ibn al-Jawzī (m. 597 h/ 1201 d. C) rechaza el anterior planteamiento y asegura que el Profeta Muhammad vestía lana sólo de vez en cuando, y que llevar atuendos de lana no era muy usual entre los árabes de la época (Ibn al-Jawzī, 2006, 186).

Al-Quṣayrī⁴⁰ en su libro *al-Risāla al-quṣayriyya*, (*La epístola de al-Quṣayrī*), arguye que la palabra los *sūfiyya*, los sufíes, no es derivada y que es simple. Para este autor la derivación de la *ṣuffa* o el *ṣafa'* está lejos de ser correcta según las reglas de la gramática árabe; no obstante, según asegura, es lingüísticamente correcta su derivación de *ṣūf*, lana. Pero aun así al-Quṣayrī sostiene que no se le ha conocido al término ninguna derivación de otra palabra árabe (al-Quṣayrī, 1990, 279,).

Muchos historiadores árabes han presentado un planteamiento totalmente distinto a los anteriores. Intentaron relacionar el origen etimológico de la palabra con la época preislámica. Todos ellos se han basado en un texto de suma importancia que aparece en *al-Sīra al-nabawiyya*, (*La biografía del Profeta*) del historiador Ibn Hiṣām⁴¹ (2003, Vol. I, 106-108).

Al-Sarrāj al-Tūsī (1960) es uno de los historiadores árabes que se han remontado a la época preislámica para buscar el origen de la palabra *taṣawwuf*. Refiere que antes

³⁹ Badriyyan es el plural de Badrī, la persona que luchó junto al Profeta en la primera batalla en la historia del Islam contra la tribu de Qurayṣ. Tuvo lugar en un lugar llamado Badr, que está aproximadamente a unas 95 millas de Medina. En esta incursión 300 musulmanes conducidos por el Profeta derrotaron de forma aplastante a un número muy superior de contrincantes.

⁴⁰ Representa el sufismo ortodoxo. Su epístola *al-Risāla al-quṣayriyya*, es considerada elemental para el estudio del sufismo. Murió en el año 437 de la hégira/1017 d. C.

⁴¹ *Al-Sīra al-nabawiyya* de Ibn Hiṣām (m. 218 h/833 d. C) es considerada la biografía más antigua y fiable del profeta.

del Islam hubo un periodo en que la Kaaba había quedado totalmente vacía, no venía nadie a peregrinar en ella y hacer el ritual del *ṭawāf*⁴². En aquellos tiempos venía desde una tribu del Yemen un hombre llamado *Ṣūfa* para hacer los ritos de la peregrinación. El mismo historiador termina a que *Ṣūfa* era el nombre de una tribu del Yemen que vivió en la época preislámica y que se había ocupado de todo lo que se relacionaba con el templo de la Kaaba; sobre todo ordenar la época de la peregrinación, el *ḥajj* (42-43).

Abū Nu‘aym (1988, Vol., II), en su libro *Hilyat al-awliyā’*, (*El adorno de los santos*), también cita la historia de *Ṣūfa*. Para él la derivación de *al-taṣawwuf* admite muchas posibilidades: puede ser derivada de *ṣūfāna* que es una pequeña planta que crece en el desierto; asimismo, puede haber prestado su nombre de la antes mencionada tribu de *Ṣūfa*, del pelo que crece en la nuca o, finalmente, de *ṣūf*, lana (17-18).

Ibn al-Jawzī (2006) presenta la misma hipótesis. La primera persona que se conoció con el apelativo de *Ṣūfa* fue un hombre del Yemen llamado al-Ġawṭ Ibn Morr, que consagró su vida al servicio de Dios en la Kaaba. Más tarde, sus descendientes y toda su tribu se conoció con *banī Ṣūfa*, hijos de *Ṣūfa*. Los miembros de esta tribu siguieron el camino de al-Ġawṭ, se encargaban de la limpieza de la Kaaba y orientaban a la gente en la época del *ḥajj*, la peregrinación. Más tarde, toda persona que se ofrecía para ejercer esta labor se le llamaba *Ṣūfa* (160-161).

Todas las fuentes árabes antes citadas coinciden en que el primero que se conoció con el apelativo de *Ṣūfa*, fue al-Ġawṭ Ibn Morr Ibn Ṭanja. Se llamó *Ṣūfa* porque su madre era estéril e hizo un voto de que si llegara a tener un hijo, colgaría un hilo de lana en su coronilla y le ofrecería como ofrenda a Dios, a través de dedicar toda su vida al servicio de la Kaaba. La misma persona se conoció con *rabīṭ al-ka'ba*, el atado de la

⁴² Girar en torno a la Kaaba.

kaaba (al-Kalbī, 1993, 189).

Cuando nació al-Ġawṭ, la madre cumplió su promesa y salió anunciando a la gente: “Mi hijo se ha convertido en *Ṣūfa*” (Ibn Hiṣām, 2003, Vol. I, 107-108). Su tribu empezó a llamarle *Ṣūfa* por el trozo de *ṣūf*, lana, que la madre colgaba de su pelo.

Jawād Moġniyya⁴³ y ‘Alī Zay‘ūr también corroboran la anterior teoría, considerando que el sufismo musulmán está estrechamente relacionado con la época preislámica. ‘Alī Zay‘ūr (1979) explica al respecto:

En la época preislámica, poner un trozo de lana sobre el cabello de una persona, un animal o cualquier cosa, tenía un sentido mítico. Significaba que aquella persona pasaba a ser propiedad de Dios, Él la protege de la envidia y la cuida de todo mal. Y ya no es posible poseerla por nadie, excepto bajo condiciones precisas. Todo el que lleva un trozo de lana llega a desprenderse de sí mismo; es decir, pasa de una etapa personal a una nueva vida relacionada con lo sagrado y la divino. (32)

Si consideramos, entonces, que el origen del sufismo se remonte a la tribu de *Banī Ṣūfa*, el término, en este caso, es también derivado de *ṣūf*, la lana que la madre colgaba del cabello de al-Ġawṭ.

Al-Ġawṭ, *Ṣūfa*, representaba el sacrificio, la resignación y el abandono absoluto ante la voluntad de Dios. Todo esto se realiza y se vive en el sufismo. El sufi egipcio Dū al-Nūn cuando le preguntaron sobre los Sufíes dijo: “los Sufíes son personas que prefirieron a Dios a cualquier otra cosa y Él les prefirió a ellos” (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, Vol. I, 309).

⁴³ M. Jawād Moġniyya (1982, 183) considera que incluso el origen del sufismo filosófico se remonta a la época preislámica. Para él ideas como el panteísmo, la fusión o unión con Dios, tienen su raíz en el budismo, en el neoplatonismo y en las religiones indias conocidas antes del Islam.

Al-Ḥasan al-Baṣrī dice: “Vi un sufi en la Kaaba haciendo *al-ṭawāf*” y le di algo como limosna, pero él se negó a cogerlo” (al-Tūsī, 1960, 42). ¿Era este un miembro de aquella tribu que se dedicó al cuidado de la Kaaba? Para que este punto sea esclarecido, subraya al-Naṣṣār (1980, Vol. III), se necesita de una amplia y exhaustiva investigación sobre la historia de las tribus del Yemen y sus respectivas peregrinaciones (41).

Los historiadores musulmanes sintieron una gran preocupación a la hora de estudiar la etimología de la palabra los *sūfiyya*, los sufíes y el *taṣawwuf*, el sufismo. La mayoría de ellos intentaron demostrar que era derivada de *ṣūf*, lana en árabe. Dado que cada hipótesis en lo que se refiere a la etimología del término, delimita, de alguna forma, el origen del sufismo como pensamiento y filosofía.

1.3. 3. La relación entre los dos términos: el *zuhd* y el *taṣawwuf*.

Los estudiosos del tema en cuestión han intentado fijar una línea divisoria entre el *zuhd* y el *taṣawwuf*. Al-Ṭibāwī (1928) considera como gran diferencia entre los dos términos el objetiva o la meta final. El que practica el *zuhd* se aleja de los placeres de la vida para ganarse los placeres eternos del paraíso y siempre anhela ver a Dios en la otra vida. El sufi, en cambio, pretende ver a su Creador y unirse con Él en este mundo. El sufismo es un viaje transformador cuyo fruto se alcanza al final del recorrido a través del amor divino (26).

El *zāhid*, el asceta, siempre le acompaña el temor al castigo de Dios y aspira a su recompensa en el paraíso, por eso se aleja de todo lo ilícito, incluso de lo permitido en la ley islámica. No obstante, el sufi ama a Dios sin esperar nada, ni teme el infierno ni espera el paraíso; es un amor puro y totalmente desinteresado. El sufi no obra el bien

con el fin de lograr premio o evitar castigo; el hombre es un esclavo de Dios al que debe todo, mientras que Éste nada le debe a él (al-Ṭibāwī, 1928, 294). Diferenciando entre las dos experiencias precisa el sufi persa Muhammad Ibn al-Faḍl al-Balḥī (m. 319 h/931 d. C): “Los ascetas lloran con sus ojos y los sufies con sus corazones” (al-Sullamī, 2003, 174).

La mayoría de los historiadores árabes consideran que el *zuhd*, la ascética, constituye en la historia del Islam una etapa preliminar que ha ido allanando el camino para la aparición del sufismo. En el califato de ‘Alī, el *zuhd*, la ascética, deja de ser una simple corriente política y social para llegar a englobar semillas de un importante bagaje filosófico. Este lado se revela en una nueva concepción de concebir el universo y los textos religiosos del Islam; hasta llegar a adoptar, a veces, una nueva y atrevida postura ante cuestiones como la *ṣarī‘a* o ley canónica, la profecía y el imamato⁴⁴.

Con ‘Āmir ibn ‘Abd Qays⁴⁵ que era coetáneo del califa ‘Alī y Pertenece a la primera generación de los ascetas de Basora aparecen los primeros gérmenes de la teoría de la gnosis o conocimiento divino. Afirma ‘Āmer: “Si se me quitara el velo no llegaría a saber más de lo que sé” (al-Tūsī, 1960, 102).

En las palabras de este asceta se entrevé una anticipada y atrevida visión de la mística musulmana, ya que asegura haber alcanzado un elevado conocimiento que supera cualquier saber. Llama la atención sobre una de las bases más fundamentales del pensamiento Sufi, la *ma‘rifa*, la gnosis, conocimiento intuitivo y divino. ‘Āmer no explica cómo alcanza esta certeza; no obstante, está claro que la verdad al que se refiere es Dios. La fecha que precisa la época, ya que estamos hablando del primer siglo de la

⁴⁴ Para los chiítas, la *ṣī‘a*, los partidarios de ‘Alī, el imamato cobra un papel primordial en su escuela. El *imām* es el jefe supremo de la comunidad y tiene que poseer todas las cualidades para ser el hombre más culto, sabio y perfecto de su tiempo. El *imām* para los chiítas es infalible.

⁴⁵ Murió en el califato de Mu‘āwiyya en el año 60 de la hégira/640 d. C.

hégira, no permite deducir que el origen de esta certitud viene del *isrāq* ⁴⁶ al-ṣūfī, porque todavía no existía una base teórica suficiente para la evolución del pensamiento sufí como para llevar a los ascetas de la época a buscar la verdad por este camino. Husayn Marwa (1980) se inclina a pensar que el origen de esta certeza es el simple entusiasmo religioso de los compañeros del Profeta así como de sus inmediatos discípulos y sucesores (157).

Hablar de la *ma'rifa* o gnosis en los primeros siglo del Islam se considera un anticipado esbozo a lo que sería más tarde una de las bases teóricas y fundamentales del sufismo filosófico. Si volvemos a 'Āmer, encontramos que este asceta conoció cambios radicales en su vida. El mismo afirma que vivía en una inquietud constante y cuando no conseguía dormir se levantaba y llamaba: “¡Dios, perdóname! porque el infierno me impide dormir” (Husayn Marwa, 1980, 158). Y por lo mismo se alejaba de todo lo que podía aportarle un sentimiento de alegría o satisfacción. Sin embargo, más tarde le encontramos en un estado de dejamiento y abandono total ante la voluntad de Dios. Este sentimiento de dicha y resignación se reflejan en sus palabras cuando dice: “Amé a Dios de tal forma, que este amor me facilitó todo tipo de calamidades y me hizo resignado y satisfecho ante cualquier situación” (Ra'fat al-Bāšā, 1986, 36).

¿Qué es lo que cambió a 'Āmer de un estado de pesimismo e inquietud, que además era general entre los ascetas de la época, al estado del amor y satisfacción? El texto, según Sāmī al-Naššar (1980, vol. III) no nos da una respuesta que pueda aclarar el enigma de este cambio. Pero parece ser que aquel sentimiento tan impregnado de certeza, le llegó en un momento de gran crisis psíquica, para cambiar su inquietud en tranquilidad (113).

46 El *isrāq*, es llegar al conocimiento a través de una luz que Dios pone en el corazón de los sufíes.

De lo antes dicho se puede deducir que *el zuhd*, en los primeros siglos del Islam, constituyó una preliminar base al sufismo. La meta final del sufismo se centra en conseguir la *ma'rifa*, la gnosis a través de la *muṣāhada* o contemplación. No obstante, para que el sufí alcance esta morada necesita antes de medios prácticos; y es lo que se conoce en el lenguaje de la ascética musulmana con *mujāhadat al-nafs*, lucha interna contra las imperfecciones del alma. Cuando le preguntaron a Abū Yazīd al-Bistāmī cómo alcanzó la gnosis, respondió de la siguiente manera: “Con el estómago vacío y el cuerpo desnudo” (al-Sullamī, 2003, 73).

Es decir, el sufí tiene que privarse voluntariamente de todo placer, para adiestrarse a soportar cualquier tipo de sufrimiento corporal y psíquico. Sólo pasando por el recorrido del *zuhd* podrá llegar a la purificación del alma y, por consiguiente, a su aniquilación total en Dios. El sufí tiene que cooperar por medio de los mismos métodos utilizados por el *zāhid*, el asceta: la repetición de las jaculatorias o *dikr*, la lectura constante del Corán, la práctica de examinarse y de tomarse cuenta de cualquier acción o comportamiento, etc... Todos son elementos de acercamiento a Dios que practicaron los primeros ascetas del Islam y fueron adoptados, más tarde, por los sufíes.

Como se ha indicado antes, la corriente del *zuhd* empezó como una reacción pasiva ante los hechos sociales y políticos. Paralelamente a esta postura negativa ante la sociedad, se desarrollaba una parte teórica que se patentizaba en conceptos como la vida y la muerte. Los sufíes exageraron en el sentido islámico de “la vida presente” y “la otra vida”. Relacionaron el nivel de devoción de una persona con su desprecio y rechazo a la vida. Cuando le preguntaron al-Murtaʿī⁴⁷ cómo puede el ser humano conseguir el amor

⁴⁷ Sufí de la ciudad de Hira, Iraq (m. 328 h/908 d. C).

de Dios, respondió: “Odiando lo que Dios odia: la vida y el alma” (al-Sullamī, 2003, 267).

El odio a la vida y el recuerdo constante de la muerte también lo encontramos en el sufi de Jurasán, Ḥātīm al-Aṣamm (m. 237 h/817 d. C) cuando refiere: “Cada mañana se me presenta Satanás y me pregunta: ¿Qué comes, qué vistes, y dónde vives? Yo le respondo: como la muerte, visto la mortaja, y vivo en el cementerio” (al-Sullamī, 2003, 89).

En lo que se refiere a la época precisa en que empezó a usarse el término el *taṣawwuf*, el sufismo, tampoco existe una unanimidad entre los estudiosos del tema. Para Massignon el vocablo se usó por primera vez en la segunda parte del segundo siglo de la hégira (Massignon y Mustafā ‘Abd al-Rāziq, 1984, 27).

Al-Tūsī, en cambio, basándose en los versos de un poeta iraquí, llamado Musāwer al-Warrāq en los que utiliza la palabra *ṣufiyya*, alega que el término se usó en la primera mitad del segundo siglo de la hégira (Ibn ‘Abd Rabbih al-Andalusī, 1952, 217).

Ibn al-Jawzī alega que la palabra *taṣawwuf* se conoció antes del año 200 de la hégira, 826 d. C, y añade que el término tenía el mismo sentido que *el zuhd*. Al-Quṣayri también llega a la conclusión de que en el año 200 de la hégira los dos términos el *zuhd* y el *taṣawwuf* se usaban como sinónimo (Citado por Husayn Marwa, 1980, 164).

Se puede afirmar con toda certeza que la palabra se conoció y era usual en el segundo siglo de la hégira, el octavo de la era cristiana. En la primera parte de este siglo Abū Hiṣām al-kūfī⁴⁸ se le llamaba *ṣufī*. Al-Jarr y al-Fāḥūrī (1993, Vol. I) refiriéndose a

⁴⁸ Se piensa que pertenecía a la tribu de ṣūfa. Murió aproximadamente en el año 126 de la hégira/779 d. C

la misma persona sostienen que es el primero entre los sunnitas⁴⁹ que se conoció con el apelativo de *ṣūfī*, sufi (293).

Los historiadores árabes no se han puesto de acuerdo sobre si Abū Hiṣām al-kūfī era verdaderamente un sufi, o sólo se llamaba así; y en el caso de serlo, ¿qué sentido tenía al término en aquella época?.

Husayn Marwa (1980) basándose en el libro del historiador árabe al-Kindī (m. 350 h/930 d. C), *Kitb al-wilāya*, afirma que en el año 200 de la hégira, un grupo llamado los *ṣūffiyya*, los sufíes, llevó a cabo una rebelión armada contra el gobierno de Alejandría. Le encabezaba un hombre llamado Abū ‘Abd al-Rrahmān al-ṣūfī. Con la ayuda de sus aliados andalusíes⁵⁰, que emigraron a Egipto, consiguen la victoria y proclaman al jefe de su tāi’fa, secta, gobernador de la ciudad conquistada. Siguiendo la lógica de los hechos, añade el mismo autor, no es posible que sea el año 200 la fecha en que este grupo empezó a abrirse camino en la ciudad. Teniendo en cuenta que para llegar a operar de forma tan decisiva, era necesario que transcurriera un tiempo suficiente que precediera los acontecimientos antes mencionados (165- 166).

Con estudiar la relación histórica entre *el zuhd* y *el taṣawwuf*, no pretendemos demostrar que en estas fechas tan tempranas de la historia del Islam, ya existía el sufismo en su forma filosófica. Hay unanimidad entre los historiadores árabes en considerar que los términos *ṣūfiyya*, *sūfī* y *taṣawwuf*, se conocían y se usaban en el segundo siglo de la hégira. Sin embargo, ningún investigador del tema ha pretendido que el sufismo en su forma teórica existía en los dos primeros siglos del Islam; el

⁴⁹ En el Islam se suele distinguir entre los chiítas, partidarios de ‘Alī, y los sunnitas, seguidores de la sunna, que engloba los hechos y dichos del Profeta Muhammad y es complementaria del Corán. Los chiítas exigen que el califa sea descendiente del Profeta; los sunnitas, en cambio, no lo consideran como requisito fundamental en el califato. Para esta escuela, basta con que el califa sea una persona cualificada para ejercer este cargo.

⁵⁰ Teniendo en cuenta la fecha, se trata de los cordobeses que al-Hakam I expulsó después de reprimir violentamente la revuelta de Arrabal en 818 d. C. Gran número de ellos se asentó en Alejandría llegando a dominarla por completo.

taṣawwuf significaba lo mismo que el *zuhd* con sus características conocidas en aquel entonces.

A finales del segundo siglo de la hégira se empezó a constatar un lento y recatado cambio en la ascética musulmana, gracias a un grupo de sufíes que llegó a formar la llamada escuela de Jurasán. La figura máxima de esta escuela la representa Ibrāhīm Ibn al-Adham (m.161 h/741 d. C) que pertenecía a una de las familias más ricas de Balāḥ, ciudad de la misma provincia. Ibrāhīm renunció a todas las comodidades que le ofrecía la riqueza de su familia y optó por la vida ascética. Se mantenía trabajando en molinos y jardines (Ibn ‘Arabī, 1997, 40) y decía: “Come de lo lícito y no hay ningún problema si no rezas toda la noche, ni ayunas todos los días” (Husayn Marwa, 1980, 174).

También destacaba en este grupo Ṣāqīq al-Balḥī (m.194 h/774 d. C) que era un comerciante antes de su conversión al ascetismo. Abd Alāh Ibn al Mubārak (m. 181 h/761 d. C) también era uno de los ricos de Jurasán que abandonó sus bienes y emigró a Kufa en Iraq; creía que los verdaderos reyes eran los sufíes (Ibn al-Jawzī, 1971, III, 109). Al-Fuḍayl Ibn ‘Ayyad (m. 187 h/767 d. C), aunque de origen árabe, vivió desde su infancia en Jurasán; un día mientras escalaba un muro para reunirse con su amada, oyó a alguien recitar la siguiente aleya: “¿Acaso no les ha llegado a los que creen el momento de que sus corazones se sometan al recuerdo de Allah?” (Corán 57: 16); entonces respondió: “Sí, mi señor; ya es hora”. Desde aquel momento empezó una nueva vida llena de llanto, de arrepentimiento y de miedo al infierno (Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, 2000, 13).

Estos ascetas formaban parte de un gran grupo. Eran más de sesenta ascetas los que salieron de Jurasán y emigraron con Ṣāqīq al-Balḥī, Ibn al-Adham y Ibn al-

Mubārak. Casi todos pertenecían a la misma provincia y entraron en la vida ascética en circunstancias parecidas. Muchos tenían en común el haber renunciado a un emirato, riqueza, negocio o posición social; y luego emigraron para instalarse en provincias más cercanas a tierras árabes, que además eran más activas en el ámbito intelectual y cultural. Si podemos juzgar este hecho como un nuevo fenómeno, entonces, ¿qué es lo que aportó de nuevo a la corriente del *zuhd*?

Si volvemos a la vida de Ibrāhīm Ibn al-Adham, vemos que trabajaba para mantenerse, no aceptaba vivir de las limosnas y aconsejaba a los demás para que hicieran lo mismo. Con esta actitud Ibn al-Adham crea un nuevo concepto en la ascética musulmana; que intentaba, de alguna forma, superar el tópico del religioso que dependía totalmente de las limosnas y se negaba a mantenerse por considerarlo una forma de descreimiento en la capacidad del Creador capaz de mantenerle sin que se mueva de su casa.

El verdadero *zāhīd*, asceta, para Ibn al-Adham ya no es el que se queda toda la noche de pie rezando y ayuna todos los días; sino, simplemente, el que sigue las ordenanzas del Corán y se aleja de todo lo ilícito. Intentaba minimizar el papel que desempeñaba antes en *el zuhd* la adoración, los ejercicios espirituales y las prácticas de devoción. Su alumno Ṣaḥīq al-Balḥī adopta la misma postura cuando dice: “No se trata de comer cebada y vestir lana. La cuestión está en adorar a Dios sin asociar nada con él” (Husayn Marwa, 1980, 175).

Por otra parte, llama mucho la atención la historia de la conversión de Ibn al-Adham a la vida ascética. Se cuenta que uno de sus criados le preguntó un día cómo era su vida antes de su afiliación ascética. Ibn al-Adham se negó al principio a responder, pero ante la insistencia del sirviente le refirió lo siguiente:

Era mi padre un hombre muy rico de Balah, o uno de los reyes de Jurasán. Él hizo que yo amara la caza. Un día monté en mi caballo y salí, estaba conmigo mi perro. Mientras estaba quieto, vi algo que se movía, un zorro o una liebre. Cuando me preparé para cazarlo, escuché una voz que me decía: “Ibrāhīm, no has nacido para esto, ni se te ha ordenado hacerlo”. Miré hacia la izquierda y la derecha, pero no había nadie. Entonces dije: “Que Dios maldijera a Satanás”. Seguí en mi camino y volví a escuchar la misma voz... entendí. Me vino un mensajero, un *naḍīr*⁵¹, del Creador. (al-Sullamī, 2003, 37).

Ibrāhīm volvió a su casa, se desmontó y se fue en busca de uno de los pastores de su padre; le cambió su grosero manto con su ropa, su caballo y todos sus bienes. Desde aquel día no se le ha vuelta a ver en el castillo de su familia (al-Sullamī, 2003, 37).

Esta es la historia que cuentan la mayoría de los historiadores árabes⁵². Con escuchar este relato nos viene a la mente la historia de Moisés, que en la tradición musulmana es el interlocutor de Dios (*kalīm Allāh*), porque Dios le habló de hecho, de forma directa y no a través de la revelación, como en caso del Profeta con el texto coránico. Es como si Dios hubiera llamado a Ibrāhīm para desempeñar su papel de asceta; fue elegido para ser el príncipe de los sufíes. Él mismo lo dice clara y abiertamente cuando declara haber recibido un *naḍīr*, mensajero de Dios, y prosigue

⁵¹En la tradición musulmana el Profeta Muhammad no le ha sido dado comunicar con Dios directamente, y había recibido el Corán por medio de un *Nadīr*, un mensajero, en este caso es el arcángel Gabriel. El sufí, de esta forma, se considera en un plano superior en que se iguala al Profeta.

⁵²Al-Naššār, por ejemplo, dice que Ibn al-Adham no era un príncipe y que la leyenda sufí le ha convertido en el protagonista de una historia parecida a la de Buda. Más tarde, esta historia se ha aprovechado para demostrar la influencia de la mística india en el sufismo musulmán.

diciendo: “Juré que desde aquel día y mientras Dios me hace infalible, (*Mā ‘aṣamanī*)⁵³, no volvería a cometer ningún pecado” (Husayn Marwa, 1980, 175).

Estas declaraciones son bastante atrevidas y están lejos de formar parte de la simpleza de los primeros ascetas del Islam. Además de “me vino *naḍīr*, mensajero”, la idea del ‘isma, infalibilidad o impecabilidad, es exclusivamente para los profetas según los sunnitas y, para el profeta y *el imām* que representa la autoridad religiosa máxima, para la escuela chiíta. Con estos nuevos conceptos, los ascetas de Jurasán intentaban sacar *el zuhd* de un estancamiento que duró largo tiempo. Pretendían salir del aislamiento antes elegido por voluntad propia para desempeñar un nuevo papel en la sociedad. Este papel es tan excesivo que superaba con creces el del califa mismo para igualarse al del *imām* y del profeta.

¿Por qué brotó en Jurasán este fenómeno que influyó decisivamente en la historia de la mística musulmana? Al detenerse en la civilización persa y en las características históricas de su pueblo, encontramos que sus antiguas religiones nunca llegaron a desaparecer de forma definitiva. El mazdeísmo que tuvo gran difusión por todas las tierras persas, seguía actuando a veces de forma implícita y, otras veces, saliendo a la superficie con ideas aparentemente musulmanas. El sufismo de aquellas tierras venía expresando una mezcla de conceptos que no siempre resultaban islámicas.

La provincia persa de Jurasán, desde que fue conquistada por los árabes en el año 30 de la hégira, 651 d. C., en el califato de ‘Otmān, constituyó un fuerte centro de oposición al califato musulmán. El nacionalismo de los persas alimentaba sus esperanzas de tener un Estado autónomo, y ha favorecido que floreciera en el seno de su sociedad un sentimiento de odio y rechazo a todo lo árabe. Así, además de los

⁵³ El verbo *‘aṣamanī* viene de al-‘isma, la infalibilidad. El *ma ‘sūm* es la persona exenta del pecado por parte de Dios.

enfrentamientos armados, hubo otros a nivel ideológico y religioso, por medio de una infiltración estudiada y recatada de conceptos de origen zoroastra y dualista en la sociedad musulmana.

De lo antes dicho se deduce que siempre hubo una estrecha relación entre los dos términos: el *zuhd* y el *taṣawwuf*; incluso llegaron a usarse como sinónimos en épocas tempranas del Islam. El *zuhd* en la historia del Islam no es más que una etapa preliminar del sufismo, que le fue allanando el camino a lo largo de dos siglos, hasta llegar a su etapa final, un pensamiento filosófico que constituye un campo de estudio bastante espinoso a lo hora de querer remontarse a sus orígenes.

CAPÍTULO 2. EL ORIGEN DEL SUFISMO

2.1. Introducción

El origen del sufismo constituye una de las cuestiones más discutibles en el campo de la religiosidad musulmana. Las investigaciones en este campo topan con numerosas dificultades para llegar a conclusiones de tipo sintético. Los trabajos que se han realizado hasta el momento adoptan dos teorías totalmente opuestas. Una considera que no puede existir un verdadero sufismo sin la valoración y la práctica de los principios del Islam. Por encima de influencias externas, el sufismo es un desarrollo innegablemente islámico. Los musulmanes, partiendo de sus propias experiencias, favorecieron y fecundaron una espiritualidad arraigada en el lenguaje coránico y la tradición arabo-islámica. La figura máxima representativa de esta tesis es el islamólogo francés Louis Massignon (1922). Sostiene que el sufismo surge como consecuencia de gérmenes ascéticos y místicos existentes en el Corán. Los sufíes, basados en el estudio y meditación de su libro sagrado, convertido en el centro de toda su religiosidad, los desarrollaron construyendo así una doctrina que ofrece grandes semejanzas con la espiritualidad cristiana. El Corán, la sunna, son en este caso, las fuentes de las que, por meditación asidua y estudio perseverante, los sufíes sacarían su ideal de vida y sus métodos de perfección espiritual.

La segunda teoría, en cambio, considera que el sufismo no tuvo un origen autóctono, porque el Islam no es capaz de profundidad espiritual. Así, todo el sistema sufí es copiado de otras tradiciones religiosas como el cristianismo, el judaísmo, las antiguas religiones persas, el budismo, el neoplatonismo, etc.

Cuando el sufismo empezó a organizarse bajo cofradías llamadas en árabe *turuq*, caminos o senderos, entró en conflicto con los alfaquíes; éstos explicaban el Corán de forma explícita, mientras que los sufíes adoptaron la exégesis alegórica del libro sagrado. El texto coránico siempre ha constituido el centro de toda la espiritualidad musulmana. Más tarde, algunos sufíes tuvieron que enfrentarse con al-mu'tazila, secta que se basaba en la razón para la interpretación del Corán.

Molé (1965) en su libro *les mystiques musulmans*, define la diferencia entre la mística cristiana y musulmana con las siguientes palabras:

La mystique musulmane continue, en partie, les traditions des mystiques hellénistique et chrétienne. Mais ces éléments communs n'ont ni la même valeur ni la même place dans le système islamique que dans le système chrétien. L'islam n'est pas un christianisme imparfait, ni le christianisme un islam imparfait; chacune de ces deux religions a une structure sui generis que se suffit à elle-même et dont les différents éléments doivent être compris et jugés selon les critères qui lui sont propre. (4)

El ascetismo musulmán así como el sufismo en los primeros siglos del Islam se abrieron camino y se desarrollaron a través del Corán y de la sunna. Pasados los dos primeros siglos, la espiritualidad musulmana empieza a conocer radicales cambios. El sufismo poco a poco va adoptando elementos extranjeros y comienza a cultivar un lenguaje técnico diferenciado, alejándose cada vez más de las primeras experiencias ascéticas y místicas para convertirse en un verdadero pensamiento filosófico; marcado además de matices del Islam, por conceptos prestados de otras culturas. Al estudiar el sufismo filosófico topamos con una impresionante mezcla de elementos extranjeros que influyeron en el sufismo, alejándole cada vez más de sus primeros hontanares. Sin

embargo, y como se ha señalado antes, el origen de la ascética musulmana y del sufismo deriva del Islam. Garaudy (1982) juzga que:

Sería pues un error identificar al sufismo con la mística cristiana o con la meditación hindú. Sin duda, y por la misma razón de la expansión del Islam, se produjeron contactos e intercambios con los Padres del desierto y su mística cristiana, con los gnósticos de Alejandría y los escritos de Plotino, con la sabiduría de la India y el ascetismo budista. Esta mutua fecundación pudo enriquecer la visión de cada cual, aunque las verdaderas fuentes del sufismo permanezcan en el Corán. (49)

Al realizarse el enlace del sufismo con elementos extranjeros, los sufíes filosóficos se vieron, en muchas ocasiones, obligados a defender sus ideas rechazadas totalmente por el dogma musulmán. Y para enfrentarse a los posibles ataques de los alfaquíes ortodoxos, intentaron encontrar en el Corán aleyas que corroborasen sus teorías; llegando a veces a forzar el texto coránico para justificar conceptos como el panteísmo y la unión o fusión con Dios. Citaremos unas aleyas que han sido explicadas, a menudo, por los sufíes filosóficos como prueba de la posible unión del ser humano en matrimonio espiritual con Dios; y que constituyen, asimismo, claros ejemplos de la forzada interpretación del Corán: “Él es el Primero y el último, el Manifiesto y el oculto y es el conocedor de todas las cosas” (57: 3), “De Allah son el oriente y el occidente; donde quiera que os volváis, allí (encontraréis) la faz de Allah” (2: 115), “De Allah somos y a Él hemos de volver” (2: 156), “Y que el destino final es hacia tu señor” (53: 42) y, “A Él habréis de retornar” (29: 21).

Juzgamos necesario volver al Corán y la sunna para estudiar los elementos musulmanes que constituyeron la base de la ascética y más tarde de la mística musulmana en sus primeras etapas. Antes de estudiar los matices extranjeros,

seguiremos analizando la espiritualidad musulmana dentro de la sociedad en la que ha surgido y florecido durante siglos.

2.2. Fuentes islámicas

El Corán y la sunna están repletos de aleyas y sentencias que incitan a los creyentes a alejarse de los bienes mundanos y esforzarse para ganar la vida eterna. Prometiendo el paraíso a quienes no se han dejado seducir por los efímeros placeres de esta vida y gastan su dinero en el sustento a los más necesitados. Los siguientes versículos coránicos demuestran que la tradición islámica provee de un largo contenido espiritual:

- Di: La posesión en disfrute de esta vida es poca cosa; la Última Vida es mejor para quien es temeroso. (Corán 4: 77)

- Sea lo que sea lo que se os haya dado en disfrute como parte de la vida del mundo y su apariencia, lo que hay junto a Allah es mejor y más permanente. (Corán 28: 60)

- La vida de este mundo no es más que juego y distracción, pero la morada de la otra vida es mejor para los que se guardan. ¿No van a razonar? (Corán 6: 32)

- Los que gastan sus bienes buscando la satisfacción de Allah y siendo una confirmación procedente de sí mismos, se parecen a un jardín frondoso y elevado sobre el que cae un aguacero y da sus frutos multiplicándose por dos; y si no le cae el aguacero tiene el rocío. (Corán 2: 265)

Asimismo abundan sentencias proféticas que incitan a una vida alejada de las ataduras materiales, englobando así un estricto sentido espiritual:

- Sé en este mundo como un extranjero o transeúnte y considérate entre los muertos. (Citado por Ibn 'Arabī, 1999a, 373)

- Desapégate de la vida y Dios te querrá y, desapégate de lo que tiene la gente y así te querrán. (Citado por Ibn Māja, hadiz n°: 4102)

- La vida es la cárcel del creyente y el paraíso del incrédulo. (Muslim, n°: 7283)

- Es mejor que encuentres a Dios siendo pobre y no rico. (Citado por al-Sullamī, 2003, 257).

- La muerte es el adorno del creyente. (Citado por Ibn 'Arabī, 1999a, 477)

- todo el provecho está en la otra vida. (Citado por Ibn 'Arabī, 1999a, 63)

Muchos pasajes coránicos insisten sin cesar en el recuerdo de Dios o el *dikr* y la oración:

- ¡Vosotros que creéis! Que ni vuestras riquezas ni vuestros hijos os distraigan del recuerdo de Allah. Y quien lo haga... Esos son los perdedores. (Corán 63: 9)

- Así, pues, recordadme que yo os recordaré; y agradecedme y no seáis ingratos conmigo. (Corán 2: 152)

- Invoca mucho a tu Señor y ora mañana y tarde. (Corán 3: 41)

- y recuerda a tu Señor en ti mismo, humilde, con temor de Él y sin subir la voz, al comenzar y al terminar el día. (Corán 7: 205)

- y sé constante en la compañía de aquellos que invocan a su Señor mañana y tarde anhelando su faz, no apartes tus ojos de ellos por deseo de la vida de este mundo, ni obedezcas a aquel del que hemos hecho que su corazón esté descuidado de nuestro recuerdo; y sigue su pasión y su asunto está desbocado. (Corán 18: 27-28).

Según el sufí Rowaym (m. 303 h/916 d. C), la *ridā* o la satisfacción consiste en deleitarse con las calamidades (al-Sullamī, 2003, 150). El concepto de la resignación total ante la voluntad de Dios que sirve, más que nada, para mostrar la fortaleza de la fe, es también abordado en el Corán:

- Allah está satisfecho de ellos y ellos lo están de Él.

(Corán 9: 100)

- Tu Señor te dará y quedarás satisfecho.

(Corán 93: 5).

El arrepentimiento como muestra de la libertad del hombre para reconocerse como pecador y abnegarse, es uno de los principios directrices del sufismo que se menciona en más de un pasaje coránico: “es cierto que Allah acepta el arrepentimiento y es compasivo” (Corán 4: 16).

Siguiendo la misma línea, en la sunna encontramos hadices con la misma tendencia ascética, hablando del arrepentimiento leemos en el siguiente hadiz: “El que

se arrepienta de su pecado es como si no lo hubiese cometido nunca” (Citado por Ibn Māja, n°: 4250).

El amor divino en el sufismo ha suscitado una gran controversia entre los estudiosos del tema tanto musulmanes como extranjeros. El tema conocido en la terminología sufí con la *maḥabba*, el *wud*, el *wajd*, el *hawā*, el *ḡarām*, etc., se ha considerado como un resultado directo de la influencia cristiana en la mística musulmana. Este amor totalmente desinteresado, para muchos críticos está totalmente desligado del concepto coránico del amor, que implica necesariamente el miedo al infierno y el anhelo al paraíso como recompensa. Sin embargo, muchos versículos del Corán definen la relación entre el creyente y su Creador como un hondo pacto amoroso en que Dios empieza primero con su amor:

“Allah traerá a otros a los que amaré y por los que será amado”

(Corán 5: 54).

- Si amáis a Dios, seguidme: Dios os amaré y os perdonará vuestros pecados. (Corán 3: 31).

- Realmente a los que creen y practican las acciones de rectitud, el Misericordioso les dará amor [*wud*]⁵⁴. (Corán 19: 96).

La *maḥaba*, el amor divino, y el *qurb*, el acercamiento a Dios, conceptos básicos de la vida espiritual musulmana, también son mencionados en los hadices; exclama el Profeta: ¡Dios, te pido tu amor y el amor de quien te ama!” (al-Sāḥīlī, 2004, 491). Dice también: “El ser humano está con el que ama” (al-Buḥārī, n°: 5/2283). Los sufíes

⁵⁴ *Wūdd* en árabe es cariño, afecto y amor constante.

se han basado en muchos hadices sagrados⁵⁵ que abordan el tema para crear su filosofía del *ḥobb* o la *maḥabba*, un amor totalmente abolidor de infierno y paraíso; citaremos los más conocidos. Así, dice Dios dirigiéndose a sus siervos:

- Cuando amo a mi siervo que no cesa de acercarse a Mí con actos de devoción con voluntad propia, vengo a ser el oído con el que oye, la vista con la que ve, la mano con la que combate, y el pie con el que anda. A través de mí oye y combate. (Citado por al-Buḥārī, n°: 6502)

- La lealtad es uno de mis secretos la revelo a los corazones de mis siervos más amados. (Citado por al-Bayānūnī, 1973, 54).

- No pueden contenerme Mis cielos ni Mi tierra, pero el corazón de mi siervo fiel sí Me contiene. (Citado por Garaudy, 1982, 130).

Estos conceptos sacados del Corán y de la tradición profética han sido aprovechados de lleno por parte de los místicos musulmanes que no querían alejarse y contradecirse con la ley ortodoxa del Islam. Su argumentación se fundamentaba, sobre todo, en alusiones coránicas y, muchas veces, en interpretaciones forzadas y elípticas del texto.

Los sufíes filosóficos no partieron de esas aleyas y sentencias, más bien tuvieron que recurrir a ellas más tarde para demostrar que sus ideas formaban parte del dogma musulmán (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 290). Habida cuenta de que si hubieran empezado primero por el Corán, les habrían llamado la atención otros pasajes que incitan a los creyentes a disfrutar de los placeres lícitos de esta vida y llaman a ganarse

⁵⁵ En la tradición musulmana, en los hadices o sentencias sagradas, Dios habla en primera persona en boca del Profeta. En las tradiciones nobles, el Profeta habla a título personal.

con el trabajo el sustento diario. El Corán, en este caso, no negó el lado espiritual y tampoco se olvidó del corporal. En los siguientes versículos se señalan los dos lados:

- Pero una vez concluida la oración, id y repartíos por la tierra y buscad el favor de Allah. (Corán 62: 10)

- Busca en lo que Allah te ha dado la morada de la última vida, sin olvidar tu parte en ésta. (Corán 28: 77)

Muchos orientalistas citan un hadiz en el que el Profeta prohíbe a dos de sus compañeros ayunar diariamente, abandonar a sus familias y vivir de las limosnas, como prueba de que su postura estaba en contra de la vida ascética.

El Profeta con este tipo de hadices estaba edificando la base de toda la espiritualidad musulmana. Enseñó a los musulmanes cómo alejarse de lo ilícito y renunciar hasta en lo lícito; asimismo les dio la posibilidad de elegir entre los dos caminos. Este equilibrio en el Islam, entre lo espiritual y lo material lo refleja esta sentencia profética dirigida a los musulmanes: “El mejor de vosotros no es el que renuncia a esta vida para ganarse la otra o viceversa, sino que el mejor es el que coge de las dos” (Citado por al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, vol. I, 291).

Si volvemos a la biografía de los compañeros del Profeta, encontramos claros ejemplos de esas dos tendencias totalmente opuestas. Un grupo llamó con sus hechos a reforzar el espíritu ascético en la vida de los musulmanes; optó por alejarse de los placeres de esta vida y fijó toda esperanza en el paraíso prometido. Mientras que hubo otros que consideraron lícito disfrutar de lo que las circunstancias les pusieron al alcance de la mano; sobre todo, cuando conquistaron inmensas tierras y se vieron de repente ante incalculables riquezas. Al-zubayr Ibn al-‘awwām, compañeros del profeta,

después de su muerte, dejó una fortuna que oscilaba entre treinta y cinco y cuatrocientos cincuenta millones de dírham. Poseía sólo en Medina once casas, además de las que tenía en Basora, Kufa y Alejandría. Esto explica que el *zuhd* según algunos musulmanes consistía en dejar todo lo que era ilícito según los preceptos del Islam (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, vol. I, 291). Cuando le preguntaron a Aḥmad Ibn Ḥanbal⁵⁶ (m. 241 h/855 d. C) si era posible considerar como asceta a un hombre que tuviera una gran riqueza, respondió que sí, a condición de que su alma esté libre de todos los placeres de este mundo (Ibn Ḥaldūn, 2007, 511).

Los hadices del Profeta, sobre todo los relacionados con su vida, generaron un ímpetu que permitió que floreciera una espiritualidad que no se contradecía con la naturaleza humana. Los sufíes más grandes de la historia del Islam se casaron y tuvieron hijos; y el matrimonio no constituyó un obstáculo para su vida religiosa.

Más tarde, los sufíes usaron y abusaron de esas tradiciones. Amaron al Profeta y expresaron este amor en su poesía y prosa. Llegaron hasta a tener la audacia de arrojarse el papel de protagonista en lo que se refiere a sus propias experiencias personales; haciendo que el Profeta las comente y exprese en su boca, como si fueran sus privadas vivencias espirituales. Por lo que cada vez se hacía más grande el número de hadices inventados por parte de sufíes y atribuidos al Profeta; lo que constituyó un espinoso camino para los que más tarde se dedicaron al estudio de la materia del hadiz. La complejidad de esta tarea era tan grande, teniendo en cuenta que algunos sufíes hasta diferenciaban en "sus hadices" entre el hadiz sagrado y el noble. Sin embargo, creemos que las verdaderas sentencias del Profeta, que no plantean ninguna duda, han

⁵⁶ Es uno de los cuatro grandes imames del Islam. Es el fundador de la escuela jurídica *ḥanbilī*, el *madḥab al-ḥanbalī*.

engendrado un sufismo tan radical como el que se creó partiendo de "hadices" inventados.

Al- Jarr y al-Fāhūrī (1993, vol. I) alegan que en el Islam existen elementos que si bien no eran suficientes para el nacimiento del sufismo, no constituyeron un obstáculo en el camino de su desarrollo. Creen los dos autores que si no hubiera en el Islam ideas que favorecieran el nacimiento del *zuhd* y más tarde del sufismo sunní, hasta los elementos extranjeros no habrían encontrado la forma de infiltrarse en su sistema (294).

2.2.1. El hadiz o las tradiciones del Profeta

Ante la imposibilidad de crear una sola aleya del Corán, siempre era más fácil inventar hadices y atribuirlos al Profeta. El Corán goza actualmente del privilegio de una autenticidad indiscutible, de forma que la crítica no plantea ningún problema a su respecto, tanto en su fondo como en su forma. El hadiz, como segunda fuente, desgraciadamente, no es tan seguro históricamente. Las tradiciones no han sido conservadas con el mismo cuidado que el Corán; el Profeta estando aún en vida prohibió tajantemente a sus compañeros escribir su palabra para que, más tarde, no diera lugar a posibles confusiones con el texto revelado. El gran desfase entre los inicios del Islam y el tiempo en que los doctos en la materia del hadiz intentaron fijarlo de la manera más segura posible, se debe a que su importancia como segunda fuente del derecho musulmán no se fijó hasta mucho después de la muerte del Profeta. En este intervalo de tiempo se produjeron en las sentencias proféticas grandes cambios y una multitud de apócrifos. Se necesitaba, pues, de un método crítico capaz de separar los

hadices auténticos de los falsos. Los doctos en la materia adoptaron el método de la crítica histórica para averiguar la continuidad y el valor moral de la cadena por la que el hadiz había llegado a ellos; teniendo en cuenta la propia personalidad y rango de los informantes.

Partiendo de esta labor, se ha llegado a considerar muchos grupos de hadices: el auténtico, el dudoso, el falso, etc. Se han necesitado muchos años de estudio para realizar un trabajo concienzudo e identificar los hadices infiltrados y creados intencionadamente, para servir a un político, a un califa o a cualquier ideología que no parte de ideas propiamente musulmanas.

Algunos arabistas, en cambio, consideran que los hadices falsos han conseguido, en cierta medida, suavizar la imagen del Profeta y la sequedad del dogma que practicaba, así hicieron del Islam un corpus religioso digno de practicar una vida espiritual parecida en muchos aspectos a la cristiana. Dice Asín palacios (1981):

[...] los sufíes desde muy pronto se esfuerzan para destruir esa antítesis, cristianizando la vida de Mahoma, [...] Un ciclo de leyendas o hadices nace ya en el siglo primero del Islam, que pintan a Mahoma adornado con todas las virtudes ascéticas y aun con dones místicos de un monje cristiano. (8)

Desde el punto de vista islámico los hadices falsos son considerados un peligro para el Islam como religión y para la persona del Profeta. Incluso hay hadices auténticos que amenazan con castigos escatológicos a cualquier persona que cambie o invente un hadiz.

2.2.2. La interpretación del Corán.

Antes de su muerte, al Profeta dejó bien claro que el Corán tenía sus dos lados, uno explícito y otro implícito; lo que dejó el camino abierto para la interpretación. Los sufíes filosóficos y otras sectas como los mutazilíes y chiítas, ante la imposibilidad de tocar el cuerpo incólume del Corán, han optado por su interpretación alegórica. No obstante, la interpretación alegórica del Corán no es ninguna novedad o innovación que surge con el sufismo y, después de la muerte del Profeta. Tiene raíces en el Corán y Sunna y era usual entre los primeros musulmanes. Así lo atestigua la siguiente aleya que alude a que el Corán tiene dos sentido, uno exotérico y otro esotérico: “Él es quien ha hecho descender sobre ti el libro, en el que hay signos precisos que son la madre del libro y otros ambiguos [...] pero su interpretación sólo la conoce Allah y los arraigados en el conocimiento” (Corán 3: 7)

Los chiítas, basándose en el pasaje antes mencionado aducen que la enunciación o el *hitāb* del libro sagrado debe tener en cuenta los distintos niveles de las personas. La gente normal sólo puede quedarse con el mensaje el *dāhir*; literal, otros, en cambio, pueden trascender del mensaje el *dāhir* al *bāṭin*, el oculto y figurado.

Jawād Moḡniyya (1982) considera que los tantos versículos que incitan a la meditación y a la recapitulación del Corán no se refieren al sentido literal o a la comprensión lingüística; ya que los árabes compartían el mismo idioma y el Corán escrito en su lengua no podía plantearles ningún problema de comprensión. Aleyas como “¿Acaso no meditan en el Corán o es que tienen cerrojos en el corazón?” (47: 24), hacen alusión al doble sentido que tiene el texto coránico: *el dāhr*, el sentido literal y el *bāṭn*, el mensaje oculto y secreto (201). La misma cuestión es abordada en el hadiz; dice

el Profeta: “Cada aleya del Corán tiene *baṭn* y *ḍahr*” (Citado por al-Kalīmī, 1363 h, 374/1)

Los exegetas musulmanes adoptaron diferentes posturas ante el tema de la interpretación. Opina Ibn al-Naqīb⁵⁷ (m. 698 h/1298 d. C) que el *ḍahr* de la aleya es el sentido literal y el *baṭn* es lo que contiene “de secretos que Dios revela a los que conocen la verdad” (al-Dahbī, 2000, 198). Los compañeros del Profeta también conocieron la interpretación alegórica y la usaron. A guisa de ejemplo se puede citar la situación en la que se ha revelado esta aleya: “Hoy os he completado vuestra práctica de adoración, he colmado mi bendición sobre vosotros y os he aceptado complacido al Islam como práctica de adoración” (Corán 5: 3). Los compañeros del Profeta se alegraron porque no habían entendido más que el sentido inmediato, sólo ‘Omar, su compañero y amigo más íntimo empezó a llorar. Había llegado a algo más que la conclusión de la misión profética, advirtiendo en la aleya la preconización de la muerte del Profeta, que quedó ratificada más tarde con sus mismas palabras.

Para finalizar, lo que pretendemos con hablar del hadiz y del Corán es hacer notar que en el Islam no falta la natural inspiración espiritual, ni falta tampoco la capacidad de desarrollarla. Creemos obvio que el Corán así como las sentencias proféticas contienen gérmenes de un pensamiento elevado que edificó la base de una vida y una teoría espiritual en el Islam. No se puede negar que los musulmanes se vieron influenciados por otras culturas, sean cristianas, indias, persas o griegas, pero eso ocurrió en una etapa avanzada del sufismo.

⁵⁷ Exegeta y docto en las ciencias del Corán.

2.3. La influencia cristiana

Los monjes cristianos se encontraban en distintos puntos de la Península Arábiga, tanto en la época preislámica como en los albores del Islam. Se paseaban por los mercados árabes y realizaban el proselitismo a favor de su religión. Enseñaban el camino de la redención y hablaban del día de la resurrección, del infierno y del paraíso (Ahmed Amine, 1969, 27). En las inmensas tierras conquistadas por los musulmanes vivía una gran población cristiana, por eso el contacto entre las dos religiones era evidente. Dice Así Palacios (1981) al respecto:

Es innegable la posibilidad de contacto entre el Islam primitivo y el modelo monástico cristiano: el-rāhib es ya un tópico de la literatura preislámica y de la literatura ascética de los primeros siglos del Islam. La Arabia estaba llena de cenobios cristianos; el beduino, en sus viajes, tropezaba a cada paso con anacoretas en la Siria y en Egipto. (9)

El cristianismo de la época carecía de unidad dogmática; y sus adeptos vivían en un permanente clima de disputas teológicas. En la época del Profeta Muhammad, según aclara Garaudy (1982): “Cada cristiano era hereje de otro (por lo menos a nivel de las sectas de las Iglesias de Alejandría, Constantinopla, Antioquia, Roma y otras)” (26). A pesar de estas profundas divisiones, a los cristianos árabes siempre les ha alimentado el afán de unión con la Iglesia católica presidida por Roma.

Existían muchas doctrinas teológicas cristianas, pero las tendencias que dominaban en Oriente eran de los nestorianos y de los monofisitas (Ahmed Amine, 1969, 125). Los primeros, siguiendo a Nestóreo, patriarca de Constantinopla en 428, defendían que en Jesucristo existían dos naturalezas, la divina y la humana, las cuales

estaban totalmente separadas. Para esta doctrina sólo Dios (Padre) no podía ser creado ni engendrado, que Jesús de Nazaret no podía ser medido por el mismo rasero y que, por consiguiente, no se podía llamar a María “Madre de Dios”, sino madre de Jesús” (Garaudy, 1982, 26).

El nestorianismo había enraizado en Persia e Iraq. Los habitantes de Hira, donde se centraban muchos misioneros, eran nestorianos. La comunidad cristiana de esta ciudad era culta y más civilizada que el resto de los árabes, y desempeñó un papel importante en la divulgación de la escritura árabe entre los habitantes de la Arabia preislámica. Más tarde, cuando los musulmanes conquistaron Iraq, se encontraron con muchas escuelas en que los cristianos enseñaban a los niños la lectura y la escritura. Luego los comerciantes de la Meca y Medina que se dirigían con sus caravanas a Iraq se vieron obligados también a aprender la escritura árabe (Jawwad Ali, 1993, Vol. VI, 689).

El monofisismo surgió como oposición al nestorianismo, a raíz de una disputa sobre la naturaleza de Cristo. A diferencia del nestorianismo que consideraba que en Cristo se unían dos personas distintas, una divina y una humana, el monofisismo se niega a reconocer la doble naturaleza de Jesús y reconoce en Cristo una sola naturaleza: divina y no humana (Garaudy, 1982, 26).

En Etiopía, a donde el Profeta Muhammad aconsejó a algunos de sus discípulos que emigrasen cuando fueron perseguidos en la Meca, el matiz preponderante era el monofisismo. Esta doctrina también era popular en Siria e Iraq. En Egipto, después del Concilio de Calcedonia en 451 d. C., los coptos egipcios también optaron por el monofisismo (Ahmed Amine, 1969, 18). Según Asín Palacios (1946), los monjes coptos egipcios, que antiguamente se llamaban monofisitas, eran heterodoxos, pero esto no

alteraba su carácter esencialmente cristiano (20). La ciudad de Najrān en el Yemen también era de mayoría cristiana monofisita, esto explica sus buenas relaciones con Etiopía que profesaba el mismo dogma. Los cristianos siguieron viviendo en Najran hasta el califato de ‘Omar Ibn al-Ḥaṭṭāb que les compró sus bienes y les desterró. La mayoría de ellos se instalaron en Iraq; sobre todo en las ciudades de Kufa y Basora (Ahmed Amine, 1969, 26- 27).

Los cristianos vivieron, incluso, en la ciudad del Profeta, la Meca. Uno de ellos era esclavo del califa ‘Omar. Éste le pidió que se convirtiera al Islam pero él se negó. Cuando ‘Omar estaba agonizando le dio su libertad (al-Naššār, 1978, Vol. III, 140).

Los historiadores árabes nos dejaron historias que aseguran que algunos musulmanes visitaban a los monjes cristianos en sus ermitas, y entablaban relaciones amistosas con ellos. Algunos de los primeros ascetas del Islam conocían el Evangelio y la Tora y los citaban a menudo en sus escritos (Ahmad Amine, 1997, Vol. I, 349).

Como se ha indicado antes, la figura del *rāhib*, monje cristiano, era una constante en la poesía preislámica y en los primeros siglos del Islam. Casi siempre aparecía elogiado; el árabe beduino respetaba su forma de vida y cuando vino el Islam le encontramos también elogiado en los versículos del Corán: “mientras que encontrarás en los que están más próximos en afecto a los que creen, son los que dicen: somos cristianos. Eso es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no son soberbios" (5: 83).

Ibn al-Jawzī (1971, Vol. III) asegura que *rāhiba*, monja en árabe, se usaba como nombre entre algunas mujeres musulmanas, y cita en su famoso tratado *Ṣifatu al-ṣafwa* a dos mujeres ascetas que se llamaban *rāhiba* (188). El uso de este nombre en la

sociedad musulmana, deja bien claro el gran respeto que sentía el árabe por los religiosos cristianos.

El asceta de Basora Farqad al-Sabḥī⁵⁸, era un cristiano de origen armenio antes de convertirse al Islam, vestía siempre un sayal de lana e insistía en llevarlo a pesar de que al-Ḥasan al-Baṣrī (110 h/728 d. C) se lo había reprochado más de una vez. Y por el mismo atuendo de lana que llevada se le relacionaba con su antigua religión, el cristianismo. Se relata que un día un hombre le dijo: “¡deja tu cristianismo!” (Ahmad Amine, 1997, Vol., I, 383).

‘Abd al-Wāḥid Ibn Zayd (m. 177 h/757 d. C), también asceta de Basora, es considerado como el primer amante de Dios en la historia del Islam. Conocía los libros sagrados cristianos y frecuentaba las ermitas (al-Ḥafnī, 1996, 181). Formó Junto con Rābi‘a al-‘Adawiyya (m. 180 h/796 d. C), la asceta más famosa del Islam, y otros ascetas coetáneos un grupo con el que empezaron a brotar los primeros destellos del sufismo. Fueron los primeros que empezaron a desarrollar unos elementos y un lenguaje técnico diferenciados. Algunos estudiosos del tema como al-Ḥafnī (1996) consideran, incluso, que con esta generación empezó el verdadero sufismo (71).

Se cuenta que un día ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd llegó a una ermita, pidió a sus acompañantes que se pararan y llamó al monje que estaba dentro. Éste quitó una cortina que tapaba la puerta, llamó a ‘Abd al-Wāḥid por su nombre y le dijo: “Si quieres conocer la ciencia de la verdad, *‘ilm al-yaqīn*, ¡pon entre ti y tus deseos una pared de hierro!” (Abū Nu‘aym, 1988, Vol.II, 365).

Ibn al-Jawzī (1971, Vol. III) afirma que el asceta de basora Ṣīla Ibn Aṣīm que vivió en el primer siglo de la hégira, era muy conocido por sus relaciones con los

⁵⁸ Vivió en el primer siglo de la hégira, el séptimo de la era cristiana.

religiosos cristianos; les visitaba en sus cenobios y compartía su comida con ellos. Hablando de sus carismas dice este gran historiador en materia del sufismo que a Şila le llegaba la comida con sólo desearla, aludiendo a un estado especial (218).

Otro asceta musulmán que pertenecía a la misma ciudad y que conocía y citaba los libros sagrados era Mālik Ibn Dīnār (m. 131 h/711 d. C). No se casó nunca; y decía: “si pudiera me divorciaría hasta de mí mismo” (al-Ḥafnī, 1996, 176). Mālek Ibn Dinār también llevaba un atuendo de lana e incitaba a los estudiosos del Corán, los *qurrā'*, para que vistieran lo mismo; diciéndoles: “El estudioso del Corán, el *qāri'*, tiene que tener un sayal de lana y un bastón de pastor, para huir de Dios hacia Dios” (Abū Nu'aym, 1988, Vol. II, 364).

El historiador árabe Abū Nu'aym (1988, Vol. II) en su tratado de sufismo *Ḥilyat al awliyā'*, ha dejado un texto de suma importancia, que refiere que Mālik conocía y usaba libros de la mística cristiana. El mismo asceta afirma que tenía la afición de leer y hojear cualquier libro, un día entró en un cenobio de noche y los monjes sacaron un libro que trataba de la ascética, y se lo dieron, él leyó en él lo siguiente: “¡Hijo de Adán! ¿Por qué quieres saber lo que no sabes? Si ni siquiera sabes lo que sabes” (375).

Al-Naššār (1978, Vol. III), opina que hay que proceder con cautela ante las historias de encuentros entre los anacoretas cristianos y los primeros ascetas del Islam. La mayoría eran fruto de la imaginación de los historiadores del sufismo o de algunos sufíes. Gustaban de demostrar que los ascetas y místicos musulmanes superaban con sus carismas a los cristianos. Eran capaces de conseguir milagros parecidos a los de Jesús cuando recibió del cielo el banquete divino. Más tarde estas historias fueron usadas por ciertos islamólogos para demostrar que el sufismo es una simple imitación de la vida monacal cristiana oriental (144).

2.3.1. La mortificación del cuerpo

La influencia cristiana se dejó notar también en los ascetas de Kufa; al-Aswad ibn Yazīd (m. 75 h/655 d. C) era conocido con el apelativo de *rāhib*, monje (Ibn al-Jawzī, 1971, Vol., III, 24), porque optó por el camino de la mortificación del cuerpo. Cuando un sobrino suyo le preguntaba por qué torturaba su cuerpo, le decía: “Lo que busco es su descanso”. Estaba siempre en ayuno, y así perdió la vista de un ojo (Ibn al-Jawzī, 1971, Vol. III, 23- 24).

Riyāḥ ibn Omar al-Qaysī⁵⁹ lloraba sin cesar y pasaba gran parte de su tiempo en los cementerios (Badawi, 1962, 5). Cuando caía la noche, Riyāḥ se ponía una cadena de hierro en su cuello y se quedaba rezando y llorando hasta el amanecer. Dice al-Ḥafnī que muchos ascetas de Basora coetáneos de Riyāḥ practicaron lo que se conoce como “la adoración del dolor” (al-Ḥafnī, 1996, 180).

La misma postura la encontramos en el asceta sirio Abū Muslim al-Ḥulānī⁶⁰. Este colgaba un látigo en la mezquita, oraba toda la noche y cuando sentía que su cuerpo se aflojaba, se azotaba en los pies. Decía: “Me merezco más estos azotes que los animales” (al-Naššār, 1978, Vol. III, 298).

En el mismo contexto, se cuenta que el gran sufí iraquí, Samnūn⁶¹, se sentaba sobre la orilla del río Tigris y se azotaba reciamente hasta que se descubrieran sus huesos (al-Sullamī, 2003, 160).

Badawi (1962) hablando de ese sufrimiento ascético considera que fue la gran asceta de Basora, Rābi'a al-'Adawiyya la primera introductora del tema en la

⁵⁹ Asceta de Basora, murió en el año 177 de la hégira/ 757 d. C.

⁶⁰No se sabe exactamente si murió en el califato de Mu'āwiya o de su hijo Yazīd (m. 64 h/683 d. C).

⁶¹ Se desconoce la fecha exacta de su muerte. Era coetáneo del sufí al-Saqtī que murió en el año 251 de la hégira/831 d. c.

espiritualidad musulmana (61-62); esto explica, pues, el estado de muerte al que llegó estando viva. Perdió la conciencia de todo lo sensible, de todo lo que pasaba a su alrededor, incluso de su propio cuerpo. En ese estado de aniquilación ante el sufrimiento, se relata que Rābi'a le entró un trozo de caña en los ojos mientras rezaba, y continuó lo que estaba haciendo como si no hubiera pasado nada (al-Ḥafnī, 1996, 42).

Con esta llamada al sufrimiento, alega Badawi (1962), nos encontramos ante un elemento extraordinario que la asceta de Basora introduce en la espiritualidad musulmana. Rābi'a veía en el sufrimiento un don divino, que Dios sólo concede a sus siervos más fieles. Así, llamó a la adoración o a la espiritualidad del dolor. Los sufíes posteriores a ella, encabezados por al-Ḥallāj siguieron sus pasos adoptando las mismas prácticas (89- 90).

La misma actitud la encontramos en las Madres de Oriente, de ahí que Badawi (1962, 26) presenta la hipótesis de un origen cristiano de la asceta de Basora. Hablando Sira Carrasquer Pedrós (2003) de santa Synclética⁶², la más famosa de las Madres del desierto, dice que “A medida que progresaba en la vida de la gracia, mantenía firme su cuerpo en la virtud mediante todo tipo de mortificaciones. No le bastaba privarse sólo de pan, también se privaba de beber agua (137).

Rābi'a practicaba la mortificación del cuerpo y, ante la prueba de la enfermedad aceptaba con resignación el dolor oponiéndose tajantemente a tomar medicamentos o a pedir a Dios en sus plegarias que le mengüe el dolor. Como las Madres Orientales tenía, además, la firme convicción de que toda penitencia implicaba la purificación del alma.

Sira Carrasquer Pedrós describe con palabras bien expresivas el grave estado de

⁶² La doctrina de la santa está sintetizada en sus veintisiete apotegmas sacados de su *Vida*, escrita a finales del siglo IV o quizá en la primera mitad del siglo V. Véase *Madres Orientales*, de Sira Carrasquer Pedrós (2003, 131- 164).

salud al que había llegado la santa Synclética a finales de su vida: “Era como si el enemigo [el demonio] se hubiera servido de un fuego incandescente para abrasar sus órganos, atizando la hoguera poco a poco y desde dentro y a la manera de una lima desgastando su cuerpo internamente y a la larga” (157- 158). La admirable virgen, aclara la autora, habría podido abreviar su fin a través de la oración, pero se negó a hacerlo (157). Rechazaba, asimismo, cualquier alivio humano por considerar que iba a privarle de “la gloria del último combate” (159). Consideraba la enfermedad como una de las armas del que se sirve el demonio para debilitar a las almas:

Si la enfermedad nos oprime, no estemos tan afligidos como para que, a causa de la dolencia y el abatimiento de nuestro cuerpo, no podamos cantar, ya que todas esas cosas son para nuestro bien, para la purificación de nuestros deseos. En efecto, ayunar, acostarnos en la tierra, nos son prescritos a causa de los placeres. Entonces si la enfermedad debilita esos placeres, la razón de ser de esas prácticas es superflua. Ya que tal es la gran ascesis: dominarse en la enfermedad y dirigir a Dios himnos de acción de gracias. (Citado por Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 162)

La santa está muy cerca de Rābī'a cuando afirma que no sólo hay que resignarse ante los tremendos dolores de la enfermedad, sino que hay que aceptar gozoso cualquier prueba: “Gózate de lo que el señor te ha hecho sufrir” (Citado por Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 155- 156).

El amor al ayuno⁶³ es también un tema compartido entre la asceta de Basora, Rābī'a, y las primeras Madres del desierto. En cuanto a santa Synclética no había nadie que la igualase en el amor que tenía a esta penitencia. Consideraba el ayuno “como el

⁶³ El ayuno del mes del ramadán constituye una de las cinco bases de la religión musulmana; sin embargo, era practicado por los espirituales del Islam de forma exagerada a través de *ṣiyām al-dahr*, o ayuno eterno.

guardián y el fundamento de todo lo demás; porque entregándose a debilitar su cuerpo estaba vigorizando su alma (Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 136).

No era usual entre los primeros musulmanes practicar la mortificación del cuerpo, sobre todo el castigo físico, como vía de purificación o adoración de Dios. Además, estas prácticas se contradicen totalmente con los preceptos del Islam, por lo que puede ser consecuencia de las huellas que dejó el monacato cristiano en la sociedad musulmana.

2.3.2. El celibato

La idea del matrimonio como algo contradictorio a la verdadera vida espiritual, según Badawi (1962), surge a finales del primer siglo, y la primera mitad del segundo de la hégira (45). Sin embargo, el mismo autor niega que sea esto una influencia directa de la vida monacal cristiana. Según aclara, los hadices inventados por los sufíes que abordan el celibato de forma idealizada, surgen tardíamente, a partir del tercer siglo de la hégira. Al Ḥasan al-Baṣrī fue el primero que llamó abiertamente al celibato, y lo impuso como condición para alcanzar la perfección espiritual (55- 56). Declara que cuando Dios quiere a una persona no la ocupa ni con familia ni con hijos (al-Ḥafnī, 1996, 169). Al-Sahrurdī en su libro *'Awārif al-ma'ārif*, cita un hadiz que refiere que el Profeta define el mejor musulmán como el que no tiene ni mujer ni hijos (Citado por Badawī, 1962, 55).

Los que escribieron estos hadices conscientes de que el celibato se contradecía con la vida del Profeta Muhammad, que debería ser el ejemplo de vida para todo musulmán, se vieron obligados a diferenciar entre dos épocas. La primera engloba los

dos primeros siglos de la hégira, mientras que la segunda empieza a partir del tercer siglo; y es cuando aparecen los hadices que abordan el celibato como algo imprescindible para la vida ascética. En el libro de Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386 h/966 d. C) aparece una sentencia en boca del Profeta que constituye una clara y atrevida llamada para abstenerse de las mujeres y no engendrar hijos: “Pasados los dos primeros siglos, el celibato será permitido para mi comunidad. Y que uno de vosotros adopte un perro le será mucho mejor que si eduque a un hijo (Abū Ṭālib al-Makkī, 1932, 150).

Los tratados de mística musulmana nos han conservado historias de sufíes que practicaron el celibato o, estando casados observaban continencia alejándose de sus esposas a lo largo de muchos años. De hecho, Abū Nu’aym (1988, Vol. II) resalta en *al-Lumma’* la historia de un místico llamado Abū Ahmad al-Qalānīsī, que estando casado, su mujer permaneció virgen a lo largo de treinta años de matrimonio (365).

Ibrāhīm Ibn al-Adham practicó el celibato y decía: “Si se casa *al-faḳīr*, es igual que un hombre que se embarca en un barco, al tener descendencia se ahoga” (al-Tūsī, 1960, 265).

Dice Abū Sulaymān al-Dīrānī⁶⁴: “los hijos amenguan la certeza de quien la posee. Porque si pasa hambre estando solo, se alegra. Pero si tiene hijos se verá obligado a mantenerles, aunque sea pidiendo, y cuando se recurre a la limosna disminuye la certeza” (al-Sullamī, 2003, 78).

Para el escritor Kāmil al-Ŝayb (1982) es igualmente cristiana la actitud de Abū Sulaymān al-Dīrānī⁶⁵ cuando relacionó la satisfacción sexual con la saciedad del hambre. El mismo escritor considera al asceta de Kufā Dāwwud Ibn Nuṣayr al-Ṭā’ī (m. 165 h/745 d. C) como el primer asceta musulmán en que se manifiesta claramente el

⁶⁴ Asceta sirio, murió aproximadamente en el año 215 de la hégira/830 d. C.

⁶⁵ En algunos antiguos tratados del sufismo se indica que al-Dīrānī no practicó el celibato; se casó y tuvo descendencia y su hijo Sulaymān era un gran asceta. Véase al-Naššār, (1978, Vol. III, 319).

influjo cristiano. Representa el caso de la perfecta continencia guardada desde la infancia hasta edad muy avanzada, murió a los 64 años y no se casó nunca (197).

Mālik Ibn Dīnār (m. 127 h/745 d. C) estaba muy influenciado por el cristianismo. Se negó a casarse, y cuando la gente le preguntaba por la causa de su celibato, respondía que "la boda del asceta es el día de la resurrección". También era conocido su dicho: "El hombre no llega al estado de los *ṣiddīqqīn*, santos o amigos de Dios, hasta que no abandone a su mujer como si fuera una viuda" (Badawī, 1962, 53). Cuando le preguntaban por qué se negaba a casarse, decía: "Si pudiera, me divorciaría hasta de mí mismo".

Badawī (1962) refutando la hipótesis que pretende que Rābi'a al-'Adawiyya no practicó el celibato, asegura que no tenemos ningún documento que testifique que la asceta más conocida del Islam se casó. Lo único que nos esclarecen los manuales del sufismo es que había hombres que le pedían la mano, pero ella siempre rechazaba (50-51). Sus compañeras en la vía, 'Abda⁶⁶ y Ḥayyuna⁶⁷ también rechazaron totalmente la idea del matrimonio para dedicarse por completo a la adoración de Dios (al-Ḥafnī, 1996,174).

Las palabras de Rābi'a al-'Adawiyya cuando respondía a los hombres que le pedían la mano dejan bien claro que concebía el matrimonio como no apto para el tipo de vida que había elegido. Entregada por completo a su vida de retiro y meditación, estaba lejos de ocuparse de cualquier deleite mundano o corporal. Todo su interés estaba fijado en su verdadero y único amor: Dios (Badawī, 1962, 59).

Badawī después de un minucioso estudio de los antiguos tratados del sufismo, llega a la conclusión de que los historiadores y sufíes que refieren que Rābi'a se casó, la

⁶⁶ Gran asceta, compañera y sirvienta de Rābi'a al-'Adawiyya,

⁶⁷ Gran asceta y maestra de Rābi'a al-'Adawiyya.

estaban confundiendo con otra asceta que lleva el mismo nombre, y que a veces aparece en los manuales de sufismo con el nombre de Rāy'a⁶⁸. Señala al-Ḥafnī (1996) que Rāy'a Bent Ismā'īl o la siria, para diferenciarla de la primera que era de Basora, le decía a su marido, Ahmad Ibn abī al-Ḥawārī: "No te quiero como a un marido, sino como a un hermano"; y que, además, se abstenía de mantener con él relaciones sexuales, porque pasaba el día en ayuno y la noche en vigilia y oraciones (28).

Como se ha indicado más arriba, Algunos autores árabes, como es el caso de Badawi (1962, 10-11), plantearon la hipótesis de un origen cristiano de Rābī'a al-'Adawiyya, la asceta más conocida del Islam; porque como las Madres del Desierto no se ha dejado seducir por los placeres mundanos, rechazó el matrimonio y consagró su alma al amor de Dios.

Afirma Sira Carrasquer Pedrós (2003) que Santa Tecla, considerada como la primera de las vírgenes cristianas que influyó decisivamente en sus seguidores, que más tarde en su mayoría marcharon al desierto (113), tenía la firme convicción de que:

...el carácter y los frutos de la caridad perfecta es la total posesión de Dios, el dejarse poseer por Él. Advierte que la virginidad viene a ser lo mismo que "afín a Dios", con esto indica que basta dejarnos poseer por Él, despojándonos de todos, para hacernos incorruptibles y semejantes a la divinidad" (116).

Santa Tecla, natural de Iconio, ciudad de la provincia de Sicilia, representa el prototipo de virginidad para las esposas de Cristo. Prometida en matrimonio a Tamiris desde su adolescencia, al llegar San Pablo predicando el Evangelio en el año 48 d. C., la

⁶⁸ Asceta siria y esposa del asceta Ahmad Ibn Abī al-Hawārī, muerto en el año 230 de la hégira/ 810 d. C.

joven, fascinada por el mensaje del apóstol, decide seguirle en su peregrinar y abandonar a su prometido (Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 114).

Amma Synclética, fiel discípula de santa Tecla, también se quedó célibe y rechazó el matrimonio a pesar de su gran belleza que le granjeó numerosos pretendientes desde su tierna juventud (Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 134). Exhortando a sus discípulas dice la santa:

En el mundo los amos emplean a sus criados en diferentes oficios (...) así el Señor, a los que han elegido el matrimonio los deja en el mundo, pero a los que son objeto de una elección especial, les reserva para estar totalmente a su servicio. Estos son ajenos a todos los asuntos de este mundo, pues el Maestros les ha hecho el honor de llamarlos a su mesa. No se preocupan cómo han de vestir, pues se han revestido de Cristo (150- 151).

De lo antes dicho se puede deducir que en la época de Rābi'a al-'Adawiyya, en el segundo siglo de la hégira, el octavo de la era cristiana, se empieza a hablar del mantenimiento firme del celibato como una condición esencial para la práctica ascética. Es obvio que esta tendencia carece de cualquier fundamento islámico, puesto que para el Islam el celibato se contradice con la naturaleza misma del ser humano; dice el Profeta: "No hay monacato en el Islam" (Citado por Ibn al-Jawzī, 2006, 285). Los sufíes que practicaron el celibato eran a menudo atacados por los alfaquís ortodoxos. Asegura Aḥmad Ibn Ḥanbal⁶⁹, que: "El celibato es totalmente ajeno al Islam" (al-Jawzī, 2006, 282).

Ibn al-Jawzī (2006) adoptando la misma postura afirma que los sufíes que

⁶⁹ Es el fundador de la escuela hanbalí. Es considerada la más estricta de las cuatro escuelas existentes en el Islam. Se opone a la intromisión de la razón humana en la interpretación del Corán y de la sunna.

practicaron el celibato y que, además, se enorgullecían de ello, seguían el monacato cristiano y estaban lejos de los preceptos del Islam, porque el Profeta Muhammad incitaba a los musulmanes al matrimonio diciendo:“ ¡Casaros y tened hijos!” (283).

Por otra parte, se casaron los grandes ascetas y sufíes como al-Ḥallāj e Ibn ‘Arabī. Y según algunos, también se casó la asceta más famosa de la historia del Islam, Rābi‘a al-‘Adawiyya (al-Ḥafnī, 1996, 139). Es más, en el Islam y como se ha indicado antes, Ray‘a Bent Ismā‘īl, también gran asceta, se unió en matrimonio con otro asceta, Ahmad Ibn Abī al-Ḥawārī. Los dos eran novicios del gran maestro Abū Sulaymān al-Dirānī. Su matrimonio no impidió que fueran ascetas y que cantaran canciones del amor divino en presencia de su maestro. Ahmad Ibn al-Ḥawārī, practicó incluso la poligamia; cuando se casó con Ray‘a estaba casado con otras tres mujeres (al-Naššār, 1978, Vol. III, 319).

2.3.3. El amor divino

El amor divino ha suscitado gran interés entre los estudiosos del fenómeno sufí; para quienes el tema constituye una novedad dentro de la fe ortodoxa musulmana en que el amor a Dios implica el temor al castigo y el anhelo a la recompensa. Este amor totalmente desinteresado para muchos críticos surge como consecuencia de la huella que dejó el monacato cristiano en tierras árabes.

Ibn Taymiyya (m. 728 h/1328 d. C), uno de los juristas y teólogos más célebre de la historia del Islam, conocido sobre todo por su enemistad al pensamiento sufí, considera que el amor a Dios tiene que estar siempre movido por el temor y la esperanza (al-Ḥafnī, 1996, 148). Respecto al rechazo de los ortodoxos musulmanes al concepto

del amor divino adoptado por los sufíes, dice Garaudy (1982):

No puede haber analogía entre el Creador y su criatura; por ello según algunos rigoristas no se podía hablar de “amor divino”. Los musulmanes integristas han reprobado a menudo a los sufíes el haber empleado este lenguaje y cultivado esa experiencia. (50)

Apuntando al mismo rechazo, explica Pareja (1952- 1954) que:

Ante la excelsitud de Alā y la insignificancia del hombre no hallaban los tradicionalistas relación posible de reciprocidad. El amor a Alā consistía para ellos en adorarle y obedecerle conforme a las normas de la Šarī'a. Miraban con recelo a cuantos querían acortar esa distancia, y no querían oír hablar de mahhaba, amor. (645)

El tema del amor divino, la *maḥabba*, ha sido exaltado en prosa y verso entre gran número de ascetas y místicos musulmanes. Sin embargo, se le ha relacionado más a Rābi'a al-'Adawiyya con este tema por ser una mujer. Husayn Marwa considera que fue ella la primera introductora del tema entre los ascetas y místicos musulmanes. El primer término que se usó entre los ascetas del Islam era la *maḥabba*. Entre los máximos exponentes del tema además de Rābi'a destacan Abī Yazīd al-Bistāmī y al-Ḥallāj (al-Ḥafnī, 1996, 59- 60); aunque, como se ha indicado antes, existe una especie de unanimidad entre los estudiosos del tema en considerar a la asceta de Basora como pionera en este aspecto. Para al-Ḥafnī (1996) Rābi'a pertenece a la primera generación de los primeros verdaderos sufíes (90). Es la fundadora de la escuela del amor divino en el Islam; y todos los que siguieron su línea en este aspecto no trajeron nada nuevo (59). Por eso considera que Rābi'a es el principio y fin del sufismo (63).

Ma'mūn Ġarīb (2000) también le atribuye a la mística de Basora la introducción del motivo del amor divino a la mística islámica. Y alude a que antes de ella este camino no estaba para nada allanado (67).

Para Badawi (1962) la idea del matrimonio divino vio la luz con Rābi'a al-'Adawiyya en el segundo siglo de la hégira, ya que nadie antes de ella abordó del tema. El autor se plantea una serie de interrogantes sobre la vida de la mística de Basora, que dice se quedarán sin resolver por falta de documentación. Ante cualquier intento de esclarecer los muchos enigmas que envuelven su vida, el investigador topa con el problema de la insuficiencia de documentos; es poco lo que se sabe de su vida, de sus padres y del dogma que profesaban antes de su conversión al Islam. Para Badawi el hecho de poder precisar la primera religión de la familia de Rābi'a al-'Adawiyya constituye una cuestión de suma importancia; dado que tiene relación directa con el origen mismo de la mística musulmana. No hay que olvidar que Rābi'a pertenece a la primera generación de los verdaderos sufíes (26).

Badawi (1962) plantea la hipótesis de un origen persa o cristiano de Rābi'a. Pero vuelve y descartar el elemento persa en el dogma espiritual o religioso que profesaba su familia antes de su conversión al Islam; ya que, según aduce, en los albores del Islam no se conocía el tema del amor divino en la espiritualidad persa. Finalmente, Badawi concluye que si hay que buscar un origen que influyó en Rābi'a, hay que buscarlo en el cristianismo, donde aparece claramente la idea del amor divino (10- 11).

Por otra parte, Luce Baralt (1985) relacionando el tema del amor divino en las dos místicas, cristiana y musulmana, arguye que en la Edad Media, el amor desinteresado que canta el soneto anónimo *No me mueve, mi Dios para quererte*, se encuentra a un paso de la herejía y, el problema no se resuelve entre los que exigen un

amor totalmente desinteresado y los que consideran inimaginable un amor a Dios, que no implique automáticamente sentimientos de miedo y de esperanza, primeros móviles de la obediencia de Dios (102).

Garaudy apunta a que la experiencia vivida del amor divino fue expresada por una mujer que vivió el nacimiento del sufismo en el siglo VIII. Rabia de Basora escribió, ocho siglos antes de la gran Santa teresa de Ávila:

Te amo con dos amores:
 amor que apunta hacia mi propia
 felicidad y amor realmente digno de Ti.
 En cuanto al amor de mi felicidad,
 es que me ocupo en pensar sólo en Ti y en nadie más.
 Y en cuanto al amor digno de Ti,
 es que tu velo cae y puedo verte.
 Ninguna gloria para mí, por uno ni por otro,
 sino gloria a Ti, por éste y por aquél.
 (Citado por Garaudy, 1982, 52- 53)

Son muy famosos esos versos en que Rābī'a habla de dos formas de amar a Dios. La primera consiste en amarle por los dones que nos concede y para ella es un amor insuficiente y no digno del Creador. La mística de Basora usa el término el *hawā*, que además de significar la inclinación del alma humana hacia el bien y el mal también se emplea como sinónimo del amor. El segundo es un amor puro y perfecto; amar a Dios por Él mismo, sin esperar nada (Badawī, 1962, 64). La gran mística afirma haber expulsado de su corazón toda cosa que no sea Dios, se ha acogido a Él y, en Él ha puesto todas sus aspiraciones (Ġarīb, 2000, 64-65). Expresando su amor hacia Dios exclama: “¡Dios! me has inundado en tu amor, para que no me ocupe en algo más que en tu Esencia” (al-Ḥafnī, 1996,135). Dice también “¡Dios! si me echas de tu puerta no

me moveré de ella por el amor que has infundido en mi corazón” (al-Ḥafnī, 1996, 15). El amor de Rābī'a hacia Dios es totalmente desinteresado, no pretende con él conseguir apremio ni huir de castigo. Así, expresa:

-! Dios ¡Si te adoro por miedo al infierno, quémame en él. Y si te adoro por esperanza en el paraíso prívame de él. Pero si te venero sólo por ti, no me prives de mirar tu rostro.

-¡Dios! Todo mal que me has prescrito en esta vida, dáselo a tus enemigos. Y todo bien que me has prescrito en el paraíso dáselo a tus amigos, porque yo sólo te pretendo a ti.

-¡Dios! Si el día de la resurrección me hechas en el infierno, revelaré un secreto que me alejará del infierno con mil años. (Citado por Badawi, 1962, 90- 91).

Badawi relata una historia que aparece en un antiguo manuscrito persa llamado *Manāqib al-'arīfīn* de al-Aflākī. Refiere que un día un grupo de amigos vieron a Rābī'a yendo deprisa y llevando fuego en una mano y agua en la otra. Cuando le preguntaron a dónde iba y qué pretendía hacer, les respondió: “voy al cielo para prender fuego en el paraíso y echar agua en el infierno, para que no se quede ni el uno ni el otro. Así los siervos mirarán a Dios sin esperanza ni miedo. Y le venerarán sin esperanza en recompensa ni miedo a castigo” (al-Aflākī, s. f., citado por Badawī, 1962, 90).

La vida de Rābī'a se ha visto relacionada con muchos mitos e historias inventados por la imaginación de los sufíes que la siguieron. Pero fuera lo que fuese la realidad de la historia antes citada, el hecho de querer quemar el paraíso y apagar el infierno es simbólico y bastante significativo. Rābī'a pretendía liberar completamente a la gente de la idea del paraíso y del infierno; porque vio en ello una forma de corromper el verdadero sentido de la adoración.

Rābi'a llega hasta el punto de creer que el simple hecho de pensar en el paraíso es un pecado que merece el castigo de Dios. Éste es celoso y no admite copartícipe en el corazón de su siervo. Alega la asceta de Basora: "Dios es celoso; miré con mi corazón al paraíso y Él me castigó" (Badawi, 1962, 22).

La misma idea del amor divino la encontramos en Ibrāhīm Ibn Al-Adham. La *maḥabba* para él consiste en excluir el amor al cielo y el temor al infierno de la relación del sufi con respecto a su Creador; y expresa de esta forma su idea "¡Dios! sabes que el paraíso no vale para mí ni el ala de un mosquito si me das tu amor. Así que da el paraíso a quien quieras" (al-Naššār, 1978, Vol. III, 424).

El asceta de Basora 'Utba al-Ġulām (m. 177 h/757 d. C) era conocido también como el amante mártir. Para él cuando se llega a amar verdaderamente a Dios, su castigo y su clemencia son iguales. Y así se dirige a Dios: "¡Mi Señor! Si me castigas te quiero y si me perdonas también te quiero". Dice también, "El que el amor de Dios ha habitado su corazón, no habrá para él ni calor ni frío" (al-Naššār, 1978, Vol. III, 184).

También encontramos este amor abolidor de cielo e infierno en el gran asceta Abū Sulaymān al-Dīrānī. Para él la *maḥabba* está relacionada con otros dos términos; el *riḍā*, la satisfacción y la *ḥilla*, la amistad. El *riḍā* consiste, según al-Dīrānī en "no pedir a Dios ni que te dé el paraíso ni que te aleje del infierno" (al-Naššār, 1978, Vol. III, 314). Repetía siempre la sentencia profética: "¡Dios! te pido tu amor y el amor del que te ama y el trabajo que me lleva a tu amor. ¡Dios! haga que tu amor sea para mí más amado que mi propia persona" (Citado por al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 314).

Abū yazīd al Bistāmī mira al infiero con total indiferencia. Igualmente, el paraíso para él es un juego de niños; porque si Dios perdona a todas sus criaturas o si

los quema a todos en el infierno, no habrá perdonado ni castigado más que a un puñado de tierra (Sobhī, 1992, 209).

2.3.3.1. El amor divino en la teoría mística de Ibn 'Arabī

En la teoría mística de Ibn 'Arabī sólo el Creador es real, y el mundo entero se reduce a un conjunto de apariencias. En realidad, el Hombre no ama a nadie más que Dios. Este se manifiesta a los amantes bajo el velo de sus amadas, y se hace amar y adorar bajo las apariencias de mujeres como Zaynab, Su'ād, Hind y Layla, las más famosas amadas de la literatura árabe. El mundo entero se reduce según el sufi murciano a "amante y amado" (Ibn 'Arabī, 1994, Vol. III, 342).

Para este místico el hombre ama a la mujer porque es parte de él, al igual que Dios ama a la creatura en las que se refleja su imagen. Así el hombre cuando ama a una mujer, en realidad, está amando a Dios ('Afiī, pról. a Ibn 'Arabī, 2002a, 329). Explicando este sutil y elevado amor en que la belleza física no se contradice con la fe, afirma Garaudy (1982) que:

En el paso del amor de una mujer al amor de Dios, lo que varía no es lo que amamos, sino nosotros mismos. Porque la auténtica vía para alcanzar a Dios es la renuncia al yo egoísta, encerrado en sí mismo (165).

Cuando Ibn 'Arabī peregrinó a la Meca conoció a Niḍām, hija de un honorable alfaquí. Le dedicó a la bella joven su famoso cancionero llamado *Turjumān al-ašwāq*,

(*Intérprete de los deseos*), en que engloba toda su teoría mística debajo de sus versos aparentemente eróticos. En este caso el amor de una mujer se eleva para simbolizar el amor divino que es la belleza eterna. Explica Ibn 'Arabī (1994, vol. III) que: “El que supiera el valor y secreto de las mujeres no se privaría de su amor. El sufí más perfecto es el que las ama, porque su amor es herencia profética y amor divino” (342).

Ibn 'Arabī separa entre cuatro tipos de personas. Los primeros son los que desean el paraíso y son deseados por él; y son los profetas, mensajeros y los *'awliya*⁷⁰, los santos. Los segundos son los que desean el paraíso y no son deseados por él; y son los herejes. Las personas que niegan la existencia del paraíso y del infierno constituyen el tercer tipo, y son los que ni desean ni son deseados por el paraíso. La tercera categoría la forman los sufíes, y son los que no desean el paraíso y son deseados por él (Ibn 'Arabī, 1994, Vol. I, 706). Estos últimos son los verdaderos amantes, porque no adoran a Dios por temor al infierno o deseo del paraíso. A ellos se refiere la sentencia profética: “Algunos siervos de Dios se conducen al paraíso con cadenas” (Citado por Ibn 'Arabī, 1994, Vol. VII, 254).

Inspirado en el mismo tema, Ibn 'Arabī (1994, Vol. III) escribe un poema en el que habla de la *maḥabba*, amor divino:

Son para mí iguales las delicias de tu paraíso
y los suplicios de tu infierno.
El amor que me tienes,
ni disminuye con el castigo,
ni aumenta con la recompensa. (654)

⁷⁰ Plural de *Wālī*, es el que llega a la *Wilāya*, y es una morada mística de santidad.

En otro poema dice: “Si me das tu paraíso me encontrarás agradecido/ y si no me lo concedes también te seré agradecido” (Ibn ‘Arabī, 1994, Vol. III, 654). Esta forma de amar a Dios constituyó una novedad en el Islam. La idea del amor divino así como del matrimonio místico a menudo era rechazada por la ortodoxia musulmana, por considerar que constituía en el fondo una herejía cristiana. Asegura al-Ḥafnī (1996) que el amor divino se contradice con los preceptos del Islam, y que los que adoptan esta idea caen en una clara herejía: “Una adoración no basada en el miedo al infierno y la esperanza en el paraíso, es una adoración hueca. Porque con ella termina la recompensa y el castigo, y el destino de la gente se iguala en la otra vida” (61- 62).

2.4. Las diferencias entre la mística cristiana y musulmana

Es evidente que la espiritualidad musulmana en muchos puntos se diferencia totalmente de la vida monacal cristiana. Garaudy (1982) aludiendo a estas divergencias entre las dos místicas explica:

Pero entre el misticismo cristiano y el sufismo musulmán, sea cual fuere la grandeza de uno y otro, hay una diferencia fundamental de fines y métodos. El misticismo cristiano es el dialogo con la persona de Jesús, a través del que Dios viene a morar en la vida del cristiano. Más para un musulmán, Jesús es sólo un gran profeta; además, Dios mismo no se revela: revela Su palabra y Su ley. Para un musulmán creer que “el Verbo se hizo carne “o llamar “Padre” a Dios es alterar la trascendencia divina. (50)

Al comparar entre los místicos cristianos, musulmanes y judíos, alega Cilveti (1974), que los paralelismos son notables en el sentido de que todos ellos hacen uso del elemento sobrenatural como factor decisivo en el desarrollo de la experiencia mística. Sin embargo, “en la mística árabe y judía faltan la terminología y las experiencias relativas a la Encarnación, inseparables de la mística cristiana” (Cilveti, 1974, 15).

La mística cristiana se basa en las enseñanzas de Cristo para edificar todo su sistema. Hablando de la experiencia místico de San Juan de la Cruz observa Nieto que “nada puede decirse acerca de la unión mística, de la contemplación infusa, o de ningún otro tópico del pensamiento místico de Juan sin referirse en última instancia a Cristo (Nieto, 1982, 178).

En el Islam Jesús es un excelso profeta al que los sufíes aluden constantemente en sus escritos; no obstante, no constituye el centro de toda su adoración como es el caso en la mística cristiana.

2.4.1. La Trinidad

Una de las diferencias radicales entre las dos místicas, cristiana y musulmana, además de la Encarnación de Cristo, es la Trinidad. Este concepto también está estrechamente relacionado con la figura de Cristo:

En Cristo se nos garantiza el don del Espíritu y el amor del Padre. Cristo es, pues, la sola verdad absoluta, la verdad hecha carne. La unión mística, que es unión con Cristo, se orienta hacia esta verdad. Pero por el misterio de la Trinidad, estar unido a Cristo es asimismo unirse con el Padre y el Espíritu Santo. Por lo tanto, el Cristo histórico es también la puerta del metafísico, y la unión con Cristo, también unión trinitaria. ((Nieto, 1982, 178)

El Islam rechaza este concepto que apunta a las Tres Personas que componen la Divinidad, y que son el Dios que es Uno. Su dogma no admite una pluralidad de personas en la Divinidad, atribuyendo propiedades particulares en cada persona (Ḥilmī Mustafā, 1990, 214). El Corán alude a la Trinidad rechazándola por completo; y deja bien claro en muchos de sus versículos que Dios no es múltiple sino uno; es único y absoluto, sin iguales, ni pares, ni sucedáneos: “Di: Él es Allah, Uno. Allah, el Señor Absoluto. No ha engendrado ni ha sido engendrado. Y no hay nadie que se le parezca” (Corán 112: 1- 4).

El pensamiento filosófico sufí no está del todo exento de la influencia del concepto de la Trinidad, a pesar de que el Islam lo rechaza rotundamente. Abū al-‘Ulā ‘Affī, uno de los grandes estudiosos del pensamiento de Ibn ‘Arabī, considera que la

idea de la Trinidad desempeña un papel importante en la filosofía de este sufi. Alega que:

Es raro que la Trinidad tenga tanta importancia en el pensamiento de un místico musulmán. No obstante, si Ibn 'Arabī sale del marco de todo lo normal y habitual entre los musulmanes, por qué hay que considerar como extraña su actitud de tomar elementos cristianos, cosa que hizo antes con otras culturas, si él posee la posibilidad de dar a todos los préstamos el matiz de su teoría panteísta. (Pról. a Ibn 'Arabī, 2002a, 132-133).

Según Ibn 'Arabī, el primero de los números impares es el tres y no el uno, este último no es número, es el origen de todos los números. Asimismo, la primera imagen en la que se ha manifestado Dios era trinitaria: el amor, el amante y al amado, que forman una sola realidad ('Affī, pról. a Ibn 'Arabī, 2002a, 132-133). Y a eso se refería cuando decía en un poema: "Mi amado se ha hecho tres y era sólo uno" (Ibn 'Arabī, 2003a, 46). La misma idea se repite en el sufi iraní Ruzbehan de Shiraz (606 h/1209 d. C) cuando escribía que Dios es a la vez "el amado, el amante y el amor" (Citado por Garaudy, 1982, 126).

Para Ibn 'Arabī el principio de la creación es también trinitario, porque requiere la existencia de la Esencia divina, la voluntad y la orden del Creador: *Kun fayakūn*, ¡Sea, y fue! ('Affī, pról. a Ibn 'Arabī, 2002a, 322- 323). Como viene indicado en el Corán: "Él es quien ha creado los cielos y la tierra con la verdad, el día en que dice: ¡Sea, y fue!" (Corán 6: 73).

Del fruto de una relación sexual entre un hombre y una mujer nace una tercera persona, un hijo. Para Ibn 'Arabī esta situación se asemeja a la de Dios cuando creó a

Adán para verse en él. Ibn ‘Arabī concibe la idea de la trinidad como origen y base de la creación y de la emanación (‘Affī, pról. a Ibn ‘Arabī, 2002a, 322- 323).

Sin embargo, agrega Abū al-‘Ulā ‘Affī que la trinidad en la filosofía de Ibn ‘Arabī se diferencia radicalmente del dogma trinitario cristiano en que para este sufí es sólo aplicable a los atributos y no implica multiplicidad de personas (Pról. a Ibn ‘Arabī, 2002a,134).

2.4.2. El martirio

Otro punto de divergencia que encontramos entre las dos místicas, la cristiana y la musulmana, lo encontramos en el concepto del *jihād* o guerra santa. El martirio constituye en el sufismo una morada. Hay quien lo considera la sexta base de la religión musulmana, y se le atribuye al Profeta el siguiente hadiz: “Cada profeta tiene su monacato y él de esta ‘umma, comunidad, es el *jihād*, la guerra santa” (Citado por al-Naššār, 1978, Vol. III, 44).

Muchos místicos y ascetas del Islam murieron luchando, realizando así una de las más grandes cimas de la adoración de Dios dentro de la perspectiva coránica.

Şila Ibn Ašīm murió luchando, y su hijo murió antes que él en la misma cruzada. El asceta ‘Utba al-Ġulām, más conocido con el *śahīd*, el mártir, murió luchando en una batalla contra los romanos en Siria, en el año 177 de la hégira, 757 de la era cristiana (al-Naššār, 1978, Vol. III, 189). El gran asceta persa Ibrahīm Ibn al-Adham también murió luchando en la ciudad de Şūr, y fue enterrado en Siria (al-Naššār, 1978, Vol. III, 418).

Abū Muslim al-Hulānī luchó varias veces en contra de los romanos y, segun al-Naššār (1978, Vol. III) que, en los tantos viajes que efectuó para participar en aquellas cruzadas debió de conocer a muchos religiosos cristianos (299).

Eran tantos los ascetas y místicos que acudían a las fronteras del Estado musulmán para defenderlas de los ataques extranjeros, que llegó a formarse la llamada escuela del *tugūr*. Con este término se designaba a las ciudades musulmanas situadas en las fronteras y las ciudades costeras expuestas a ser atacadas por el enemigo desde el mar. Eran conocidas las ciudades costeras y las del norte de Siria; acudían a ellas grupos de ascetas y místicos para defenderlas de los ataques romanos y bizantinos, y al mismo tiempo para realizar su anhelo de morir como mártires. La guerra santa o el *Jihād* está lejos de la vida del monje cristiano, que se alejaba en su cenobio para dedicarse por completo a la vida monacal.

2.5. La influencia neoplatónica

El neoplatonismo constituye una de las fuentes más importantes del sufismo filosófico. Conceptos como el panteísmo, el éxtasis y la emanación que marcan el pensamiento de grandes sufíes, no tienen ninguna base islámica, surgen como consecuencia de la honda huella que dejó la filosofía neoplatónica en la espiritualidad musulmana.

Cilveti (1974) hablando del influjo neoplatónico en los sufíes y de los libros en los que se han nutrido, afirma que:

Los sufíes lo reciben de varias fuentes, siendo la principal las obras de los filósofos árabes inspirados en la *Teología de Aristóteles* (tomada de las *Enéadas* de Plotino, libros IV-VI) y en el *Libro de las causas* de Proclo, discípulo de Plotino, que se atribuían a Aristóteles. (Cilveti, 1974, 75)

El neoplatonismo nace en el siglo III, gracias a la labor de un grupo de filósofos de Alejandría y Siria que se preocuparon por crear un sistema filosófico partiendo de la filosofía de Platón. El más conocido de este grupo es Plotino. Nació en Egipto en el año 205 aproximadamente, estudió la filosofía en Alejandría y murió en la misma ciudad, en el año 270 (Mogniyya, 1982, 196). Parte de sus *Enéadas* se tradujo al árabe. Avicena (m. 427 h/1037 d. C) comentó el libro creyendo erróneamente que era de Platón. La filosofía de Plotino era muy conocida en Egipto y el gran místico egipcio Du Nnūn (m. 245 h/859 d. C) estaba muy influenciado por ella (Ahmad Amine, 2013, 846).

A pesar de que el monoteísmo constituye una de las piedras pilares del Islam, no todos los sufíes se han puesto de acuerdo sobre su significado. Muy influenciado por el

neoplatonismo, Ibn 'Arabī, por ejemplo, tuvo problemas en su sistema filosófico para delimitar el sentido del *tawhīd* o unicidad divina.

En la ley ortodoxa del Islam se entiende por monoteísmo que Dios es único en su esencia, hechos y atributos, y el universo es su creación:

Con el concepto alcoránico de la unidad divina (*al-tawhīd*) manifestado en la fórmula de la *Ŝahāda*: Sólo hay un Dios y Mahoma es su enviado. Dios, por tanto, es la absoluta realidad, principio universal y trascendente, no condicionado por nada, cuya única esencia es su radical y unitaria necesidad de ser. (M. C. Hernández, 1996, Vol. 2, 606.)

Los sufíes filosóficos consideran que con este planteamiento se cae en un claro dualismo, puesto que se llega a la existencia de dos realidades bien diferentes: Dios y su creación. Para ellos, e igual que para los neoplatónicos en su emanación del Uno, sólo Dios es real. La unidad absoluta es el principio de toda la existencia, y de ella surgen las demás realidades por emanación. De este modo, explica M. C. Hernández (1996, Vol. II): “no existe, pues, ninguna distinción real, material ni formal, ni siquiera nominal de esencia y existencia. Como unicidad, es causa de la unidad y determinación de todo lo creado. Así pues, Dios puede ser considerado tanto en sí mismo como en el cosmos” (606).

En su teoría de la creación del Hombre, Ibn 'Arabī y al igual que otros sufíes filosóficos, se basa en un hadiz del Profeta que dice: “Dios creó a Adán a su imagen” (Citado por Şobhī, 1992, 211). El Creador se refleja en el universo de distintas formas, como la sombra bajo el sol o el reflejo en el espejo; y todo lo que se ve en este mundo, explica el sufí persa Farīd al-ddīn al-'Attār (m. 580 h/ 1221 d. C):

No es más que una imagen de su reflejo, y es como si cada núcleo gritara: ¡si todo lo que existe es reflejo de Dios, entonces, no se puede hablar de algo pequeño o grande. El núcleo engloba el sol y la gota el mar; y si se llegara a abrir un núcleo, encontraríamos en él todo un mundo ¡(Citado por Mogniyya, 1982, 328).

De la misma forma explica al-Ḥallāj el principio de la creación. Dios quiso ver su esencia, la *dāt*; sacó de la nada una imagen de sí mismo, con todos sus atributos y nombres, y así creó a Adán (Şobhī, 1992, 209). Para justificar su teoría, y encontrarle una base dentro de la ley ortodoxa musulmana, al-Ḥallāj, junto con otros sufíes filosóficos citan el siguiente hadiz: “El que conoce a sí mismo conoce a Dios” (Citado por al-Sāhili, 2004, 278).

La idea sufí de considerar el cuerpo como cárcel del alma, y de que ésta preexistía y estaba pura antes de su contacto con el cuerpo, también lleva el sello inconfundible del neoplatonismo. Según Plotino, el cuerpo humano es cárcel y tumba del alma (Alsina, 1989, 59).

Por su sustancia espiritual, el alma al llegar al cuerpo pierde gran parte de sus facultades y conocimientos anteriores. Se separa cada vez más de su mundo a través de espesos velos, hasta olvidarlo totalmente. Esa primera condición sólo podrá ser recuperada a través de la purificación incondicional del alma. Al respecto, afirma Alsina (1989) que en el neoplatonismo: “El alma humana debe tender a un proceso inverso de elevación hacia el Supremo Principio. Ese proceso de regreso adquiere, en Plotino, una dimensión auténticamente religiosa” (52).

Para los neoplatónicos, “el descenso del alma se produce por un pecado de orgullo rebelde a Dios: por culpa de una especie de audacia” (Alsina, 1989, 59). Según

al-Sahrūrdī⁷¹ (m. 586 h/1191 d. C), el gran sufí y filósofo isrāqūī, el alma de naturaleza divina, ha descendido a este mundo y se recluyó en el cuerpo. No alude al pecado que le hizo merecer tal castigo, porque lo que importa es que el alma recuerde y se perturbe; que venza la autoridad del cuerpo, para que pueda retornar al excelso estado (Şobhī, 1992, 216). En el Corán se define de esta forma la creación del ser humano: “Hemos creado al hombre dándole la más hermosa constitución (*aḥsana taqwīm*), pero luego le hemos transformado en el más bajo de los bajos (*asfala sāfilīn*)” (Corán 95: 3-4. Trad. de Vernet).

Este pasaje coránico, según la interpretación de los sufíes filosóficos, aclara la condición del alma humana antes y después de su unión con el cuerpo. El hombre fue creado en la más completa y perfecta forma. Dios creó al hombre a su imagen; le embelleció con sus atributos y le llamó con sus nombres. Como viene en la sentencia profética: “Dios creó Adán a su imagen” (Citado por Şobhī, 1992, 214). El sufí andaluz al-Sāḥilī (m 754 h/1334 d. C) (2004) define de la misma forma el estado del alma cuando se encierra en el cuerpo y se aleja de su prototipo divino:

Tienes que saber que el alma antes de acoplarse con el cuerpo estaba totalmente pura. Tenía noventa y nueve atributos nobles que se conjugaban con la pureza de su condición. Cuando se unió con el cuerpo y se inclinó hacia su carácter (...) adoptó malos modales que se contradecían con los anteriores. (61)

Para los sufíes entre el ser humano y Dios existen mil moradas de luz y oscuridad. El iniciado, tiene que superar todas las moradas de la oscuridad para llegar a las de la luz; y una vez superados los obstáculos ya no hay forma de volver atrás (al-

⁷¹ Fue ejecutado por orden del sultán Salāh al-dīn al-Ayyūbī, conocido más en occidente como Saladino. Toda su filosofía gira en torno a la luz.

Sāhīlī, 2004, 61). La teoría de la *tariqa al-rifā'iyya*⁷² que habla de la pureza del alma antes de llegar al cuerpo y de los velos que la separan de su Creador coincide totalmente con las ideas neoplatónicas. Relata un sufí de la misma escuela que:

Sesenta mil velos separan el alma humana de Dios. Y cada alma antes de su nacimiento pasa por estos velos. Su primera mitad, la escondida, es luz; mientras que la segunda mitad, la exterior, es palabra-oscuridad. Al pasar el alma por uno de esos velos de luz, pierde uno de sus atributos o estados divinos y, cuando pasa por un velo de la oscuridad adquiere un atributo o estado mundano. Por eso el recién nacido en su primer contacto con el mundo grita. Su alma se hace consciente de su separación de Dios. Y cuando llora mientras duerme, es porque el alma recuerda algo de lo que ha perdido (...). El hombre ahora está encarcelado en su cuerpo, alejado de Dios a través de espesos velos.

(Citado por al-Jarr y al-Fāhūrī, vol. I, 1993, 301).

Al igual que los neoplatónicos, los sufíes consideran que es imposible el conocimiento de Dios a través de la razón y que sólo es posible a través de la gnosis o el conocimiento intuitivo (al-Jarr y al-Fāhūrī, 1993, vol. I, 301).

La teoría emanantista de Plotino constituye uno de los cimientos de la filosofía sufí. El mundo no se creó de forma fortuita. Dios, belleza eterna, quiso manifestarse para ser conocido. Explicando la teoría de la creación de Ibn 'Arabī, dice Miguel Cruz Hernández (1996, Vol. II): “La creación, por tanto, es un acto voluntario, libre, temporal y unitario por el que Dios crea algo así como un eco borroso de su propio ser” (607).

Era Dios, según los sufíes filosóficos, un tesoro escondido, quiso ser conocido y creó el mundo, así las criaturas Le conocieron a través de Él. En este contexto, es muy

⁷² El fundador de la *tariqa* o escuela *al-rifā'iyya* es el gran sufí iraquí Ahmad Ibn al-Hasan al-Rifā'i (m. 578 de la h/1182 d. C).

citada la sentencia profética en que Dios dice: “Era un tesoro escondido y quise ser conocido. Así, creé las criaturas para que me conozcan; y de hecho, me han conocido”⁷³. (Citado por Ibn Haldūn, 2007, 508).

Todos estos conceptos carecen de toda base islámica, y no son más que la repetición de teorías neoplatónicas infiltradas en el sistema sufi. No obstante, y como se ha indicado antes, los sufíes se valieron de la interpretación elíptica para llegar al sentido oculto y místico de aleyas coránicas que, según ellos, encierran ideas como el panteísmo o la emanación, rechazadas acerbamente por la ley ortodoxa musulmana.

⁷³ Muchos dudan de la fiabilidad de este hadiz, Ibn Haldūn, por ejemplo, afirma que es una de las muchas sentencias proféticas que han sido inventadas por los sufíes. ‘Afifi en su comentario a *Fusūs al-hikam*, (Engarces de sabiduría) de Ibn ‘Arabī, también duda de su fiabilidad. Dice: “Este es el secreto de la existencia como lo refiere el hadiz sagrado, o lo que los sufíes pretenden que sea un hadiz sagrado”. Véase Ibn ‘Arabī, (2002a, 7).

2.6. La influencia de las religiones persas

Las antiguas religiones persas tuvieron gran difusión en tierras árabes; tanto el zoroastrismo, el maniqueísmo así como el mazdaquismo, se mantuvieron en la región y llegaron a tener adeptos en todo el Estado musulmán; incluso, en la Meca, la ciudad del Profeta Muhammad.

Los persas conocieron diferentes deidades. En general, les atraían los fenómenos naturales. El cielo despejado, la luz, el fuego, el aire y el agua llamaban su atención y les adoraban considerándolos como criaturas divinas.

En ninguna otra cultura el dualismo ha desempeñado un papel tan relevante; el sentido de la división del bien y del mal, la luz y las tinieblas late en toda la religiosidad persa. Desde el principio el pueblo persa se ha visto ante dos fuerzas en permanente lucha: el sol era el ojo de Dios, la luz su hijo, mientras que la oscuridad era clasificada entre las malignas criaturas divinas (Ahmad Amine, 1969, 99). Esa gama de creencias dio lugar, más tarde, a la religión zoroastra, fundada por el profeta de la religión persa, Zoroastro, llamado también Zaratustra en persa antiguo. Empezó a predicar en el siglo VII a. C., aunque la fecha sigue planteando problemas (Ta'ima, 2005, 38).

La principal contribución de Zoroastro consistió en la creación de un credo monoteísta de dualismo ético que sería exacerbado por los maestros posteriores. Aceptó del panteón tradicional persa el culto al fuego que purifica todas las impurezas; sin embargo, dejó bien claro que sólo Ahura Mazda era digno de culto, por ser el único creador del universo (Ta'ima, 2005, 38).

Con la llegada del Islam muchos zoroastras no quisieron renunciar a su religión, y los templos de fuego seguían existiendo en cada provincia persa durante los tres

primeros siglos del Islam (Ahmad Amine, 1969, 104).

El maniqueísmo, que reunía en sus principios entre el cristianismo y el zoroastrismo a pesar de ser una religión tardía tuvo gran difusión en las tierras persas, llegando su influjo hasta el mundo árabe. Su fundador Manes, de origen persa, vivió en el tercer siglo de la era cristiana. Predicó una nueva religión muy influenciada por el cristianismo y el judaísmo. Se proclamó como un segundo Jesús que vino al mundo para redimir la humanidad. Murió crucificado después de pasar toda su vida luchando contra los zoroastras. Fundó una religión universal, que quería superar y sintetizar las conclusiones de todas las religiones vigentes (Ta'ima, 2005, 38).

El maniqueísmo, religión dualista radical, se basa en los dos principios de la luz y las tinieblas. Y por ser una religión de salvación, que pretende liberar todas las parcelas de luz apresadas en la materia, concede a Jesús un papel relevante en la redención de las almas (Ries, 1989, 265).

En el año 487 d. C. aproximadamente, Mazdak fundó el mazdaqismo. Proclamó la igualdad de todos los hombres, y la comunidad de los bienes. Prohibió matar a los animales y llamó al ascetismo. Muchos grupos incluso tribus enteras seguían profesando esta religión después de venir el Islam (Ahmad Amine, 1969, 109- 110).

Los árabes de la época preislámica que profesaban las antiguas religiones persas, sobre todo el maniqueísmo, eran conocidos en su sociedad con el apelativo de los *zanādiqa*⁷⁴, y así se siguieron llamando en el Islam:

⁷⁴ Los *zanādiqa* es el plural de *zindīq*, palabra de origen arameo que significaba amigo. Véase Ahmad Amine, (1969, 108-109).

Algunos miembros de la tribu de quraiš profesaban la *zandaqa*⁷⁵. (...). Esta religión habla de la existencia de dos dioses. El Dios de la luz y es el origen de toda bondad y, el Dios de la oscuridad y es el origen de toda maldad. (Ahmad Amine et al., 1934, 32)

Con los *zanādiqa*, explica Ahmad Amine (1997) , se refería en la sociedad musulmana a aquellas personas, la mayoría de origen persa, que se hacían pasar por musulmanes, mientras que en realidad seguían creyendo en las antiguas religiones persas que heredaron de su entorno familiar; sobre todo, el maniqueísmo (168). A veces, incluso, no llevaban en secreto su culto; como viene citado en los libros de los antiguos historiadores árabes (Ahmad Amine, 1997, 172). Vivían en distintos puntos del Estado musulmán: en Bagdad, Alepo, La Meca, pero sobre todo en Basora y Kufa (Badawi, 1993, 52).

Aclara Ahmad Amine que (1997) mientras el término *zanādiqa* no se conocía mucho en el califato omeya, gobernado exclusivamente por los árabes, era muy usual en la época abasí. En esta época los persas consiguieron escalar los puestos más relevantes en el palacio real (156). El paso del califato de la dinastía omeya a la abasí no satisfacía la ambición del pueblo persa que pretendía gobernar el Estado musulmán; y para debilitar el Islam, hacían circular conceptos del maniqueísmo, del zoroastrismo y de mazdaquismo entre la gente; a veces, abiertamente cuando era posible y otras veces de forma implícita (Ahmad Amine, 1997, Vol., I, 157). Estas religiones se fueron infiltrando de forma secreta entre algunos sufíes y algunas sectas chiítas (Ahmad Amine, 1969, 98). Así Palacios (1946) dice al respecto:

⁷⁵ Sustantivo de *zindīq*.

En realidad, esta secta [los chiítas], bajo pretexto de legitimismo político, representó, desde sus orígenes, el espíritu zoroastra de la raza irania, pugnando por sobreponerse a la religión musulmana, y, además, el ansia de rehabilitación que el pueblo persa sentía, pretendiendo liberarse del yugo político de los árabes. (9)

Sostiene al-Jāhid (1966) que los *zanādiqa* influyeron en algunos sufíes y cristianos que se negaban a matar animales. Pretendían que el que mata a un perro, un ciervo o un pájaro, igualmente le será fácil matar a un niño (427- 428). Estas personas han sido reprimidas violentamente. En el reinado del tercer califa abasí el Mahdī⁷⁶, era perseguida y ejecutada cualquier persona en que se sospechaba que profesaba la llamada religión de la luz y las tinieblas (Ahmad Amine, 1997, Vol., I, 158-159). En la misma época, se han acusado, incluso a jefes del ejército y príncipes de ser adeptos del maniqueísmo (Badawi, 1993, 40). Fueron especialmente cruentas las persecuciones que empezaron el año 163 de la hégira/781 d.C. por orden del califa antes mencionado. Éste fundó una institución parecida a la Inquisición, que se encargaba de descubrir y ejecutar a los falsos conversos al Islam. Este tribunal pretendía combatir todo tipo de herejías, sin embargo, prestó gran atención a los maniquees. Su principal representante fue el juez ‘Abd al-Muhtasib (Badawi, 1993, 41- 42).

Los *zanādiqa* de la primera época abasí eran, a menudo, acusados de llamar a la anulación de ciertos preceptos del Islam, como es el caso de la constante práctica de las plegarias, del ayuno, la vigilia y la peregrinación, además de su postura respecto a la unicidad divina (Badawi, 1993, 52).

⁷⁶ Gobernó entre 158 y 169 de la hégira, (775- 786 d.C.).

Al-Rawandī⁷⁷ (294 h/911 d. C) considerado como el más grande *zindīq* de la primera época abasí (Badawi, 1993, 91), rechazó los preceptos del Islam y adoptó abiertamente ideas y conceptos de claro abolengo persa. Escribió un libro para criticar el Islam, negando la supremacía del Corán como libro sagrado. Sostuvo además que la Kaaba es igual a cualquier otro edificio, por lo que el rito del *tawāf* que consiste en girar en torno a ella carece de todo sentido (Badawi, 1993, 99); desvalorando así uno de los cinco pilares esenciales del Islam: la peregrinación. En este caso coincide con muchos sufíes filosóficos que consideran absurdo atenerse a las prácticas religiosas, cuando el sufí llega a etapas tan avanzadas de su viaje espiritual.

Badawi en un estudio exhaustivo dedicado a Rābi'a al-'Adawiyya, apunta a que ésta cuando llegó a cierta maduración espiritual, empezó a hablar de la Kaaba como si fuera una simple piedra. Decía que: “La Kaaba es el ídolo adorado en la tierra” (Badawi, 1993, 39).

No es de extrañar que estas peligrosas declaraciones, sean las que llevaron a al-Hallāj, también acusado de *zindīq*, a su trágico fin. En su tercera y última peregrinación a la Meca, el sufí persa declaraba: “Nuestra nostalgia de Dios debe borrar de nuestras almas la imagen de la Kaaba” (Badawi, 1993, 38- 39).

Rābi'a llega a un estado espiritual en que la imagen de la Kaaba se borra de su alma y todos los preceptos religiosos se convierten en simples símbolos (Badawi, 1993, 41). Si la peregrinación constituía un gran sacrificio para acercarse a Dios, sobre todo en aquel tiempo en que el viaje muchas veces se hacía a pie, ahora ella puede encontrar a Dios a través de un viaje interior; aun estando aislada en su propia casa; ¿Qué necesidad tiene entonces de viajar hasta la Kaaba (Badawi, 1993, 39).

⁷⁷ Vivió en el tercer siglo de la hégira y murió aproximadamente en el año 300 h/913 d. C.

De los muchos carismas que se le atribuyen, se relata que mientras Rābī'a estaba en camino de peregrinación, vio venir la Kaaba hacia ella; entonces, dijo: "No quiero la Kaaba, sino su Dios, ¿para qué la quiero?", y no quiso ni mirarla (Badawi, 1993, 39).

Rābī'a en la última etapa de su vida religiosa hasta llegó a criticar de forma abierta y muy atrevida algunos pasajes coránicos que abordan el paraíso con descripciones sensitivas. Apunta Badawi (1962) a que: "No conocemos en lo que se nos ha llegado de noticias tanto en vida del Profeta como en los cuatro califatos, o en la época omeya, que se haya dirigido algún tipo de crítica al Corán en este aspecto" (84- 85).

Badawi (1962) considera que la actitud de Rābī'a puede explicarse por el influjo de sectas que profesaban en secreto preceptos de las antiguas religiones persas; y eran conocidos en la sociedad musulmana, como se ha indicado antes, con los *zanādiqa*. El autor presupone que la gran mística del Islam conocía perfectamente estas sectas, porque eran a menudo perseguidas por el Estado. Rābī'a, en este caso, estaba en contra de la exégesis que sometía el texto coránico a la interpretación literal (86).

Las religiones persas influyeron de forma decisiva en el sufismo filosófico, sobre todo en sus inicios. El gran sufí de origen persa Abū Yazīd al-Bustāmī, era zoroastra antes de su conversión al Islam, y es considerado por muchos críticos como el fundador del sufismo filosófico (al-Sāhīlī, 2004,135). A partir del segundo siglo de la hégira, cuando el sufismo empieza a abrirse camino como dogma filosófico, aparece la idea de la salvación ligada a la purificación del alma. La espiritualidad persa, a su vez, pretendía liberar y redimir al Hombre a través de la purificación de su alma. Al-Sāhīlī (2004), sufí malagueño del siglo XIV d.C. dice que: "El principal objetivo de la purificación del alma es que retorne a su primer estado de pureza y que se parezca a un espejo en que no se oculta ninguna verdad (244).

2.7. La influencia hindú

Según al-Jāhīd, (1966) los monjes budistas eran conocidos en la sociedad musulmana. En el califato omeya y abasí vivían en Iraq y Siria. Para el mismo historiador, toda la vida espiritual de estos monjes se resumía en cuatro preceptos: la santidad, la pureza, la verdad y la pobreza (459).

Taha Ḥusayn⁷⁸ (1963) señala que la tesis de un origen totalmente autóctono del Islam es insostenible. Concibe el sufismo como un dogma separado de la esencia del Islam, y que sólo llegó a conocerse como tal a partir del califato de los omeyas. Para este escritor, el sufismo no es más que una copia de la mística india; sus maestros trazaron su iluminación a través de esta cultura difundida por todo el mundo árabe (80).

Sin ningún género de duda existen afinidades y puntos de coincidencia entre las dos místicas; sin embargo, esta influencia tuvo lugar en una época tardía. Los conceptos de la mística hindú no se arraigaron en la sociedad musulmana hasta pasados los dos primeros siglos de la hégira. Dice Ibn Ḥaldūn (2007) que los primeros sufíes no usaron nunca términos como el panteísmo o la unión que se contradicen con la ley ortodoxa del Islam. Añade que estos conceptos empezaron a usarse más tarde en libros que trataban del sufismo como *al-Maqāmāt* de al-Harwī (m. 481 h/1089 d. C). Sus autores estaban muy influenciados por las dos sectas chiítas: los *rrāfida*⁷⁹ y los *ismā'iliyya*⁸⁰ que creían en el *ḥulūl* o fusión con Dios y la divinización del *imām*; ideas adoptadas, a su vez, de las religiones indias (510).

⁷⁸ Escritor egipcio, es considerado el decano de la literatura árabe. Nació en 1889 y se quedó ciego a los tres años. Terminó sus estudios y obtuvo su doctorado en París, murió en 1973.

⁷⁹ Esta secta aparece por primera vez en el califato de 'Alī; al principio, defendía su derecho para gobernar, luego dijeron que Dios se reencarnó en él.

⁸⁰ La secta nace en Iraq, luego sus adeptos perseguidos huyeron a tierras persas, a la India y a Turquestán. En estos países sus creencias se vieron más influenciadas por las antiguas religiones persas e indias.

Al-Bayrūnī (m. 440 h/1048 d. C) fue el primer escritor árabe que llamó la atención sobre las muchas analogías de doctrina existentes entre la mística india y la musulmana; además de ser el único historiador musulmán de su época que conocía perfectamente la cultura hindú (Badawi, 1993, 161). No se detuvo en el estudio de las posibles vías de transmisión de estos conceptos al sufismo, sólo se conformó con exponer los puntos en común existentes entre las dos místicas. Asegura a-Bayrūnī (1958) que las antiguas religiones indias, estaban muy difundidas por Jorasán, Persia, Irak, y, el Mausel, llegando hasta las fronteras de Siria (15).

El panteísmo, doctrina basada en la idea de la unidad de la existencia, según este gran crítico, viene de la India. Los hindúes explican la existencia por la unicidad divina (al-Bayrūnī, 1958, 30). El ser Supremo se manifiesta de distintas formas en toda la existencia. Esta idea coincide con el panteísmo que late en toda la teología de Ibn ‘Arabī de Murcia. El mundo creado, para este místico, es una mera apariencia de la sola Existencia divina, como lo es el reflejo de la imagen en el espejo; y el alma humana surge como consecuencia de la emanación del Uno. El esencial objetivo, en este caso, de la creación del mundo es que Dios se vea en una imagen en la que se reflejen sus nombres y atributos (‘Affī, pról., a Ibn ‘Arabī, 2002a, 7-8).

Algunos sufíes creían en la reencarnación de Dios en sitios como el cielo. Otros pretendían que se reencarnaba en todos los sitios sin excepción, incluso en los animales. Lo antes dicho aderezó el camino para aceptar más tarde en el sufismo filosófico la reencarnación de Dios en el ser humano (Ibn al-Jawzī, 2006, 76-77).

Ibn al-Jawzī (2006) señala que la idea de la reencarnación viene de la India. Habla de una secta llamada la *rrawnadiyya*, que presta su nombre de su jefe, el filósofo Ibn al-Rawandī. Sus adeptos pretendían que el alma de Jesús se reencarnó en ‘Alī, el

cuarto califa y primo del Profeta; Y que luego, fue pasando de un *imām* a otro (99). El mismo historiador habla de otra secta conocida con el nombre de la *mutanassiḥa*. Para sus afiliados el alma después de morir el ser humano, si es bondadosa se reencarna en una criatura noble donde vive feliz y, viceversa, si es mala está condenada a sufrir eternamente (Ibn al-Jawzī, 2006, 25). También habla de otra secta con ideas parecidas cuyos afiliados creían que el castigo y la recompensa del ser humano residían en su reencarnación (Ibn al-Jawzī, 2006, 72).

Afirma al-Bayrūnī (1958) que los sufíes con pretender que el *'ārif*, el gnóstico, cuando llega al *maqām* o estado de la *ma'rifa* o conocimiento místico, gnosis, consigue dos almas, una antigua e inalterable con la que sabe lo oculto y hace los milagros, y otra humana y alterable, estaban repitiendo conceptos escritos en antiguos libros de la mística india que circulaban entre la clase culta de la sociedad musulmana (52).

En las antiguas religiones indias, el alma es inmortal e inmutable; se traslada después de la muerte de un cuerpo a otro, como pasa el ser humano de la infancia, a la juventud y, finalmente, a la vejez para morir y volver otra vez. La reencarnación del alma, fruto de una filosofía india pesimista que se enfrentaba al mundo con miedo e inquietud, es un concepto totalmente opuesto a la esencia del Islam; sin embargo, era conocido entre algunos sufíes (al-Bayrūnī, 1958, 44).

Los primeros sufíes rechazaron acerbamente estas ideas que no aparecen en el sufismo hasta pasados los dos primeros siglos de la hégira; excepto si se forzaran los textos. No obstante, la reencarnación del alma fue adoptada por sectas chiítas extremistas, además de algunos sufíes (al-Naššār, 1978, vol. III, 49-50).

Las huellas de la mística india aparecen en época tardía en el pensamiento sufí. La aniquilación completa en Dios es conocida con el sufí Abī Yazīd Al-Bistāmī, dice

refiriéndose a este estado: “Salí de mi alma como sale la serpiente de su piel. Luego me miré a mi esencia, y entonces, era Él” (al-Bayūnī, 1958, 67).

El versículo coránico: “Dijimos: pegadle con partes de ella (la vaca sacrificada)” (Corán 2: 72-73), relata la historia de un grupo de judíos, que después de una larga discusión acudieron a Moisés para que les revelara el enigma de un reciente asesinato. Éste, inspirado por Dios, les pidió sacrificar una vaca y luego, pegar al muerto con partes de ella. Cuando lo hicieron, el muerto volvió a la vida y reveló la identidad de su asesino, volviendo a morir después. Los sufíes utilizando la interpretación alegórica, sostienen que la orden que incluye la aleya de matar al muerto para resucitarlo, alude a que el corazón no puede vivir en las luces de la gnosis, sin antes aniquilarse completamente en Dios, matando al cuerpo donde pena y anhela el retorno al Supremo Principio (al-Bayūnī, 1958, 67).

La idea de la aniquilación es conocida en la terminología sufi con el *fanā'*, el *maḥw* o el *istihlāk*. No obstante, y a diferencia de la mística india, el *fanā'* en el sufismo de al-Bistāmī está estrechamente ligado con *al-bāqā'* o el descanso eterno. Después del *fanā'*, o aniquilación en el amor de Dios, el sufi alcanza la morada del *bāqā'*, en ella se anula todo velo entre el amante y su amado, alcanzando el alma un dulce y eterno bienestar. El sufi de Bagdad Abū Sa'īd al-Harrāz que vivió en el tercer siglo de la hégira, el noveno de la era cristiana, es considerado el primer místico musulmán que habló del *fana'* y del *baqa'* (Ibn 'Arabī, 1997, 101).

Para Ibn 'Arabī (2002-2003a) el *fanā'* y el *baqā'* son dos estados simultáneos, los vive el sufi en el mismo instante. El *fanā'* se relaciona con el universo y es pasajero; el *baqā'*, en cambio, se relaciona con el Ser Absoluto y es eterno. Aunque se viven al

mismo tiempo, el *baqā'* es un estado mucho más ilustre porque es un atributo divino (56).

Para alcanzar el *fanā'* o la aniquilación total en Dios, el sufí tiene que pasar por distintas moradas, parecidas a las etapas de la purificación del alma seguidas en la mística india. El *dīkr* o continuo recuerdo de Dios usado como medio de aumentar los impulsos y arrebatos místicos, las moradas como la abstinencia, el abandono total ante la voluntad divina, el amor divino, la pureza del cuerpo y del alma, así como las posiciones corporales que llevan al éxtasis o al Nirvana, son comunes a las dos místicas (al-Jarr y al-Fāḥūrī, Vol. I, 1993, 296).

Otros estudiosos del tema apuntan a que el concepto de "el punto de al-bā'⁸¹", o el punto de la existencia" que usan los sufíes, deriva de la mística hindú. El punto de la letra *ba'*, ب, está situado bajo su grafía y es también la letra con la que se abre la Revelación coránica.

Dice el gran sufí de Bagdad, al-Ŝiblī⁸² (m. 334h/946 d. C): "soy el punto que está debajo de la letra *ba'* (Ibn 'Arabī, 1997, 73). El Corán se abre con la letra *b*, "Bismē Allāh, en el nombre de Dios. Esta letra, explica, Ibn 'Arabī, es el principio del mundo. Y uno de los secretos de la letra *b* en *bismē llah*, en el nombre de Dios, radica en que el punto que está debajo de letra *b*, al-bā', es el que diferencia entre el amado y su amante. Por eso cuando se le ha preguntado al-Ŝiblī: "¿Eres al-Ŝiblī?", respondió: "soy el punto que está debajo de al-bā' (Ibn 'Arabī, 1997, 74). El sufí Abū Madyān⁸³ dice: "No he visto a algo sin que tenga la letra *b*, al-bā', escrita sobre él; es como si Dios dijera: todo

⁸¹ *bā'*, letra *b* en árabe, ب.

⁸² Su padre trabajaba en el palacio califal. Al-Ŝiblī se creó con los hijos de príncipes y ministros. Antes de su conversión al sufismo trabajó como gobernador de una provincia.

⁸³ Gran sufí andaluz, tuvo más de mil discípulos que luego llegaron a ser maestros en el camino sufí. El más conocido es Ibn 'Arabī de Murcia. Es conocido en español con Abu Madyan. Nació en Cantillana, cerca de Sevilla; y murió en Tlemecén, Argelia, en 594 de la hégira/ 1198 d. C.

se ha levantado a través de mí' (Citado por al-Sāḥilī, 2004, 230).

Hablando de la unión o fusión con Dios, dice al-Bayrūnī (1958) que tanto los cristianos como los musulmanes cogieron esta idea de la mística india (5-6). La unión o fusión con el ser Supremo es también uno de los conceptos compartidos por las dos místicas; incluso, hay algunos sufíes que consideran hereje al que pretende conocer a Dios. Todo tipo de conocimiento, según arguyen, implica forzosamente la existencia de dos: El *'arīf*, el que conoce y el *ma'rūf*, lo que se conoce. Esto, según alegan, nos aleja del monoteísmo y nos hace caer en la dualidad. La misma idea aparece en el brahmanismo, cuando sus adeptos aseguran que es absurdo pretender que el ser humano sea capaz de conocer a Dios, puesto que todo conocimiento implica la existencia de dos (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 297-298).

El sufí persa al-Ḥallāj estaba influenciado por esta idea, en un famoso poema, habla de dos almas que se mezclan como el agua y el vino, para finalmente convertirse en una sola bebida (al-Jarr y al-Fāḥūrī, 1993, Vol. I, 336).

Para al-Jarr y al-Fāḥūrī (1993, Vol. I), la *ḥirqa*, el manto sufí lleno de jirones y remiendos, que se pone el *murīd*, el iniciado, cuando es aceptado en una cofradía mística, tiene el sello inconfundible de la cultura hindú. La *ḥirqa* simboliza la pobreza total y el rechazo de todas las atracciones exteriores (297).

Asimismo, el uso del rosario, la *sabḥa*, que llegó a usarse en todo el mundo islámico, es prestado, según algunos críticos, por parte de los sufíes de los monjes budistas. No obstante, sufíes de la talla del malagueño, al-Sāḥilī del siglo VIII h/ XIV d. C, afirman que el uso del rosario en el entorno sufí se fundamenta en un hadiz del Profeta en que éste aconseja a los creyentes enumerar las plegarias con los dedos. Los sufíes basándose en este dicho profético han estimado que la enumeración con los dedos

sólo sirve para las plegarias breves que no superan el cien y, que para números mayores, que pueden dar lugar a equivocaciones, es aconsejable el uso del rosario (al-Sāhili, 2004, 74-75). También se apoyan en otro hadiz en que el Profeta señala que: “Dios es impar y ama a todo lo que es impar” (Citado por Ibn ‘Arabī, 1999, 100). Siguiendo esta regla, los sufíes utilizando rosarios con números impares, mantenían siempre el impar en sus plegarias (al-Sāhili, 2004, 74).

Se refiere que un hombre vio al gran sufi de Bagdad al-Junayd (m. 297 h/910 d. C) con un rosario en la mano y le dijo: “¿Tú, con el honor al que has llegado, necesitas un rosario?”. Al-Junayd que gozaba de gran respeto y veneración entre la gente, le respondió refiriéndose al rosario: “Es algo con el que he llegado a Dios, y del que no me separaré nunca” (Citado por al-Quṣayrī, 1995, 80).

Goldziher (1959), basándose en un texto de al-Jāhīd (259), llega a la conclusión de que las doctrinas budistas tuvieron gran difusión entre los sufíes en épocas muy tempranas de la historia del Islam; gracias a la gran labor de traducciones de algunas obras budistas al árabe que se ha llevado a cabo en el segundo siglo de la hégira (158).

En su libro *al-Ḥayawān*, al-Jāhīd (1966) habla de unos monjes peregrinantes, refiriéndose a ellos con el apelativo de *zanādiqa*⁸⁴. Relataba este historiador que Tenían una forma muy peculiar de peregrinar, viajaban en pareja dejando una pequeña distancia entre el uno y el otro. Además tenían que respetar la norma de no pasar dos noches seguidas en el mismo sitio (457- 460).

Sostiene Goldziher (1959) que estos monjes eran budistas o por lo menos imitaban su forma de vida, y que al-Jāhīd se refería con los *zanādiqa* sólo a los monjes de la India (159- 160).

⁸⁴ Plural de *zindīq*, en árabe significa hereje. Con ese apelativo, los árabes se referían a los zoroastras y maniqués.

Creemos que al-Jāhid se refería a los zoroastras y dualista. Partiendo del hecho de que este es el sentido que tenía el término *zindīq* para todos los antiguos historiadores árabes⁸⁵. Sin olvidar que al-Jāhid es considerado uno de los historiadores más precisas y fiables de la historia árabe; conocía perfectamente las dos culturas; es decir, la india y la persa y es imposible que se confundiera en este aspecto. Y hasta en el caso de admitir que estos monjes eran budistas y no zoroastras como afirma el orientalista alemán, los sufíes no peregrinaban en pareja, de forma que si ves a uno, muy cerca de él estará el otro.

Una de las ideas compartidas entre las dos místicas, la hindú y la musulmana es la *muḥāsaba* o examinarse y tomarse cuenta de las acciones. El místico musulmán al-Muḥāsibī se basó en su teoría del examen de conciencia, en el castigo divino que relatan muchos textos coránicos, junto con la teoría de la *nafs al-lawwāma*, “el alma que censura” (Coran 75: 2).

Siempre que se habla de la influencia hindú en el pensamiento sufí, se toma como ejemplo a Ibrāhīm Ibn al-Adham⁸⁶. Los orientalistas encontraron puntos comunes entre su biografía y la de Buda. Seducidos por la vida mística y obedeciendo a una voz interior, los dos renunciaron a su trono. No obstante, la historia musulmana no registra que hubiera un príncipe o rey en Jorasán de la familia de Ibn al-Adham. Sí era uno de los hombres más ricos de esta provincia, luego renunció a sus bienes y dejó el palacio de su familia para dedicarse por completo a la vida espiritual (al-Quṣayrī, 1995, 35). Sin embargo, siempre que se llamaba a la guerra santa, Ibrāhīm Ibn al-Adham se precipitaba hacia las fronteras para defender el Estado musulmán. Murió luchando y, más tarde, los sufíes siguieron su ejemplo e interrumpían su aislamiento cuando era necesario defender

⁸⁵ Al-Bayrūnī, muerto en el año 440 de la hégira/1048 d. C, afirma en su libro, *Tahqīq mā lilhind min maqūla*, que los *zanādiqa*, plural de *zindīq*, son los adeptos de Manes (1958, 219).

⁸⁶ Sufí persa, murió en una expedición marítima contra Bizantina en el año 161 de la hégira/778 d. C.

las tierras musulmanas expuestas al peligro de invasión. Estas zonas fronterizas se llamaban los *tugūr*. Así, se creó la famosa escuela de los *tugūr*, formada por sufíes que interrumpían sus prácticas espirituales para frenar los ataques externos. Morir como mártir constituye una de las más grandes cimas de la adoración en el pensamiento sufí, así como en la religión musulmana. En este punto la vida de Ibrāhīm Ibn al-Adham se diferencia totalmente de la de Buda.

Cabe señalar que la influencia de la mística hindú en el sufismo filosófico es un hecho innegable. Sufíes de la talla de Iban ‘Arabī, Abī Yazīd al-Bistām⁸⁷ y al-Ḥallāj están fuertemente influenciados por la sabiduría de la India. Sin embargo estas huellas no se dejan notar en la sociedad musulmana hasta pasado el segundo siglo de la hégira; momento en que el sufismo empieza a tener un claro matiz filosófico. La mística musulmana se nutrió de estos elementos que llegaron a formar con el tiempo una parte integrante de su pensamiento.

87 Sufí persa, murió en Jorasán, en el año 261 de la hégira/ 778 d. C.

**SEGUNDA PARTE: LA MÍSTICA CRISTIANA Y MUSULMANA A TRAVÉS
DE LA OBRA DE IBN 'ARABÍ Y SAN JUAN DE LA CRUZ**

CAPÍTULO 3. LA MÍSTICA MUSULMANA Y CRISTIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

3.1. La mística hispano-musulmana

Aclara Cilveti (1974) que el sufismo español florece en una época anterior a la cábala y la mística cristiana y abarca “desde el principio del siglo x de nuestra era hasta el final de la Reconquista y constituye parte importantísima de la gran tradición mística de todos los tiempos” (71).

Desde los primeros siglos de la conquista musulmana de la Península ibérica que se inició en el año 92 h/711 d. C., los movimientos espirituales y culturales de Oriente tuvieron una honda repercusión sobre estas tierras. Casi en paralelo a la corriente de ascetismo que aparece en Oriente, surge también este fenómeno sucesivamente en los países del Magreb y al-Ándalus (al-Bayla, 1993, 117). A finales del primer siglo de la hégira y principios del segundo, muchos andalusíes tuvieron inclinación a la ascética y aspiraron a una norma de vida estricta y austera (al-Tamīmī ,2002, Vol., I, 29).

Los ascetas orientales que afluían a la Península desempeñaron un gran papel en la introducción del *zuhd*, la ascética, y, más tarde, en su divulgación hasta comarcas bien lejanas de al-Ándalus (Ġarmīnī, 2000, 25). En 712 d. C. algunos hombres con fama de gran virtud y santidad conocidos con el nombre de los *tābiʿīn*⁸⁸ cruzaron el estrecho de Gibraltar con el gobernador del Norte de África, Musa Ibn Nusayr, y se instalaron en al-Ándalus. El más conocido es Ḥanaš al-Šanʿānī, que dio el ejemplo a los andalusíes en el ascetismo y la austeridad; se instaló en Zaragoza y allí permaneció

⁸⁸ El término el *tābiʿī* en el Islam se refiere a los discípulos y seguidores de los compañeros del Profeta que pertenecen a la segunda y tercera generación del Islam.

hasta su muerte (al-Maḡarrī, 1997, Vol. III, 7- 8). Otro asceta oriental que emigró a al-Ándalus e influyó decisivamente en la divulgación del *zuhd*, según Muhammad Barakat al-Bayla (1993), es al-Nu'mān Ibn 'Abd Alāh al-Ḥadramī. Alega el autor que aunque los repertorios biográficos andalusíes que nos han llegado no precisan con exactitud la fecha de la muerte de este gran asceta que murió defendiendo las fronteras contra los cristianos, se sobreentiende de los textos que era a principios del segundo siglo de la hégira, el octavo de la era cristiana (143). Un siglo más tarde aparecen los *zuhdiyyāt*, poemas que se dedican a lamentar la brevedad de los placeres mundanos (Ihsan Abbas, 1985, 116). Afirma el profesor Ihsan Abbas (1985, 116) en su libro *Tariḥ al- 'adad al-andalusī*, (*Historia de la literatura andalusí*), que tales poemas empiezan a aparecer en al-Ándalus en la época de al-Hakam I (m. 206- 822 d. C) y, precisamente, con la revuelta de Arrabal⁸⁹ de Córdoba que el emir reprime cruelmente en 202 h/818 d. C. Eran poemas con un contenido claramente ascética que se cantaban sobre todo de noche en las mezquitas por personas devotas, además de incitar a las prácticas piadosas no estaban exentas de una carga política que expresaba el descontento y el odio de la población hacia la actitud despótica de al Hakam I e impulsaba a la revuelta.

Por otra parte, nunca cesaron los viajes entre al-Ándalus y Oriente, a través de la peregrinación a la Meca y la *riḥla* o viaje científico, que además de sus enormes implicaciones culturales y religiosas, permitían a los andalusíes recorrer los vastos dominios del Islam y estar al tanto de las novedades de todos los sistemas religiosos, jurídicos y filosóficos de Oriente.

Por otra parte, al-Ándalus desempeñó un papel importante en el traspaso del saber de Oriente a Europa. En el año 929 Abderramán III estableció el califato de

⁸⁹ Es una de las tantas revueltas al que tuvo al Hakam I que hacer frente en su reinado. La revuelta estaba encabezada por los alfaquíes que culpabilizaban al emir de actuar como tirano, excederse en los tributos y alejarse de la ortodoxia del Islam, ocupando la mayoría de su tiempo en cazar, jugar y beber.

Córdoba, declarando su independencia del Califato Abasí de Bagdad. En su reinado así como en el de su sucesor Al-Hakam II (m. 366 h/976 d. C), el califato de Córdoba experimentó su período de mayor esplendor. El afán de los dos soberanos de convertir sus cortes en centros de cultura y sabiduría que pudiesen rivalizar con las ciudades de Oriente, les llevó a incentivar la compra de libros de todas las ramas del saber procedentes de Oriente (‘Anān, Muḥammad ‘Abd Allāh, 1997, Vol., I, 504). Las traducciones llevadas a cabo en el califato de Córdoba ayudaron a atesorar los saberes de la antigüedad, accediendo a las fuentes griegas y latinas de la filosofía griega clásica, en especial la obra de Aristóteles. Sus conceptos e ideas influyeron notablemente en el pensamiento de las dos místicas españolas, la musulmana medieval y la cristiana renacentista.

Durante el segundo siglo de la hégira predominó en al-Ándalus el ascetismo práctico y personal, sin aspirar a influir en la educación moral del pueblo. Asegura Asín Palacios que aquellos primeros eremitas se limitaban a practicar los ejercicios de penitencia y devoción; no fueron muy comunicativos y tampoco buscaban prosélitos (Asín Palacios, 1946, 36). Estas sencillas manifestaciones ascéticas se fueron complicando cada vez más con el contacto de los espirituales andalusíes con la literatura ascética y mística de Oriente, hasta convertirse en unas teorías teológicas y especulativas bien elaboradas.

En la poesía ascética andalusí o *zuhdiyyāt*, se pueden entrever los primeros destellos del sufismo, como es el caso del concepto coránico de la huida hacia Dios, “*fafirrū ilā Llāh*” (Corán 50: 51), (...huid hacia Dios), que aparece en un poema del gran asceta Abu Ishaq el de Elvira (m. 460 h/ 1067 d. C), cuando dice en un famoso poema: “¡Huye de Dios hacia Dios!”. El concepto aparece más desarrollado y elaborado

con Ibn ‘Arabī; la huida del sufí en este caso, no tiene límite puesto que la ascensión hacia Dios es también infinita. Explica el maestro murciano en su enorme enciclopedia *al-Futūḥāt al-maqqiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), que “el que huye hacia Dios no sabe cuándo Éste le recibe y le coge de la mano; ni sabe hacia dónde le encamina. Pues, Dios es más rápido en acoger y abrazar al que huye hacia Él que el que huye” (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. III, 234). La idea es también plasmada en uno de sus poemas, “El que huye de Él, con Él y hacia Él / Se convierte su amado en su amante” (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. III, 232).

A partir del tercer siglo de la hégira la vida cenobítica en la España musulmana empieza a conocer considerables cambios; se va alejando cada vez más de la vía ascética y se independiza para convertirse en un concepto totalmente filosófico debido al contacto con las figuras cimeras del sufismo oriental (al-Baḥṭī, 2005, 11). Lo que más distingue este siglo es la aparición de tratados de ascética andalusí que recopilan los datos y los dichos de los devotos y ascetas. El primero que se escribió por un autor andalusí fue un libro titulado *al-‘Ubbād wa al-‘awābid* de Muhammad Ibn Wadāḥ (m. 286 h/899 d. C). Se advierte también el abandono de los ermitaños de las prácticas individuales para organizarse en cofradías o cenobios; así nos encontramos ante grupos bien organizados y con hombres cultos e influyentes en su sociedad que predicán y enseñan sus dogmas filosóficos entre discípulos predilectos. Sin embargo, la veneración que el pueblo y la autoridad religiosa y política les profesaba desde los primeros tiempos, se convierte ya avanzado el tercer siglo en una clara confrontación; marcada, además, por las conspiraciones y calumnias de los alfaquíes que empiezan a ver en sus enseñanzas una amenaza para la ley ortodoxa.

Los historiadores árabes consideran que el primero que representa este

enfrentamiento entre los alfaquíes y los religiosos andaluces es Yaman Ibn Rizq al-Tifí. El gran tratadista Ibn al-Farađi (m. 403 h/1013 d. C) que nos ha conservado algunas de sus noticias, precisa que su origen es del norte de al-Ándalus aunque vivió en permanente peregrinación y murió en Oriente. Cuenta Yaman que cuando llegó a la pubertad soñó que tenía un candado de cobre sobre su corazón; entonces cogió la llave que tenía en la mano y lo abrió. Este sueño no dista mucho de las tantas historias que marcan la conversión a la vida mística de muchos sufíes del Islam. Yaman compuso un libro que tituló el *zuhd*, la ascética. El libro no nos ha llegado, pero está claro que contenía ideas y principios que superaban lo puramente ascético ya que su contenido fue motivo de acerba crítica por parte de los alfaquíes. En la ciudad de Kairuán en Túnez se prohibió su lectura y en Córdoba se llamó a lo mismo considerando que Yaman era un enfermo mental por las ideas que englobaba el libro. A pesar de ello, el libro del *zuhd* seguía circulando entre los sufíes de al-Ándalus y sus ideas se perpetúan y se propagan. En el cuarto siglo de la hégira un sufi llamado Jassās difunde el libro de Yaman entre sus discípulos e incita a su lectura en su cenobio de Madrid. El rechazo y la crítica con que ha sido recibido el libro, no dejan lugar a dudas de que su contenido superaba las simples amonestaciones ascéticas y que era un libro sufi con todo el sentido de la palabra (*El tašawwuf al-andalusī*, s.f).

Existe unanimidad entre los estudiosos del tema al considerar que el sufismo aparece por primera vez en el- Ándalus con Ibn Masarra de Córdoba y sus discípulos a finales del siglo III de la hégira. La documentación que tenemos en la mano hasta el momento, aclara Claude Addas (1998, Vol. II.), no nos deja lugar a dudas de que antes de Ibn Masarra no existió un pensamiento sufi con tal profundidad y alcances. No obstante, añade la investigadora, que no hay que sacar conclusiones precipitadas;

porque el hecho de que no se haya conservado documentación escrita, no autoriza necesariamente a afirmar que en estas tierras no hubieran existido antes experiencias sufíes. Considerando que hay grandes sufíes andaluces que no se han mencionado en ningún estudio histórico y que son conocidos únicamente por la mención que de ellos hace Ibn ‘Arabī en su obra. Además, es poco razonable pensar que al-Ándalus era una sociedad cerrada, ya que la peregrinación a los lugares santos del Islam les permitía a los andalusíes cada año estar al tanto de todas las ciencias de Oriente (1262).

El escritor e historiador egipcio Ahmad Amine (2013) en su libro *Dahr al-islam* se pregunta si el sufismo español representado en su figura máxima Ibn Masarra no sería más que un fiel trasunto del oriental o, es un reflejo del propio carácter de este gran místico y de su contacto con los mandamientos cristianos españoles y la filosofía griega. En este último caso, como arguye el autor, la mística hispano-musulmana sería totalmente independiente del sufismo Oriental; Sobre todo, teniendo en cuenta que hubo antes de la llegada del Islam a la Península Ibérica ascetas cristiano dedicados completamente a la adoración de Dios. Sin embargo, ante la falta de documentación escrita que aporte nuevas pruebas, la interrogante queda sin aclarar (520).

Al querer llegar a conclusiones definitivas sobre el pensamiento de Ibn Masarra topamos con un sinfín de dificultades, ya que estamos ante una figura marcadamente polémica a la que se le han atribuido diversas desviaciones dogmáticas. Además de las doctrinas y prácticas del sufismo, el pensador andalusí estaba muy influenciado por las enseñanzas chiítas, además de las racionalistas del mutazilismo que había heredado de su padre. Por otra parte, la escuela masarrí está impregnada de un agudo neoplatonismo místico. Como es sabido, el pensador cordobés se remonta en sus ideas batiníes⁹⁰ al

⁹⁰ Batiníes o los *bātiniyya* es una secta que rechaza el sentido exotérico, el *dāhir*, en favor del *bātin*, el sentido esotérico u oculto del texto coránico.

filósofo griego Empédocles (490- 430 a. C.), conocido por su filosofía de la creación del mundo y la teoría de las cinco sustancias o principios (al-Ŝahrastānī, 1992, 379). Diversas fuentes andalusíes, en particular *Tabaqāt al-umam* del historiador toledano Şā'id al-Andalusī (1029-1070 d. C), revelan que Ibn Masarra sentía gran afán por el pensamiento del filósofo griego y le presentan como gran difusor y defensor de sus ideas (Şā'id al-Andalusī, 1985, 73). El sufí cordobés consagró su vida a la propagación y defensa de sus enseñanzas de clara filiación mu'tazilí y neoplatónica, dotándoles de un matiz musulmán, lo que le atrajo el recelo de los alfaquíes vinculados al poder y desencadenó el escándalo público; por lo que tuvo muchas veces que funcionar en la clandestinidad (Ihsan Abbas, 1985, 34).

Caracterizado por diversas formas de heterodoxia, Ibn Masarra está envuelto en las fuentes de una enorme polémica. Contaba con un gran número de detractores, aunque también tuvo admiradores que mantuvieron una posición respetuosa y favorable hacia su filosofía.

Tal como Asín Palacios (1946) lo asentó, Ibn Masarra es una figura crucial para toda la mística posterior, no sólo la musulmana andalusí sino también la cristiana. Afirma el gran arabista que:

La España musulmana fue, pues, desde Ibn Masarra y por su causa, la patria de los más grandes místicos musulmanes, como siglos más tarde, por santa Teresa y san Juan de la cruz, había de ser la patria de los más grandes místicos cristianos. (167- 168)

El sufismo andalusí llega a su apogeo en la época de los almorávides, en que varias escuelas de mística musulmana fueron apareciendo en el ámbito espiritual andalusí, todas ellas fieles continuadoras del espíritu y del pensamiento masarrí (Dayf,

1960, 57).

La escuela de Almería es la que más vigor ha tenido, convirtiéndose en un verdadero semillero de rebeldes sufíes de clara filiación masarrí. El más conocido es Ibn al-‘Arīf (m. 536 h/ 1141 d. C); que “se convierte en el centro del sufismo español a partir de la segunda mitad del siglo XI” (Cilveti, 1974, 81).

Para Dayf Ibn al-‘Arīf representa el sufismo sunni, porque no adoptó el concepto del panteísmo o la unidad del ser, pero sí habló del *fanā’* o aniquilamiento total en el amor de Dios (Dayf, 1960, 57). Sus Discípulos más conocidos fueron Abu Bakr el Mallorquín en Granada, Ibn Barrayan en Sevilla e Ibn Qasi en los Algarbes; que se encargaron de difundir las enseñanzas de su maestro por sus respectivas regiones. Todas estas figuras junto con la de Ibn al-‘Arīf influyeron decisivamente en la obra de Ibn ‘Arabī que representa la cumbre del sufismo español (al-Tafzafani, 1969, 301). Para tener una idea del alcance de este influjo, aclara Ḡallāb en su libro *Buḥūṭ fī al-taṣawwuf al-magribī*, (*Estudios del sufismo magrebí*), que se transmitió a través de una cadena o *silsila*, de generación a generación. En la época almohade llegó a encabezar la escuela de Almería un discípulo de Ibn al-‘Arīf llamado Abī ‘Abd Allāh al-Ḡazāl, este mismo sufí es uno de los maestros de Ibn ‘Arabī (Citado por Bami Jamal, 2010).

3.2. Ibn 'Arabī

Su nombre completo es Muhammad ibn 'Alī, ibn Muhammad, ibn Ahmad a Tā'i. También se le conoce con los sobrenombres de Abū Bakr, Abū Muhammad y Abū Abd Allah. En occidente es más conocido con Ibn 'Arabī y Muḥyī al-ddīn, el vivificador de la religión. Se le ha otorgado en la tradición sufí el título de al- Ŝayj al-akbar, el maestro máximo.

Nació en la ciudad de Murcia, el lunes 17 del mes del Ramadán, del año 560 de la hégira/28 de julio de 1165 d. C. Al prestigio social y a la riqueza, Ibn 'Arabī unía además la noble familia, la cultura religiosa y la piedad acendrada. A los ocho años, se trasladó con su familia a Sevilla. En esta ciudad empieza los estudios del Corán y completa su formación espiritual, literaria, jurídica y teológica.

Después de terminar su peregrinación dentro del ámbito español, Ibn 'Arabī decide salir en busca de nuevas experiencias. Realizó viajes y estancias en los grandes centros intelectuales del mundo musulmán. Sus primeras salidas fueron al norte de África visitando Marruecos y Túnez, luego marchó a Jerusalén y Egipto. En la Meca, el sueño dorado de su viaje, fue recibido con grandes honores por parte de las escuelas sufíes de la ciudad.

Después de permanecer dos años en la Meca en la que tuvo contacto con los más eminentes sufíes y teólogos de la ciudad y haber reunido a su alrededor un considerable número de notables adeptos, decide continuar su peregrinaje. Desde entonces su vida errática le llevará de ciudad en ciudad por todo el territorio musulmán; teniendo como parada lugares como Anatolia, Jerusalén, el Cairo y Bagdad. Su ansia de saber y de difundir su pensamiento gnóstico-religiosa a un máximo número de discípulos, le llevó hasta los lugares más fríos de Armenia. Al final de sus días, debilitado por la austeridad de su vida, su vastísima labor literaria, su larga peregrinación y el duro clima de

Armenia, vuelve a Damasco en 1223, y muere en la misma ciudad en el año 1240. Sus incesantes viajes le permitieron hacer la síntesis de diferentes corrientes sufíes y difundir a numerosos discípulos lo esencial de su enseñanza doctrinal.

La obra de Ibn Arabi evidencia huellas tanto musulmanas como extranjeras. El primer influjo radica especialmente en el Corán y la sunna, el legado sufí anterior, *'ilm al-kalām* o la escolástica musulmana y, el pensamiento de grandes filósofos musulmanes como al-Farābī y Ibn Sina o Avicena. Los elementos no islámicos remiten sobre todo al neoplatonismo y a todo el legado relacionado con él como la filosofía estoica y la de Filón el judío.

A pesar de su permanente peregrinar, Ibn Arabi Dejó una obra ingente de cortos y enciclopédicos libros. Hasta el momento no se ha llegado a fijar el número exacto de sus escritos; por lo tanto, enumerarlos sería una tarea imposible. Hablando de su producción poética, afirma Claude Addas (2000) que hasta el momento, gran parte de ese patrimonio sigue siendo inexplorado, debido a que está fraccionado en múltiples recopilaciones y esparcido en innumerables manuscritos de bibliotecas privadas y públicas (4).

Al-Futuḥat al-makiyya, (*Las revelaciones de la Meca*), que se compone de 560 largos capítulos, constituye, sin duda, la enciclopedia más completa de su sabiduría esotérica. El título en sí es bastante significativo porque alude a que parte de la obra le ha sido revelado de lo alto. El gran sufí expone en esta enciclopedia exhaustiva todos los misterios y conocimientos que ha recibido en sus visiones místicas.

También destaca de entre sus libros *Fuṣūṣ al-ḥikam*, (*Engarces de sabiduría*), que Ibn 'Arabī compuso en Damasco. Pretendía reunir en este libro todo su pensamiento filosófico, exponiendo, a veces, de forma clara y atrevida sus ideas

panteístas. En este libro nos encontramos con una serie de versículos del Corán relacionados con cada uno de los veintisiete profetas al que el autor atribuye un saber o una *ḥikma* que desarrolla en cada engarce o *ffaṣ*. Este conocimiento esotérico se oculta debajo de las aleyas antes mencionadas que narran las historias de tales profetas. Sin embargo, en la mayoría de las veces Ibn ‘Arabī somete los textos coránicos a una interpretación forzada alejada de su sentido exotérico (‘Affī, 1969). Andrés Guijarro (2009) en la introducción de su traducción a *Fuṣūṣ al-ḥikam*, (*Los engarces de sabiduría*) define la dificultad del libro y su importancia dentro del conjunto de la obra de Ibn ‘Arabī con las siguientes palabras:

Este libro, el mejor compendio de la doctrina esotérica de Ibn Arabi, es, sin duda, una de las obras más difíciles de la literatura del sufismo, con pasajes de enorme complejidad tanto estilística como de contenido, lo que se traduce en una gran dificultad tanto en la lectura como en la interpretación. Es también la obra de Ibn Arabi más atacada y perseguida por los adversarios del sufismo, pasados y presentes, incapaces de comprender la profundidad espiritual de la obra de aquel que fue conocido como el «Azufre Rojo». (14)

Ibn ‘Arabī, también, no hay que olvidarlo, fue “poeta a todo lo largo de su existencia” (Claude Addas, 2000, 3). Su gran antología, *Diwān Ibn ‘Arabī*, es una recopilación de muchos miles de versos. Por otra parte, toda su obra prosística viene salpicada de versos. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), es una clara muestra de ello, puesto que engloba miles de versos. A pesar de que el gran sufí ha dejado una gran producción poética, hasta el momento no ha sido estudiada suficientemente (Claude Addas, 2000, 3).

Su cancionero erótico–místico, *Turjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los amores*), en cambio, ha sido traducido a muchas lenguas y ha suscitado gran interés entre los estudiosos del tema, tanto árabes como extranjeros. Eso se debe a que el poeta reúne en este libro todos los poemas dedicados al amor de Niḍām, la joven de la que se enamoró en la Meca. Todos los poemas sin excepción ofrecen una doble lectura, una erótica y otra mística. Han sido desde el principio objeto de erróneas interpretaciones, por lo que el autor se vio obligado a acompañarlas con unas glosas aclaratorias. Estamos ante una poesía comentada que ofrece en muchos aspectos semejanzas sorprendentes con el *Cantar de los cantares* y con la poesía mayor de San Juan de la Cruz.

Por otra parte, es a través de este cancionero que el lector occidental ha tenido su primer contacto con la obra del sufi murciano antes desconocida. Explica Claude Addas (2000) que:

Resulta ésta una apreciación un poco desconcertante si se piensa que Ibn ‘Arabī hizo su entrada en occidente a través de una obra que no puede ser más lírica, y en la cual proclama solemnemente:” El Amor es mi Religión y mi Fe”, Fue en efecto a través de una colección de poemas -el Tarḡumān al-hwāq, “El intérprete de los deseos ardientes”-, cuya traducción y versión original Nicholson publicó en 1911, que los occidentales descubrieron al gran espiritual andalusí (6). En el curso de las décadas siguientes se emprendieron múltiples investigaciones sobre Ibn ‘Arabī y su “escuela”. (2)

Desentendiéndonos totalmente de la prosa justificadora que el maestro murciano dedicó posteriormente a su antología *Turjumān al-ašwāq*, ésta admite perfectamente una lectura erótica. En su estructura exterior se compone de sesenta poemas; más de la mitad de ellos se enmarcan dentro de la poesía amorosa relacionada con la vida errante

del árabe beduino, conocida con la poesía del *ḥobb al-badawī* o del amor beduino. Siguiendo una larga tradición, estas *qasidas* obedecían a un esquema fijo y solían empezar con un preludio nostálgico en que el poeta lloraba la ausencia de su amada ante las ruinas que ha dejado su tribu antes de proseguir su permanente vida errante en el desierto. El resto de los poemas del cancionero se insertan bajo la poesía del *ḥobb el 'udrī* o amor cortés. El poeta expresa su sentimiento de frustración y desconsuelo ante la ausencia de la amada; sigue sus huellas y describe los sitios por donde pasa. La amada convierte, en este caso, el desierto en frondoso huerto donde no cesan de caer abundantes lluvias (al-'Attār, 2004, 67- 68).

En *Turjumān al-aṣwāq*, como en el resto de su poesía, Ibn Arabi canta al amor divino; este amor que sólo reconoce a un único Amado, aunque sean diversas e infinitas sus imágenes y manifestaciones en este mundo. Dios es la belleza eterna y su belleza se refleja en toda la existencia. Niḍām, en realidad, no es más que uno de estos reflejos de la belleza divina en que el sufi se quedó impresionado y se inspiró para escribir los poemas amorosos de su cancionero ('Affī, 1969, 19-20). Para Ibn 'Arabī el amor es la base de toda religiosidad o creencia. Esta concepción del amor nos lleva a hablar de la teoría de *Waḥdat al- wujūd*, o unidad del ser, que constituye la síntesis de toda la filosofía sufi de Ibn 'Arabī. Dios es el verdadero Amado y con su amor se igualan todas las personas y se unen ante una sola religión universal, la religión del amor, por más que les separen los dogmas y las creencias. Y puesto que no existe nada más que la voluntad de Dios, y toda criatura obedece a lo que el sufi murciano llama “la ley de la Existencia general”, entonces ya no se puede hablar ni de castigo ni de recompensa, ni de infierno ni de paraíso (Madkuor, 1969, 371).

3.3. La mística cristiana en la Península Ibérica

Al abordar el tema de la mística cristiana española no pretendemos elaborar un estudio exhaustivo de la misma, dada la amplitud de concienzudos y rigurosos trabajos llevados a cabo por numerosos críticos y estudiosos, que se han dedicado a la investigación del tema desde diferentes aspectos. Esta labor, además, ha generado una amplísima y especializada producción bibliográfica de fácil acceso y disponibilidad para cualquier lector.

Mientras que la espiritualidad árabe y judía española alcanza sus más altas cotas místicas en la Edad Media, la cristiana de esa época aparece y florece tardíamente en el suelo español (Pedro Sáinz Rodríguez, 1927, 15). Siendo la mística cristiana, además, un hecho característico de todas las literaturas europeas en el Medievo, este fenómeno carece en España de una verdadera y continua tradición medieval, salvo alguna reminiscencia semítica recibida principalmente a través de la obra del mallorquín Raimundo Lulio (1232-1316) (Pedro Sáinz Rodríguez, 1927, 283). Cilveti (1974) considera que “antes y después de Lulio se desarrolla una extensa literatura ascética y moralizadora de escasa importancia para la mística” (109). Alega además, el mismo autor, que teniendo una visión de conjunto el panorama general de la mística medieval española, el orden sería de la siguiente manera: el sufismo, la mística judía y la mística cristiana. La razón de este orden se debe antes que nada a la labor que ejercieron los filósofos y místicos musulmanes que actuaron como los principales transmisores del neoplatonismo a los místicos judíos y cristianos. Por lo que a la mística cristiana medieval representada en Raimundo Lulio le corresponde, añade Cilveti, “el tercer lugar en originalidad y desarrollo de ideas, pero no en calidad literaria” (71).

El misticismo español según precisa Cilveti (1974) “Se inicia en el tiempo de los Reyes Católicos, alcanza plena madurez en el reinado de Felipe II y decae en el siglo XVII” (133). Dentro de la etapa de su máximo esplendor, se consideran figuras señeras a San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús que representan con su obra la expresión más sublime de la producción literaria de la espiritualidad española. Es tópico, declara Eulogio Pacho (1995), la afirmación que habla de los dos carmelitas como creadores del lenguaje místico. Se les considera culminadores de la labor iniciada por otros tantos espirituales que les precedieron como Jiménez de Prexamo, García de Cisneros, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, etc (197). Éstos contribuyeron con sus obras a definir la mística cristiana marcando su curso posterior y ejercieron una poderosa influencia sobre los dos santos carmelitas. Es notorio, por ejemplo, el predominio de la escuela franciscana sobre las demás escuela del principio del siglo XV; ya que “transmite a España la tradición de su orden y el legado de los místicos alemanes y flamencos, y ejerce una influencia importante en santa Teresa y San Juan de la Cruz” (Cilveti, 1974, 156).

Respondiendo a la pregunta del porqué del surgimiento de la mística en tiempo de los reyes católicos; precisa Cilveti (1974) que en general, la aparición de este fenómeno está íntimamente relacionada con el ansia de reforme espiritual que se vivía entonces en España y que tenía sus raíces en la “Devotio moderna” (134). Esta corriente espiritual nacida en la segunda mitad del siglo XIV, principalmente en los países bajos, se fue difundiendo rápidamente hasta llegar a representar a finales del siglo XV la vida más auténtica de piedad en Alemania, en Francia y en los países del norte de Europa (José Sánchez Herrero, 2005, 516). Cilveti (1974) define este movimiento espiritual como “una forma de piedad íntima, a la vez ilustrada, metódica y afectiva, inspirada en los

grandes místicos alemanes y flamencos del siglo XIV, Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Groot) (134). El programa de la “Devotio moderna” se fue desarrollado en el siglo XV por los canónigos de Windesheim y los *Hermanos de la vida común* (134). Estos últimos vivían en una comunidad y debían “respetar la castidad y la pobreza individual” (José Sánchez Herrero, 2005, 516). Sin duda, Tomás de Kempis (1380-1471), un Hermano de la Vida Común, fue la figura más representativa de esta corriente. Con su libro titulado *La imitación de Cristo*, compuesto en 1424, ha influenciado a los grandes ascetas cristianos del mundo (Sánchez Herrero, José, 2005, 519). La “Devotio moderna” tenía en común con las demás corrientes espirituales de la época, como el Humanismo cristiano, “la aspiración sincera a una renovación de la cristiandad por la vida interior” (Cilveti, 1974, 134).

El Renacimiento español fue de una riqueza impresionante en término de mística. Este fenómeno tiene su origen además de la Sagradas Escritura, en una larga tradición que surge como consecuencia de la aportación de los escritos místicos de los Padres Orientales, intérpretes de los textos bíblicos, que se apoyan a su vez en san Pablo y en los textos joánicos (Argente, 2016, 16). Según Gilson la mística especulativa medieval nace de la Epístola Primera de Juan y, en particular, en la afirmación en la que identifica a Dios con el amor, “Dios es amor” (I Jn, 3, 8, citado por Varo, 2007, 437).

Santo Tomás al querer describir la mística lo hace prestando de Dionisio Areopagita su distinción entre tres tipos de movimientos de contemplación, y que Argente (2016) partiendo del esquema que ofrece Krynen (1990) resume de la siguiente manera:

1. El movimiento directo de la razón razonante, aquí “el espíritu se dirige hacia lo que le rodea, se sirve de cosas exteriores como

símbolos diversos y numerosos para elevarse, según sus propios medios ya su manera a contemplaciones simples y unificantes” (Suma teología, II-II, 180, 6, 2). Sería esta la base de la oración de recogimiento y de la meditación.

2. El movimiento circular de la contemplación exige un proceso de interiorización y despojo de los elementos externos, así como un paulatino abandono a las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad. El eje es la idea de centro en torno a la verdad, que radica en el corazón del hombre y que no tiene principio ni fin.

3. El movimiento oblicuo abarca el movimiento circular desde el que se vuelve al mundo exterior sin abandonar la contemplación, sino que la mirada del contemplativo es distinta porque viene de conocimiento interior nuevo, el sujeto ha cambiado (Argente, 2016, 17)

En la transmisión de la mística destaca sobre todo la influencia decisiva del pensamiento místico del Pseudo Dionisio Areopagita en el siglo V a través de su breve tratado *Teología Mística*, que ha influido decisivamente en el pensamiento medieval, llegando a marcar obras de grandes místicos del Renacimiento y dejando una huella indeleble en toda la espiritualidad de occidente. Dionisio establece la tipología de la mística que fue luego continuada por los Padres Occidentales, sobre todo san Agustín, santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa. Argente considera que (2016):

Hay, pues, toda una corriente medieval que reafirma la contemplación como una parte de la espiritualidad cristiana, llegando en la mística centroeuropea y en la práctica franciscana, a través de san Francisco y san Buenaventura, a convertirse en un ideal de vida religiosa puesto que se realiza como experiencia o practica (16-17).

La originalidad de la espiritualidad cristiana en España, además de suscitar

diversas interpretaciones, sigue siendo un tema discutido entre los estudiosos del tema. Helmut Hatzfeld, en su estudio sobre la mística española, hace una valoración sobre los diferentes intentos de explicación con que los filólogos se han acercado al tema⁹¹.

Jean Baruzi ha propugnado la Teoría ahistórica en su conocido estudio *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'expérience mystique* publicado el año 1924. El método propuesto por el estudioso francés da a la idea de la originalidad de la mística española en su sentido más radical. Las figuras máximas del misticismo español, pues, crean sus símbolos más importantes sin haber recibido influencias ajenas. La noche como símbolo central de San Juan, por ejemplo, surge como consecuencia de su experiencia espiritual.

Cristóbal Cuevas (1972) considera que la crítica española al principio adoptó la tesis del origen autóctono de la literatura espiritual del Siglo de Oro, caracterizada por la originalidad de conceptos y símbolos:

En principio, los investigadores rastrearon los orígenes de nuestra mística exclusivamente en el campo cristiano: la Biblia, los santos Padres, la predicación medieval, la teología escolástica, las experiencias personales de santos orientales u occidentales. Todo se había creado y fabricado dentro de la propia casa, a partir de elementos heredados de una tradición que muy poco o nada debería a fuentes foráneas. (220)

Gastón Etchegoyen en su estudio *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, presenta una teoría con un planteamiento totalmente opuesto. Supone que todo lo que parecía creación personal y original en los místicos españoles, no es más que el fruto de una rica fusión sintética que recoge una larga herencia cristiana.

⁹¹ Seguimos aquí el resumen propuesto por Helmut Hatzfeld en *Estudios literarios sobre mística española*, pp. 35- 41

Otra posible fuente del misticismo español, adoptada por la llamada teoría secular, sería la poesía profana, popular o culta. Dámaso Alonso en sus estudios, ya clásicos, se basa en la existencia de una tradición española que gusta de dar forma espiritual a expresiones mundanas y profanas. El autor estudia las deudas de San Juan de la Cruz con la poesía de Garcilaso de la Vega, con el romancero y los cancioneros populares. Descubre antecedentes del simbolismo más importante del santo carmelita, como la fuente, la caza, la noche y el pastorcico en las divinizaciones de temas profanos por Sebastián de Córdoba, Boscán, Garcilaso de la Vega y la poesía popular española (Cilveti, 1974, 140).

María Jesús Mancho Duque (1982) considera que la opinión más extendida actualmente asegura que, en cuanto a contenido, el mayor influjo que ha recibido San Juan proviene en gran parte de la mística flamenca, principalmente de Tauler, Suso y Ruysbroeck. Añade que “Esta corriente de espiritualidad estaba favorecida en esa época por las íntimas relaciones entre España y los países bajos, y penetró, primordialmente, a través de la vía del recogimiento franciscano” (17).

Los defensores de esta tesis consideran decisiva la influencia de la mística germana que ha tenido una larga tradición durante la Edad Media en la literatura espiritual española del Siglo de Oro. Esta teoría, alega Cilveti (1974) goza de mayor prestigio; ya que a mediados del siglo XVI las obras principales de los místicos germanos y flamencos eran muy difundidas en España. Algunos de los conceptos y símbolos principales de la mística española, como la “fuente” que mana escondida y la “caza”, utilizados por los sufíes y por Lulio se hallan también en místicos germánicos y más claramente en Ruysbroeck (139).

Miguel Asín Palacios presentó la llamada tesis árabe en que afirma haber encontrado sorprendentes semejanzas entre la obra de grandes sufíes y representantes de excepción de la mística del Renacimiento español: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Teniendo en cuenta las críticas de las que pueda ser susceptible su teoría, el arabista propone un origen común a la mística musulmana y cristiana, en este caso, el monacato oriental. Para evitar repeticiones, volveremos a estudiar este planteamiento más detalladamente en “El influjo sufi en la mística hispano-cristiana”.

Nieto haciendo un balance de los cinco enfoques antes mencionados, llega a las siguientes conclusiones:

De los cinco métodos mencionados antes, algunos tienen un propósito estrictamente literario, otros, tanto literario como religioso. Algunos consideran su enfoque como exclusivo, otros admiten la complementariedad de métodos diferentes. El mejor ejemplo de los estrictamente literarios es quizás el estudio de Alonso. Entre las obras con enfoque dual literario y religioso, la de Baruzi es el estudio más completo y original que todavía no ha sido no digamos superado, pero ni siquiera igualado. La tesis islámica de Asín Palacios tiende a ser exclusivista, mientras la germánica admite otras fuentes e influjos diversos, particularmente el de la tradición medieval cristiana.

(Nieto, 1982, 49)

3.4. La singularidad literaria de San Juan de la Cruz

La obra de San Juan de la Cruz a pesar de ser muy breve, denota una calidad literaria excepcional. El santo es reconocido por ilustres críticos como el poeta más sublime de las letras hispanas, pero también como el más enigmático (Luce Baralt, 1990, 9). Al enfrentarse con su obra, asegura Helmut Hazfeld (1968), nos encontramos “ante una poesía única en la literatura española” (346).

Para José Ángel Valente (1995) La obra lírica del reformador carmelita va a evolucionar desde el siglo XVII hasta comienzos del XX “con un radical desconocimiento -al menos funcional- del más poderoso núcleo de su propia escritura, que permanece marginado o recluido en la órbita de lo devocional” (16).

Era necesario, aclara el mismo autor, esperar a Menéndez Pelayo en los alrededores del novecientos, que después de referirse a la poesía de Fray Luis de León, declara que “aún hay una poesía más angélica, celestial y divina, que ya no parece de este mundo [...] Son las *Canciones espirituales* de San Juan de la Cruz [...] Confieso que me infunden religioso terror al tocarlas [...] juzgar tales arrobamientos [...] parece irreverencia y profanación” (Menéndez Pelayo, 1927, 55-56, citado por José Ángel Valente, 1995, 16). Estas palabras serán frecuentemente reiteradas por toda la crítica posterior.

Desde el principio, la poesía de San Juan, acompañada de meticulosos tratados en prosa, tal como aclara Luce Baralt (1990), no tuvo gran aceptación. Sus lectores se han quedado profundamente perplejos por la extrañeza y singularidad de sus oníricos versos:

A lo largo de cinco siglos la poesía comentada del reformador ha dejado desconcertados a sus lectores. Desde aquellos primeros destinatarios que fueron las monjas y frailes del Carmelo descalzo (que piden al propio San Juan les “declare” los versos que no terminan de comprender) hasta el erudito Marcelino Menéndez Pelayo y los poetas-críticos, (...) Paul Valery, Dámaso Alonso y Jorge Guillén, todos han quedado hermanados por una misma queja: los misterios de la poesía de san Juan de la Cruz parecen excesivos. (9)

Su obra no ha sido muy considerada y no ha merecido prácticamente ninguna atención por parte de los críticos que la han ignorado por espacio de muchos siglos (Soria Olmedo, 1991). Hablando de la revolución poética del santo alega Luce Baralt (1991) que:

[...] es tan radical y tan honda que San Juan no es comprendido ni por sus coetáneos- es el gran ausente de los tratados poéticos del siglo de oro-, ni por sus supuestos seguidores, ni, salvo contadas excepciones, por sus críticos, que abordan su literatura con precaución y timidez. (21)

Para muchos, resulta casi inexplicable que la obra poética sanjuanista actualmente explorada y valorada por toda la literatura universal fuera un descubrimiento tardío de la crítica literaria. Es verdad que nunca faltaron lectores para sus textos; sin embargo, el círculo de recepción no era demasiado amplio y se limitaba fundamentalmente a las hijas de Teresa de Jesús y personas muy allegadas a quienes los poemas del carmelita resultaban verdaderamente atrayentes y exitosos (Mialdea Baena, 2002, 14).

La obra literaria del místico de Fontiveros sólo empieza a despertar el interés de algunos eruditos a partir de mediados del siglo XIX (Mialdea Baena, 2002, 48-49). No obstante, la labor recuperadora de la obra del reformador carmelita es llevada a cabo por los poetas de la Generación del 27 que profesaron gran admiración por la misma (14). La influencia sanjuanista es perceptible en los escritos de todos los autores del grupo; éstos, “Fascinados por la maravilla que encerraba el reducido número de poemas que dejó el santo, intentaron penetrar en su misterio dejando tras de sí estudios de gran interés (M. Ángeles Sanz Manzano, 2002, 1642).

Destacan en este campo las aportaciones fundamentales de Jorge Guillén y de Dámaso Alonso que han trazado panorámicas valiosas sobre la obra de San Juan y han contribuido decisivamente en sus avances literarios. El trabajo monográfico, *La poesía de San Juan de la Cruz* (Desde esta ladera), que Dámaso Alonso consagró a la poesía del místico castellano, será punto de referencia obligado a la investigación posterior. Con él se inauguran las investigaciones que se basan en técnicas puramente filológicas para el estudio de la obra sanjuanista considerándola como “un hecho literario” (Cuevas, 1991, 197). Es el primer crítico literario que somete la obra del santo a un pormenorizado estudio filológico, con la intención de arrojar la luz sobre sus fuentes.

La poesía de San Juan de la cruz se enmarca dentro del Renacimiento; este amplio movimiento cultural se caracteriza por su intento de armonizar elementos contradictorios y de distinta procedencia. El reformador abulense aprovecha de lleno todas estas corrientes para expresar su experiencia mística a través de la poesía y explicarla a través de la prosa (Evangelista Vilanova, 1995, 38).

La producción lírica del santo se presenta como un fiel reflejo de esta amalgama de corrientes que formaba el panorama cultural de la España del Siglo de Oro. Observa Osuna (1994) que:

Si por sus formas e influencias la poesía de San Juan de la Cruz se nos ofrece como el más completo reflejo de las varias corrientes que fluyen en la lírica española del siglo XVI- versos italianizantes y versos de tipo tradicional en su doble aspecto culto y popular- de otra parte, por su espíritu y tono, se nos ofrece inserta en una tradición de poesía cantada, surgida y encauzada ya en los conventos teresianos cuando él iniciaba la reforma en los descalzos. (283)

El procedimiento poético y místico de San Juan de la Cruz en que el conocimiento que se alcanza es “un entender no entendiendo” o un “saber no sabiendo” remite, según José Jiménez (1995), a una larga tradición del saber muy importantes en Occidente, la *teología negativa*:

Desde el tratado sobre *los nombres divinos*, de Pseudo Dionisio Areopagita, los escritos de Escoto Eriúgena, los textos centrales de la mística medieval, como es el caso de Ramón Llull o Meister Eckhart, hasta Nicolás de Cusa, y enriqueciéndose progresivamente con aportaciones de la mística islámica y oriental, la teología negativa ha elaborado, trabajando siempre con *los contrastes*, *la polisemia del lenguaje*, una vía alternativa a la que plantea la idea de un conocimiento “positivo” de la divinidad. (José Jiménez, 1995, 295)

Por otra parte la imagería simbólica del reformador carmelita y su lenguaje esotérico y polivalente, para muchos críticos, también, tienen su origen, en los escritos de Dionisio Areopagita. Hablando de la teoría del lenguaje de los misterios de este

enigmático teólogo, afirma José Rico Pavés, (2001) que:

El lenguaje humano, elevado por la inspiración divina, es cauce bueno para expresar el misterio divino, pero es un cauce limitado. Que sea bueno lo demuestra el hecho bueno de la revelación: Dios ha querido desvelar los secretos de su misterio al ser humano para invitarlo a la unión con Él, y, al hacerlo, se ha servido de palabras y símbolos acomodados al mundo humano (...) No obstante, a pesar de sus virtualidades, el lenguaje se queda corto para hablar de Dios. (23- 24)

Luce Baralt, por su parte, sin negar las influencias antes mencionadas, que además de estar demostradas por Dámaso Alonso y otros relevantes críticos, considera como obvias y legítimas perspectivas, cree que San Juan de Cruz se encuentra mucho más identificado con posibles fuentes musulmanas de lo que está con su posible fuente intermediaria europea (Luce Baralt, 1990, 230). La investigadora tras analizar con minucia los versos del reformador, ambiguos y carentes de ilación lógica y que tanto han asombrado y desconcertado a sus lectores, llega a la conclusión de que éstos no pueden leerse desde unos contextos exclusivamente occidentales, ya que el santo “tiene otras filiaciones, esta vez no europeas sino semíticas, que ayudan a develar buena parte de los secretos de su poesía” (Luce Baralt, 1990, 10).

Añade, además, que la extrañeza y singularidad del lenguaje simbólico del santo quedan inmediatamente resueltos una vez que acudimos a la espiritualidad musulmana. La mayoría de los símbolos, extremadamente complejos de San Juan de la Cruz son una adaptación genial de unos motivos sufíes antiguos desarrollada siglos antes por místicos musulmanes (Luce Baralt, pról., a San Juan de la Cruz, 1990, XXXIV). De ahí que, conviene, según la autora, buscar el misterio de los versos oníricos del santo en Oriente y no en Occidente:

Conviene ahora tomar en cuenta una tradición poética en la que el delirio verbal y las glosas aleatorias no parecen ser la excepción sino la norma: la tradición de la poesía mística comentada musulmana [...] Esta es la única tradición literaria-mística en la que el poeta español parecería insertarse con notable comodidad. (Luce Baralt, 1990, 193)

3. 5. El influjo sufi en la mística hispano-cristiana

La tesis árabe defendida por Julián Ribera y sobre todo por Miguel Asín Palacios encuentra las raíces de los conceptos y símbolos fundamentales de los místicos del Siglo de Oro español en la tradición mística arábigo-española. Asín llega a demostrar cómo algunos de los símbolos místicos más profundos de San Juan de la Cruz tenían precedentes en principios fundamentales de la cofradía chadilí y en la obra del sufi murciano Ibn ‘Arabī. Desde que fue fundada por abū al-Ḥasan al-Ŝādilī (m. 656 h/1258 d. C)), la escuela chadilí conoció una gran expansión por tierras andaluzas gracias a libros de sufes como Ibn ‘Abbād de Ronda que contribuyeron decisivamente a la difusión de su pensamiento por el Magreb y al-Ándalus (Ma‘lamat al-magreb, 2005, 5867/17).

Asín Palacios en su estudio *Ibn Masarra y su escuela* apunta a que fue su maestro Ribera quien habló por primera vez de un posible influjo musulmán en el complicado sistema de Lulio, relacionándolo con la teoría sufi de Ibn ‘Arabī. Por otra parte, señala el autor que al hacer un estudio minucioso sobre *al -Futūḥāt al-makkiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), ha descubierto en el libro las principales ideas lulianas y, lo que es más, algunos textos literalmente idénticos en ambos místicos (Asín Palacios, 1946,161).

La tesis antes aludida es respaldada por muchos críticos que consideran que la influencia del sufismo en la mística luliana es innegable, ya que además de identificar reminiscencias del pensamiento sufi en su obra, el mismo no se presenta reacio a la hora de mentar explícitamente estas fuentes. El místico mallorquín testimonia claramente en el prólogo de su *libre amic e amat*, incrustado en el largo relato de *Blanquerna*, que se

inspiró en el modelo de los sueños musulmanes para escribir su filosofía del amor (Luce Baralt, 1985, 116).

La tesis árabe de Asín Palacios, suscitó desde su aparición una vasta polémica; hablando del gran impacto que tuvo, dice Helmut Hatzfeld (1968) que cayó como una bomba entre romanistas y teólogos. El insigne arabista se esforzó en demostrar la existencia de “conceptos fundamentales como la desnudez sin imágenes del alma, desligada de todo el ritmo entre la sequedad mística y las etapas dulces y, el vocabulario casi completo de San Juan de la Cruz en el místico mahometano Abenárabe” (37). Para evitar las acervas críticas, y hacer aceptable su hipótesis, Asín habla por primera vez de la posibilidad de una fuente común, que pudiese explicar las tantas coincidencias existentes entre la mística cristiana y musulmana que, según afirma, es el monacato cristiano oriental. El sufismo, en este caso, sería una imitación de la vida monacal cristiana, que ha recogido y elaborado sus principios para luego devolverlos al cristianismo a través de al-Ándalus (Asín Palacios, 1946, 17-18).

Como se ha indicado más arriba fue el arabista zaragozano quien descubrió la existencia de impresionantes paralelos entre la mística española renacentista y el pensamiento sufí. ¿A través de qué conductos pudieron místicos españoles de la talla de San Juan y Teresa de Jesús tener acceso a la cultura espiritual sufí? Por ahora, la respuesta sigue siendo desconocida. Luce Baralt asegura que Asín palacios murió preguntándose cómo había ocurrido tal transmisión (Luce Baralt, pról. a San Juan, 1990, LVII).

Ante el problema de la falta de documentación que revele el modo de transmisión por el que las resonancias de la doctrina sufí pudieron llegar hasta místicos cristianos de la Edad de Oro, muchos críticos consideran que la tesis más potenciada es

la presentada por Asín Palacios.

El autor propone que fueron los moriscos del siglo XVI que habían sido forzados a convertirse al cristianismo quienes sirvieron de elemento transmisor. Importantes núcleos moriscos poblaban diferentes villas y ciudades que constituyeron el escenario de la vida de San Juan de la Cruz. Supone, además, que hay evidencias históricas que puedan probar su planteamiento:

Pero si dirigimos la mirada al medio geográfico e histórico, la España del siglo XVI, en que nuestro problema se plantea, ya la inverosimilitud tiende a disiparse. Por toda el área del suelo español, no solo en Andalucía, sino también en Castilla, vive un copioso número de moriscos recién convertidos, que con su conversión no es de creer que hubieran olvidado la educación islámica recibida, en los temas, sobre todo, en lo que se refiere a la ascética y mística. (Asín Palacios, 1946, 276)

El arabista español subrayó que las órdenes chadilíes que conocieron gran divulgación por el norte de África, estaban vivas entre los moros de Túnez hasta fechas recientes; eran conocidas en el Reino Nazarí de Granada y estaban muy enraizadas en la tradición espiritual de los moriscos hasta su expulsión, además de los que se convirtieron para quedarse en la Península. Por lo tanto, supone que también deberían de estar vivas entre los españoles del siglo XVI (Luce Baralt, pról. a San Juan, 1990, LVIII).

Actualmente las cofradías chadilíes, *al-turuq al-šādiliyya*, siguen estando bien presentadas en los países del Magreb, además de extenderse por otros territorios árabes como Jordania, Siria, Yemen, Sudan, etc. Desde que fue fundada por el gran maestro Abū al-Ḥasan al-Šādilī muerto en 656 de la hégira/1259 d. C, la escuela chadilí ha

tenido al hilo de los siglos diversas ramificaciones. Ahora se conocen unas quince ramas, la más conocida es la tariqa al-qadiriyya al-budšīsiyya, que está viviendo una importante expansión y cuenta con millones de discípulos por todo el mundo en su mayoría jóvenes e intelectuales (Montaser Hamada, 2009, 39).

Cristóbal Cuevas (1972), siguiendo la labor de Asín Palacios, supone que el influjo sufi en las escuelas ascético-místicas españolas es un hecho que ya se puede demostrar documentalmente (263). Nada le parece más natural que la existencia de mutuos préstamos entre las dos culturas, teniendo en cuenta “la ubicación de este misticismo, la proximidad geográfica entre cristianos y musulmanes, la coexistencia de ambos pensamientos religiosos durante más de ocho siglos y su posterior sucesión temporal” (240). Supone que las objeciones que destacan por rechazar tal influjo debido a la existencia de capitales diferencias entre ambos pensamientos, reflejadas, principalmente, en las de la lengua y de la religión, son insuficientes para establecer una argumentación sólida (240). Dice, por lo tanto que:

Las influencias entre cristianos y moriscos venían ya siendo absolutamente normales a partir del siglo XV, dado que éstos sabían la lengua castellana, que muchos utilizaban incluso como vernácula, mientras su religión seguía siendo la islámica., o eran cristianos llenos de reminiscencias de su antiguo credo, que podían hacer conocer fácilmente a sus contemporáneos cristianos sin la menor barrera lingüística. (Cristóbal Cuevas, 1972, 245).

Ese trasvase de cultura se llevó a cabo a través de los cauces librescos o directamente de los moriscos mediante la transferencia oral. Éstos convivían con los cristianos viejos, y a través del contacto de vecindad, del matrimonio, de las disputas ocasionales y del ingreso en órdenes religiosas o en el sacerdocio secular, etc.,

intercambiaban con ellos, de manera ininterrumpida su cultura, inclusive las prácticas místicas del Islam medieval y sus raíces ancestrales de los que no podían desprenderse fácilmente (Cristóbal Cuevas, 1972, 244- 245).

Muchos autores árabes corroboran la tesis de Asín Palacio, considerando como hecho evidente la transmisión del misticismo islámico al pensamiento cristiano español debido a la convivencia de muchos siglos. Mohamed 'Abd Llāh 'Anān (1997, Vol., I) llama la atención sobre un manuscrito mudéjar⁹² que ha consultado en el ayuntamiento de Pamplona. Alega que de la lectura de este documento de préstamo que data de 1398 se desprende claramente que existían en aquella lejana parte del norte de España, Navarra, minorías musulmanas que vivían en barrios propios, gozaban del privilegio de usar su lengua vernácula y eran juzgados por su juez bajo su ley. Eso a finales del siglo XIV; es decir, después de más de tres siglos del dominio de los cristianos españoles sobre todas las grandes bases islámicas en aquella parte de España (60).

Otros manuscritos árabes consultados por el mismo autor en la Catedral de Zaragoza que constan de contratos de compraventa y comandas-depósito suscritos entre miembros de la misma minoría musulmana o entre éstos y personas de distinto credo religioso, aportan datos esenciales sobre la historia de las comunidades mudéjares y su modo de vida en el reino de Aragón desde el siglo X hasta el siglo XV de la era cristiana. De la lectura de los documentos escritos en 1482 y 1496 se desprende, aclara el investigador árabe, que los mudéjares en el reino de Aragón conservaban en esta época tan avanzada, hasta después de la caída de Granada, su religión musulmana. Además, continuaban existiendo mezquitas en algunas partes de la región. Esta situación, por lo tanto, facilitó el contacto entre las dos culturas, incluso en el ámbito

⁹² El autor alude a que el manuscrito ha sido estudiado por R. García de Linares en un estudio titulado, Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra señora del Pilar de Zaragoza, Homenaje a Francisco Codera, 1904, Zaragoza, pp. 171-197.

ideológico (‘Anān, 1997, Vol., I, 57- 58).

Otros críticos, sin embargo, piensan que las circunstancias de vecindad y trato diario entre los dos pueblos a lo largo de ocho centurias carecen realmente de peso suficiente para mantener la hipótesis de un posible influjo decisivo de la tradición oral en la transmisión del pensamiento sufí a la mística cristiana renacentista. Luce Baralt, a pesar de formar parte de los hispanistas de la escuela de Miguel Asín Palacios que encuentran en Oriente y no en Occidente los antecedentes del lenguaje, del simbolismo y de los recursos técnicos de la mística sanjuanista, difiere con el arabista en el modo de transmisión de tales elementos.

Después de una larga incursión en la literatura aljamiada, en diversas bibliotecas de Europa y Oriente, la investigadora portorriqueña llega a la conclusión de que a la altura de la segunda mitad del siglo XVI, los moriscos formaban una comunidad culturalmente agonizante que ya no conservaba los conocimientos elaborados del sufismo; y que sólo se esforzaba para mantener los preceptos más básicos de su religión (Luce Baralt, 1990, 12).

Sin embargo, afirma la autora, que un estudio de la producción literaria mística de los espirituales cristianos medievales dio resultados más fecundos a la hora de querer documentar huellas de la mística musulmana andaluza en autores anteriores a San Juan de la Cruz. De ahí que le parece más probable que autores como el santo abulense hayan recibido el influjo sufí a través de fuentes intermedias europeas (Luce Baralt, 1990, 329); fuentes que le pudieran haber llegado “de manera indirecta, por traducciones, o por medio de obras en castellano que imitaban algún original árabe” (395).

Algunos escritores europeos, en este caso, pudieron servir de intermediarios a San Juan de la Cruz, “El reformador pudo haber aprendido algunos de sus

conocimientos de la espiritualidad oriental gracias a las lecturas (directas o indirectas) de autoridades como San Bernardo, San Buenaventura o Raimundo Lulio” (Luce Baralt, 1990, 397).

Consciente de que sus exploraciones en este campo pueden verse modificados a la luz de nuevos hallazgos, la investigadora afirma querer mantener una actitud prudente y a la vez flexible frente a la hipótesis presentada más arriba, ya que el fondo de los manuscritos aljamiados de diversas bibliotecas del mundo aún no es suficientemente estudiado (Luce Baralt, 1990, 304). Por lo mismo no descarta del todo la hipótesis del maestro Asín que aboga por la transmisión oral de los conocimientos sufíes a los místicos cristianos del Siglo de Oro; ya que sus conclusiones carecen de una comprobación documental que los confirme o refute:

No dejemos de lado, por otra parte, la posibilidad de una tradición oral, no escrita, que tuviera antiguos orígenes islámicos y que hubiera de alguna manera persistido en la Península. Claro que esto último sería imposible de documentar, pero no por eso debemos descartarlo como hipótesis viable: fueron ocho siglos de convivencia con los árabes y los intercambios culturales debieron ser constantes. (Luce Baralt, 1990, 399)

Serafín de Tapia (1990) extrema la posición de Luce Baralt en este punto al desechar por completo la hipótesis de la transferencia oral. Considera que a la altura del siglo XV los moriscos habían perdido totalmente su lengua; incluso, sus apellidos árabes se habían totalmente castellanizado. Como ejemplo más claro y dramático de este deterioro lingüístico, el autor cita el caso del alfaquí de Segovia Iça Jedih que se vio obligado a escribir en aljamiado un resumen de los preceptos del Islam para que fueran

entendidos por sus correligionarios. Pocos son los que conservaban aún un adecuado conocimiento de su religión (46- 47).

Po otra parte, el recrudescimiento de la presión inquisitorial sobre los moriscos, hizo imposible que éstos entablaran con los cristianos viejos relaciones normales en que existiesen mutuas conversaciones sobre “conocimientos o experiencias religiosas más o menos íntimas y profundas” (Serafín de Tapia, 1990, 44). Las comunicaciones entre las dos etnias en lo referido a temas ideológicos y, sobre todo espirituales eran casi imposibles y estaban regidas por “la ley del silencio” (Cardaillac citado por Serafín de Tapia, 1990, 70). La desconfianza fue cada vez más creciendo, “ya que los cristianos nuevos sabían por experiencia que el Santo Oficio tenía recursos suficientes para terminar conociendo cualquier desahogo ideológico de los heterodoxos” (Serafín de Tapia, 1990, 44).

CAPÍTULO 4: EL LENGUAJE ALUSIVO Y LA INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

4.1. El lenguaje místico en San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabī de Murcia

Debido a la insuficiencia del lenguaje corriente para reflejar contenidos y estados que quedan fuera de los márgenes de la experiencia natural, los sufíes intentaron suplir estas deficiencias comunicativas a través de un lenguaje simbólico tras el cual late toda la verdad del sufismo. El resultado es una ingente galaxia de símbolos y alusiones cuya decodificación sólo podrá llevarse a cabo a través de la interpretación. Este término era conocido en la literatura árabe y usado varias veces en el Corán que encierra alusiones esotéricas en algunos versículos. Para M. Ġānī (2013) la génesis y el desarrollo del lenguaje sufi surge de la exégesis simbólica del Libro Sagrado del Islam en que también hay que distinguir entre dos niveles de lectura.

Ahmad Amine (1997, Vol., I) arguye que mientras que para la ciencia la lengua era un instrumento dócil, para el arte y el sufismo era totalmente pobre y deficiente” (182). Por otra parte, el lenguaje sufi, aclara el escritor y poeta sirio Said Adonis (1970), ha traspasado la lengua convencional de comunicación, porque los sufíes consideran que ésta no obedece a sus moradas y estados místicos, *maqāmāt* y *aḥwāl*; ni puede transferir al lector el contenido vivencial de sus recónditas experiencias. De ahí que se imponía la urgente necesidad de crear una segunda lengua dentro de la primera; y es lo que los sufíes llaman la lengua del *ramz* y de la *iṣāra*, símbolo y alusión (67).

Adoptaron como lema en su lenguaje alusivo: “El que busca el sentido lo encontrará, y el que busca las letras y los patrones rítmicos se quedará con ellos”⁹³.

Los sufíes aseguran que la lengua en su forma convencional se hace cada vez más estrecha en cuanto que la experiencia sufí se hace más profunda, porque ésta se vuelve más sutil y su sentido se torna más preciso; eso hace que sea más difícil encerrarla en los tradicionales moldes de la lengua tradicional. Y a eso exactamente es a lo que se refería el famoso dicho de al-Nafī⁹⁴ (1985) muy repetido por todos los grandes sufíes del Islam: “Cuanto más se ensancha la visión, más se estrecha la expresión, la *‘ibāra* (115). La *išāra*, la alusión, convierte el sentido en un horizonte siempre abierto, mientras que la *‘ibāra*, la expresión, precisa el sentido y lo cierra definitivamente; lo que se contradice con la realidad de la palabra divina totalmente infinita (Ben Toumi, 2007).

La alusión, la *išāra*, es una forma de referir el trance de la experiencia mística, que es, en cierto modo, indecible. Para Pablo Beneito (2005), el término es adoptado por los autores sufíes para referirse a su lenguaje técnico (25). Se trata de un lenguaje totalmente privado y especializado, además de un nuevo alfabeto interior que los fieles de Dios utilizan para la intercomunicación. Usan una terminología técnica que resulta desconocida para la gente normal, o la gente de la expresión, *ahl al-‘ibāra*, como solían llamarles. De esta manera, arguye Pablo Beneito (1996) que la alusión “irrumpe como un relámpago súbito en el ámbito nocturno del lenguaje común; produce un destello de luz en la conciencia del interlocutor (16).

⁹³ El dicho es atribuido a Mohammad al-Buzīdī (m. 1327h/1909) d. C), uno de los famosos maestros de la escuela sufí al-Darqawīyya.

⁹⁴ Sufí y filósofo iraquí, no se sabe exactamente la fecha de su nacimiento ni de su muerte; era coetáneo de al-Ḥallāj (m.281 h/ 922 d. C).

Los sufíes imitaron la temática y la técnica del *ghazal*, poesía amorosa árabe, en sus mínimos detalles. Sin embargo, no dejaron de advertir al lector de la doble lectura del lenguaje amoroso de sus versos escritos en estilo alusivo. En sus eróticos poemas habría que distinguir, por una parte, el contenido explícito, verbalmente expresado en el texto, y por otra, el verdadero mensaje recóndito y misterioso. Dirigiéndose al común de los creyentes dice el gran sufí Abū Madīn, “No creáis que el símbolo ilícito es nuestro objetivo/ nuestras flautas son las alabanzas y las jaculatorias” (Citado por al-Maqqarī, 1968, Vol. VII, 143). Laamouri Zawi (s. f) advierte que los sufíes en sus escritos siempre se quejan o se disculpan porque la expresión, *‘ibāra*, no sólo es imperfecta, sino que además empequeñece aquello que se quiere hacer inteligible. Por otra parte, añade el autor que a lo largo de muchos siglos los místicos del Islam se han visto incapaces de crear un lenguaje propio y específico que pudiera traducir la magnitud de la unión divina sin estar ligado de alguna forma con el lenguaje amoroso humano.

Según aclara Said Adonis (2008) el símbolo, *ramz*, en la lengua árabe significa alusión, *isāra*, y la alusión es uno de los procedimientos de la significación, *dalāla*; es una significación rápida, oculta e indirecta. Por otra parte, el símbolo en la lengua árabe se basa en la abreviación y el alejamiento del significado respecto a la evidencia de la expresión verbal (196). En Ibn ‘Arabī el término *isāra* está estrechamente relacionado con el *ramz*, el símbolo. El sufí los convierte en una sola cosa; ya que el símbolo engloba el sentido de la alusión cuando alude a un sentido oculto. Al-Ṭūsī⁹⁵ (1960) explicando el sentido del *ramz* o símbolo místico dice que éste tiene un sentido

⁹⁵ Autor del conocido libro *al-Lumma*, considerado el tratado más antiguo y fiable sobre el sufismo. Murió en el año 378 de la hégira/989 d. C.

esotérico, escondido debajo de la palabra explícita y que sólo lo capta su gente (414).

Qudāma Ibn Ja'far⁹⁶ (1933) refiriéndose al símbolo dice lo siguiente:

El hablante emplea el símbolo en su discurso cuando desea ocultar algo a la generalidad de la gente y comunicárselo sólo a algunas personas; para ello, le da a la palabra o a la letra el nombre de pájaro, de fiera, o de cualquier otra especie, o bien de una de las letras del alifato, y se pone al corriente de ello a quien desea transmitírselo, con lo que dicha expresión será comprensible para ambos, pero simbólica para las demás personas. En los libros de los antiguos sabios y filósofos vienen muchos símbolos, siendo de todos ellos Platón quien más los empleó. En el Corán hay símbolos de cosas de gran valor e inmensa importancia que encierran el conocimiento de lo que será [en el futuro] [...] Esas cosas se simbolizan con las letras del alifato y con otros elementos, como el higo, la aceituna, el alba, las antigüedades, la tarde, el sol, habiendo sido puestos al tanto de dichos símbolos los imanes depositarios del conocimiento del Corán. (61- 26)

La alusión simbólica, *išāra*, revela un sinfín de sentidos, los antitéticos entre ellos; de manera que la poesía sufí se convierte en portadora de significados que quedan fuera del contenido léxico convencional que se da a las palabras. Lo antes dicho lleva a una falta de relación estable entre el término sufí y su sentido; éste va cambiando a medida que el sufí va experimentando estados diferentes. Por eso el gran estudioso del sufismo, 'Abd al-Razzāq al-kāshānī⁹⁷(1992), dividió el segundo tomo de su diccionario, *La terminología sufí*, en varias partes; teniendo en cuenta los estados o *maqāmāt* que experimenta el gnóstico; así el sentido de un solo término variaría de un *maqām* a otro (12).

⁹⁶ Qudāma Ibn Ja'far (m. 948 d. C) era un gran filósofo y lingüista iraquí.

⁹⁷ Sufí y lingüista persa, murió aproximadamente en el año 730 h/1330 d. C.

El sufí, en un intento de abarcar todo el sentimiento que surge cuando el alma se deja arrebatarse por lo divino, hace uso de la *balāga*, la retórica árabe (la paradoja, la antítesis, la alegoría, el símbolo...), que permite dar vida a todo un mundo de vivencias e inquietudes internas; acercando aunque de forma deficiente la experiencia espiritual al lector. Para Wasim Adnan al-Attar (2004) hay que buscar el origen de esta ciencia de alusiones, que desafía al lector enfrentándole casi a una nueva lengua, en la retórica árabe; vía en que encontramos el concepto del *idmār* o del *ihfā'*, el ocultamiento. Esta rebuscada intención de ocultar el verdadero mensaje a través del uso profuso de símbolos constituirá la base para el lenguaje alusivo sufí que dará paso más tarde a la ciencia del *bātin*, lo esotérico y del *dāhir*, lo exotérico (13).

La expresión, la *'ibāra*, en la literatura sufí actúa como velos, impidiendo la visión; se convierte en algo parecido a una fina y transparente nube que oculta algo con el fin de poder mirarlo y contemplarlo sin miedo a quemarse (al-Saadi, 2012, 41).

Sin el velo, en este caso el lenguaje simbólico, que protege la visión del gnóstico, Dios no puede ser visto. El gran sufí persa Jalālu Ddīn al-Rūmī (m. 672 h/1273 d. C) expresa la idea con la siguiente imagen: “Cuando Dios el Altísimo Se revela en la montaña a través de un velo, ella se recubre de árboles, flores y verdor. Pero cuando Él Se revela sin velo, derriba la montaña y la reduce a cenizas (Citado por Gonzalo Carbó, 24).

Ante la cortedad del decir los sufíes se vieron obligados a forjar una nueva lengua con el principal motivo de ocultar su conocimiento al hombre común, que no está preparada para valorarlo y entenderlo correctamente. Otras veces, los místicos musulmanes recurrieron a este lenguaje disimulado de las paradojas por miedo al poder y para evitar la censura de los alfaquíes. Muchos fueron perseguidos, exiliados y

encarcelados a causa de la intransigencia de los inquisidores oficiales de la religión legalista; algunos fueron decapitados como al-Ḥallāj, otros se salvaron milagrosamente de la pena de muerte como fue el caso de al-Nūrī (m. 245 h/895 d. C) y Dū Nūn al-Miṣrī (m. 245 h/859 d. C). El lenguaje sufi esencialmente simbólico llega a adquirir una importancia vital en los escritos de Ibn ‘Arabī y de los demás sufíes, debido a que el universo entero se dirige a ellos a través de una lengua simbólica (Sayyed Husayn Nasr, 1971, 137).

Más razones de preservar el secreto nos las da Zarrouq Ahmad (2003) cuando explica que, a veces, el uso del lenguaje simbólico se produce como un acontecimiento inevitable debida a una gran fuerza interior que impide al sufi quedarse en silencio (124). Al llegar al estado de unión mística con Dios, la propia voluntad del gnóstico queda totalmente arrebatada y empieza a experimentar un estado delirante conocido en la terminología sufi con *ṣaṭḥ*, dislate. Llegando a este estado, incapaz de guardar los secretos divinos, el sufi empieza a prorrumpir en palabras que aparentemente no tienen sentido y no guardan ninguna coherencia entre sí, pero que en el fondo son verídicas y correctas. A pesar de que la revelación de los misterios divinos supone la muerte, los sufíes no pueden contenerse de divulgar los grandes misterios que reciben en el corazón. Dice al-Ḥallāj en un verso que “el más dulce de los amores es el que se ha hablado de él /Como el fuego, no da ningún beneficio cuando está en el ascua” (Citado por Amina Benali, 200, 37). Sabían exactamente que cometer el delito de *ifṣā’ al-ssir*, divulgar el misterio sagrado, suponía la muerte; sin embargo, muchas veces rompían su silencio debido a la intensidad de la unión divina. Explica Gonzalo Carbó (s.f) que:

El pecado más grande del amante es *ifshâh' al-sirr*, la divulgación del secreto de la gracia divina. Esta fue al menos, según la tradición poética, la razón de la ejecución de Hallâÿ. Los tradicionalistas sufíes se oponían a hacer público los milagros privados, bajo pena de cometer el crimen del *ifshâh' al-sirr*. Muchos sufíes creían que, en teoría, Hallâÿ tenía razón, pero que en la práctica, tal como había visto Sahl b. 'Abdallâh al-Tustarî (m. 283/896), la divulgación del «secreto de la omnipotencia divina» (*sirr al- rubûbiyya*) se arriesgaba a «volver vana la autoridad profética» (*nubûwa*). (45- 46)

El estado del *ṣath* contribuyó a aislar a los sufíes y crear una especie de exilio interior que se reflejó a su vez en la lengua sufí desde sus comienzos. Hablando de este fenómeno, dice Adonis (2008) que el *ṣath* es:

[...] una fuerza explosiva que destruye las distintas formas de pensamiento acostumbrado y las habituales formas de expresión y escritura. Es una especie de trasgresión con la que el ser humano reconoce la naturaleza interior e invisible y va más allá de la lógica y sus valores. (190)

El *ṣath* constituyó los primeros brotes del lenguaje sufí; esta forma peculiar de expresarse contribuiría más tarde a crear una poesía totalmente refinada y sensual. Al expresar sus creencias a través del *ṣath* algunos sufíes lo pagaron con su propia vida (Ahmad Badir, 2009); Ḥusayn Mansûr al Ḥallâj fue ejecutado públicamente por pronunciar en un estado de auténtica embriaguez espiritual palabras como “Yo soy la Verdad”, “No hay nada en mi manto excepto Dios” (Citado por 'Abd al bâqî Surûr, 2014, 87).

Con al-Ḥallâj la crisis del lenguaje sufí llega a su auge. Este gran místico representa el prototipo del lenguaje sufí en sus primeras etapas de desarrollo; adoptó un

lenguaje simple que no requería comentario. A diferencia de otros sufíes como Ibn ʿArabī e Ibn al-Fāriḍ que solían identificar en sus poemas la belleza femenina con Dios, al-Ḥallāj raras veces describía físicamente a su Amada en sus versos; incluso, era reacio a designarla con los nombres de las amadas de la literatura árabe como Laylā, ʿAzza o Buṭayna (Nour Sulayman, 1945, 27), dice: “A aquél que cuando me preguntan por él/ aludo con un símbolo y no llamo por el nombre” (al-Ḥallāj, 1998, 27).

De hecho, los siglos que vienen después de al-Ḥallāj no sólo han sido testigos de la continua lucha de los sufíes para que su lenguaje y vocabulario sean reconocidos, sino que asistimos a la aparición de una ciencia dedicada al estudio y exégesis de la literatura sufi y a un verdadero intento de legitimación del sufismo como parte característica del legado islámico⁹⁸.

Para Luce Baralt (1980) lo primero que llama la atención al acercarnos a la literatura del reformador carmelita es la frecuente irracionalidad e incoherencia de sus versos (475). El mismo santo refiriéndose a las imágenes empleadas en sus poemas dice que “no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón” (*Cántico*, pról., 1).

Este fenómeno, afirma Orozco (1994), surge como consecuencia de la embriaguez y del goce del éxtasis, en que el místico aunque quisiera guardar en silencio sus experiencias, sobre todo ante la inefabilidad del lenguaje, se ve obligado a expresarlas mediante un lenguaje irracional (94). Este estado de goce con la incontenible necesidad de expresarlo, aclara el mismo autor, estaba presente en la mística medieval. Dice Ruysbroeck: “Algunos cuando están así embriagados con la abundancia de gozo prorrumpen en canticos y alabanzas de Dios” (Citado por Orozco, 1994, 94-95).

⁹⁸ Esta labor es particularmente visible en los escritos de al-Ġazālī que consiguió conciliar las aparentes divergencias existentes entre el pensamiento sufi y ley ortodoxa musulmana.

Por otra parte, como todo místico que poetiza su propia experiencia, el intento de San Juan de la Cruz de plasmar sus vivencias místicas surge como una necesidad espiritual y no literaria:

Se trata, pues, de una poesía surgida, como es dominante en toda la literatura ascético-mística, no con afán literario de originalidad, y mucho menos aún con sentimiento de vanidad y novedad de escritor; sólo les mueve la devoción conventual y la vida espiritual, aunque en ello cuente el goce con esa forma de expresión poética religiosa (Orozco, 1994, 285).

Cabe aclarar que la necesidad de un lenguaje que aclare el sentido oculto de los textos sagrados se impone desde los tiempos de Gregorio de Nisa. Éste llama a la interpretación de los pasajes ocultos de la Escritura y considera que “existen palabras que sirven a modo de llaves que abren al intérprete avisado el sentido oculto de la Escritura (Varo, 2007, 342- 343).

Para Varo (2007, 342) Gregorio de Nisa restringe la interpretación sólo a los textos ambiguos y cerrados y, al estudiar los versos más oscuros del *Cantar de los cantares*, los relativos a la *noche*, dice lo siguiente:

¿Qué introducción en el misterio es ésta que envuelve el alma con la noche? (...) La verdad está más allá de nuestra naturaleza, Llama a la puerta de nuestra mente con alegorías y comparaciones, diciendo “Ábreme”. Con la llamada inspira cómo abrir lo que está cerrado. (...) Llaves son, claro está, el significado de los nombres que desvelan lo oculto: hermana, amada, paloma, perfecta (Gregorio de Nisa, 1993, 173, citado por Varo, 2007, 343).

Para Luce Baralt el lenguaje poético del santo carmelita con sus sentidos ambiguos y múltiples muestra coincidencias estremecedoras con el lenguaje sufí. El reformador, como indica la investigadora (1990), “parecería conocer muchas de las claves del trobar clus islámico y manejar el mismo lenguaje hermético de numerosos poetas místicos musulmanes” (230). Teniendo conciencia del problema de la insuficiencia del lenguaje convencional para expresar sus profundos sentimientos, San Juan como los místicos del Islam, lo resuelve haciendo de su lenguaje algo totalmente infinito:

Consciente de la insuficiencia del lenguaje, el santo tiene que ensanchar y flexibilizar la lengua para hacerla capaz de la inmensa traducción que le exige [...] Libera el lenguaje, le permite opciones ilimitadas, lo obliga a estar en evolución constante y en movimiento vertiginoso para que pueda reflejar todos los matices, estados y procesos de la experiencia mística, es decir, amorosa. (Luce Baralt, 1980, 474).

Terry Graham (2004) adoptando la misma postura que Luce Barat afirma que el santo utiliza como en la producción mística de los sufíes la misma estructura de carácter aparentemente no secuencial y se sirve a menudo de un planteamiento totalmente «inconexo» cuando pasa de una estrofa a otra.

San Juan de la Cruz al experimentar la imposibilidad de escribir acerca de su experiencia mística, ya que ésta “no se conoce, sino se gusta” (Marina Osipova, 1999, 4), nos advierte en el prólogo del *Cántico* de esta deficiencia del lenguaje corriente, “sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística [...] con alguna manera de palabra se puedan bien explicar”. Lo mismo que los espirituales del Islam el reformador nos advierte de que las palabras empequeñecen aquello que se quiere hacer

inteligible, “En aquel aspirar de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese” (*llama*, 4, 17). Según Antonio Garrido Domínguez (2013) el problema del lenguaje místico reside en que “la riqueza del sentido es tal que desborda ampliamente el significante o, lo que es lo mismo, el lenguaje no puede, a pesar de sus pretensiones, almacenar un volumen de contenido tan elevado” (328).

San Juan al igual que Ibn ‘Arabī, utiliza la técnica del comentario en prosa para intentar desentrañar el significado simbólico de su misteriosa poesía. Dedicó cuatro comentarios en prosa a sus tres poemas mayores, a la *Noche oscura del alma* le dedicó dos, uno con el mismo nombre y otro con el de *Subida del Monte Carmelo*. Los centrados del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva* se denominan como los poemas. Para María Jesús Mancho Duque (2008) los comentarios que el reformador dedica a sus poemas centrales vienen para subsanar el riesgo de que éstas puedan dar lugar a malinterpretaciones debido a la gran carga simbólica que entrañan:

Estos surgen como clave interpretativa del simbolismo del poema, como declaración doctrinal de sus versos, como exposición mística y como conceptualización de experiencias vitales. Los comentarios resultan ser, así, una especie de código hermenéutico, sin pretensiones de exclusivismo, dado el amplio margen de anchura que confiere el santo a la explicación de los múltiples valores significativos encerrados en sus símbolos.

Los comentarios fueron motivo de gran polémico entre los estudiosos del tema, para quienes era difícil comprender la actitud del poeta en reducir el maravilloso encanto de su poesía en un frío tratado de mística. Además, la prosa excesivamente complicada, lejos de descifrar o aclarar lo oscuro de los versos, se presenta igual de

enigmática. San Juan, afirma Luce Baralt, “comenta sus propios poemas desarrollando los significados del texto de manera ilimitada y caótica. Infla y ensancha su propio lenguaje en lugar de imponer cierta estructura fija de comentario a sus versos” (Pról., a San Juan de Cruz, 1996, 38).

A diferencia de otros estudiosos, Haltzfeld (1968) considera el comentario teológico del místico español como una crítica de primera clase, capaz de explicar su propio símbolo. La prosa, en este caso, lejos de destruir la poesía, aclara e ilumina sus oscuridades (296). Para Aranguren (1976) la relación entre la poesía y su prosa aclaratoria es circular. La obra del santo lejos de ser poesía o tratado de teología mística, se inserta bajo “ese género único que es el poema-con-su- comentario” (38).

Para Vilanova, (1995) la prosa aclaratoria que el carmelita dedica a sus poemas no dejan de ser uno de los rasgos característicos de su mística y que eran normales en la época.

Por ejemplo, alternar prosa y verso es algo que ya había hecho Boecio, Bernardo Silvestre, Alain de Lille, Dante, Giordano Bruno, etc. Y es algo habitual en la novela sentimental lo mismo que en la pastoril; es la tensión dialéctica que se establece entre la razón y el del sentimiento semejante al de la copla y la correspondiente glosa (38).

Lledó (1995), por su parte, alega que la interpretación de textos y, sobre todo, de los «Libros» por excelencia, tenía una larga historia en la tradición bíblica. Para el mismo autor:

El río de la palabra sagrada discurrió siempre controlado por aquellos doctos o doctores que sabían leer «mejor» el sentido de la escritura, y es posible que la introducción al proyecto declaratorio de Juan de la Cruz estuviese también motivada por esa tradición (109).

Igual que el reformador, el sufi murciano tres siglos antes se vio movido por la misma preocupación y el mismo miedo, de que su cancionero *Turjumān al-ašwāq* (*intérprete de los deseos*) sea motivo de erróneas interpretaciones, a recurrir a la misma técnica para explicar su poesía. Ibn 'Arabī comenta su ininteligible antología con el fin de postular su correcto sentido y “para mostrar que la imagería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones” (Henry Corbin, 1993,164-165). Luce Baralt (1980) considera que la prosa dedicada al cancionero en nada aclara el misterio onírico de sus versos:

Al comentar su cancionero, Ibn-'Arabí exhibe (al igual que sus compañeros sufíes) una concepción del lenguaje idéntica a la de San Juan de la Cruz: se sale de su propio sistema de concordancias, cae en constantes incongruencias gramaticales e infla hasta el infinito los posibles sentidos de sus vocablos. (475)

Al explicar el motivo que le llevó a la aclaración el lenguaje extático de su cancionero, refiere el gran sufi que dos jóvenes iniciados le informaron de que algunos alfaqués de la ciudad de Alepo negaban el hecho de que *Tujumān al-ašwāq* tratase del sufismo y englobara secretos divinos, y pretendían que su autor se hacía pasar por devoto para no ser criticado por sus versos eróticos. Considerando esta reacción adversa, Ibn 'Arabī (2003a) decide en el mismo instante explicar su cancionero. Una vez terminado el comentario, el gran maestro lo lee en presencia de los que ponían en

duda su buena fe; éstos, asombrados por los grandes secretos que encerraban los versos, dieron muestras de arrepentimiento y prometieron no volver a criticar a ningún sufí que compusiese versos parecidos (9).

Las glosas aclaratorias que Ibn ‘Arabī se vio obligado a dedicar a su cancionero erótico-místico, alega Said Khamis (2005), no lo han vaciado de su simbolismo, sino que por el contrario, el autor ha salido de un texto excesivamente simbólico a otro simbólico; porque el comentario de *Tujumān al-ašwāq* es, en realidad, un libro akbari⁹⁹ repleto de símbolos e ideas filosóficas que necesitan de la decodificación. El lector tiene que estar consciente de que está ante otro libro que no tiene nada que ver con los poemas; que pueden, a su vez, estudiarse desde diferentes ángulos (14).

Con palabras muy parecidas define Lledó (1995) el problema que surge de la adecuación entre los poemas de San Juan y su interpretación:

La trama lingüística del comentario acaba formando una nueva realidad literaria olvidada, en muchos momentos, de su carácter subsidiario al texto del poema. Eso complica al mismo texto comentado, que pierde, en cierto sentido, la libertad de su originaria semántica, para diluirse, sin embargo, entre los vericuetos de un discurso hermenéutico cuyas explicaciones nos llevan, más allá del poema, hacia otros horizontes referenciales, necesitados, como el poema mismo, de nuevas interpretaciones. (102)

Ibn ‘Arabī y San Juan de la Cruz coinciden, además, en su convencimiento de que sus obras son inspiradas o reveladas. El gran sufí llama a uno de sus libros más extensos *al-Futūḥāt al-makkiyya*, (*las revelaciones de la Meca*), porque el ángel de la inspiración, según aclara, se le apareció por primera vez en la Meca para anunciarle este

⁹⁹ Término relacionado con la obra de Ibn ‘Arabī, ya que éste es llamado el Sheyj al-akbar; es decir, el mayor o el más grande.

trabajo. Es también bastante significativo el título de otro libro, *al-Tanzīlāt al-mawṣiliyya*, (las inspiraciones del Mausel). Hablando de su libro *Fuṣūṣ al-ḥikam*, (*broches de sabiduría*), dice lo siguiente: “Sólo he puesto en este libro lo que se me ha revelado; no soy profeta ni mensajero, en cambio, soy heredero” (Ibn ‘Arabī, 2002a, 37). Ibn ‘Arabī señala hasta la fecha exacta en la que tuvo la revelación de este libro por parte del profeta; precisa que fue en un sueño que tuvo en Damasco en el año 627 de la hégira (37).

Estas declaraciones nos hacen recordar a San Juan de la Cruz que creía que Dios, al menos en cierta medida, le había inspirado sus poemas. Cuando una religiosa le preguntó por si sus poemas le eran revelados, el santo le respondió que unas veces se las daba Dios y otras las buscaba él mismo (Citado por García-luengos, 1990, 372).

Concibiendo su obra como revelación de lo alto, ambos místicos escribieron a menudo en un lenguaje inaccesible al vulgo. Ibn ‘Arabī (1988) en *El viaje al señor del poder*, hablando de la travesía que tiene que llevar a cabo el iniciado para alcanzar la unión, confiesa que sus palabras no se dirigen al vulgo que se afana por la comodidad mundana:

[...] no nos ocupamos en los que se dedican a esas actividades ridículas y sin importancia, sino que lo hemos mencionado como consejo para todo el que quiera preocuparse para la felicidad de la contemplación en un reino distinto, al que se le ha dado llegar al estado de fanā’, a la desaparición en cualquier otro lugar que no sea el suyo de origen, y a su asimilación a la real desaparición de los mundos. (28)

La misma idea se repite con San Juan cuando acota abiertamente en el prólogo de la *Subida del monte Carmelo* el círculo de lectores a los que se dirige su obra;

aclarando que sus palabras no van dirigidas a todo el mundo, sino, más bien, a “algunas personas de muestra sagrada religión de los primitivos del monte Carmelo [...] a quien Dios hace merced de meter en la senda de este monte, los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu”.

El sistema filosófico de Ibn ‘Arabī no es complicado, su teoría es llana y fácil de entender, el secreto de su ambigüedad reside en que él hace todo lo posible para ocultarla y, de hecho, lo consigue a través de un lenguaje esotérico. Tanto es así que uno de los más eminentes estudiosos y comentaristas de la obra del místico, Abū al-‘Ulā ‘Affī¹⁰⁰ se queja de la complejidad de su lenguaje y confiesa no haber entendido ni una sola palabra de *Fuṣūṣ al-ḥikam*, (Engarces de sabiduría), cuando lo leyó por primera vez (‘Affī, pról., a Ibn ‘Arabī, 2002a, 21).

Al principio de *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), Ibn ‘Arabī confiesa que la ambigüedad de sus escritos es intencionada, y que se ha empeñado deliberadamente en diseminar las ideas de su libro. Esto hace que su sistema filosófico sólo se aclare ante una lectura general de su obra; y cualquier lectura fragmentada o superficial puede convertirse en una aventura estéril e inútil. Es frecuente, por ejemplo, que aparezca un fragmento ambiguo en uno de sus escritos y que tenga su explicación en otro libro totalmente independiente del primero (al-Akhdar, 2006).

Nicholson (1911) en su introducción *al intérprete de los deseos* afirma que al moverse el autor en un territorio muy abstracto y lejano al común de la experiencia, su poesía si citamos como ejemplo el cancionero antes mencionado, resalta por la

¹⁰⁰ Especialista en el tema del sufismo, comentó y tradujo del árabe al inglés libros de Ibn ‘Arabī.

oscuridad de su estilo y la extrañeza de su imaginería (879). Y este libro no es el único caso, Ibn 'Arabī utiliza un lenguaje tan enigmático que ni los especialistas en el tema consiguen descifrarlo; así lo expresa Asín Palacios (1981):

[...] pero es que ni Ruybroeck, oscuro como las brumas de su país, ni San Juan de la cruz, profundo y sutil como nadie en la interpretación de los más altos estados místicos, pueden tampoco parangonarse por su estilo con el apocalíptico y desconcertante de Abenarabe. (262)

Importa decir que, con sólo arañar la superficie el parentesco entre los dos místicos se hace evidente. El reformador carmelita, según advierte Luce Baralt (1996), parece manejar el mismo lenguaje hermético de Ibn 'Arabī, no se ajusta a equivalencias fijas y asigna un mismo término a diferentes significados. Son pocos los vocablos que se repiten varias veces con el mismo sentido. La palabra “monte”, por ejemplo, es explicada de diferentes maneras; en los versos “y vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado”, “monte” se traduce por la “noticia matutina y esencial de Dios”. En un verso anterior, “iré por esos montes y riberas”, el “monte” había significado “virtudes” (39).

El santo también asigna distintos sentidos a la noche oscura; entendiéndola como “tránsito que hace el alma a Dios”, como “privación del gusto en el apetito de las cosas”, como “fe”, como “aprietos y penas”, entre muchos otros sentidos (Luce Baralt, 1990, 238-239). San Juan también asigna un único sentido a distintos vocablos. Así, pretende que “las frescas mañanas” signifiquen simultáneamente “juventudes”, “actos de amor” y “obra hecha en sequedad de espíritu” (Luce Baralt pról., a San Juan, 1996, 39).

El lenguaje místico de Ibn ‘Arabī resulta igual de múltiple que el del reformador carmelita. Como éste, los símbolos esenciales del místico murciano se distinguen por su falta de límites semánticos precisos, creando cada vez nuevas estructuras simbólicas. A la hora de estudiar un símbolo, una raíz léxica o un grupo semántico en la obra del sufi andaluz, alega Beneito (2005), nos encontramos con:

una incesante renovación que aflora en cada nueva formulación, análoga a la renovación de la creación a cada instante, o bien con lo que podría denominarse, desde una perspectiva, una progresión ascendente de la palabra que, como peldaños de una escala, vincula y aúna todos los planos del sentido. (59)

En *Tujumān al-ašwāq*, la *rawḍa*, jardín, simboliza a la vez todas las criaturas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 192) y “la presencia divina con sus nombres y atributos” (106). En un mismo poema el poeta utiliza la palabra *mahā* o *mahāt*¹⁰¹ con tres sentidos diferentes. Dice en el primer verso “Me perdí entre la *mahāt* y la *mahā*” (159); explica en el comentario que la *mahāt* es el sol mientras que la *mahā* es la gacela. En el quinto verso vuelve a utilizar el mismo término pero esta vez aclara que la *mahā* es una piedra preciosa de color blanco transparente con que compara los dientes de una bella doncella (160).

El cuervo, símbolo de separación (Ibn ‘Arabī, 2003a, 51), no siempre aparece con el mismo sentido en la poesía del sufi murciano. Comentando un verso de su cancionero, dice Ibn ‘Arabī que el cuervo que vuela y se va alejando no simboliza la separación, sino más bien es la montura, o animales como el camello que se usan para el viaje los que separan a los amantes (61). La palabra el *bayn* que en árabe significa

¹⁰¹ Los dos términos son sinónimos; las dos formas están aceptadas y se utilizan indistintamente en árabe.

lejanía y al mismo tiempo amistad y parentesco familiar, es usada en dos versos sucesivos de *Tujumān al-ašwāq* con sus dos sentidos opuestos, cercanía y separación (Ibn 'Arabī, 2003a, 43).

En el mismo cancionero, el corazón es la Meca (Ibn 'Arabī, 2003a, 115), la ermita del monje cristiano (43) o, simplemente, casa, *dār*. El plural de casa, *diyār*, es utilizado en otro pasaje para referirse a las moradas. En otro poema en el que aparece una mujer llorando por nostalgia a su casa, Ibn 'Arabī (2003a) lo explica de la siguiente manera: la mujer representa el alma que llora por haberse separado de su casa, que viene aquí con el sentido de la primera naturaleza u origen del alma humana que era una sola cosa con Dios. Ahora, estando encarcelada en la cárcel del cuerpo, siente nostalgia a los tiempos pasados y anhela volver a su verdadera casa, a Dios (177). Y los ejemplos se siguen, la metáfora del cuerpo como cárcel del alma es simbolizada de distintas maneras; en, *Al-asā lā yašbero (La pena no tiene consuelo)*, la imagen de un pájaro enjaulado interpreta la idea. En otro poema el poeta utiliza la alegoría de un enfermo abandonado en su lecho. En este caso el lecho simboliza el cuerpo donde el alma adolece como un enfermo (178).

El viento que simboliza en la poesía de Ibn 'Arabī el mensajero indirecto o intermediario entre el alma y Dios antes de la unión (Ibn 'Arabī, 2003a, 31 y 72), a veces simboliza el aliento divino que va derramando su fragancia para indicar a los amates su camino (Ibn 'Arabī, 2003a, 131). Lo mismo es aplicable a símbolos como el árbol y sus ramas, la paloma, la mujer o belleza femenina, el cuello, el ciervo, etc.

Suad el Hakim (1991) intenta descubrir las leyes que rigen el lenguaje simbólico del sufí murciano a través de un estudio exhaustivo llamado *Ibn 'Arabī wa mawlid loga jadīda, (Ibn 'Arabī y el nacimiento de una nueva lengua)*. Para la investigadora libanesa

los *ṣuhūd*¹⁰², las imágenes, visiones y revelaciones que se suceden sin parar en el mundo de este sufi constituyen la base de su nuevo lenguaje (69).

Ibn ‘Arabī no se limita a contar sus escenas y visiones de características siempre variables, sino que le dedica un nombre a cada imagen, estado, atributo, categoría o relación. La comunicación sólo es posible a través de nombres, Dios “enseñó a Adam todos los nombres” (Corán 2: 31), capacitando así al ser humano para dar nombre a cualquier cosa, designar un nombre, en este caso, constituye la parte más importante en expresar y describir la experiencia vivida por el sufi; porque los nombres establecidos crean, a su vez, un mundo nuevo que permanece y se perpetúa cuando termina la contemplación. El nombre se presenta en la vivencia sufi como el testigo tangible de la existencia de lo nombrado (Suad el Hakim, 1991, 71- 72).

En este caso, los *ṣuhūd* o *revelaciones* y la lengua están estrechamente relacionados y de la misma forma que los *ṣuhūd* tienen dos planos, la nueva lengua de Ibn ‘Arabī según Suad el Hakim (1991) también se ha compuesto a través de dos etapas (74). En la primera etapa del proceso cada término heredado de la terminología sufi deja de reflejar a lo nombrado para pasar a designar a uno de sus atributos. Explicando lo antes dicho, dice la investigadora que la palabra *layl*, por ejemplo, deja de designar en los escritos del maestro murciano el verdadero sentido de la “noche” que es el tiempo comprendido entre la puesta y la salida del sol, para pasar a significar lo enigmático y secreto (74). El *nahr*, río, también no se usa con el sentido de la corriente de agua sino con dos de sus atributos: lo fluyente y lo gustable. Esta transformación del sentido del término abre inmensos horizontes lingüísticos, pues, éste deja de reflejar a una sola esencia, y se multiplica dependiendo de los diversos atributos y esencias. Volviendo a la

¹⁰² Viene de la raíz árabe *ṣāhada*, ver o mirar.

palabra el *nahr*, el río, por ejemplo, en vez de ser utilizada como término singular o como símbolo como pasaba con la terminología sufi anterior a Ibn ‘Arabī, con éste la vemos aumentándose y multiplicándose, porque nombra con ella a cualquier cosa universal que se pueda gustar; puesto que el primer atributo del agua del río es que sea bebible al contrario del agua del mar (76). Todo lo que puede ser gustado por el hombre en esta vida o en la otra recibe en la terminología del sufi el nombre de *nahr*: *nahr al ḥayāt* (río de la vida), *nahr al-ḥamr* (río del vino), *nahr al-ddunyā* (río de la vida), *nahr al-‘asal* (río de la miel), *nahr al-qur’ā* (río del Corán), *nahr a-llaban* (río de leche), *nahr al-mā’* (río del agua), etc (76). Para Suad el Hakim (1991) Ibn ‘Arabī no ve un mundo de símbolos, como se suele repetir, sino que ve un mundo de atributos. Lo nombrado no conserva para sí su nombre, sino que lo comparten con él todos los que poseen el mismo atributo (75).

La primera etapa del proceso de la construcción del lenguaje simbólico del maestro andaluz se resume, entonces, en dar al término antiguo y heredado un nuevo significado. Esta transformación enriquece la terminología sufi hasta el punto de que no se pueden abarcar sus límites (Suad el Hakim, 1991, 77). La segunda etapa, en cambio, reside en la fabricación de nuevos términos y expresiones que no eran conocidos antes a través un estado de anexión llamada en la gramática árabe la *iḍāfa* (Suad el Hakim, 1991, 78- 79). Este término conocido también con la frase regida o genitivo se compone en árabe de dos sustantivos seguidos como mínimo en que una palabra va regida por otra. En la expresión, por ejemplo, *baḥr al-arwāḥ* (mar de espíritus), la primera palabra actúa de regente, mientras que la segunda es la palabra regida.

La *iḍāfa* ha abierto, añade Suad el Hakim (1991), horizontes ilimitados de derivación ante el sufi para expresar sus experiencias y sus visiones (84). Esta

construcción en Ibn ʿArabī no se hace nunca de forma fortuita e ilógica como en el caso de la poesía; las dos palabras, regente y regida les une necesariamente una relación (85). Los términos, *walliy*, santo y *nabbiy*, profeta, por ejemplo, son dos palabras antiguas que el sufi en su nueva lengua les une a través de la *idāfa*, creando la siguiente expresión, *nabbiy walliy*, *profeta santo* (81). Los dos términos nunca se han unido antes en una frase regida, porque la profecía y la santidad constituyen dos círculos totalmente alejados. Sin embargo Ibn ʿArabī les encuentra un vínculo y es, el *ʿilm al-yaqīnī*, el conocimiento cierto (81).

El gran mérito de este gran maestro de la fe reside según la investigadora libanesa en la unificación el lenguaje sufi (56). Podemos escribir miles de páginas utilizando su lenguaje y expresándonos con su estilo, y es exactamente lo que pasó después de él; pues, su lenguaje ha dominado toda la expresión sufi que le siguió (33). La capacidad del sufi para crear nuevas palabras se queda limitada; no obstante, su capacidad para crear nuevas *idāfāt*¹⁰³ es totalmente ilimitada (90).

Es frecuente advertir en los versos de San Juan de la Cruz una gran condensación de elementos. Esto, explica Dámaso Alonso (1985) se consigue mediante el uso desmedido del sustantivo a expensas del verbo y del adjetivo (135). Esto se refleja claramente en las estrofas 14 y 15 del *Cántico*

Mi amado, las montañas,
 los valles solitarios nemorosos,
 las ínsulas extrañas
 los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos.
 La noche sosegada

¹⁰³ Plural de *idāfa*.

en par de los levantes del aurora,
 la música callada, la soledad sonora,
 la cena recrea y enamora.

En estas dos estrofas, los adjetivos, como observa Damaso Alonso, que no aparecían en las diez primeras estrofas del *Cántico*, aquí se amontonarán y sucederán casi verso a verso, mientras se observa la ausencia total del verbo hasta el último verso. Explicando el fenómeno dice el gran crítico “Otras veces, en fin, no existe verbo, porque la cópula sustantiva no ha sido expresada [...] Esta ausencia de cópula, este subdividirse de los miembros no verbales de oración, tiene como resultado una gran condensación de materia” (Dámaso Alonso, 1971, 296).

Para Luce Baralt el castellano nunca se manejó de tal forma en la Edad Aurea. Considera que hay una relación metafórica entre el primer elemento “mi amado” y toda la serie de declaraciones que la siguen. Esta asociación metafórica se logra, según afirma la investigadora, por vía de sensaciones a-rationales, y, por más extrañeza, se establecen mediante frases nominales, omitiendo el verbo “ser” (Pról., a San Juan de la Cruz, 1996, 34).

Esta copiosa condensación de materia que se logra a través de la función predominante del sustantivo a expensas del verbo, también está presente en la poesía de Ibn ‘Arabī. Basta recordar la famosa estrofa de *Turjumān al-ašwāq* que aborda el tema del amor divino y la teoría panteísta del místico andaluz, “Mi corazón ya acepta cualquier imagen: (es) pradera de gacelas, ermita de monjes, templo de ídolos, Kaaba para el peregrino, tablas de la Tora y pliegos del Corán” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 43).

En un poema de suma belleza en que Ibn ‘Arabī (2003a) dice que recibe las noticias de la ciencia del amor de Dios, en este caso simbolizado por el relámpago, de parte de muchos mensajeros que las van transfiriendo del uno a otro hasta llegar a él.

Encontramos que a un sólo verbo corresponde un complemente compuesto de más de diez elementos que se citan en yuxtaposición. Es como si fuera una *silsila* o cadena de las tradiciones del Profeta contadas de un docto a otro. El poeta afirma haber recibido las diferentes imágenes de la manifestación de las ciencias del amor “por parte de las inquietudes, de mi amor melancólico (*wajd*)¹⁰⁴, de la tristeza, de mi desconsuelo, de la embriaguez, de mi razón, de la nostalgia, de mi amor quemante (el *jawā*)¹⁰⁵, / de las lágrimas, de mis párpados, del fuego, de mi corazón” (54-55).

Maravillas Aguiar Aguilar (1992) considera que si el uso excesivo de oraciones nominales resulta curioso en la obra del reformador, en Ibn ‘Arabī, en cambio, no merece atención especial alguna; puesto que es una construcción totalmente normal en la lengua árabe (61).

También advertimos, a veces, en *Turjumān al- ašwāq* la reiteración del mismo vocablo, o vocablos relacionados en la misma estrofa, incluso en el mismo verso. Palabras como el fuego, el relámpago, el trueno, separación, etc., se repiten en la misma estrofa; a veces, con el sentido opuesto como el *bayn* que significa separación y cercanía. Es representativo, en este caso, el poema *Lā ‘azā’ wa lā ṣabr (Ni consuelo ni paciencia)* en que el verbo *aparecer* se repite con insistencia: "Aparece el consuelo, aparece la paciencia si ellos aparecen; aparecen y habitan en lo más hondo de mi corazón"(Ibn ‘Arabī, 2003a, 30).

Estas reiteraciones en la poesía de Ibn ‘Arabī, nos hacen recordar la tercera estrofa del *Cántico* en que San Juan insistiendo en subrayar en lo fonético la importancia conceptual de la noción “soledad” (Dámaso Alonso, 1985, 125), hace que se repita varias veces:

¹⁰⁴El *wajd* es el amor acompañado de profunda y permanente tristeza.

¹⁰⁵El *jawā* es el intenso amor que causa dolor y sufrimiento. En la terminología sufí, *el jawā* y el *wajd* son dos grados del amor y los dos conllevan tristeza y quemadura.

En soledad vivía,
Y en soledad ha puesto ya su nido.
Y en soledad La guía
A solas su querido
También en soledad de amor herido.

Para Said Khamis (2005) en la obra de Ibn 'Arabī tanto el simbolismo como la interpretación no tienen límites (17). La interpretación en el sufí andaluz no acaba con la decodificación del símbolo ya que puede que aboque en otro símbolo totalmente diferente del primero. Prosigue el autor que “cuando decimos del dogma de Ibn 'Arabī o de su texto que es excesivamente simbólico, eso convierte su filosofía circular en un mar de símbolos al que la interpretación decodifica y al mismo tiempo le añade más simbolismo” (16).

Por otra parte, añade el mismo investigador que la comprensión de la obra del místico murciano está íntimamente relacionada con la predisposición del lector. Puede decir lo mismo que ha expresado literalmente el sufí, referirse a lo que ha aludido o simbolizado, o simplemente someter el texto a su propia interpretación (Said Khamis, 2005, 3). De esta manera, arguye Luce Baralt (1980) que el lector queda “capacitado para recrear a su manera estos poemas comentados ya de por sí complejos y visionarios” (176- 477).

Para la distinguida investigadora el lenguaje de los dos místicos se completa en el lector. San Juan de la Cruz además de defender la multiplicidad significativa de sus vocablos; advierte al lector de que no tiene que conformarse con esos sentidos múltiples que ofrecen los comentarios sino que puede, por cuenta propia, intuir o superimponer aun otros. Considera además que las palabras en la poesía del santo abulense aceptan

hipotéticamente cualquier significado. De ahí que el lector está creando, conjuntamente con el poeta y por su propia sugerencia, un lenguaje infinito (Luce Baralt, 1980, 474).

Pasamos a continuación a analizar algunos de los símbolos fundamentales utilizados por los dos místicos.

**CAPÍTULO 5: LOS PRINCIPALES SÍMBOLOS EN *TURJUMĀN AL-AŚWĀQ*
(INTÉRPRETE DE LOS DESEOS) DE IBN ‘ARABĪ Y LOS POEMAS
MAYORES DE SAN JUAN DE LA CRUZ**

5.1. La noche

La noche, *layl* o *laylā*, como símbolo es un tema fundamental en toda la espiritualidad musulmana. En la teoría mística de Ibn ‘Arabī goza de tal importancia, que el gran sufí recomienda la noche como tiempo idóneo para el inicio del retiro místico o *i’tikāf*. Enseña que el *isrā’* o escala en busca de Dios, sólo es posible de noche; hasta a los profetas sólo les ha sido posible realizar esta experiencia en la oscuridad total (Ibn ‘Arabī, 2003a, 27).

Ibn ‘Arabī también relaciona *Laylā*¹⁰⁶, el nombre de la amada más conocida de la literatura árabe, con la noche. Explica en el comentario de un verso de *Turjumān al-aśwāq*, que el nombre *Laylā* es derivado de *layl*, noche en árabe, y éste es el tiempo de la ascensión del alma humana hacia su origen, y de las revelaciones divinas que descienden del trono del Clemente al cielo más cercano al corazón deseoso (Ibn ‘Arabī, 2003a, 83).

La importancia del símbolo nocturno en la obra del místico murciano deriva de los tantos pasajes del Corán¹⁰⁷ que recomiendan la noche y sobre todo los momentos

¹⁰⁶ La leyenda de Qays y Layla parecida a la de Romeo y Julieta, tiene lugar en el desierto de Arabia. Se piensa que los dos amantes vivieron en el califato de Marwan Ibn al-Hakam (m. 56 h/685 d. C). La leyenda se transmitió oralmente de generación en generación y llegó a su máximo esplendor con su adaptación por el poeta persa Nizami (m. 1209 d. C).

¹⁰⁷ Hay una sura en el Corán que se titula: *la Noche*.

que anteceden al alba como tiempos fuertes de oración; e, incluso de la unión¹⁰⁸, según la exégesis coránica del mismo sufí:

- Antes de la salida del sol y antes de su ocaso así
como en parte de las horas de la noche (Corán 20: 130).

- Los pacientes, los veraces, los que se entregan,
los que dan y los que piden perdón en el tiempo
anterior al alba. (Corán 3: 17).

El fenómeno de sucesión de la noche y del día, de la luz y de la oscuridad que van saliendo el uno del otro y que tanto usan los sufíes, es también abordado en el Libro Sagrado:

- Ha creado los cielos y la tierra con la verdad, hace que la noche se enrolle en el día y que el día se enrolle en la noche. (Corán 39: 5)

- La noche cubre al día. (Corán 7: 54)

Las imágenes de la oscuridad total y de los primeros brotes de la luz de la aurora tampoco faltan en las sentencias proféticas. Le preguntaron al Profeta sobre el tiempo propicio para la oración, y él indicó que es en la medianoche (Ibn ‘Arabī, 1988, 215). Otros hadices resaltan la relevancia de la adoración en la noche más oscura y antes de los brotes de la exigua luz de la aurora:

¹⁰⁸ Ibn ‘Arabī, (2003a, 40), en un poema de *Turyumān*, titulado, *Lloraron los espíritus*, relata la unión mística de dos amantes que tiene lugar, precisamente, en el antelucano y antes del ocaso. Apunta el poeta a que el tiempo elegido para este matrimonio nupcial respeta la ley de la unión precisada en el Corán: “Antes de la salida del sol y antes de su ocaso”.

- Si la gente supiera lo que tiene la densa tiniebla, así como la aurora, irían hacia ellas aunque fuera arrastrándose. (Citado por Ibn 'Arabī, 1988,104)

- A los que caminan hacia las mezquitas en la total oscuridad, dales la buena noticia de la luz total en el día de la resurrección. (Ibn 'Arabī, 1999a, Vol. III, 94)

Para el sufí murciano la noche tiene tres partes. En su teoría de la noche tripartita se basa en los elementos de la siguiente sentencia: “Dios no mira vuestras caras [1° noche], ni vuestros hechos [2° noche], pero mira vuestros corazones [tercera noche] (Citado por Ibn 'Arabī, 1999a, Vol. II, 30). En esta última parte de la noche se quitan todos los velos y la luz divina invade el corazón del sufí (Ibn 'Arabī, 1999a, Vol. II, 29- 30). Las imágenes aurorales de la última parte de la noche o *saḥar*, momento del *mi'rāj*, la escala nocturna, y de la presencia divina son una constante en *Turjumān al-aṣwāq* de 'Ibn Arabī.

La primera noche mística del maestro murciano coincide con la oración de El *maḡrib*, que supone el final del día. En ella el siervo se postra ante su Creador cuando empieza a despedirse la luz del día para recibir la oscuridad de la noche. Es lo que el gran maestro llama *barzah*, o mundo intermedio (Ibn 'Arabī, 1999a, Vol. II, 26). La segunda noche coincide con la oración de la '*iṣā*'; antiguamente llamada la oración de la oscuridad, la '*atma* (al-Qayrawānī, 2005, 42); se caracteriza por su oscuridad total y su tiempo sigue hasta la llegada del amanecer. El Profeta refiriéndose a esta noche oscura aconseja a uno de sus compañeros: “No te duermas antes de la oración de la tiniebla y no hables después de ella” (Citado por Ibn 'Arabī, 1988, 188).

La tercera y última parte de la noche deja entrever la luz del día; y es precisamente cuando “la aurora respira” (Corán 81: 18), como viene indicado en el Corán¹⁰⁹. La tercera noche es también mundo intermedio, *barzah*, como la primera, y coincide con la oración de *ṣubḥ*, aurora (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. II, 28); es todavía de noche, pero se presiente la llegada del día a través del pálido esplendor de los primeros brotes de la luz. Es el momento oportuno para la unión mística. En una sentencia muy citada por el místico murciano, y por los sufíes en general, el Profeta enseña que: “Cada noche, Dios desciende en el último tercio de la noche al cielo más bajo; y se queda hasta que se rompe la aurora” (Citado por Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. V, 280).

La noche ha sido considerada por la mayoría de los críticos como el símbolo más complejo, elaborado y aparente de la obra sanjuanista. María Jesús Mancho Duque (1982) considera que el máximo símbolo del santo es “Fruto de una condensación de lecturas más o menos tradicionales y de vivencias personales, tanto físicas como espirituales” (25). Para Dámaso Alonso el germen de este símbolo grandioso de la noche de la Fe fue sin duda incubándose en la oscuridad de la prisión de Toledo, donde el reformador ha compuesto su poesía menor *Aunque es de noche*, en donde parece que se bosqueja el tema”(Dámaso Alonso, 1958, 170).

Hablando del símbolo de la noche, aclara José Jiménez que se trata de un tópico literario muy arraigado en la literatura española y universal, y “que alcanzaría un nuevo giro moderno en el romanticismo con los *Himnos a la noche*, de Novalis. Pero en san Juan la noche presenta perfiles propios: es sosegada, serena, oscura y dichosa” (José Jiménez, 1995, 300):

¹⁰⁹ Ibn ‘Arabī en su exégesis de la aleya apunta a que la respiración de la aurora se corta durante la segunda noche, que es la noche más oscura, y con el brote de los primeros rayos de sol, la aurora recupera de nuevo su respiración, al igual que recobra una persona el ritmo normal de su respiración después de haberse interrumpido (1999a, Vol. II, 28).

Por otra parte, asegura Varo, (2007), que la idea de Dios que se presenta como oscuridad ya estaba presente en la filosofía de Filón de Alejandría y fue adaptada por Clemente y Orígenes; no obstante es “Gregorio de Nisa el que le da un contenido propiamente místico y el que acota una imagen de "la tiniebla" con todo su complejo entramado de significaciones espirituales y existenciales que pasará a Dionisio” (346).

Asín Palacios, a través de su tesis arabista, fue el primero en asociar la noche oscura de San Juan a místicos musulmanes; en este caso a Ibn- ‘Abbād de Ronda y Abū-l-Ḥasan al Šadīfī. Luce Baralt (1990) siguiendo la misma línea de investigación, y sin negar de manera alguna las probables influencias cristianas en la poesía del reformador, considera que gran parte de su simbología mística, incluido el símbolo nocturno, se había inspirado en la espiritualidad musulmana (239). Así, afirma refiriéndose a la simbología nocturna del santo que:

Aunque San Juan remede los versos de la Égloga II de Garcilaso “hizo que de mi choza se saliese/ por el silencio de la noche oscura), eleva a símbolo el término, y los pormenores con los que lo elabora, parecen más cerca de Niffarī y de Ŷunayd que de las generalizaciones espirituales de Sebastián de Córdoba, a quien se sabe tuvo presente San Juan de la Cruz. (Luce Baralt, 1990, 230)

Al explorar el símbolo nocturno en San Juan, topamos con las distintas modalidades de la noche mística de Ibn ‘Arabī. Los tres momentos claramente delimitados en que el místico carmelita divide su noche mística, (prima noche, media noche, final de la noche o antelucano) (Luce Baralt, 1990, 246), coinciden estrechamente con la imagen nocturna del sufi murciano. Hablando de esta noche tripartita, alega el reformador carmelita en la Subida del monte Carmelo:

Estas tres partes de noche son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día. (*Subida II, 5*)

Porque la primera, (noche) que es la del sentido, es comparada a la prima de la noche, que es cuando cesa la vista de todo objeto sensitivo, y así no está tan remota de la luz como la media noche.

La tercera parte, que es el ante lucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscura como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración e información de la luz del día, y ésta es comparada a Dios. (*Subida II, 1, 1*)

Otra de las estrechas coincidencias entre los dos místicos la encontramos en el segundo período de la noche. La oscuridad de la noche en la obra de los dos místicos a menudo está interrumpida por relámpagos que manifiestan la presencia divina. Apunta Luce Baralt (1990) a que “Para ambos, como para tantos otros sufíes, la noche extática se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina (243).

La oscuridad nocturna cada vez se torna exceso de luz en la poesía de los dos místicos. Dice Ibn ‘Arabī (2003a): “Cuando estoy en su compañía la noche es para mí como el sol matinal (152). El paralelo es muy estrecho con la noche oscura de San Juan, “más cierta que la luz del mediodía”:

Aquesta me guiaba
 más cierto que la luz del mediodía,
 Adonde me esperaba
 quien yo bien me sabía,

En parte donde nadie parecía.
(De la Cruz, Noche, estr. 4)

Antónimos como día /noche, luz /oscuridad, según el gran sufí¹¹⁰, se unen para crear imágenes de lo más insólito. Leemos en un poema de *Turjumān*: “Estamos de noche en plena luz del día y en el mediodía en la oscuridad más densa de la noche”. (Ibn ‘Arabī, 2003a, 153). Dice en otro verso: “Mi noche en su cara amanece, y mi día en su pelo oscurece” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 141).

Considera Varo (2007) que la experiencia mística en Gregorio de Nisa, consiste en la síntesis de elementos contradictorios, como es el caso de la oscuridad y la luz:

Por lo tanto, y ésta es una de las características más significativas de la mística de Gregorio de Nisa, la luz y la tiniebla, la sobriedad y la ebriedad, la quietud y el movimiento, no son tanto momentos sucesivos como complementarios. El estado místico consiste precisamente en la síntesis de estos elementos contradictorios. (Varo, 2007, 347)

Volviendo a Ibn ‘Arabī, en un poema de *Turjumān al-ašwāq*, titulado *Saludos a Salmā*¹¹¹, el peregrino en compañía de unos gnósticos, realiza su viaje en lo más oscuro de la noche. Son tales las tinieblas, que llegan a formar un velo espeso impidiendo cualquier forma de visión. En medio de esta completa oscuridad, brota un relámpago que ciega con el exceso de su luz. El poeta-amante se encuentra de repente rodeado de luz; en realidad, la luz es su esencia misma (Ibn ‘Arabī, 2003a, 26). En otros versos, la

¹¹⁰ Ibn ‘Arabī, (2003a, 26), aclara en el comentario de *Turjumān*, que el gran místico Abū Sa‘īd al-ḥarrāz cuando le preguntaron: ¿Cómo conociste a Dios?, respondió: Con Su unión entre los antónimos, como dice el Libro Sagrado, “Es el primero y el último”: La sura del Hierro, aleya: 3.

¹¹¹ *Salmā* es el nombre de una de las Beatrices de la literatura árabe.

transmutación de las tinieblas en luz queda realizada en el cabello oscuro de una bella mujer. Éste es de un color tan oscuro como el *subbaj*, que significa en árabe carbón negro y brillante y, a la vez, piedra cristalina de color negro. Ese cabello es tan oscuro y brillante que ilumina como el *surrāj*, una lámpara, el camino de los viajeros en su escala nocturna hacia Dios (Ibn ‘Arabī 2003a, 173).

En su libro *Mašāhid al-‘asrār al-qudsiyya wa maṭāli‘ al-anwār al-ilāhiyya*, (*Contemplación de los secretos sagrados y las fuentes de las luces divinas*), el gran sufi emprende una incansable andadura en busca de la verdad absoluta. Después de pasar por mares, océanos y desiertos en que de repente brotan frondosos oasis, llega a la oscuridad. Cuando se abisma en las más densas tinieblas, Dios dirigiéndose a él le dice: “¡Ves lo bonita que es esta oscuridad! ¡Qué fuerte y brillante es su luz! Esta oscuridad es el origen de la luz y la fuente de los secretos”. Después se le abrió en aquella oscuridad total un agujero como el de la aguja de un costurero por donde pudo ver una espectacular y brillante luz. Entonces Dios le dijo. “Ves lo fuerte que es la oscuridad de esta luz. Si extiendes tu mano, no la verás”. Y así fue, el sufi extendió la mano y la completa oscuridad le impidió verla. En ese instante, Dios le dijo: “Esta es mi luz, nadie excepto yo podrá contemplarse en ella” (Ibn ‘Arabī, 2005, 46).

Refiriéndose a los mismos símbolos, luz y oscuridad, en la obra de San Juan, expone Allison Peers (1947) que:

No menos característico es el segundo período de oscuridad, La Noche Oscura del espíritu, que llega al estado de iluminación (esto es, de desposorio espiritual), que deberá ser pasado por todos aquellos que quieran conocer los misterios de la completa unión. (40- 41)

La segunda parte de la noche en la obra de los dos místicos simboliza también el cuerpo humano como cárcel para el alma. Ésta, dice el místico murciano, después de la separación vive encarcelada en el cuerpo y, sólo podrá liberarse a través de la muerte (Ibn 'Arabī, 2003a, 189 y 163). La misma idea se repite en San Juan cuando explica que, “así, en tanto que el alma está en el cuerpo, está como el que está recluido en una cárcel oscura” (*Subida* I, 3 ,3).

Alega Helmut Hatzfeld (1968) que San Juan de la Cruz compara el alma en su purgatorio terrenal de la segunda noche oscura al que yace encarcelado en sombría mazmorra, atado de pies y manos, sin la más pequeña libertad de movimiento y sin ninguna esperanza de alivio en tanto dure aquel periodo de purgación (286).

Ibn 'Arabī compara el alma en su encierro a un pájaro privado de libertad; y que además de estar encerrado en una jaula, tiene los pies atados (Ibn 'Arabī, 2003a, 163).

En el *Cántico espiritual*, explica Dámaso Alonso (1958) que la salida de la Esposa y su primera búsqueda del Amado corresponde a la vía purgativa; la respuesta de las criaturas y los afectos y ansias antes del encuentro, a la iluminativa. Sigue luego el encuentro con dos grados: el de desposorio y el de matrimonio espiritual o perfecta unión (152).

Todas estas etapas quedan realizadas en la poesía del místico murciano. En su poesía encontramos muchos poemas de idéntica trama amorosa: la salida de noche y en secreto del alma en busca de quien ama, las dificultades del camino, la pregunta a las criaturas, el buen olor que va dejando el amado por donde ha pasado y, las tinieblas de la noche que se tornan de repente una luz más clara que la luz del día. Finalmente, la escena nocturna de amor que culmina con la unión de los amados, va seguida de un dulcísimo descanso que Ibn 'Arabī llama “sueño de miel” (Ibn 'Arabī, 2003a, 95).

Las escenas nocturnas de amor son una constante en *Turjumān al-ašwāq*. Citaremos como ejemplo al poema *al-Dalīl al-tayyeb*, (*El buen guía*), por considerar que es el que más muestra estrechas coincidencias con la poesía de San Juan de la Cruz, aunque como hemos indicado antes no es el único. El poema nos presenta a un grupo de bellas mujeres que, dice en el comentario, simbolizan las ciencias divinas. Para alcanzarlas, el poeta emprende una búsqueda en la plena oscuridad de la noche y, lo único que le indica el camino para seguir sus huellas, es el buen olor que van dejando en los corazones de los místicos después de abandonarlos. En medio de su trabajosa búsqueda, la oscuridad se convierte en una luz más clara que el sol del mediodía. El poeta se ve más atraído por una de estas mujeres¹¹², y dice que su belleza no tiene par, como indica el Corán hablando de Dios; “No hay nadie como Él” (Corán 24: 11). Refiriéndose a la misma mujer, dice que si se quitaran los velos y te fuera posible verla, su rostro brillaría como el sol de un día despejado sin nubes (Ibn ‘Arabī, 2003a, 152-153).

En la poesía de los dos místicos encontramos pasajes donde el alma adolece a causa de la ausencia de Dios; por ser ésta la prueba más dolorosa que puede vivir en su anhelante búsqueda. Los gozos del amor nocturno, a veces, pueden tornarse dolor y despedida; la unión es fugaz y rápida y va seguida de la separación. El alma, en este caso, se muestra afligida por creer que Dios la ha abandonado.

En un poema llamado *Ahogado en las lágrimas*, el sufí expresa su gran decepción, porque después de un largo viaje en que ha tenido que pasar por pruebas tan dolorosas, llega en el antelucano, tiempo idóneo de la unión mística, sin haber conseguido su meta (Ibn ‘Arabī, 2003a, 98).

¹¹² A través del comentario se entiende que esta mujer simboliza la presencia divina.

La noche oscura en la obra de los dos maestros va seguida de imágenes aurorales que simbolizan las primeras vislumbres de la presencia divina. Dámaso Alonso (1958) considera que en San Juan de la Cruz sí, existen las imágenes aurorales o simplemente iluminativas, pero casi siempre en función del símbolo de la noche oscura (64).

La tercera parte de la noche de Ibn ‘Arabī muestra un parecido evidente con la imagen auroral de San Juan. En un poema de *Turjumān*, el sufí precisa exactamente el momento de los primeros brotes de la iluminación divina. Dice que es: “Un poco después del antelucano, *saḥar*, y un poco antes del amanecer”. Nos explica en el comentario del mismo cancionero que este es el último tercio de la noche, tiempo en que Dios desciende al cielo más bajo; precisamente, con los levantes de la aurora (Ibn ‘Arabī, 2003a, 98). Esto nos hace recordar de inmediato el verso del reformado carmelita, *en par de los levantes de la aurora*:

la noche sosegada
 en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora.
 (*Cántico*, estr. 15).

Explicando el verso citado más arriba, precisa el santo de Fontiveros que “así como la noche en par de los levantes no del todo es noche ni del todo es día, sino como dicen, entre dos luces” (*Cántico*, 14- 15, 23). La tercera parte del símbolo de la noche, precisa el santo, es “el antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscura como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración e información de la luz del día, y ésta es comparada a Dios” (*Subida* II, 2, 1). Para Ibn ‘Arabī, el tiempo

de la aurora, el *saḥar*, no es ni luz ni oscuridad, es una mezcla de los dos (Ibn 'Arabī, 2003a, 156).

El paralelismo resulta aún más resaltado si se tiene en cuenta que en ambos místicos la noche oscura simboliza lo secreto. En el comentario de un verso de su poema *Saludos a Salmā*, Ibn 'Arabī (2003a) explica que la oscuridad de la noche simboliza el velo de las ciencias ocultas (26).

San Juan de la Cruz comentando el verso: *Por la secreta escala, disfrazada*, precisa que la teología mística es una ciencia secreta por tratarse de una sabiduría que “acaeece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento de las demás potencias” (*Noche*, 17, 2).

La noche para ambos es un camino que conduce a una meta. Es un camino ascendente que lleva a la unión mística. Este viaje es extensamente descrito en la obra de los místicos a través de una trabajosa búsqueda en plena noche, que culmina con el deseado encuentro de los dos amantes. Revela San Juan que la noche oscura además de ser secreta es una escala, porque al igual que se sube se vuelve a bajar con los mismos pasos. El alma en su escala nocturna está en permanente bajar y subir “hasta que adquiridos los hábitos perfectos, cese ya el subir bajar, habiendo ya llegado y viéndose con Dios, que está en el fin de esta escala, en quien la escala se arrima y estriba” (*Noche*, 18, 2-3).

Para Ibn Arabi (2002a) el camino sufi es una escala espiritual nocturna (18) en que el sufi va subiendo de “lo alto a lo más alto” (186). En su viaje el gnóstico sale de madrugada y vuelve en la oscuridad de la noche; entre esta permanente ida y vuelta hacia Dios está la vida entera del gnóstico que cada vez está subiendo de un estado a otro y experimentando una morada para ganarse la siguiente. Al final del viaje vuelve

otra vez a Dios (88). En un poema de *Turjumān al-ašwšq* al gnóstico se le comunican los conocimientos divinos de forma escalonada, con moradas y estados que se suceden progresivamente; porque si los recibe de golpe perderá la vida (173). En otro verso del mismo cancionero el poeta habla de una bella mujer de excesiva belleza que brilla como sol del mediodía y que va subiendo hasta llegar a lo más alto de la escalera (174). En el poema *Deseo obtenido en Minā*, el reino de la amada atraviesa el cielo para ubicarse tan alto donde es imposible que lo alcance la vista (195).

Está claro que los dos maestros de la fe comparten muchas características del símbolo nocturno. Las semejanzas localizadas en este aspecto son tantas; ambos coinciden en los mínimos detalles del triple aspecto de la noche, utilizan expresiones próximas y se valen de las mismas imágenes nocturnas y aurorales.

5.2. La luz y el fuego

La luz como símbolo universal que ha alimentado las tradiciones de las culturas más remotas, es otro elemento principal en el sistema simbólico de los dos místicos. Resalta Luce Baralt (1990) que el misticismo islámico se ha valido del símil de la iluminación desde épocas muy tempranas; y considera que si para San Juan fue muy peligrosa la acusación de alumbrado, que pesó sobre él ante la Inquisición, entre sus correligionarios musulmanes no era tan grave o extraño el apelativo (249- 250).

Alega José Jiménez (1995) que para llegar a comprender la gran densidad y riqueza del fenómeno luminoso en la obra de San Juan de la Cruz es preciso tener en cuenta el legado filosófico y teológico al que remite el santo en sus escritos (296). Por lo que aclara el mismo autor que:

Las especulaciones sobre *la importancia estética de la luz*, considerada como fuente de belleza y manifestación sensible de lo suprasensible, son una constante del pensamiento medieval, desde el Pseudo Dionisio, que había tomado tales ideas de Plotino, hasta la gran síntesis mística de Hugo de San Víctor y sus seguidores. (José Jiménez, 297)

El simbolismo de la luz era muy arraigado en la tradición islámica. Hay una sura entera en el Corán que se titula “La luz”; en sus versículas, Dios es comparado a la luz de una lámpara. Abundan en el Libro Sagrado pasajes en que la luz simboliza el camino de la fe, las ciencias divinas o, incluso, como se indicó antes, la Esencia divina:

-¡Vosotros que creéis! Temed a Allah y creed en Su Mensajero y os dará de Su misericordia doblemente, os conferirá una luz con la que caminaréis y os perdonará. (Corán 57: 28).

-A quien Allah no le da luz, no tendrá ninguna luz. (Corán 24: 40)

En una sentencia sagrada indica el Profeta que “Dios creó a sus creaturas en la tiniebla, luego esparció su luz sobre ellas. El que ha sido tocado por Su luz, conoció el buen camino; y él que no, se perdió del sendero de la verdad” (Citado por Ibn‘Arabī, 1985, 44).

En la filosofía mística de Ibn ‘Arabī, Dios es concebido como un foco de luz. Refiere el Corán en la sura de la luz, “Dios es la luz de los cielos y de la tierra”, “Luz sobre luz” (Corán 24: 35) y, las criaturas son sus irradiaciones. El alma es también una luz, porque es parte de Dios, “¡Oh alma sosegada! regresa a tu Señor” (Corán 89: 27-28). Si el alma, acentúa el gran sufi, no hubiera salido primero de Dios, el versículo antes citado no habría tenido ningún sentido (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. II, 482). Lo antes dicho, por otra parte, prosigue Ibn ‘Arabī, hace comprensible la actitud del Profeta cuando rogaba a su Señor, “¡Haz de mí una luz!” (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. III, 277). El Mensajero se quedaba desfallecido e inmóvil cuando recibía la inspiración angélica de parte de Dios y, al llegar a la morada del temor reverencial, hacía aquel ruego; porque la luz no apaga la luz sino que se funde en ella por ser de la misma naturaleza. Y es como si el Profeta implorara a Dios: “Haz que yo sea Tú para que pueda verte a través de ti, y así no perder la vista cuando te vea con mis ojos; de esta forma, nos convertimos en una sola esencia” (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. III, 277).

La luz que absorbe en ella otras luces ha sido expresada tanto en la prosa como en la obra lírica de Ibn ‘Arabī. Se lee en un poema de su *Antología* poética: “la luz hace

incorporarse en ella toda luz que sea de su misma naturaleza, / De la misma forma que el sol no aniquila las luces del fuego” (Ibn ‘Arabī, 2003b, 203).

Expresando la misma idea dice San Juan que “Así como juntándose una luz pequeña con otra grande, la grande es la que priva y luce, y la pequeña no se pierde, antes se perfecciona, aunque no es la que principalmente luce” (*Cántico*, 26, 16).

Hablando de cómo absorbe la luz divina la del alma explica el santo:

[...] que podemos decir que la luz de Dios y del alma toda es una, unida la luz natural del alma con la sobrenatural de Dios, y luciendo ya la sobrenatural solamente; así como la luz que Dios creó se unió con la del sol, y luce ya la del sol solamente sin faltar la otra (gn. 1, 14-18). (*Llama*, 3, 72)

Con palabras muy parecidas compara Ibn ‘Arabī (2003a) la iluminación Divina a la luz del sol que integra las demás luces sin anularlas:

¡No ves cómo la luz del sol anula a la luz del fuego en nuestros ojos, aunque sabemos que la luz del fuego sigue existiendo. Pero lo que pasa es que la luz más débil se ha fundido en la más fuerte! (81)

La iluminación divina es comparada por los dos místicos a la luz del sol que ciega con su exceso de luz. Dios es simbolizado en la obra del místico abulense por la luz plena, la del día (García Palacios, 1992, 155).

Por ser la obra lírica de Ibn ‘Arabī muchísimo más profuso que la de San Juan, abundan también los ejemplos. A lo largo de *Turjumān*, la luz divina es comparada a la luz del día. En un poema del mismo libro esta iluminación se asemeja a la luz del sol que sale directamente después de la caída de la lluvia. De esta forma, la luz es más pura

y clara, porque el aire se ha limpiado totalmente del polvo (Ibn 'Arabī, 2003a, 188).

En la glosa aclaratoria a la *Llama*, alega San Juan que para recibir la noticia amorosa, el alma tiene que estar “muy aniquilada en sus operaciones naturales, desembarazada, ociosa, quieta, pacífica y serena al modo de Dios; bien así como el aire, que, cuanto más limpio está de vapores y cuanto más sencillo quieto, más le clarifica y calienta el sol” (*Llama*, 3, 34).

En otro poema, Ibn 'Arabī, hablando de una bella joven, afirma que su luz es más fuerte que la de la luna llena y, por supuesto, supera la luz del sol. Arguye en el comentario, que sólo es comparable a la luz del sol, con la intención de acercar la imagen al lector. Porque como precisa el Corán: “No hay nadie como él” (Corán 42: 11). Por lo que, se sobreentiende que, la esbelta y atractiva doncella, *gāda*, simboliza la presencia divina (Ibn 'Arabī, 2003a, 164).

Otra semejanza digna de notarse, es que la unión con el Amado en los dos místicos se realiza en lo más profundo del alma, donde arde el fuego del amor divino.

En la *Llama de amor viva*, Dios es un enorme fuego que arde en lo más profundo del alma; en el momento de la unión, ésta deja de ser ella misma para convertirse en su Amado, ardiendo con él en la misma llama.

Ibn 'Arabī (2003a) hablando de quien ama, afirma: “vive en el cauce de mi alma” (198), “habitan en lo más profundo de mi corazón” (30). En el comentario de su poema *Combate de amor*, escribe que el cuervo símbolo de la separación de los amantes, ya no puede hacer nada; porque el que ama está en su corazón; ya que no hay velo después de la manifestación divina, y no se puede borrar lo que se ha escrito en el corazón (170).

Dentro del huerto deseado, se realiza la unión mística, donde el alma queda

totalmente amparada de todos los enemigos que antes le acechaban, incluso del demonio. Explica el santo carmelita que: “Muchas veces, cuando aquí el demonio sale a tomarle el paso, suele el alma con gran presteza recogerse en el hondo escondrijo de su interior, donde haya gran deleite y amparo” (*Cántico*, 16, 6).

Al llegar el alma a tal estado de perfección y acercamiento a su Amado, “ya ninguna cosa le puede ya llegar ni molestar” (*Cántico*, 20-21, 15). En esta morada al que pocos privilegiados pueden llegar en esta vida, “Dios es la fortaleza y dulzura del alma, en que está guarecida y amparada de todos los males y saboreada en todos los bienes” (*Cántico*, 22, 8).

En lo más profundo del alma, dentro del corazón del sufi o, en la *ḥamīla* o huerto donde se realiza la unión mística, suele arder un gran infierno que lo consume todo excepto a los amantes. En más de un poema de *Turjumān* aparece la metáfora de la gacela que pasta entre las entrañas del sufi donde arde el fuego de la nostalgia. Declara Ibn ‘Arabī (2003a) que las costillas del gnóstico han tomado forma curva y se han inclinado precisamente para el amante que mora dentro; para abrazarle y protegerle de todo mal: “El que amáis está entre vuestras costillas, / lo mueven los alientos de un lado a otro. ¡Díganle, que es él, / quien encendió el fuego dentro de mi corazón! (55). En medio de las llamas del amor divino, la *gazāla*¹¹³, la gacela del sufi murciano pasta en paz entre sus costillas. Éstas, como las cavernas de San Juan, le amparan y le ofrecen buen refugio.

Como sitio privilegiado del encuentro con el fuego divino, Ibn ‘Arabī utiliza seno y corazón para referirse al alma. A veces, el último término se usa en el Corán con el mismo sentido¹¹⁴. En esta misma línea de simbolismo analógico, el sufi compara el

¹¹³ *Ġazāla*, gacela, también significa en árabe el sol del amanecer.

¹¹⁴ En la sura de al-Aḥzāb, aleya 10, leemos: “wa balāḡati al-qulūbo al-ḥanājir”, la traducción literal sería:

corazón a la luna (Ibn ‘Arabī, 2003a, 128); porque del mismo modo en que ésta refleja la luz del sol, aquél refleja la luz divina (Burkhardt, 1980, 117); así, la imagen de la amada en *Turjumān* se refleja al poeta en la luna llena (Ibn ‘Arabī, 2003a, 194).

El gran sufí también utiliza *kabidī*, hígado, como sinónimo de corazón. En más de un poema, dice que sus queridos habitan en lo más profundo de su *akbād*¹¹⁵, plural de hígado; en el comentario explica que es lo más profundo del corazón (Ibn ‘Arabī, 2003a, 69). Con el mismo sentido utiliza *adlō’ī*, costillas (194). Dice en un verso, “El fuego arde entre mis costillas” (119).

En otro poema leemos: “Vuestra luz brilla en nuestros corazones”. En el comentario nos explica el sufí que el verso se refiere al corazón del gnóstico, pío y puro en que cabe Dios; y es semejante a una antigua casa del que se ha elevado una luz brillante, iluminando con sus rayos todo el cuerpo. Llegando a este estado, todo cuanto el sufí oiga, vea, hable u obre, ya no es obra suya sino de Dios (Ibn ‘Arabī, 2003a, 115).

San Juan apunta en el comentario a la *Llama* a que el alma en el estado de transformación, cuando arde totalmente el fuego del amor divino, ya no puede hacer actos, “el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso, todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios” (*Llama*, 1, 4).

Los paralelos en ideas siguen ampliándose. Los dos maestros coinciden perfectamente en la imagen de la luz que impregna todos los rincones del alma, junto con el fuego invasor del amor divino que prende desde dentro y consume todas las imperfecciones. Dios es a la vez llama que arde y resplandece. El exceso de luz que aparece en la poesía de San Juan iluminando todos los rincones del alma, es la misma

“Los corazones han llegado a las gargantas”. Es una imagen alegórica que describe el estado de una persona que siente que su corazón, que en este caso es el alma, va subiendo hacia su garganta, como queriendo abandonar su cuerpo por el gran miedo que siente.

¹¹⁵ Ibn ‘Arabī utiliza la frase hecha: “En lo más profundo de mi hígado, *Kabidī*, que en árabe significa en mis entrañas, en lo más profundo de mi alma.

luz brillante que inunda el corazón del gnóstico en la obra de Ibn ‘Arabī. Para éste último, los que viven la experiencia mística con plenitud, les pasa lo mismo que a Moisés cuando creyó ver a Dios en una llama de fuego, mientras que era una luz, “Al verlo, creyó que era fuego y era luz” (‘Affī, pról. a Ibn ‘Arabī, 2002a, 199). El gran sufi considera que la luz divina cuanto más fuerte, más grande es su quemadura y, viceversa (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol, VIII, 42). En el comentario de *la Llama* la noticia sobrenatural amorosa que Dios comunica al alma es “como luz caliente” (*Llama*, 3, 49).

La obra poética del sufi murciano muestra coincidencias estremecedoras con el poema de la *Llama de amor viva*. Ibn ‘Arabī (2003a) titula uno de sus poemas “Infierno ardoroso en el corazón” (156); con una trama bastante parecida a los poemas mayores de San Juan. Sus versos relatan la búsqueda de un amante a su amada que termina con la unión plena. Mientras el poeta-sufi iba siguiendo, en el ante lucano, las huellas de su amada un enorme fuego ardía en su corazón (156).

Para Dámaso Alonso (1958), El punto de arranque imaginativo del poema de la *Llama de amor viva* está condensado en las dos palabras que lo presiden: *llama* y *lámparas*; el fuego, con sus dos atributos: lo abrasante y lo iluminativo (118). Estos dos atributos del fuego se asocian a menudo en la obra del santo carmelita:

¡Oh lámparas de fuego,
 En cuyos resplandores
 Las profundas cavernas del sentido,
 Que estaba oscura y ciega,
 Con extraños primores
 Calor y luz dan junto a su Querido!
 (*Llama*, estr. 3).

Las profundas cavernas del sentido del reformador carmelita, convirtiéndose ellas también en unas “encendidas lámparas en los resplandores de las lámparas divinas, dan al Amado la misma luz y calor de amor que reciben” (*Llama*, 3, 77). Explicando los versos de la *Llama*, Helmut Hatzfeld (1968) afirma que:

[...] inunda el pozo con plenitud ubérrima de llamas, de suerte el pozo y las paredes de la caverna tienen mucha más luz y calor de lo que pueden contener. Y así, reflejan luz y calor sobre la fuente de su Amado, que ha inundado de su propia luz y calor todo el interior de estas cavernas maravillosas. (296)

El proceso luminoso de irradiación en la obra del santo carmelita, según afirma José Jiménez, remite a la tradición neoplatónica:

En síntesis, la *mística poética* de San Juan presenta, como en las teorías neoplatónicas de la luz, un doble proceso de emanación y retorno. La irradiación despierta en el alma, en la esposa, el deseo del Amado, el anhelo de trascender los límites sensibles de este mundo para unirse y fundirse con él. Pero la emanación, la herida de luz, provoca también un movimiento de retorno, en el que se produce la transfiguración, la divinización del alma, en su fusión con lo divino. (José Jiménez, 1995, 303)

Hablando del *wajd*, uno de los grados del amor, dice el gran sufi al-kāshānī¹¹⁶ que es “la llama ardiente del amor divino, que hace despertar el alma con el brillo de una luz eterna” (Citado por Ibn ‘Arabī, 1998, 89). Para Ibn ‘Arabī (1998) el fuego divino es

¹¹⁶ Murió aproximadamente en el año 730 de la hégira/1330 d. C.

“fuego y luz quemante” (52). Dice en un verso que en su corazón¹¹⁷ hay un “fuego de amor quemante” junto con la luna llena; y explica que ésta es un espejo en que se refleja la luz de la esencia divina (Ibn ‘Arabī, 2003a, 104). Podemos leer en un verso de su gran *Antología*: “El fuego arde en mi corazón y en mi hígado, /por nostalgia a la luz de la Esencia del Único, del Absoluto” (Ibn ‘Arabī, 2003b, 134).

Luz y fuego también se asocian en el árbol llameante del sufí murciano y en el madero inflamado del santo carmelita. Los dos místicos que aluden en más de una ocasión a la zarza ardiente de Moisés, comparten la idea del fuego leño. Para San Juan el alma en el estado de transformación de amor, está como el madero que siempre está embestido en fuego (*Llama*, 1, 4). Por otra parte, el fuego material hace en el madero el mismo efecto del fuego divino, que arde en lo más hondo y escondido del alma, para consumir todas sus imperfecciones y prepararla para la unión mística:

Porque el fuego material, aplicándose al madero, lo primero que hace comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y, yéndole secando poco a poco, le van sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego. (*Noche*, II, 10, 1)

En la obra poética de Ibn ‘Arabī (2003a) aparece el árbol llameante (41) y luminoso (197) de donde Moisés recibió la iluminación divina (87). En el poema *Lloraron los espíritus*, el sufí murciano simboliza las inspiraciones sagradas con palomas, que incitaron con su llanto y sus gemidos ansias y tristezas internas en el alma

¹¹⁷ Ibn ‘Arabī en el poema utiliza *kabidī*, mi hígado, pero en el comentario explica que es el corazón. Como se ha indicado antes, el sufí, en su poesía, a menudo utiliza los dos términos como sinónimos.

del gnóstico. Éste, uniéndose con ellas, emite sus mismos gemidos y gritos, con una correspondencia tan exacta que parece su eco. El encuentro tuvo lugar en un árbol cuyas ramas arden en llamas de amor (Zakī Najīb, 1969, 85).

El alma del gnóstico, ardiendo en las llamas del amor divino, desea llegar al grado más alto de la unión, para convertirse en un solo ser con su Amado. Así las ramas llameantes, inclinadas por el viento hacia el sufi, le hacen arder en el fuego del amor para aniquilarle totalmente en la Esencia divina (Ibn 'Arabī, 2003a, 40- 41).

El paralelo del árbol del sufi cuyas ramas arden en llamas de fuego divino que no se extingue, está cerca de la zarza cristiana, de donde Dios le habló a Moisés. Este arbusto del desierto arde pero no se quema; su permanente llama lo devora todo, alumbra sin consumirse y da luz y calor sin agotarse:

Entonces se le apareció el ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de una zarza. Moisés observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume. Cuando Yahvé vio que se acercaba para mirar, lo llamó desde en medio de la zarza diciéndole: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí (Ex 3, 2-4).

Otras veces, el corazón del poeta se derrite hasta volverse líquido, porque el fuego del amor que ardía en su interior iba acrecentándose cada vez más (Ibn 'Arabī, 2003a, 64). El gran sufi, en este caso, utiliza *fu'ād* (Ibn 'Arabī, 2003a, 12- 13), que además de ser sinónimo de corazón, significa fiebre, gran calor y fuego. San Juan de la Cruz también habla del gran ardor y derretimiento del alma (*Llama*, 2, 9), cuando arde como ascua en el fuego del amor divino: “Por cuanto esta llama es llama de vida divina,

hiere al alma con ternura de vida de Dios; y tanto y tan entrañablemente la hiere y entenece, que la derrite en amor” (*Llama*, 1, 7).

En el lenguaje sufí, el fuego divino se llama *işīlām*; y es un fuego que arde en los corazones de los gnósticos, lo quema todo excepto al amante. A veces, este fuego puede borrar la imagen del Amado en el alma del amante; y es el momento en que éste pide ver la imagen de su Amado, pero no lo consigue por la fuerza del dominio que ejerce sobre él la quemadura de la llama divina (Ibn ‘Arabī, 1998, 35).

Como dijimos antes, en muchos poemas de *Turjumān* aparece la metáfora del corazón del amante que arde en llamas de amor y, en medio del fuego pasta una gacela¹¹⁸. El poeta se asombra porque las llamas no le queman, ni consumen el jardín exuberante donde apacienta (Ibn ‘Arabī, 2003a, 42) “Su pasto está entre las costillas y las entrañas, / ¡Qué raro!, un huerto en medio del fuego” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 43).

Expone Ibn ‘Arabī que en su poesía compara a quien ama a una gacela, porque su nombre es derivado de *gazal*, el género amoroso de la literatura clásica árabe (Ibn ‘Arabī, 2003a, 80). Además las gacelas que también significan en árabe la luz del amanecer, viven retiradas de la gente en regiones desérticas que todavía no han sido pisadas por el pie del Hombre; por eso beben y comen de lo mejor que existe en la naturaleza (Ibn ‘Arabī, 2003a, 113). Y por ser animales veloces e inquietos, difíciles de atrapar, simbolizan a veces, en la obra del sufí, ciencias divinas difíciles de asir por el gnóstico (Ibn ‘Arabī, 2003a, 83).

En la poesía de San Juan el Amado es simbolizado por el ciervo: “Como el ciervo huiste” (*Cántico*, estr.1). Señala el poeta en el comentario que esta comparación se ha hecho “no sólo por ser extraño y solitario y huir de las campañas como el ciervo,

¹¹⁸ En *Turjumān*, Ibn ‘Arabī utiliza en el mismo contexto gacela, *gazāla*, y sus sinónimos, *mahā* y *dabiy*. También utiliza el plural: *gizlān* y *dibā*. Todos estos vocablos se usan en árabe como sinónimos del sol.

sino también por la presteza de esconderse y mostrarse (*Cántico*, 1, 15), “te escondiste con tanta ligereza como ciervo” (*Cántico*, 1, 18). Señala Luce Baralt (1996) que, curiosamente, el hecho de comparar la esposa al Amado con el ciervo en el *Cántico*, constituye un tópico de la hermosura masculina en la poesía hebrea y árabe (Pról., a San Juan de la Cruz, 1996, 33).

En las glosas dedicadas al verso “Como ciervo huiste”, indica San Juan que en *El Cantar de los Cantares* compara la Esposa al Esposo al ciervo y a la cabra montesa (*Cántico*, 1, 15). En más de una ocasión, en este mismo cancionero en que se ha inspirado tanto el santo para la creación de su obra poética, el Amado es comparado al ciervo y a la gacela: “Mi amado es como una gacela/ Como un ciervo joven” (*El Cantar de los Cantares*, 2, 9).

La gacela, en la poesía del sufí murciano, se va haciendo cada vez más fuerte y bella por el pasto que le proporciona el huerto florido del alma y que, en este caso, tiene el mismo efecto que ejercen las ciencias divinas en el corazón del gnóstico, ya que le hermocean y le dan vida (Ibn ‘Arabī, 2003a, 80). Sahl al-Tastarī (m. 283 h/896 d. C), uno de los grandes sufíes del Islam, es conocido en los tratados del sufismo con su famosa frase: “La comida, el *qūt*, es Dios” (Citado por Ibn ‘Arabī, 1997, 43).

Para San Juan el pasto o comida que paze el Amado entre las flores “no sólo da gusto, pero aun sustenta” (*Cántico*, 17, 10). Por otra parte, el huerto frondoso donde paze el Amado es la misma alma (*Cántico*, 17, 5). Comentando *Y pacerá el Amado entre las flores*, afirma San Juan que lo que paze el Amado “es la misma alma transformándola en sí, estando ya ella guisada, salada y sazonada con las dichas flores de virtudes y dones perfecciones,...” (*Cántico*, 17, 10).

Ibn ‘Arabī no teme que la gacela que apacienta entre sus costillas se queme con las llamas del fuego divino, y así lo aclara en un verso de *Turjumān*: “No le pasará nada con su fuego, él es luz/ Así la luz apaga el fuego”. La luz del Amado y el fuego del amor que arde en el alma del poeta se fundirán en una sola luz; como se funde la luz del fuego con la luz del sol. Revela el poeta en el comentario del verso antes citado, que aquel fuego no se apagará nunca, porque la *maḥabba*, el amor divino, le hace arder cada vez más (Ibn ‘Arabī, 2003a, 80-81).

El fuego del amor en San Juan es también infinito, por ser Dios “infinita luz e infinito fuego divino” (*Llama*, 3, 2).

Hablando de la llama del amor divino que antes de llagar proporciona protección, satisfacción y gusto, afirma el sufí Abū al-Ḥasan al-Daynūrī (m 330 h/942 d. C) que el deleite que siente la gente del amor, la *mahabba*, en la llama de la nostalgia a su Amado, supera con creces el de la gente del paraíso (Citado por al-Sullamī, 2002, 242).

El fuego en el místico abulense también acaricia y protege: “Con llama que consume y no da pena” (*Cántico*, estr. 38); porque esta llama es amor divino que suaviza y acaricia.

En los dos místicos, San Juan e Ibn ‘Arabī, el alma alcanzando cierto grado de cercanía a Dios, aspira a que el incendio consuma los obstáculos que impiden la culminación de la unión plena. Como la *Llama*, hay más de un poema en *Turjumān* en que el poeta desea vehementemente que su experiencia llegue a sus últimos límites, para sentir ya los inefables goces de la unión. Esta impaciencia se deja notar en el comentario de un poema en que Ibn ‘Arabī dice: “El fuego del amor ha cocido mi corazón. Porque estoy en el estado de separación, y estoy deseando ver a Dios (Ibn ‘Arabī, 2003a, 119).

Nos informa Ibn ‘Arabī (2003a) en el comentario interpretativo de su cancionero amoroso que su alma adolece, presa entre dos mundos: el de la nostalgia que le atrae hacia arriba, hacia la unión con el Amado, pidiéndole que se desate del cuerpo y, la paciencia que le atrae hacia abajo, hacia el mundo terrenal para no perder la vida (28). Igualmente, en la obra lírica del reformador, el alma adolece entre dos mundos, “viviendo ella en entrambas por fuerza ha de tener gran tormento, pues la una vida penosa le impide otra sabrosa, tanto que la vida natural le es a ella como muerte” (*Cántico*, 8, 3). Y así el alma llegando a un estado en que no se conforma más que con la vista de su Amado le pide que la “mate con esta vista, desatándola de la carne, pues en ella no puede verle y gozarle como desea” (*Cántico*, 11, 2):

Descubre tu presencia,
Y máteme tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
De amor, que no se cura
Sino con la presencia y la figura
(*Cántico*, estr. 11)

Otro símbolo compartido entre las dos místicas es el de la lámpara. En el poema titulado *¿Estáis alegres?*, el sufí murciano habla del bello rostro¹¹⁹ de una joven que ilumina la casa como una lámpara cuando le abre a un viajero que llama de noche a su puerta (Ibn ‘Arabī, 2003a, 173).

Ibn ‘Arabī concibe la relación del siervo con su Creador como la de la sombra del hombre enfrente de una lámpara. En cuanto más se acerca a ella, su sombra se va haciendo más grande y viceversa (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. IV, 323).

¹¹⁹ Para referirse al rostro de la niña, Ibn ‘Arabī utiliza el término *gurra* que cabe entenderlo como el bello rostro, la luz, la mañana o el día caluroso.

Para el reformador carmelita, la sombra que hacen al alma las lámparas divinas “es tanto como amparar y favorecer y hacer mercedes; porque cubriendo la sombra es señal que la persona, cuya es, está cerca para favorecer y amparar” (*Llama*, 3, 12). Explica también que la sombra de cada cosa depende del talle y de la propiedad de la misma; así, “la sombra de una tiniebla será otra tiniebla al talle de aquella tiniebla, y la sombra de una luz será otra luz al talle de aquella luz” (*Llama*, 3, 13).

Arguye el místico murciano que pese a que la luz de la lámpara queda reducida casi a la nada ante la magnitud de la luz del sol. Dios dice de su último Mensajero que es una lámpara luminosa. Es más, en el Corán, Dios utiliza el símbolo de la lámpara para referirse a la luz de su Esencia que ilumina tierra y cielos (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. IV, 73). Leemos en el versículo treinta y cinco de la sura de la Luz:

Allah es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara, la lámpara está dentro de un vidrio y el vidrio es como un astro radiante.

Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo que no es ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbra sin que lo toque el fuego. Luz sobre luz. Allah guía hacia su luz a quien quiere. (Corán 24: 35)

En sus *Epístolas*, especie de guía para orientar a quienes desean acercarse a Dios, revela Ibn ‘Arabī que el iniciado en su viaje místico tiene que pasar por diferentes pruebas; y le aconseja no pararse ni apegarse a ninguna de ellas aunque le den felicidad y satisfacción:

Y si no te detienes con este atractivo, se te revela una luz con la que sólo te ves a ti mismo. Con ella, se apodera de ti un gran embeleso y un profundo arrebatado amoroso, y encuentras en ella una felicidad con Dios que no has conocido nunca antes. Todo lo que hayas visto hasta entonces resulta pequeño ante tus ojos y tiembles como la luz de una lámpara. (Ibn ʿArabī, 1988a: 51, Trad., de Pedro Aguado Saiz).

Las lámparas en la *Llama* unen la luz al calor del fuego, “es de saber que las lámparas tienen dos propiedades, que son lucir y dar calor” (*Llama*, 3, 2). Al realizarse la unión mística de los dos amados, las múltiples lámparas se convierten finalmente en una sola y única lámpara:

[...] que el deleite que el alma recibe en el arrobamiento de amor, comunicado por el fuego de la luz de estas lámparas, es admirable e inmenso, porque es tan copioso como de muchas lámparas, que cada una abrasa en amor, ayudando también el calor de la una al calor de la otra, y la llama de la una a la llama de la otra, así como también la luz de la una da luz a la otra; y así todas ellas están hechas una luz y un fuego. (*Llama*, 3, 5)

Para Varo la lámpara de fuego es uno de los tantos elementos símbolos adoptados o transmitidos por Gregorio de Nisa y que han sido plenamente asimilados por la mística cristiana:

Desde el punto de vista de las imágenes que articulan el discurso místico, además de la imagen de la tiniebla –que por su complejidad y peso específico en la mística posterior hemos anotado como fundamento teológico más que como simple alegoría-, Gregorio de Nisa ha aportado –o transmitido- imágenes que han perdurado, con

notable fortuna, en la tradición mística cristiana: las lámparas de fuego, la imagen de la hendidura en la piedra, que remite, por una parte, al concepto de epéctasis, y, otra, adelanta ya las *subidas cavernas de piedra sanjuanistas*, las viña, la herida de amor, la paloma, los caballos como símbolos bidireccionales, la granada, y la fuente, entre otras. (Varo, 2007, 351)

Ibn ‘Arabī (2003b) desarrolla el símbolo de la luz con minuciosidad; la iluminación divina es denominada en la obra del sufi con variados sinónimos de la lámpara: *miškāt*, *nibrās*¹²⁰, *miṣbāḥ* y *sirāj*. En su antología dice hablando de Dios: “Eres la luz del *miṣbāḥ*” (563), “Dios es luz del *sirāj*” (350).

Los paralelos minuciosos continúan, para los dos místicos el fuego a la vez que abrasa y llaga, cura y purifica el alma de todo lo que no es Dios. El fuego que transforma y une, también tiene una función purificadora. La luz divina sólo desciende a morar en el alma que ha purificado a fuego sus imperfecciones. En el poema *Cada uno poseyó su amado*, dice el sufi murciano: “Si el corazón se purifica de su ignorancia, / no queda más que la venida del Rey” (Ibn ‘Arabī, 2003b, 183).

Para San Juan las almas en esta vida se purgan con el fuego de sabiduría amorosa “así como se purgan los espíritus en la otra vida con fuego tenebroso material, en esta vida se purgan y limpian con fuego amoroso tenebroso espiritual” (*Noche*, II, 12, 1).

En la misma línea, señala Ibn ‘Arabī en *al-Futūhāt al-makkiyya* (*las revelaciones de La Meca*) que el fuego es usado para curar enfermedades y que no hay peor enfermedad que los grandes pecados (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol, III, 242).

¹²⁰ La palabra *nibrās* además de significar lámpara, es la punta afilada de una flecha. Con este término se unen la luz, el calor y la herida.

El fuego de la *Llama* purifica todas las imperfecciones de la caverna. La llama que es amor y llaga en lo más hondo, consume todas las imperfecciones del alma para prepararla al matrimonio místico. Así lo indica San Juan en su prosa aclaratoria:

[...] porque el amante, cuando más llagado, está más sano, y la cura que hace el amor es llagar y herir sobre lo llagado, hasta tanto que la llaga sea tan grande que toda el alma venga a resolverse en llaga de amor. (*Llama*, 2, 7)

La llama de amor que arde en el alma del amante para cauterizar sus imperfecciones, acelera sus gemidos y suspiros. Éstos los llama Ibn 'Arabī *zafarāt*, singular de *zafīr* (Ibn 'Arabī, 1994, Vol. III, 510); que significa en árabe el sonido del fuego cuando está ardiendo con mucha fuerza. Llegando a este estado, el alma anhela que el fuego consuma los obstáculos para purificarse totalmente y llegar a la unión. El amante vive en una gran angustia que no va acompañada de lágrimas; este sentimiento lo llama el sufí el *kamad*, palabra derivada de la *kimāda*, que consiste en presionar repetidamente un trapo empapado en agua caliente contra una herida para curarla (Ibn 'Arabī, 1994, Vol. III, 510).

En la obra del reformador, el alma traspasada por los encendidos toques del amor divino que la hieren a manera de saeta de fuego, la dejan toda cauterizada en fuego de amor (*Cántico*, 1, 16). En el verso de la *Llama*, “¡Oh cauterio suave!” (*Llama*, estr., 2), el infinito fuego del amor al transformar toda el alma en sí, ésta “no solamente siente cauterio, más toda ella está hecha cauterio de vehemente fuego” (*Llama*, 2, 2).

5. 3. Las bebidas como símbolo de la ciencia sagrada

5.3.1. El agua

El símbolo del fuego en la poesía de Ibn ‘Arabī aparece asociado con el agua. Las lágrimas que, a veces, en *Turjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*) llegan a formar ríos, se tornan llama ardiente sobre las mejillas de la amada (Ibn ‘Arabī ,2003a, 133). Otras veces, las lágrimas aumentan la fuerza del fuego interior que sentía el gnóstico, cuando las ciencias divinas que habitaban su corazón le abandonaron (Ibn ‘Arabī ,2003a, 63).

En el poema de *Turjumān, Deseo obtenido en Minā*¹²¹, el amor encantador de una bella mujer enciende un enorme fuego en el corazón del sufí. La vehemencia de este fuego seca y evapora parte del agua que inundaba su corazón hasta quedarse al descubierto un huerto florido. Llegando a este estado, aclara Ibn ‘Arabī (2003a) que, el sufí-poeta tuvo que volver al cuerpo natural para no quemarse con las luces divinas (194).

Esto nos recuerda, de alguna manera, la imagen que ofrece Santa Teresa de Jesús de su huerto florido, regado de distintas maneras, por ser el lugar idóneo de la unión mística:

[...] con la ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas [en el alma] y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y así se venga a deleitar

¹²¹Los peregrinos musulmanes en el peregrinaje a la Meca o el *hajj* pasan la noche en Minā debajo de las tiendas. En esta zona desértica tiran las piedras en un ritual simbólico conocido con la lapidación del demonio.

muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes. (*Vida*, 11, 67)

La llama de amor viva del santo carmelita baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida eterna cada vez que llamea. En el verso *Apaga mis enojos* (*Cántico*, estr, 10), apunta el poeta a que el alma llama enojos a las fatigas que padece para llegar a Dios, y le pide que: “los apague él con su presencia, refrigerándolos todos, como hace el agua fresca al que está fatigado del calor, que por eso usa aquí de este vocablo apagar, para dar a entender que ella está padeciendo de fuego de amor” (*Cántico*, 10, 5). Asimismo, las afecciones del dolor en la obra de San Juan son aguas que entran en el alma y la afligen (*Cántico*, 20- 21, 9).

El agua de la lluvia que cae en el corazón del sufi, en la obra del maestro murciano, implica el conocimiento de las ciencias secretas de Dios (Ibn ‘Arabī, 2003a, 102). En un poema de *Turjumān*, el enorme fuego que ardía en el interior del gnóstico ha derretido su corazón convirtiéndolo en líquido; por eso desea vehementemente que el viento del occidente sople y traiga con él nubes lluviosas que apaguen el fuego de su alma deseosa a las ciencias divinas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 65). Ibn ‘Arabī (2003b), en vez de *saḥāb*, nubes, utiliza el término *muzn* que es usado en el Corán con el sentido de nubes lluviosas o luminosas (214). Las brisas que soplan del occidente traen las nubes hacia el corazón del gnóstico donde llueven y germinan primaveras de ciencias divinas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 65). En un poema titulado *Truenos entre las costillas*, el poeta habla de la *ḥamīla*, el huerto que simboliza el corazón. Éste ha florecido con la lluvia de las ciencias divinas, el olor que van derramando sus flores cambia dependiendo del olfato de cada gnóstico (Ibn ‘Arabī, 2003a, 37). Las ciencias divinas resucitan el corazón del sufi como revive el agua que brota de las piedras la tierra árida y la convierte en huertos

de flores olorosos (Ibn 'Arabī, 2003a, 224).

Parece que la lluvia en la obra poética de San Juan tiene el mismo valor simbólico:

Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacerá el Amado entre las flores.
(*Cántico*, estr., 17).

Mientras que el cierzo ejerce el mismo efecto de la ausencia divina en el alma, ya que es un viento muy frío que seca y marchita las flores y las plantas (*Cántico*, 17, 3); el austro, en cambio, es “aire apacible, causa lluvias y hace germinar las yerbas y plantas, y abrir las flores y derramar su olor” (*Cántico*, 17, 4). En *al-Fūtūḥāt*, Ibn 'Arabī (1999a) habla del viento estéril que no engendra existencia y el viento que germina (Vol. IV, 428).

Por otra parte, las lámparas de fuego del reformador son fuego y agua al mismo tiempo:

¡Oh admirable cosa, que a este tiempo está el alma rebosando aguas divinas, en ellas ella revertida como una abundosa fuente, que por todas partes rebosa aguas divinas! [...] De manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del Espíritu, como las que vinieron sobre los Apóstoles (Act. 2, 3); aunque eran lámparas de fuego, también eran aguas puras y limpias. (*Llama*, 3,8)

El gran sufi dirigiéndose a los que emprenden su escala nocturna, les recomienda

beber sólo agua pura, porque considera que el agua del goteo contiene más ciencia (Ibn ‘Arabī, 2001, 314). Y si no hay agua, les aconseja beber leche y si no, las dos bebidas mezcladas o, la miel (Ibn ‘Arabī, 2002-2003b, 65).

El agua pura en el *Cántico* también simboliza las ciencias divinas. En el verso, “Do mana el agua pura”, explica San Juan que es “donde se da la noticia y sabiduría de Dios (que aquí llama agua pura) al entendimiento, limpia y desnuda de accidentes y fantasías, y clara, sin tinieblas de ignorancia” (*Cántico*, 36, 9).

En el poema *Ahogado en las lágrimas*, el sufí andaluz se dirige con sus palabras a los que habitan en las aguas de su *gulayb*, que es diminutivo de *qalb*, corazón y, que además, se usa como sinónimo de pozo (Ibn ‘Arabī, 2003a: 97). El alma como pozo interior, arguye Luce Baralt (1990), tiene larga estirpe musulmana. En la *Llama de amor viva*, “el santo carmelita-como si conociera las posibilidades de la raíz árabe-equivale el centro más profundo de su alma, capaz de reflejar a Dios y de transformarse en Él, con un pozo lleno de agua” (258- 259).

En su comentario a *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (*Engarces de sabiduría*), explica Abū al-‘Ulā ‘Affī, que para Ibn ‘Arabī el corazón del gnóstico en sus visiones; cuando se pone en contacto con el mundo superior, es lo más parecido a una fuente de agua estática y pura que refleja en ella todas las imágenes de las verdades luminosas (Pról. a Ibn ‘Arabī, 2002a, 75).

La fuente como símbolo divino en San Juan implica, según Haltzfeld (1968), una limpieza y claridad máxima y siempre igual de modo que puede identificarse con una clarísima luz (335). La cristalina fuente del *Cántico* que simboliza la fe, tiene las mismas propiedades del cristal, “en ser pura en las verdades, y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales. Y llámala fuente, porque en ella le manan al alma las aguas

de todos los bienes espirituales” (*Cántico*, 3, 12).

Dámaso Alonso (1958) había señalado la posición central que ocupa en el *Cántico espiritual* el símbolo de agua estática; es decir, la fuente de agua concebida como superficie en que se refleja una imagen (49). El manantial en la poesía de San Juan, refleja los ojos del amado:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!
(*Cántico*, estr. 12)

Luce Baralt (1990) alude a que los “semblantes plateados” reflejan los ojos que San Juan tiene “en sus entrañas dibujados”. Por lo cual, lo reflejan a él y a Dios (263).

Ibn ‘Arabī, por su parte, compara la relación entre Dios y el mundo con el reflejo que se deja ver en el espejo (‘Affī, prol. a Ibn ‘Arabī, 2002a, 111). Esta idea se ve claramente en su poema titulado *¡No te asombres!*, en que el amante dirigiéndose a su amada, que en este caso simboliza la presencia divina, le dice: “No te asombres de lo que estás mirando, te has visto a ti misma en el espejo del ser humano” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 39).

En otro pasaje de *Turjumān*, en que el amante pide ver los ojos de la amada, se advierte cierto parecido con la estrofa del *Cántico* citada más arriba. Esta sería la traducción literal del poema titulado, *¿Dónde están?*: “Nuestros amados, ¿dónde están?/ ¡Por Dios, decidme! ¿Dónde están?/ Al igual que he visto su silueta/ ¿me harás ver sus ojos?” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 167).

La búsqueda de Dios en la superficie del agua como líquido espejo, se repite más de una vez, tanto en *al-Futūhāt* como en *Turjumān al-ašwāq*. En un verso del último libro, el amante sediento de amor, cree ver una fuente de agua que al igual que en San Juan es símbolo divino; cuando advierte que la fuente no es más que un espejismo, encuentra a Dios dentro de su alma. Ibn ‘Arabī adapta esta imagen de una aleya del Corán que somete a su propia exégesis esotérica:

Y los que se niegan a creer, sus acciones son como un espejismo
 en un llano; el sediento cree que es agua hasta que al llegar a él
 no encuentra nada, pero sí encontrará a Allah junto a él que le
 retribuirá la cuenta que le corresponda. (Corán 24: 39)

El símbolo del río también es común a los dos místicos. En el cancionero amoroso del sufi murciano las lágrimas se derraman de los ojos del amante como si fueran agua fluyente de una fuente que corre sin pararse (Ibn ‘Arabī, 2003a, 49).

San Juan habla de una fuente y sus corrientes, o un pozo que reparte sus aguas por tres caños. Especifica en el comentario que simbolizan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (Helmut Hartzfield, 1968, 335). Dámaso Alonso señala que el tema del agua manante, tal como aparece tratado en *Aunque es de noche*, simboliza la Trinidad (Dámaso Alonso, 1958, 49).

En *al-Futūhāt al-makkiyya*, (*Las revelaciones de la Meca*), encontramos la misma imagen, Ibn ‘Arabī habla de un gran río del que fluyen otros tres; además de pequeños arroyuelos. Sólo que aquí los ríos del sufi no tienen el mismo valor simbólico

que en San Juan. El gran río es el Corán, y los tres ríos que fluyen de él son la Tora, el Evangelio y los Salmos de David. Mientras que los arroyuelos son las Tablas (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. III, 420- 421).

En su libro *Ŝaq al-jajb*, Ibn ‘Arabī (2001) habla de la experiencia mística de un peregrino. Relata que en su viaje en busca de Dios vio cuatro ríos que desembocan en cuatro mares. Declara que el primero desboca en el mar de las almas; el segundo, en el mar del discurso, el *hiṭāb*¹²²; el tercero, en el mar de la gratitud; y, el cuarto, en el mar del amor (304). Estos cuatro mares convergen, a su vez, en un inmenso océano, donde se le descubre al peregrino el secreto y la ciencia de la verdad. A aquel océano, precisa el gran maestro, sólo llegan los más allegados a Dios (305).

Puede que Ibn ‘Arabī se haya inspirado en los cuatro ríos del paraíso mencionados en el Corán, el de agua, leche, vino y miel: “Esta es la semblanza del jardín prometido a los temerosos: ríos de agua de inalterable olor, ríos de leche siempre del mismo sabor, ríos de vino para los que beban, y ríos de miel pura” (Corán 47: 15).

5.3.2. La leche

La leche aparece con el mismo sentido, es decir, simboliza la ciencia divina en todos los escritos de Ibn ‘Arabī (‘Affī, pról., a Ibn ‘Arabī, 2002a, 300). Leemos en sus *Epístolas*: “No cojas de la leche sino la manteca que se obtiene de su agitación; y toma sólo el meollo de las cosas” (Ibn ‘Arabī, 2001, 314).

En *Fusūs al-hikam*, Ibn ‘Arabī (2002a) alude a la leche que Moisés mamó de niño del pecho de su madre (300). El pecho de la mujer en *Turjumān* simboliza el

¹²² Con el *hiṭāb*, el discurso, los sufíes, en general, se refieren al lenguaje sufí.

receptáculo donde se reúnen las ciencias divinas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 124). En una clara comparación con Moisés, dice en un verso que Dios le vino de noche, le habló de hecho y, le hizo mamar del pecho de la existencia (Ibn ‘Arabī, 2003b, 280).

Valiéndose del símil del niño que mama del pecho de su madre, la amada del *Cántico* dirá: “allí me dio su pecho, allí me enseñó ciencia muy sabrosa” (*Cántico*, estr. 18). Expone el reformador que cuando el alma dice: “Allí me dio su pecho”, se refiere a los secretos divinos: “Y así, decir el alma que le dio allí su pecho, es decir que allí le comunicó su amor y sus secretos, lo cual hace Dios con el alma en este estado” (*Cántico*, 27, 4). La ciencia sabrosa, explica el santo, es “la teología mística, que es ciencia secreta de Dios” (*Cántico*, 27, 5).

5.3.3. El vino

El tema báquico fue adoptado por los sufíes de la poesía erótica árabe, el *ghazal*, para expresar el estado embriagante del éxtasis. Es muy conocida en la literatura árabe la poesía de los *hamriyāt*, que canta las delicias del amor y del vino. Parece extraño que el vino sea un símbolo tan esencial y arraigado en la tradición sufi, sabiendo que la ebriedad y la ingesta de este licor etílico quedan reprobados por la ley islámica.

Ibn ‘Arabī dedica todo un capítulo de *al-Futūhāt* para hablar de la embriaguez, *sukr* (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. IV, 259). Así, cuando le preguntaron “¿qué es la bebida del amor?”, respondió, “Es su eterno reflejo, y es la morada más alta en la que Dios se revela a sus siervos” (Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. IV, 165). Cuando volvieron a preguntarle ¿qué es la copa del amor? dijo: “Es el corazón del amante” (166).

El gran sufi divide la unión mística en etapas que se realizan todas en la bebida

del vino. La primera fase la denomina, el *dawq* o gusto. Representa en el lenguaje sufí el principio de la unión, y es un sentimiento repentino que sorprende el corazón del sufí (Ibn ‘Arabī, 1999a, 265). La segunda etapa es la bebida o *šurb*. La bebida, en este caso, varía de un sufí a otro; puede que sea agua, leche, vino o miel (Ibn ‘Arabī, 1999a, 267). A esta etapa la sigue el *rray* o riego. Al llegar a este estado, el amante se siente incapaz de saciarse por estar completamente absorto ante la belleza divina. Hablando de quienes llegan a esta morada, dice un maestro de Ibn ‘Arabī, llamado Abū Maḍīn: “Son los hombres de Dios que, una vez que llegan al final de la travesía, anhelan volver de nuevo al principio” (Citado por Ibn ‘Arabī, 1999a, Vol. IV, 270).

Después del riego habla Ibn ‘Arabī del *maḥw* o aniquilación total en Dios. El vino como símbolo del conocimiento divino es común a los dos maestros; que, además, coinciden en usar esta bebida como símbolo del delirio extático. San Juan usa la variante del mosto de granada para hablar de la experiencia embriagante de la unión, advirtiendo cómo bajo la aparente multiplicidad de los granos de la fruta subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios (Luce Baralt, 1990, 233). El mosto de granada que el alma dice va a gustar junto con el Esposo, es “la fruición y el deleite de amor de Dios” (*Cántico*, 37, 8). Aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que el alma bebe de la interior bodega, le hace olvidar todas las cosas del mundo, que en comparación con aquel saber, es pura ignorancia (*Cántico*, 26, 13).

En el *Cántico* la esposa bebe de su Amado, porque se le ofrece en forma de vino o mosto. Explica el santo que “así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma” (*Cántico*, 26, 5).

En *Turjumān* aparece el sufí bebiendo a sorbos de sus amadas, bellas y

sonrientes doncellas, que según se precisa en el comentario, simbolizan las ciencias divinas en el momento de su contemplación (Ibn 'Arabī, 2003a, 124).

El vino es considerado bebida peligrosa en la teoría sufi, ya que implica la revelación de los secretos divinos. En su libro, *Šaq al-jajb*, Ibn 'Arabī (2001) relata la experiencia mística de un peregrino que fue conducido por un mensajero hacia el camino de la Verdad. Se le ofreció en su viaje beber el vino y la leche. Aceptó la leche y dejó el vino por miedo a embriagarse y violar el secreto; por lo cual se perdería quien iba siguiendo sus huellas. Luego añade que si se le hubiera ofrecido agua en vez de vino, la habría bebido (308).

El sufi, en su camino místico, sólo le es lícito beber vino bajo estrictas condiciones. Según el sufi murciano hay que abstenerse de beber el vino salvo si está mezclado con el agua de la lluvia. Si está mezclado con el agua de los ríos y de los manantiales, entonces, no hay forma de beberlo (Ibn 'Arabī, 2002-2003b, 65).

Es curioso constatar que el gran sufi recomienda a los gnósticos no tomar del vino de las ciencias divinas, salvo si es *sulāf* o *sulāfa*, que es el mosto que fluye de la uva mediante escurrido, sin haber sido prensado. Arguye que este mosto no surge como fruto de un esfuerzo humano; puesto que no ha sido estrujado por los pies, ni ha pasado por la prensa; ha salido de su origen y con su propia fuerza (Ibn 'Arabī, 2003a, 114). Dice el gran sufi Iraquí 'Abd al-Karīm al-jīlī (m 826 h/ 1424 d. C) en un verso: “*Sulāf*, mosto, que te hace ver el sol en la noche oscura” (1997, 8).

En un pasaje de *Turjumān*, el vino ofrecido por el amante a su amada es una copa de fuego (Ibn 'Arabī, 2003a, 143). Otras veces aparecen los amantes compartiendo copas de amor mientras charlan (85).

El místico murciano sigue celebrando la embriaguez con más pormenores

teórico; cita en *al-Futūḥāt* un verso en que el gnóstico en vez de embriagarse como todos los presentes con el vino, se embriaga mirando al escanciador que iba echando la bebida en las copas (Ibn ʿArabī, 1999a, Vol. IV, 261).

5.4. La mujer y el éxtasis místico

Ibn 'Arabī redacta en la Meca unos versos erótico-místicos que titula *Turjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*). En esta colección de cantos, el místico murciano esconde bajo la superficie del símbolo y la alegoría la honda y dinámica comunicación con la divinidad. Sabemos, afirma Suad el Hakim (2002), que el místico murciano se enamoró profundamente cuando tenía treinta y ocho años de Niḍām, la bella y talentosa hija de un gran director espiritual de Isfahán; y, que en su honor compuso un cancionero de bellos y ardientes versos expresándose con enigmas y símbolos para esconder todo su sistema filosófico místico (196). En el prólogo de su cancionero, Ibn 'Arabī describe a Niḍām como esbelta joven que cautiva con su mirada; su belleza maravilla e impresiona hasta el estupor y la gracia y dulzura de su conversación hace agradable cualquier reunión (Ibn 'Arabī, 2003a, 8). La islamóloga francesa Claude Addas (1996), asegura que Niḍām representaba para el gran sufí lo mismo que Beatriz para Dante (215).

Años más tarde los poemas de *Tarjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*), empiezan a suscitar las críticas de los alfaquíes. Ibn 'Arabī es acusado de celebrar en sus versos, bajo la apariencia de significados pretendidamente místicos, un amor sensual de exacerbado erotismo. Por lo cual, juzgó necesario explicar la naturaleza de su obra poética acompañándola con un comentario que pretende justificarla en detalle.

Turjumān al-ašwāq, es una colección de estremecedores y nostálgicos cantos de amor. No se diferencia mucho en sus conceptos y expresiones de los poemas del *ḡazal*, la poesía amorosa árabe, en sus dos vertientes, la carnal, llamada *'ibāḥī* en árabe y, la casta, conocida con *'udrī*; ya que puede leerse como un texto de carácter

abiertamente erótico si nos desentendemos de las interpretaciones exegéticas que ofrece el mismo autor. No obstante, al leer La prosa aclaratoria del poema, *ḍahā'i al-a'lāq*, (*Tesoros de los enamorados*), nos trasladamos de repente del mundo terrenal a otro superior, extraño a nuestro conocimiento e imaginación; un mundo confuso y perturbador para el lector ya que pretende comunicar una experiencia personal que supera los límites de la comprensión humana.

Muhammad Ġanīmī Hilāl (1976) había señalado que existen muchos puntos en común entre el amor divino y el amor casto, el *'udrī* (33). Este apelativo proviene de la tribu árabe de Banī 'Udra, que vendría a significar literalmente "hijos de la virginidad". Se pensaba que los miembros de aquella tribu beduina eran los más predispuestos a vivir esta experiencia amorosa, en que los amantes mueren de amor antes que poseer a la persona amada. El amor *'udrī* comparte muchos motivos y tópicos del amor cortés¹²³; es un amor sincero e imposible en que la sumisión del amante a la voluntad de la amada es total. El mantenimiento de la identidad de ésta en secreto es también algo fundamental para que siga la relación.

Tanto en el amor *'udrī* como en la *maḥabba* sufí la experiencia es concebida como una religión en que aparece el concepto de amor como prisión y la muerte como único desenlace.

Como en todas las tradiciones religiosas, los místicos al querer comunicar su vivencia de lo divino se vieron precisados a valerse de lo humano, partiendo de temas comunes para expresar su poesía. Era muy usual entre los poetas sufíes el hecho de cantar sus experiencias místicas acudiendo al ejemplo de poetas profanos que cantaron el amor erótico en su más plena y carnal expresión. Del mismo modo, el signo y el

¹²³ Muchas investigaciones buscan el origen del amor cortés en la cultura árabe, precisamente en la del amor *'udrī*. Véase Raquel Gutiérrez Sebastián, (Coord., 2007, 233- 234).

símbolo ejercen un papel representativo primordial para que estos religiosos puedan acercar su experiencia al lector. Ibn ‘Arabī en su *Intérprete de los amores* combina elementos de las más variadas poéticas sagradas y seculares conocidas hasta entonces en la literatura árabe; imita la tradición literaria de la casida del *ġazal*, la poesía erótica árabe, en muchos de sus aspectos, tanto a nivel de forma como de contenido. Fiel al legado lírico amoroso, sus poemas se abrían con alusiones a ruinas y restos de aduares en el desierto, como introducción a un sentimiento de desilusión amorosa y perenne sufrimiento por la búsqueda de un amor que se aleja cada vez más y se escapa.

Luce Baralt (2009) considera que los místicos del Islam hacen una reescritura mística de la leyenda beduina de Qays y Layla¹²⁴, los “Romeo y Julieta” de la poesía amatoria árabe (202- 203), que encarnan el amor *‘udrī* de renuncia física. En este caso, el amante corresponde al buscador, al *sālik* y, la amada al Verdadero, *el Haqq* (Shafik Ahmed, 2012, 196). Dice Ibn ‘Arabī (2003a): “Llorad mi muerte con la poesía de Qays y layla (83). Ibn al-Fāriḍ (s f) conocido como el sultán de los enamorados, en un poema en que Layla representa la Esencia divina, podemos leer los siguientes versos:

¿Es la centella de un relámpago que apareció de lejos en *al-‘ubayreq*¹²⁵?
 ¿O es que veo una lámpara en las colinas de Najd?
 ¿O es aquella Layla al-‘āmiriyya,¹²⁶ que reveló su rostro
 y convirtió la noche en día? (128)

¹²⁴ La historia del amor imposible de Qays y Layla llegó a su máximo esplendor al ser adaptada por el poeta persa Nizami (m. 1209 d. C); aunque se piensa que la leyenda data del siglo VII, el primero de la hégira.

¹²⁵ La palabra *‘Ubayreq* viene con el sentido del mundo de los espíritus o del mundo interior más íntimo y recóndito del ser.

¹²⁶ Se le llama al-‘āmiriyya porque Layla pertenecía a la tribu de banī ‘Āmer.

Cuenta la leyenda que Qays se enamoró de su prima desde su tierna juventud; cuando la mano de Layla le es denegada y ésta es obligada a contraer matrimonio con otro, Qays se obsesiona más con ella, abandona su tribu y recorre solo los desiertos donde deja de ser Qays para convertirse en *majnūn* Layla, loco por Layla. Cuando el marido impuesto por las convenciones sociales muere y Layla queda viuda, acude al desierto para reunirse con su enloquecido amante; pero éste ya no quiere ver a su amada de carne y hueso porque descubre que ella habita en lo más hondo de su corazón. La leyenda termina con la muerte que acaba de unir eternamente a los dos amantes. Luce Baralt (2009) considera que las analogías entre la experiencia del amor erótico/contemplativo de Majnūn y el divino del místico son muy cercanas: “Desconsolado por la búsqueda infructuosa de Laylā «real» de carne y hueso, se ha transformado en uno con ella para siempre allá en el hondón infranqueable de su espíritu inmortal” (203).

Los sufíes, añade Luce Baralt (2009), a lo largo de muchos siglos se valieron con insistencia del nombre nocturno de la amada de Majnūn, como hembra enamorada que sirve de metáfora al alma extática:

Cuando un sufí cantaba a la noche del encuentro amoroso, sus compañeros de vía mística eran capaces de decodificar en el acto el sentido oculto apretadamente místico del símbolo (...) Laylā se convirtió en auténtico heraldo de la experiencia mística: abrazar a Laylā era, en el lenguaje codificado de los sufíes, abrazar la noche oscura de la unión con Dios. (204)

Para J. M. Puerta Vilchez (2001), el amor que proclaman los espirituales del Islam va incluso más allá del amor *‘udrī*; pues:

[...] su mirada se concentra en la belleza femenina como imagen en la que se consuma la unión entre la divinidad y la naturaleza, entre el placer y la devoción, entre lo sagrado y lo profano, con una erótica en la que lo corporal y lo santo se confunden. (96)

Describiendo el estado del amante cuando llega al octavo grado del amor, el *'iṣq*, en que éste se aniquila en su amado, explica el sufi iraquí al-Jīlī (1997) que en este *maqām*, estado, el amante ve a su amado y no le reconoce ni puede escuchar sus palabras. Al igual que cuando Layla un día pasó cerca de majnūn y le llamó para hablarle, el enloquecido amante le dijo: “¡Déjame; estoy ocupado con Layla” (85). Cuando la dualidad desaparece y no queda ni amante ni amado, subsistiendo solamente el *'iṣq*, el amor, que se encarga de aniquilar totalmente a los dos, entonces aparece el amante con las dos imágenes y adopta los dos atributos para llamarse indistintamente amante o amado (85).

La descripción de la amada en *Turjumān al-aṣwāq* nos remite a las amadas de la poesía erótica árabe, que se caracterizan por su abundante belleza y su inaccesibilidad. El poeta nos pinta la imagen de una mujer de gran sensualidad corpórea, detalla partes de su cuerpo e indaga sus secretos. Niḍām al igual que Layla, la famosa Julieta árabe, reúne en su descripción todos los ideales de la belleza femenina de la poesía profana.

La amada de *Turjumān al-aṣwāq*, aparece perfumada (Ibn 'Arabī, 2003a, 34) con una mezcla de aromas: almizcle, azafrán, incienso, nardo, etc. Sus mejillas iluminadas y sonrojadas de pudor se parecen al crepúsculo (168). Es una joven alta y delgada (93) como un junco flexible (58). Por su largo cuello (91), su estilizado cuerpo y sus movimientos sinuosos, el poeta la llama gacela a lo largo del cancionero. Sus labiosos de color moreno (168) crean contraste con la blancura y luminosidad de su piel (38).

Sus grandes ojos llagadores (178) que parecen dos narcisos¹²⁷; son de un color negro intenso y de un blanco puro y claro 891). Sus largas y oscuras¹²⁸ trenzas¹²⁹ (173) parecen una serpiente que amenaza y ahuyenta (93) a quien la persigue¹³⁰.

Si volvemos al retrato físico de Layla, la amada más conocida de la lírica amorosa árabe, encontramos grandes parecidos con la amada del sufi murciano:

Era esbelta como un ciprés. Sus ojos, semejantes a los de una gacela, podían traspasar mil corazones con una sola mirada súbita; en efecto, un solo parpadeo de sus pestañas podía aniquilar todo un mundo. De aspecto, era como una luna de Arabia, pero, en cuestión de robar corazones era un paje persa. Cubierta por la sombra oscura de su pelo, su cara era una lámpara, mejor dicho una antorcha, con cuervos que entrelazaban sus alas a su alrededor.

(Nizami, 1997, citado por Rosalía Pérez González, 2013)

Debra Faszer (2013) arguye que el poema de Majnūn Layla además de adjudicar a la protagonista pasional un papel activo poético, consigue a través de la intertextualidad situar sus palabras firmemente dentro de la tradición poética y filosófica de Ibn ‘Arabī:

Aluden las referencias de Layla a rubíes, cera, y sellos, que sitúan el poema conscientemente dentro de una larga tradición islámica literaria derivada del *Fusus al-hikam* de Ibn al-‘Arabī, en la que el poeta compara los muchos aspectos de lo último desconocido «otro» –lo

¹²⁷ Precisa Ibn ‘Arabī que es un tópico de la poesía amorosa árabe comparar los ojos de la amada con al narciso blanco que tiene color amarillo por dentro. (2003a, 164).

¹²⁸ El pelo de color negro es considerado el máximo atributo de la belleza en la literatura árabe.

¹²⁹ Otros de los cánones de la poesía profana árabe que aparecen en *Turjumān al-ašwāq* son el *falaj*, separación de dientes y el *balaj*, separación entre las cejas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 175).

¹³⁰ La imagen de la serpiente que ahuyenta a quien le persigue la encontramos en las Madres del Desierto. Dice la santa Synclética en una de sus enseñanzas “...tomarse como serpientes significa no ignorar los ataques y las astucias del diablo” (Sira Carrasquer Pedrós, 2003, 164).

Divino— a los biseles de una joya, y describe la personalidad humana como el sello de Dios en las piezas de cera individuales. (276)

Luce Baralt (2009) afirma que San Juan de la Cruz nunca describe el aspecto exterior de sus protagonistas poéticas que aparecen incorpóreas y con el rostro totalmente borrado; por lo tanto:

No sabemos si la dueña de aquella voz que gime «¿Adónde te escondiste, Amado?», o de aquella otra que se desliza por la escala para la estremecedora cita nocturna, es una rubia de ojos claros al gusto renacentista o una morena de ojos de paloma, labios como hilo de carmesí y estilizada nariz que se recorta contra el Monte Líbano, como la Sulamita del *Cantar de los Cantares*. (20)

Hablando de la ausencia de descripciones anatómicas tanto del Amado como de la amada en el *Cántico*, dice Nieto que: “La sexualidad sanjuanista es verdaderamente sugestiva y con ausencia anatómica del cuerpo humano. La sensualidad que experimentamos al leer el *Cántico* es consecuencia más bien del paisaje y del ambiente descrito” (Nieto, 1982, 109).

Es verdad que el retrato que nos ofrece el reformador de su amada nocturna queda escaso de rasgos físicos; pero aun así Cuevas advierte que el santo carmelita nos ofrece “el genial bosquejo en tres pinceladas de la esposa- belleza morena, cabellos largos y sueltos, ojos llagadores” (Cuevas, Intr. a San Juan de la Cruz, 1993, 36).

En la teoría de Ibn ‘Arabī la mujer puede llegar a los más altos grados de la santidad o *wilāya* (Suad Hakim, 2010). Es un ser divino y la belleza femenina lejos de ser un instrumento de tentación, es parte de la belleza divina; como

dice el hadiz, “Dios es bello y ama la belleza” (Citado por Ibn ‘Arabí, 1999a, Vol. I, 223). El cuerpo de la mujer, “pierde en la óptica sufí toda connotación peyorativa, lo eleva, al contrario, hasta el más alto grado de perfección existencial” (Puerta Vílchez, 2001, 92). El hombre al amar a una mujer, en realidad, está amando a Dios (‘Affi, pról., a Ibn ‘Arabī, 2000a, 329-330). Así, la mujer, símbolo de la belleza física y a la vez espiritual, se convierte en la filosofía mística del sufí andaluz en la imagen más perfecta en que se refleja la belleza divina. Los legendarios amantes del amor casto, en realidad, amaban a Dios bajo las apariencias de distintas amadas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 44). Considera el gran sufí que este amor incondicional, no guiado ni por el miedo a la separación ni por el anhelo a la recompensa de la consumación amorosa, sólo podía ser un amor divino.

Ibn ‘Arabī en su cancionero erótico místico, hace uso de la alegoría de la unión corporal para comunicar una emoción espiritual plena y efímera, especifica José Miguel Puerta Vílchez (2001) que:

La unión con la mujer, cuya cumbre es la unión sexual (nikáh), es mucho más que un acto personal individual, es un acto perteneciente al movimiento universal del amor y la vida, y significa la recuperación del origen y la fusión en la naturaleza y Dios (...) La unión sexual entre mujer y hombre es, de este modo, un acto santo y reproduce la unión divina que dio origen a la Primera Creación y a la vida. (91- 92)

Comentando la estrofa del *Cántico*: “Entrado se ha la Esposa/ en el ameno huerto deseado, / y a su sabor reposa, /el cuello reclinado/ sobre los dulces brazos del Amado”, San Juan compara la experiencia mística, especialmente en su estado final del éxtasis unitivo con la sexualidad humana:

[...] porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuando se puede en esta vida. [...] De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar. Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura /Gn. 2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma. (*Cántico*, 22, 3)

En cuanto al tipo de relación que tuvo Ibn ‘Arabī con Nidām, aclara Suad el Hakim (2001), es “del tipo de la parte con el todo” (198). El hombre reconoce trágicamente su separación del Verdadero del que su alma formaba parte, y la nostalgia que siente por volver al origen se refleja en su atracción hacia la belleza femenina en que se condensa la belleza cósmica.

Henri Corbin (1958) considera que Ibn ‘Arabī en su famoso cancionero ha conseguido, a través de la belleza femenina, aunar el amor espiritual con lo físico. No obstante, esta reconciliación, prosigue el autor, depende de “la possibilité de –voir Dieu puisqu’ il nous a été expressément rappelé que l’on peut adorer ni aimer un Dieu que l’on ne voit pas” (126). El maestro murciano afirma que es en la mujer en que el sufi puede ver a Dios de la forma más perfecta y completa, puesto que al Verdadero no se le puede ver jamás desprovisto de materia (Ibn ‘Arabī, 2002a, 217). Corroborando la misma idea, afirma Gracia López Anguita (2010) que:

La Nizam de los poemas de Ibn Arabi trasciende la figura histórica para simbolizar el deseo del místico de unión extática con Dios. Nizam (“armonía” en árabe) es el soporte de la visión teofánica, es el reflejo de la dimensión femenina de la realidad divina. No olvidemos

que, para Ibn Arabi, la contemplación de Dios sin soporte formal no es posible. (5)

En *Fusūs al-ḥikam*, (*Engarces de la sabiduría*) el sufi andaluz nos presenta una serie de símbolos eróticos: celos, excitación y deseo que culminan con la unión corporal, *nikāḥ*, de los dos amantes. Éstos, después de amarse, se lavan como símbolo de la purificación total del alma al ser transformada en Dios (‘Affī, pról. a Ibn ‘Arabī, 2002a, 330). Así describe Ibn ‘Arabī el estado del amante después de la consumación plena de la unión amorosa:

El deseo (šahwa) inunda todas sus partes, y por eso mismo, se le ha ordenado lavarse tras el coito, para que la pureza (tahara) se expanda por todo su ser, que se había extinguido (fanā’) cuando alcanzó el placer. El placer de la unión amorosa es tal, y produce tal grado de extinción y fusión, que el ser humano, el siervo, llega a creer que ha encontrado su unidad y su placer en algo distinto al Verdadero, por lo que el Verdadero siente celos y ordena la limpieza ritual para que el siervo rehaga su ser extinto y vuelve la mirada hacia Él, que es en quien se había extinguido en realidad. (Citado por Puerta Víchez, 2001, 89)

Abū al-‘Ulā ‘Affī, destacado estudioso de la obra de Ibn ‘Arabī, en un intento de desentrañar y descifrar los símbolos de *Fusūs al-ḥikam*, apunta a que el autor utiliza la palabra mujer para simbolizar cualquier tema ansiado; con el deseo, simboliza la insistente gana de llegar a la meta; y, con el coito simboliza la unión mística (Ibn ‘Arabī, 2002a, 330).

En *Turjumān al-ašwāq* el poeta desea casarse con una bella doncella que compara a la luna sin ocaso (Ibn ‘Arabī, 2003a, 191). Utiliza el término ta‘rīs, boda; de

la misma raíz utiliza *'arūs*¹³¹, novia, que según explica Pablo Beneito (2005), es:

un término ambiguo, y puede referirse tanto al novio como a la novia, lo cual permita que ambos -amante y amado- puedan ocupar en la metáfora la posición de la esposa o del esposo. Recordemos que, en última instancia, en la erótica akbarí, Dios mismo es el Amante y el Amado. (163)

El amor que experimentó el gran poeta por Niḍām le trajo la enemistad de muchos por considerar que era el fundador de una escuela en que Dios se asemejaba a una mujer enamorada, anhelada y poseída por su amado. Sostiene al-Ḥafnī (1993) que Ibn 'Arabī cree que “Dios se manifiesta de la forma más perfecta en la imagen de una hembra poseída por un macho” (426). Es esta misma idea la que le acarrió la enemistad de los alfaquíes ortodoxos y puso su vida en peligro en más de una ocasión. Por lo que, al igual que el reformador carmelita, Ibn 'Arabī se vio obligado a acompañar sus composiciones poéticas con glosas para defenderse de las suspicacias provocadas entre el círculo espiritual en que se movía.

El Esposo, Dios, es a veces presentado por San Juan de la Cruz como un ser femenino. Bernard Sesé (2000) explica que el Amado en la obra del santo aparece bajo tres figuras femeninas: madre, niña, «dama» (388). En una de las tres figuras, el objeto místico, Dios, se asemeja a una mujer amada, deseada y poseída (389).

El santo abulense en *Tras de un amoroso* hace una transposición a lo divino del tópico de la caza cetrera de amor, inspirándose en poemas del amor cortés, donde el galán aparece como un neblí, o un sacre, mientras que la dama perseguida se designa

¹³¹ En árabe el término *'arūs* designa tanto al novio como a la novia. Es también muy significativo que el nombre Niḍām se utilice tanto para el hombre como para la mujer.

como una garza. Ésta, metáfora de la dama en los poemas cortesés, representa a Dios, sugerido pues como una dama requerida por un galán (389).

Ideas, símbolos y léxico son coincidentes, las dos imágenes alegóricas de vuelo y caza también aparecen en la obra poética del místico murciano. Éste, hablando de su amada dice: “me cazó” (Ibn ‘Arabī, 2003b, 268), “Ella caza, pero es imposible cazarla porque es única”. Las aves rapaces como el halcón o el águila representan en los escritos de Ibn ‘Arabī, y en los del sufismo en general, a Dios, a las ciencias y los atributos divinos o, al primer intelecto (Ibn ‘Arabī, 2003b, 59). Otras veces, las almas de los gnósticos son pájaros que surcan el cielo como una flecha y se van elevando cada vez más alto en busca de la unión mística con Dios que es, a su vez, representado por un pájaro de alto vuelo (Ibn ‘Arabī, 2003a, 195). En un verso de *Turjumān al-ašwāq*, el poeta compara el corazón del místico, que representa el alma humana, a un pájaro rapaz que intenta volar para reunirse con sus amados; pero al estar atado de pie y enjaulado pierde toda esperanza en el vuelo y se resigna a esperar con paciencia la muerte que le liberará definitivamente de la cárcel del cuerpo (Ibn ‘Arabī, 2003a, 163).

En *Ahogado en las lágrimas* (Ibn ‘Arabī, 2003a, 96) la captura del supremo objeto del deseo, en este caso un conocimiento divino, se convierte en misión imposible. La misteriosa presa está bien protegida dentro de un alcázar edificado en la cima de una alta montaña¹³², a la que ni siquiera el azor es capaz de llegar (96). Explica el sufí que la elección de esta ave para referirse al alma humana se debe a que este rapaz, símbolo para los árabes de majestuosidad y poder, cuida y vigila como ningún otro pájaro a sus crías y anida en los acantilados más vertiginosos e inaccesibles, lo que

¹³²Este símbolo nos lleva a pensar en el libro de *Manteq al-tayr*, (*La conferencia de los pájaros*) escrito por el poeta místico persa Farīd al-ddīn al-Attar (m. 589 h/1221 d. C). En esta obra sufí un grupo de aves encabezadas por una abubilla emprenden un trabajoso viaje en busca del Rey-pájaro, el Simorg o ‘Anqā’, que mora en un alcázar en lo más alto de una montaña llamada el Kef.

hace que el hecho de llegar a sus huevos sea tarea imposible¹³³.

En unos versos de suma complejidad del poema *Deseo obtenido en Minā*, la presa, el alma extática, es cazada por un ave rapaz; con un brusco giro se libera de las garras del pájaro, interrumpe su vuelo y emprende la vuelta hacia abajo por el miedo de perder la vida por las luces divinas (Ibn ‘Arabī, 2003a, 195). Los versos nos remiten a la estrofa del *Cántico* en que la amada también hace una parada en su vuelo cuando los ojos divinos empiezan a aparecerle a través de un rayo de luz:

¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!
Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.
(*Cántico*, estr.12).

El poema *Todo el mundo habla de ella* relata la afanosa búsqueda emprendida por el poeta para reunirse con su amada, que termina con el encuentro de los dos en una noche iluminada con el rostro de ésta. La amada hiere al amado en lo más hondo de su alma y lo abandona (Ibn ‘Arabī, 2003a, 139). Lo cual guarda estrecho paralelo con la amada del *Cántico* que desesperada, se lamenta porque su Amado después de haberla herido con sus flechas la abandona:

¹³³ En árabe se utiliza la expresión, “Pedir el huevo del águila” para referirse a algo de imposible realización o de muy difícil acceso.

Mas ¿Cómo preservas,
 ¡oh vida ¡, no viviendo donde vives,
 Y haciendo porque mueras
 Las flechas del Amado en ti concibes.
 (Cántico, estr. 8).

En un verso de *Turjumān al-ašwāq*, la situación queda invertida, es el amante afligido por la herida del amor, quien se lamenta como una mujer, “Ojala el que fuera la causa de mi enfermedad me habría curado” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 171). Y, en entrega total ante la voluntad de su querida, afirma que acepta con resignación todo lo que viene de ella:

Toda maldad en su amor se vuelve bondad,
 Y mi dolor cuando están satisfechos de mí
 Se vuelve dulce. (Ibn ‘Arabī, 2003a, 132)

El mismo eufemismo de la herida de amor se repite en el *Cántico espiritual*: “Por qué, pues has llagado/ Aqueste corazón, no lo sanaste” (*Cántico*, estr. 9).

La mirada de la amada es como saeta de amor que hierne¹³⁴ al poeta en el corazón (Ibn ‘Arabī, 2003a, 126). En *Todo el mundo habla de ella* y *Los ojos que matan*, el amante no tiene ninguna posibilidad de salvarse; su amada experta en lanzar flechas, cuando apunta siempre acierta y le va persiguiendo con sus flechazos por donde quiera que pase “De cualquier parte que vengas encontrarás la muerte (Ibn ‘Arabī, 2003a, 178). Es más, a veces, la amada en un gesto de presunción y burla parece disfrutar del dolor del poeta, “Le satisface mi dolor” (177) y, sabiendo que él padece y sufre de un penoso y ardiente amor, pasa por su casa sin ser notada, en una alusión al velo de la separación;

¹³⁴ Los ojos que hieren llegando hasta matar simbolizan en los escritos de Ibn ‘Arabī el grado de aniquilación del sufi en la contemplación. Véase Zīna ‘Arfat y Suhayla Aşgar Zāda, (2013, 133).

en un gesto que nos hace recordar al cruel cazador del *Cántico* que después de herir a la cierva, no se preocupó siquiera de llevar su presa:

¿por qué, pues has llagado
Aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?
(*Cántico*, estr. 9).

El poeta carmelita hace uso del alegorismo nupcial y del símbolo erótico para plasmar su experiencia espiritual, pidiendo al lector un doble nivel de intelección. Al hacer una lectura exenta de sus poemas impregnados de imágenes sensuales, sin la descodificación que ofrecen los comentarios, pueden entenderse como simples poemas de intenso amor erótico. Así lo expone Menéndez Pelayo (1941) en las siguientes líneas: “Hielo parecen las ternezas de los poetas profanos al lado de esta vehemencia de deseos y de este fervor en la posesión que siente el alma después que bebió el vino en bodega del Esposo” (Vol. II, 98).

Aranguren (1976) expone que a diferencia de la *Noche* y la *Llama* que también son dos poemas de amor, es en el *Cántico* en que asistimos “al acto mismo de la unión de los amantes” (13). Este poema místico se transforma de pronto en “un espléndido poema erótico” (16).

José C. Nieto (1988) propone una lectura erótica al texto de la *Noche oscura*, al margen de las glosas que pretenden dar una interpretación mística. Afirma que en este poema:

[...] sólo se canta y exalta el amor profano de la hembra autónoma como agente y sujeto del amor y no sólo como su objeto [...]. El amor de la Noche poética es el amor profano y no el divino como hasta ahora se ha venido pensando. (232)

Sin negar la dimensión erótica de la *Noche*, Luce Baralt (1995) intenta un nuevo camino interpretativo y plantea la posibilidad de una lectura armonizante entre la puramente profana y teológica (18). Para la investigadora se trata de un amor a la vez erótico y místico, en que el cuerpo aparece como la puerta a un amor experimentado más allá de los sentidos:

San Juan, como el Machnún de la versión mística de Rumi, no renuncia al cuerpo amado sino que se funde con él en erótico abrazo, sólo que en medio mismo del abrazo la presencia física tangible se le volatiliza en experiencia espiritual quintaesenciada. Abrazar a Laylâ es abrazar simultáneamente la noche oscura del alma: los dos abrazos se funden en uno sin que, curiosamente, ninguno pierda su fuerza evocadora en los versos. (Luce Baralt, 2009, 209)

Los dos místicos hablan claramente en sus composiciones poéticas de un contacto carnal entre los dos amantes, comparando el estado unitivo del alma con Dios con el clímax sexual. En el poema de la *Noche oscura*, impregnado de imágenes sensuales y eróticas, el alma después de vivir una trabajosa búsqueda, llena de gozo canta la dicha de su unión con el Amado. En la quinta estrofa de la *Noche* la comunicación erótica queda especialmente resaltada ya que estamos ante una mención explícita de la unión física entre los dos amantes:

¡Oh noche que guiaste!
 ¡Oh noche amable más que la alborada!
 ¡Oh noche que juntaste
 Amado con amada,
 amada en el Amado transformada!
 (*Noche*, estr. 5)

En esta escena claramente erótica, el sentido del tacto se agudiza aún más por “el ventalle” y el “El aire de la almena” y su refrescante roce contra la piel de los amantes. Esta cercanía corporal queda también reflejada en el pecho florido de la amada en que el amado se queda dormido mientras ella le abanica:

En mi pecho florido,
 que entero para él sólo se guardaba,
 allí quedó dormido,
 y yo le regalaba,
 y el ventalle de cedros aire daba.
 (*Noche*, estr. 6)

En la última estrofa de la *Noche* se realiza la unión amorosa entre los dos amantes que terminaron dormidos uno abrazado al otro. Luce Baralt (1995) comparte la idea de Nieto cuando advierte que una lectura al margen de las glosas que acompañan los versos, éstos nos pueden sugerir que los amantes se relajan físicamente después de hacer el amor (27).

Quedéme, y olvidéme,
 el rostro recliné sobre el Amado,
 cesó todo, y dejéme,
 dejando mi cuidado
 entre las azucenas olvidado. (*Noche*, estr. 8)

En el corto poema de *'Ināq al-wadā'*, (*abrazo de despedida*), estamos ante una identificación absoluta de los dos amantes que se han fusionado en íntimo abrazo, convirtiéndose en un solo ser. Ibn 'Arabī insiste bellamente en la idea de fusión absoluta de los dos amantes:

Cuando nos encontramos para despedirnos,
 en el apretado abrazo, dirías que somos una letra geminada.
 pues, aunque seamos dos personas,
 las miradas sólo distinguen uno.
 Y ello es por mi delgadez y su luz,
 y si no fuera por mis gemidos,
 ella ni siquiera advertiría mi presencia.
 (Ibn 'Arabī, 2003a, 182).

Los términos abrazo, toque y caricia se repiten con asiduidad en la obra de Ibn 'Arabī y simbolizan las ciencias divinas. En un poema de *Tarjumān al-ašwāq*, los protagonistas son un grupo de hermosas mujeres, el poeta describe la belleza de su sonrisa y el atractivo de su cuerpo, insistiendo en ciertos detalles como el cuello, los ojos, la boca y el pecho. Explica el poeta que el sufí al tocar a estas criaturas llega a adquirir secretas y ocultas ciencias (Ibn 'Arabī, 2003a, 124).

La corporeidad de los dos enamorados y la agudización del sentido del tacto en *Tarjumān al-ašwāq* se acentúan por una serie de expresiones. Ibn 'Arabī (2003a) habla de los abrazos de su Amada que impregnan el cuerpo y el ambiente de perfumes. Habla del frescor y dulzura de sus besos, y precisa que su saliva como miel blanca¹³⁵ (150) posee propiedades milagrosas que curan al moribundo (125). El poeta

¹³⁵ La imagen muestra un parecido con el verso del *Cantar de los cantares*: “Como panal de miel destilan tus labios, oh esposa” (4, 11). Explica el sufí en el comentario que la saliva de la amada simboliza las ciencias divinas.

busca la vitalidad y suavidad de sus pechos, prominentes y cónicos (124), que al ser tocados por el suñ deshaciéndose de sus dudas e ignorancias adquiere ciencias divinas.

El poema del *Cántico* coincide con la *Noche* en el simbolismo de una amada que sale en busca del Amado; la búsqueda apasionada termina con la plenitud de la unión mística de los esposos. En el plano literal, el *Cántico* es también un poema de amor humano, señalado por muchos críticos como texto profundamente erótico. Advierte D. Ynduráin que “nada hay en el *Cántico espiritual* que nos obligue a pensar necesariamente en un canto del amor divino o a identificar al amado con Dios” (D. Ynduráin, intr. a San Juan de la Cruz, 1987, 50). Así, al realizar una lectura del poema, separada de interpretaciones y comentarios, la estrofa que se abre con “Gocémonos, Amado”, sólo puede interpretarse como una clara y directa invitación sexual; la esposa le sugiere al Amado esconderse para amarse en la penumbra:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte ó al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura
(*Cántico*, estr. 35)

Erminia Macola (1995) considera el verbo “Gocémonos” a través del cual la esposa exhorta al Amado a gozar con ella, como “un imperativo semánticamente fuerte; en la literatura profana de la época aludía sin duda alguna al goce sexual” (283). Sin embargo prosigue la autora que el verso que sigue “vámonos a ver en tu hermosura”, desplaza el goce al ámbito de la experiencia religiosa (283).

La esposa del *Cántico* sufre malherida en lo más profundo de su corazón, es ella la que persigue e invita al Amado a pesar de su huida; desea ardientemente su cercanía y manifiesta el acuciante deseo de ser poseída por Él. La melancolía y la amargura interna que siente la amada pasional por el desprecio del Amado y el aparente fracaso de la búsqueda, terminan con la alegría perfecta de la consumación del amor. Los dos amantes se aman a escondidas y entran en una cueva para “gustar del mosto de las granadas” (*Cántico*, estr. 35).

La ausencia de la persona amada, en *El encuentro secreto* de Ibn ‘Arabī, produce en el poeta el urgente deseo de reunirse pronto con ella; por eso, le manda un enternecedor mensaje con la brisa del viento para saber si ella también desea entregarse a él:

Vamos, brisa sutil, soplo del viento, ve y haz saber a las gacelas del
Alto que yo sigo manteniendo el pacto que bien conocen,

Y di a la noble doncella que nuestra cita será en el recinto velado, al
amanecer del sábado, en las colinas de Najd.

sobre el rojo promontorio, del lado de los montículos, a diestra de los
riachuelos y del mojón solitario.

Y si es verdad lo que dice y el incesante deseo siente por mí lo que yo
siento por ella, transmite entonces que al calor del mediodía, bajo su
tienda, en secreto al encuentro acudiremos cumpliendo con la
promesa. (Citado por Beneito, 2004, 45)

En el caso de los dos místicos, se trata de un amor en que todo es reciprocidad; los dos amantes se buscan y revelan su deseo de goce erótico.

Con poéticas y ardientes palabras, viene a decir el gran sufí en su poema *Deseo obtenido en Miná* (Ibn ‘Arabī, 2003a, 193), que su amada responde con una invitación a la consumación del amor, y que ella también desea con grandes ímpetus que se cumpla la unión física sin que haya traba alguna. Luego precisa que al saber en ‘*Arāfat*¹³⁶ lo que esperaba exactamente de él, se precipitó con impaciencia incontenida para juntarse con ella, satisfaciendo así las apremiantes exigencias de su amor: “En ‘*Arafāt*¹³⁷ supe lo que quería de mí/ y no pude ser paciente” (Ibn ‘Arabī, (2003a: 193). Advierte el poeta que era una unión más bien efímera, marcada por el carácter de fugacidad, por eso el alma obtuvo lo que ha pedido con tanta impaciencia (193).

En la obra de Ibn ‘Arabī, tanto poética como prosística, aparece una serie de términos que expresan el deleite carnal. Los sinónimos *nikāḥ*, *Mutāraḥa*, *jimā*’ y sus verbos *ṭāraḥtuhā*, *labastuhā*, *nakaḥtuhā* que expresan la unión sexual, se repiten con asiduidad a lo largo de sus escritos. Ofrecemos a continuación la traducción íntegra de un verso sumamente revelador que resalta el grado de exaltación que llega a alcanzar el tema erótico en la poesía de Ibn Arabī: “Ella, cuando la cubrí¹³⁸, exclamó, alabando a Dios: ¡Dios me basta y me es suficiente” (Ibn ‘Arabī, 2003b, 301).

La *Llama de amor viva* es, a su vez, una auténtica exclamación de alegría y regocijo que acompaña el rapto de la plenitud místico. Este breve poema, es un canto lleno de júbilo por el goce del abrazo unitivo, que hace de los esposos una sola cosa en recíproca posesión. En la última estrofa los dos amantes después de una larga noche de deleite supremo se separan al amanecer. Muchos poemas de *Turjumān al-*

¹³⁶ La subida al monte ‘*Arafāt* se considera el rito mayor de la peregrinación islámica a la Meca.

¹³⁸El poeta usa el verbo *labastuhā*, de la raíz *labasa* que significa cubrir o vestir. Es una manera delicada de expresar la unión sexual. El término es también usado en el Corán con un sentido próximo, “... ellas son un vestido para vosotros y vosotros sois un vestido para ellas”: Sura de la Vaca, aleya, 187.

ašwāq se construyen sobre la misma trama¹³⁹, centrándose exclusivamente en la expresión gozosa de la unión. En *Kitāb ‘Anqā’ Mağreb* de Ibn ‘Arabī leemos los siguientes versos:

Le di la dote y yací con ella
 una noche, hasta que despuntó el alba
 Y entonces me vi solo ¿A quién habré desposado, pues?
 ¡Averígüese el asunto!
 (Ibn ‘Arabī, 2003b, 61)

Es muy difícil, que algunos pasajes, donde se lee que consumiendo la unión sexual, los amantes llegaron al mismo nivel de deleite carnal, “Obtuvieron y obtuvimos dos placeres, por igual/ Uno del amado, y otro del amante” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 179), puedan entenderse fuera de este contexto. Sin embargo, las aclaraciones a pie de página que acompañan *Turjumān al-ašwāq* nos ofrecen la descodificación de este mensaje plenamente místico y oculto. En *Lloraron las palomas*, explicando en el comentario del poema el verdadero sentido de *uṭāriḥuhā*, que vendría a significar hice el amor con ella, afirma el maestro andaluz: “*Uṭāriḥuhā*, significa digo lo mismo que dice; como alusión al estado de eco en que tu propia voz es devuelta hacia ti, con lo que sale de ti” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 40).

En *La paloma de collar que llora*, estamos ante el mismo sentido del término. Hablando de palomas que simbolizan los espíritus que lloran, explica el sufi que en este caso *ṭaraḥtuhā*, el mismo verbo conjugado en el pasado, significa: “Lloré igual que lloraron por haber perdido la particularidad que les distinguía del resto de las creaturas.

¹³⁹ Como ejemplo se pueden citar los poemas: *El abrazo de despedida*, *Deseo obtenido en Minā* y, *Cada uno poseyó su amado*.

Hay que saber que la mayoría de los gnósticos murieron con la pena de haber perdido aquella ciencia divina” (Ibn ‘Arabī, 2003a, 49).

La paloma simboliza en Ibn ‘Arabī, así como en la tradición sufi en general, el alma humana que anhela volver a su origen, pero la cárcel del cuerpo le impide volar definitivamente hacia arriba. Por eso la vemos en permanente subir y bajar, cantando tristemente. Lo mismo dirá siglos más tarde San Juan en el *Cántico*, cuando el Amado le exige a la paloma, el alma llagada de amor que sale en su busca, que vuelva, “Vuélvete, paloma” (*Cántico*, estr.12), porque todavía no está preparada para la transformación del trance místico. La paloma también tiene un valor erótico, como señala D. Ynduráin: “Lo que aquí resulta funcional es la dulzura amorosa de la paloma, tanto en la tradición bíblica como en la clásica, pues está consagrada a Venus y, desde entonces, se asocia siempre al amor”, (Intr. a San Juan de la Cruz, 1987, 89- 90).

No hay herida más grande que la que padece el alma cuando siente que Dios la ha abandonado. Después de vivir la dicha del encuentro, la amada del *Cántico* de repente pierde cualquier contacto con el Amado. El poema se abre con un clamor de angustia por esa ausencia que hiere y llaga en lo más profundo: “¿Adónde te escondiste, /amado, y me dejaste con gemido?”. Un poema de *Turjumān al-ašwāq* que se titula ¿Dónde están?, se abre con una interrogante que muestra gran parecido con el verso del reformador: “¿Dónde están mis amados?! por Dios, ¡Decidme dónde están?”. Este grito de dolor e impaciencia por la ausencia del Amado atraviesa, pues, los escritos de todos los grandes místicos del Islam. Hablando de sequedades y desamparos que siente el alma al verse privada de Dios, dice Abū a-Ḥusayn al-Warrāq (m. 319 h/931 d.C), uno de los grandes sufíes de Nishapur, que:

El miedo a la *qatī'a*¹⁴⁰, la ruptura de la relación con el Amado, ha marchitado las almas de los amantes, ha quemado los corazones de los gnósticos, ha alargado la noche de los adoradores, [...] ha aumentado el llanto de los arrepentidos y ha convertido la vida de los temerosos en verdadero infierno. (Citado por al-Sullamī, 2003, 230- 231)

La amada del *Cántico* hace partícipes a los pastores para transmitir al Amado un emocionante mensaje de amor:

Pastores, los que fueredes
allá por las majadas al otero:
si por ventura vieredes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.
(*Cántico*, estr. 2).

En la poesía de Ibn ʿArabī el pastor también desempeña, a veces, el papel de mensajero entre los amantes. En *Saludos de un amante deseoso*, el poeta manda saludos a su amada con un pastor de camellos (Ibn ʿArabī, 2003a, 22). Otras veces el intermediario es el viento, la brisa, un pájaro o la misma fe del amante. En, *Taḥiyyāt al-hawā*¹⁴¹, (*Saludos de amor*) el amante manda con su fe a la amada un mensajero idéntico al de la esposa del *Cántico*; le comunica el sentimiento de angustia, desesperación y desamparo que le causa su ausencia (Ibn ʿArabī, 2003a, 149).

En el *Cántico*, el Amado va dejando huellas de su hermosura por dondequiera que pase; con una simple mirada hacia la naturaleza la hermosea y la hace perfecta con su gracia sobrenatural.

¹⁴⁰ La *qatī'a*, viene de la raíz *qata'a* que significa cortar.

¹⁴¹ El *hawā* aquí puede entenderse como el amor o como el soplo del viento. En la poesía erótica árabe, el amante solía mandar con el viento saludos y mensajes a su amada.

Mil gracias derramando
 Pasó por estos sotos con presura,
 e, yéndolos mirando,
 Con solo su figura
 Vestidos los dejó de hermosura.
 (*Cántico*, estr. 5)

La mirada santificadora de la amada convierte en *Turjumān al-ašwāq* las ruinas en viviendas llenas de vida, el espejismo en agua, los secos jardines en floridos y frondosos y, toda bebida en un dulcísimo vino (Ibn ‘Arabī, 2003a, 140).

El aliento de la amada, que Ibn ‘Arabī (2003a) en las notas aclaratorias llama aliento de amor, va dejando buenos olores por toda la naturaleza (152); alude en su famoso libro *Fusūs al-hikam (Engarces de la Sabiduría)* a que “el mejor de los perfumes es el abrazo del Amado” (Ibn ‘Arabī, 2002a, 220). Sabiendo que la amada es bella y ama todo lo bello, el poeta prefiere habitar en praderas adornadas y engalanadas con el resplandor de las flores y las plantas, con la esperanza de que le lleguen las noticias de la fertilidad de aquellas tierras y que los elija como parada en su viaje (Ibn ‘Arabī, 2003a, 180). Sólo la presencia de la amada en el corazón del sufí es capaz de convertirlo en un florido jardín; cuando lo abandona lo deja hecho una ruina. Después de recibir la gracia divina y experimentar su dulzura, el corazón no llega a soportar tan penosa ausencia y sale en busca del amor divino. Dice el sufí murciano en el comentario de *Turjumān* que a este estado se refería un poeta-sufí cuando dijo: “He perdido mi corazón, y no sé dónde buscarlo, sólo sé que ya no mora dentro de mi cuerpo” (Citado por Ibn ‘Arabī, 2003a, 130). En esta afanosa búsqueda el amado sigue las huellas de la amada orientándose por el perfume que exhala; y es lo que el poeta llama “el aliento fragante del amor” (126). La fragancia de las huellas delata quién pasó por el sitio, “sólo te orientas, si te pierdes cuando vas detrás de ellos/ con el buen olor que van dejando en

sus huellas” (152). Los olores de la brisa del amor, según el sufí egipcio Abū ‘Alī ibn al-Kātib (m. 343 h/955 d. C), “se desprenden de los verdaderos amantes aunque intenten ocultarlos” (citado por al-Sullamī, 2003, 293). En el sufismo, la mujer, símbolo del alma extática, aparece perfumada con las más codiciadas fragancias, después de vivir plenamente el amor perfumado.

En el *Cántico* la hermosura de la esposa se engrandece para igualarse a la belleza divina y así volverse digna de ese excelso amor. En la belleza de la amada se reconocen las huellas del paso del Amado, que con sólo una mirada ha cambiado su color moreno en gracia y hermosura. La esposa reconoce que si ahora es bella es gracias a la mirada santificadora del Esposo:

Cuando tú me mirabas
 su gracia en mí tus ojos imprimían;
 por eso me adamabas,
 y en eso merecían
 los míos adorar lo que en ti vían.
 No quieras despreciarme,
 que, si color moreno en mi hallaste,
 ya bien puedes mirarme
 después que me miraste,
 que gracia y hermosura en mi dejaste.
 (*Cántico*, estr. 23, 24).

En su ascendente viaje místico, advierte Ibn ‘Arabī que ve a una persona que se va haciendo cada vez más bella (Ibn ‘Arabī, 2003a, 186). En otro pasaje, describe así la hermosura sin igual de su amada: “La belleza en ti ha llegado al límite/ no es posible que haya otra como tú” (155).

A pesar de que la obra poética de los dos místicos rezuma erotismo y sensualidad, se advierten numerosos elementos de ruptura con la poesía del amor erótico. Haltzfeld (1968) señala que San Juan de la Cruz se sirve de paradojas para evitar que el excelso amor que cantan sus versos no descienda al nivel del amor carnal. Así, el Amado le recuerda a la novia que su desposorio tuvo lugar bajo un árbol, donde Satanás había violado a la madre de la raza humana, a la madre de la novia misma; pero ésta queda redimida al abrazar valerosamente el nuevo árbol de la cruz (364- 365).

Debajo del manzano
allí conmigo fuiste desposada
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.
(*Cántico*, estr. 28).

Ibn ‘Arabī (2003a) utiliza la misma red de obstáculos paradójicos con el fin de darnos a entender que sus poemas tienen significaciones mucho más complejas de los que tendría un simple poema que relata una escueta historia de amor mundano. Refiriéndose a su amada, el poeta en un verso de *Turjumān al-ašwāq*, dice que cuando consumaban su amor, ella lloraba por haber perdido a su único hijo. Explica Ibn ‘Arabī en el comentario que el alma cuando se separa de su primer origen, Dios, pierde algo que le caracteriza sin llegar a saber lo que es exactamente. Este “hijo” o conocimiento perdido es llorado por la mayoría de los sufíes (49).

Cuando el gran sufí precisa que la unión de los amantes se realiza en sitios sagrados de la Meca y relacionados con el rito de la peregrinación o *ḥajj*, como *‘Arafāt* y *Minā*, también está advirtiéndole al lector de que no está ante una poesía de amor carnal sino de amor divino.

En los dos casos, estamos ante poemas de índole religiosa que se han elaborado según los códigos amorios de la poesía profana y, por lo tanto, necesitan las glosas o explicaciones paralelas que posibiliten la interpretación religiosa y divina de estos versos del amor humano.

La tendencia de trasladar imágenes de carácter profano, convertidas con el tiempo en tópicos, a un plano espiritual, es un fenómeno conocido en la literatura de todas las culturas. Los dos místicos, conscientes de las limitaciones del lenguaje, se vieron obligados a acudir a una experiencia plenamente conocida que es el amor humano; expresándose mediante la imagería simbólica y alegórica.

CONCLUSIONES

A)

La mística es un fenómeno universal que reaparece una y otra vez en el seno de todas las religiones y culturas. Aclara el gran orientalista francés Louis Massignon (1922a) que “Le mysticisme ne saurait donc être l’apanage exclusif d’une race, d’une langue, d’une nation; c’est un phénomène humain, d’ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner” (46).

Como experiencia que ha sabido despertar el interés a lo largo de la historia, se presenta como un vasto campo de trabajo difícil de abordar en todos sus matices y facetas. Es evidente, por lo tanto, que a pesar de la interesante aportación de concienzudos y rigurosos estudios al respecto, queda aún por estudiar más a fondo el tema de los espacios comunes entre la mística cristiana y musulmana. El estudio en profundidad de las similitudes, en este caso, entre San Juan de la Cruz e Ibn ‘Arabī puede ayudar a esclarecer aspectos, ideas y pensamientos hasta ahora insondables de la figura de los dos místicos. Permanecen, pues, sin respuesta importantes aspectos relacionados con este tema como son: dónde y cuándo se impregnaron autores renacentistas como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús del pensamiento sufi y qué elementos desempeñaron el papel de transmisor de aquellos injertos suíes a la espiritualidad cristiana renacentista. En este caso, un estudio en profundidad del sufismo musulmán en relación con notables figuras de la mística cristiana que pueda arrojar la luz sobre estas interrogantes constituiría una tarea, sin duda, para varios años. Lo mismo puede decirse de la dirección inversa que hay de la literatura patristica y clásica en el sufismo en que la figura de Jesús es una constante. Sin duda alguna, la mística

musulmana, sobre todo la que tiene una orientación filosófica, está profundamente marcada por ideas y conceptos de claro abolengo cristiano. Por otra parte, el influjo del *Cantar de los cantares*, fuente primordial de la obra del reformador carmelita, en *Turjumān al-aṣāq*, (*Intérprete de los deseos*) de Ibn ‘Arabī y, en la producción poética sufi en general, es un campo de investigación todavía inexplorado, que constituiría un tema para otra tesis doctoral. Nuestra aportación en este trabajo tiene el carácter de aproximación al tema, centrándonos sobre todo en la trayectoria de la mística sufi.

Para muchos investigadores árabes el origen de la mística musulmana está estrechamente relacionado con la época preislámica. Además de las antiguas religiones persas e indias que pudieron con cierto éxito extenderse por toda Arabia, los árabes debieron mantener estrechas relaciones con los cristianos y judíos. Sin embargo, la mayoría de la población árabe se mantuvo politeísta hasta la llegada del Islam. El politeísmo preislámico entrañaba un concepto monoteísta, y no se dirigía a los ídolos en sí más que al Dios de la Kaaba, el Dios de Abraham e Ismael que estaba por encima de los demás.

Muchos críticos se remontan a esta época para buscar el origen de la mística musulmana en grupos preislámicos como *al-aḥnāf* y *al-ḥemṣ* que fueron dos sectas preislámicas que no profesaron ni el cristianismo ni el judaísmo y rechazaron el politeísmo difuso declarando claramente su dogma monoteísta, siguiendo la religión de Abraham e Ismael. A pesar de la confusa idea sobre la religión del antepasado Abraham, *al-aḥnāf* y *al-ḥemṣ* han podido conservarla y avivarla, asentando la base de muchos preceptos de la mística musulmana.

Otro grupo preislámico que también suele relacionarse con el origen del sufismo y con la etimología de los términos, *ṣūfī* y *ṣūfiyya*, sufi y sufismo, es *Ṣūfa*. Esta tribu se

entregó a la vida austera y lejos de cualquier ambición mundana se dedicó voluntariamente a la organización de la época de la peregrinación o *hajj*.

Se suele dividir la vida espiritual en los albores del Islam en *al-zuhd* y *al-taṣawwuf*, ascética y sufismo. El ascetismo musulmán se nutre de la simple y austera vida practicada por la primera generación del Islam conocida como *al-salaf al-ṣāliḥ* y, representada en la vida el Profeta y sus compañeros. Los primeros ascetas del Islam llevaban un método de vida elegido por decisión propia que expresaba su apego a los preceptos de la nueva religión, sin ningún móvil exterior que les empujaba a ello.

A partir del segundo siglo de la hégira (siglo VIII d. C.) y, como consecuencia directa del cúmulo de sucesos y acontecimientos que conoció la sociedad musulmana, el ascetismo deja de tener un matiz moral reflejado en una vida simple y modesta para convertirse en un fenómeno general y social.

Hechos tan importantes como lo fueron el asesinato del tercer califa 'Otmān, el conflicto entre Mu'āwiyya y 'Alī, el asesinato de este último y más tarde de su hijo al-Ḥusayn, trajeron como consecuencia un considerable aumento en el número de ascetas que sin participar en el gran conflicto entre 'Alī y Mu'āwiyya, conocido en la historia del Islam con *al-fitna al-kobrā*, adoptaron una posición neutral. Ante la injusticia social y los sucesivos asesinatos y traiciones, esta actitud pasiva no duró en convertirse en una corriente política y social, reflejada en una protesta, a veces, clara y abierta ante el gobierno.

Más tarde, precisamente a partir del tercer siglo de la hégira, el noveno d. C, los elementos extranjeros se fueron infiltrando en la vida espiritual musulmana, y *al-zuhd*, el ascetismo, fue progresivamente allanando el camino para la aparición del misticismo musulmán. Así, ciertos sufíes llegan a adoptar posturas propias y bastante atrevidas ante

cuestiones como *al-šarī'a*, ley canónica y desarrollaron un tipo particular de conocimiento conocido con *al-ma'rifa* o gnosis. Paralelamente a la corriente de *al-zuhd*, *el ascetismo*, que empezó como una reacción negativa ante los hechos sociales y políticos, se desarrollaba una parte teórica que englobaba un importante bagaje filosófico.

Los primeros tratadistas musulmanes sintieron una gran preocupación a la hora de querer remontarse, en lo posible, hasta el origen etimológico de las palabras *al-sūfiyya*, los sufíes, y *al-tašawwuf*, el sufismo. La mayoría de ellos intentaron demostrar que era derivada de *šūf*, lana en árabe. Dado que cada enfoque planteado en lo que se refiere a la etimología de los dos términos, delimita, de alguna forma, el origen del sufismo como pensamiento y filosofía.

B)

El origen del sufismo es un tema todavía en debate entre los estudiosos de la materia. Actualmente existen dos teorías con planteamientos totalmente opuestos. El primer enfoque fue postulado por el islamólogo francés Louis Massignon que defiende un origen autóctono de la mística musulmana. Considera el gran investigador que la aparición del sufismo está estrechamente relacionada con la valoración y la práctica de los preceptos y enseñanzas del Islam. Por encima de las influencias de las tantas culturas que han estado en contacto con los musulmanes, éstos aprovechando y desarrollando los gérmenes ascéticos y místicos existentes en las dos fuentes escriturarias del Islam: el Corán y la sunna, consiguieron edificar una vida religiosa parecido en muchos aspectos a la cristiana. Por encima de cualquier influjo ajeno, el sufismo, según Massignon, es un desarrollo innegablemente islámico.

A través de la meditación asidua y del estudio perseverante de ciertas sentencias proféticas y de versículos coránicos propicios a la práctica ascética, los sufíes sacarían su ideal de vida y sus métodos de perfección espiritual.

El segundo enfoque, en cambio, supone que el sufismo no tuvo un origen autóctono, y que todo su pensamiento deriva de otras culturas que han estado, de alguna manera, en contacto con el Islam. El cristianismo, el judaísmo, las antiguas religiones persas, el budismo, y el neoplatonismo han influido decisivamente en el dogma musulmán, lo que favoreció la aparición y el florecimiento del sufismo dentro de la sociedad musulmana.

El ascetismo musulmán así como el sufismo en los primeros siglos del Islam se abrieron camino y se desarrollaron a través del Corán y de la sunna. Pasados los dos primeros siglos, la vida espiritual musulmana empieza a conocer radicales cambios. El sufismo progresivamente va adoptando elementos extranjeros y comienza a cultivar un lenguaje técnico diferenciado, alejándose cada vez más de las primeras experiencias ascéticas y místicas para convertirse en una verdadera filosofía de vida; marcado además de matices del Islam, por conceptos prestados del cristianismo, del panteísmo extático de los brahmanes, del neoplatonismo y de las antiguas religiones persas. Este estudio no pretendo negar la influencia de culturas ajenas en la espiritualidad musulmana que además está demostrada por muchas investigaciones. La mística se presenta como una experiencia espiritual no limitada ni por tiempo ni por espacio; es un fenómeno universal que entró en el cristianismo así como en el Islam y en las demás religiones antiguas, sin embargo cada religiosidad tiene sus propias características.

No cabe duda de que al estudiar el sufismo filosófico topamos con una impresionante mezcla de elementos extranjeros que influyeron en el sufismo, alejándole

cada vez más de sus primeros hontanares. Sin embargo, y como se ha señalado antes, el origen de la ascética musulmana y del sufismo deriva del Islam.

Una de las culturas que más ha marcado el sufismo es la cristiana. Su influjo se evidencia en muchas prácticas y conceptos que en realidad son totalmente ajenos al espíritu del Islam. Muchos sufíes, por ejemplo, optaron por el camino de la mortificación del cuerpo como vía de purificación y adoración de Dios. Esta práctica es reprobada totalmente por la ley islámica, por lo que puede ser una consecuencia de las huellas que dejó el monacato cristiano en la sociedad musulmana.

Con Rābi'a, la famosa asceta de Basora del segundo siglo de la hégira, el octavo d.C., empieza a brotar una tendencia que consideraba el matrimonio como algo incompatible con la vida ascética y veía en la práctica del celibato un requisito esencial para la vida ascética. Creando, así, una norma difícil de infringir para los sufíes que vinieron más tarde.

Sin embargo no hay que pasar por alto que se casaron los grandes ascetas y sufíes, como es el caso de al-Ḥallāj e Ibn 'Arabī. Y según algunos, también se casó la asceta más famosa de la historia del Islam, Rābi'a al-'Adawiyya, sin que ello creara un obstáculo ante su vocación y su camino religioso. La idea del matrimonio como algo contradictorio a la verdadera vida espiritual es algo que aparece por primera vez con Rābi'a, por eso algunos críticos han planteado la hipótesis de un origen cristiano de la famosa asceta.

Resulta también curioso que sea también Rābi'a la introductora del tema del amor divino o *la maḥabba*, en la espiritualidad del Islam. El amor divino ha suscitado gran interés entre los estudiosos del sufismo. Muchos lo consideran un influjo directo del monacato cristiano oriental. Al principio, constituyó una novedad para la ley

ortodoxa musulmana, ya que era la primera vez en que se le abre al místico el acceso al trato íntimo con Dios, hablándole como un amante a su amado.

El pensamiento filosófico sufi tampoco está exento del todo de la influencia del concepto de la Trinidad, a pesar de que el Islam lo rechaza rotundamente.

El neoplatonismo constituye una de las fuentes más importantes del sufismo filosófico. El panteísmo y la emanación que marcan el pensamiento de grandes sufíes, no tienen ninguna base islámica y surgen como consecuencia de la honda huella que dejó la filosofía neoplatónica en la sociedad árabe.

los sufíes tuvieron que acudir a la interpretación elíptica para llegar al sentido oculto y místico de aleyas coránicas que, según ellos, encierran ideas como el panteísmo o la emanación, no obstante, estos conceptos carecen de toda base islámica, y no son más que la repetición de teorías neoplatónicas infiltradas en el sistema sufi.

Las antiguas religiones persas tuvieron gran difusión en tierras árabes; tanto el zoroastrismo, el maniqueísmo así como el mazdaquismo, se mantuvieron en la región y llegaron a tener adeptos en todo el Estado musulmán; incluso, en la Meca, ciudad del Profeta Muhammad.

Al llegar a cierto grado de conocimiento o gnosis, grandes sufíes como al-Hallāj llamaron a la abolición de los cinco preceptos básicos de Islam. Basta recordar la peligrosa exhortación de este gran místico en su última peregrinación a la Meca, en que declara que nuestra nostalgia de Dios debe borrar de nuestras almas la imagen de la Kaaba; llamando así a la abolición de la quinta base de la religión musulmana: la peregrinación a la Meca o *hajj*. Sin ninguna duda estas palabras que contribuyeron a llevarle a su trágico fin se fundamentaban en ideas de la tradición religiosa de la Persia que seguían operando de forma implícita en la sociedad musulmana.

Esta influencia llega a tal punto que grandes estudiosos de la mística musulmana consideran que el gran sufí de origen persa Abū Yazīd al-Bistāmī, zoroastra antes de su conversión al Islam, es el verdadero fundador del sufismo filosófico.

Sin ningún género de duda existen también afinidades y puntos de coincidencia entre la mística musulmana y la hindú. Sufíes de la talla de Ibn ‘Arabī, Abī Yazīd al-Bistāmī y al-Ḥallāj están fuertemente influenciados por la sabiduría de la India. Sus huellas empiezan a notarse pasado el segundo siglo de la hégira; momento en que el sufismo empieza a abrirse camino como corriente filosófica. Estos elementos se injertaron en el sufismo en un largo y lento proceso, que duró muchos siglos, hasta convertirse en una parte integrante de su pensamiento.

C)

A medida que hemos ido avanzando en nuestro trabajo sobre estos dos maestros de la fe, poco a poco, han ido apareciendo cada vez más estrechas similitudes difíciles de explicar, como afirma acertadamente Asín Palacios, por la mera coincidencia casual. Así, hemos ido constatando cómo gran parte de los poemas de *Turjumān al-ašwāq* (*El intérprete de los deseos*) de Ibn ‘Arabī muestran extraordinarias analogías con los poemas mayores de San Juan de la Cruz. Este cancionero erótico- místico en el que el sufí andaluz comenta sus propios versos en una prosa aclaratoria, se ha visto vinculada por diversos estudiosos con la obra poética del santo abulense glosada también por él mismo.

La antología de *Turjumān al-ašwāqmm* plantea un gran problema a la hora de querer descifrar su mensaje. El autor diferencia entre el aspecto esotérico y exotérico conocidos respectivamente en la terminología sufí como *al-išāra* y *al-'ibāra*. Mientras

los versos en su marco histórico expresan el amor del poeta a Nidām, una mujer de conocido linaje que vivía en la Meca, el comentario en prosa, *Dahā'ir al-a'lāq* (*Los tesoros de los amantes*), nos traslada a un plano totalmente distinto en que se develan las enseñanzas sufíes y el conocimiento gnóstico.

La mayoría de los poemas del cancionero se construyen sobre la misma trama del *Cántico*, la *Noche* y la *Llama* del reformador carmelita. En *Infierno ardiente en el corazón* (Ibn 'Arabī, 2003a, 156), que incluso como título muestra un parecido con el de la *Llama de amor viva*, el amante sintiendo las llamas ardientes del amor en su corazón sale de noche, precisamente en el antelucano, en busca de su amada. En lo más oscuro de la noche la llama e intenta seguir sus huellas. La oscuridad de la noche hace imposible su búsqueda si no fuera por el buen olor que va dejando la amada por dondequiera que pase. En medio de las tinieblas, el poeta empieza a recibir la manifestación divina como una tormenta de relámpagos, truenos y lluvia que cae en su corazón.

Este no es el único poema de *Turjumān al-ašwāq* que ofrece grandes semejanzas con los tres poemas mayores de San Juan de la Cruz. Las estrechas coincidencias se advierten, a veces, hasta en los detalles mínimos; es decir, la búsqueda afanosa del Amado-Dios, la angustia de la separación que tienen como fondo una noche oscura que impide totalmente la visión y, el dolor de la travesía que termina con el deseado encuentro que tiene lugar cuando se empiezan a recibir los primeros rayos de la aurora.

La amada de *Turjunān* en un gesto de desesperación total, a veces acude a un mensajero para obtener noticias del amado, otras veces se dirige a los elementos de la naturaleza como el viento o, animales como el pájaro. Las huellas del Amado se detectan por su mirada embellecedora que convierte los desiertos en frondosos huertos y

en el buen olor que derrama por toda la naturaleza. El matrimonio místico como meta final del viaje nocturno es también un motivo compartido entre los dos maestros.

Las semejanzas en la concepción del lenguaje y la simbología entre San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabī, que hemos tenido ocasión de resaltar en este trabajo, son también demasiado numerosas. En este aspecto hemos llegado a la conclusión de que la obra de los dos maestros es un símbolo dentro de otros símbolos. Los dos maestros conscientes de la imposibilidad de comunicar sus inefables vivencias místicas a través del lenguaje convencional, intentan acercarlas al lector mediante un lenguaje alusivo, creando así una nueva lengua dentro de la primera. La obra poética de ambos místicos rebosa de un simbolismo con una pluralidad semántica inagotable en que además el lector queda invitado a adoptar las interpretaciones del autor o a participar activamente dando las suyas propias.

Ante la insuficiencia del lenguaje corriente para reflejar contenidos y estados que quedan fuera de los márgenes de la experiencia natural. Los sufíes crearon un lenguaje nuevo y secreto que sólo ellos podían entender. Sin embargo la revolución del lenguaje sufí guarda una relación íntima con la trágica muerte de al-Ḥallāj (m. 309 h/922 d.C). Este gran sufí persa al principio no adoptó el principio de *al-taqiyya*, actitud en que una persona finge profesar una religión, o en este caso la ortodoxa de una religión, mientras que en el fondo guardaba en secreto sus verdaderas creencias. Al-Ḥallāj declaraba abiertamente sus creencias y experiencias espirituales. Tuvo la osadía de gritar en los mercados de Bagdad, “¡Soy Dios, soy la Verdad!”. El sufí de Bagdad pagó muy caro sus atrevidas declaraciones, antes ser ejecutado mediante la horca, fue mutilado de manos y pies y crucificado. A raíz de esto, el lenguaje sufí se convierte en más impenetrable y se envuelve en un velo de ambigüedad y secreto. Como

consecuencia, nos encontramos ante una lengua nueva repleta de símbolos, alusiones e imágenes que sólo podrán ser decodificados a través de la interpretación.

Durante su estancia en la Meca, Ibn 'Arabī redacta unos versos erótico-místicos que titula *Tarjumān al-ašwāq*, (*Intérprete de los deseos*). En esta colección de cantos, el místico murciano esconde bajo la superficie del símbolo y la alegoría todo su pensamiento sufi. Años más tarde los poemas de *Tarjumān al-ašwāq* cargados de un exacerbado erotismo, empiezan a suscitar las críticas de los alfaquíes ortodoxos que acusan al poeta de celebrar en sus versos, bajo la apariencia de significados pretendidamente místicos, un amor claramente sensual. Por lo cual, juzgó necesario explicar la naturaleza de su obra poética acompañándola con unas glosas aclaratorias.

San Juan de la Cruz, tres siglos más tarde, se vio movido por la misma preocupación y el mismo miedo, de que sus poemas sean motivo de malas interpretaciones; y recurre también a la técnica del comentario en prosa para intentar desentrañar el significado simbólico de su misteriosa poesía.

Ibn 'Arabī y San Juan Cruz coinciden en su convencimiento de que sus obras son inspiradas o reveladas. Y por ser una poesía celestial y revelada de lo alto, sólo un número limitado de privilegiados puede tener acceso a ella. Los dos acotan abiertamente el círculo de lectores a los que va dirigida su obra.

El lenguaje de los dos místicos resulta igual de múltiple. Sus símbolos esenciales se distinguen por su falta de límites semánticos precisos, creando cada vez nuevas estructuras simbólicas.

La noche oscura como símbolo universal y de inspiración bíblica que fue acuñado por los Padres Orientales y citado en varios versículos del Corán y en muchas sentencias proféticas, cumple una función esencial dentro del sistema de los dos

maestros.

Al explorar el símbolo nocturno en la obra de Ibn 'Arabī y San Juan de la Cruz hemos topado con afinidades sorprendentes. El sufí murciano divide la noche en tres partes; la primera empieza al despedirse la luz del día para recibir la oscuridad de la noche. La segunda noche se caracteriza por su oscuridad total y su tiempo sigue hasta la llegada del amanecer. La tercera y última deja entrever la luz del día; es todavía de noche, pero se presiente la llegada del día a través del pálido esplendor de los primeros brotes de la luz. Es el momento oportuno para la unión mística. Esta división coincide con los tres momentos claramente delimitados en que el místico carmelita divide su noche mística, (prima noche, media noche, final de la noche o antelucano).

El segundo período de la noche, el más oscuro, cada vez se torna exceso de luz en la poesía de los dos autores; la oscuridad a menudo está interrumpida por relámpagos que manifiestan la presencia divina. Dice Ibn 'Arabī (2003a): “Cuando estoy en su compañía la noche es para mí como el sol matinal” (152). El paralelo es muy estrecho con la noche oscura de San Juan, “más cierta que la luz del mediodía” (*Noche*, estr., 4). La noche oscura en la obra de los dos místicos va seguida de imágenes aurales que simbolizan las primeras vislumbres de la presencia divina.

El paralelismo resulta aún más resaltado si se tiene en cuenta que en ambos místicos la noche oscura simboliza lo secreto y oculto. Es un camino ascendente o una escala en que la unión con Dios queda realizada en el último peldaño. Este viaje ascendente es extensamente descrito en la obra de los místicos a través de una trabajosa búsqueda en plena noche, que culmina con el deseado encuentro de los dos amantes.

Está claro que los dos maestros de la fe comparten muchas características del símbolo nocturno. Las semejanzas localizadas en este aspecto son tantas; ambos

coinciden en los mínimos detalles del triple aspecto de la noche, utilizan expresiones próximas y se valen de las mismas imágenes nocturnas y aurorales.

Los símbolos de la luz y del fuego también están muy arraigados en la poesía de San Juan e Ibn 'Arabī. La iluminación divina es comparada por los dos místicos a la luz del sol que ciega con su exceso de luz. Los dos utilizan la imagen de la luz que impregna todos los rincones del alma, junto con el fuego invasor del amor divino que prende desde dentro y consume todas las imperfecciones. Dios es a la vez llama que arde y reluce.

Los paralelos minuciosos continúan, el alma alcanzando cierto grado de cercanía a Dios, aspira a que el incendio consuma los obstáculos que impiden la culminación de la unión plena. El fuego a la vez que abrasa y llaga, cura y purifica el alma de todo lo que no es Dios.

La obra poética del sufí murciano muestra coincidencias estremecedoras con el poema de la *Llama de amor viva*. Ibn 'Arabī (2003a) titula uno de sus poemas "*Infierno ardoroso en el corazón*" (156); con una trama bastante parecida a los poemas mayores de San Juan. Sus versos relatan la búsqueda de un amante a su amada que termina con la unión plena. Mientras el poeta-sufí iba siguiendo, en el ante lucano, las huellas de su amada un enorme fuego ardía en su corazón (156).

El agua y la leche tienen en la obra de los dos maestros el mismo valor simbólico, implican el conocimiento de las ciencias secretas de Dios.

El tema báquico fue adoptado por los sufíes de la poesía erótica para expresar el estado embriagante del éxtasis. El vino como símbolo del conocimiento divino es común a los dos maestros; que, además, coinciden en usar esta bebida como símbolo del delirio extático.

La mujer, símbolo de la belleza física y a la vez espiritual, se convierte en la filosofía mística del sufí andaluz en la imagen más perfecta en que se refleja la belleza divina. Ibn 'Arabī en su cancionero erótico místico, hace uso de la alegoría de la unión corporal para comunicar una emoción espiritual plena y efímera. El poeta carmelita, que remite en gran parte al amor esponsal del *Cantar* salomónico, también hace uso del alegorismo nupcial y del símbolo erótico para plasmar su experiencia espiritual, pidiendo al lector un doble nivel de intelección.

Al hacer una lectura exenta de los poemas de los dos autores, impregnados de imágenes sensuales, sin la descodificación que ofrecen los comentarios, pueden entenderse como simples poemas de intenso amor erótico.

En los dos casos, estamos ante poemas de índole religiosa que se han elaborado según los códigos amatorios de la poesía profana y, por lo tanto, necesitan las glosas o explicaciones paralelas que posibilitan la interpretación religiosa y divina de estos versos del amor humano. La tendencia de trasladar imágenes de carácter profano, convertidas con el tiempo en tópicos, a un plano espiritual, es un fenómeno conocido en la literatura de todas las culturas. Los dos místicos, conscientes de las limitaciones del lenguaje, se vieron obligados a acudir a una experiencia plenamente conocida que es el amor humano; expresándose mediante la imagería simbólica y alegórica.

A pesar de que la obra poética de los dos místicos rezuma erotismo y sensualidad, se advierten, asimismo, numerosos elementos de ruptura con la poesía del amor erótico.

Entrar a profundizar en el paralelismo entre ambas formas místicas nos lleva a declarar al final de esta investigación, que estos dos maestros de la fe, cuyas enseñanzas tienen como fin último llegar a la unión del amor transformante, han sido y siguen

siendo una inagotable fuente de sabiduría e inspiración para muchas generaciones de diferentes credos, incluso para personas no espirituales. Dicho esto, creemos que la experiencia espiritual de San Juan de la Cruz e de Ibn 'Arabī se presenta, en este caso, como un puente de esperanza que comunica dos religiones tan aparentemente diferentes y distantes como lo son el Cristianismo y el Islam.

El mensaje del amor divino y el amor al prójimo que se funden en sí en el credo de los dos místicos puede originar espacios de diálogo tan necesarios en la actualidad entre las dos religiones; así como facilitar el acercamiento hacia problemáticas históricas e incluso actuales sobre las dinámicas del mundo árabe e islámico en su relación con Occidente. No hace falta, pues, emplearse a fondo para constatar que el discurso predominante entre Oriente y Occidente se caracteriza por el aumento de los temores mutuos; sobre todo, después de los últimos ataques terroristas en Europa. En este momento en que cada vez surgen más conflictos de índole religioso y en que el fundamentalismo en su versión más radical y violenta vuelve a estar en un primer plano de la agenda internacional, se impone la imperante necesidad de crear espacios de diálogo efectivo entre estas dos culturas que “viven comparándose, a veces desde la fascinación y otras profusas veces desde la desconfianza y el reproche” (Abdulahem Hithem, 2007).

Volviendo a la esencia del mensaje transmitido por los dos místicos en que el amor constituye el nervio y el papel creador de toda la existencia humana, creemos que compartida la riqueza de esta experiencia con los hombres y mujeres de hoy ayudará para generar una cultura de paz y de aceptación del otro. Hay que aprovechar este espacio común o zona de contacto, existente de antemano entre las dos religiones, y que se concretiza de manera magistral en la mística a través de la religión del amor de Ibn

‘Arabī y del Amor-Dios infinito de San Juan de la Cruz, para crear una confianza mínima entre las dos culturas, asumir el respeto por la diferencia y realzar valores de convivencia pacífica por encima de cualquier diferencia.

Recuerda Khamis Said que la causa principal del gran interés que está suscitando actualmente la persona de Ibn ‘Arabī así como el gran auge de estudios que ha habido sobre sus escritos, radica en que este místico además de resumir en su obra todo el pensamiento y la experiencia sufí, ha edificado las bases del panteísmo o *Waḥdat al-wujūd* en el sufismo, con todas las implicaciones de esta filosofía en el pensamiento musulmán con sus dos ramas la sunní y la chiíta, así como su impacto sobre el pensamiento humano en general con sus diferentes religiones: el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo, incluso las creencias idólatras. El centro de su mística ha podido ofrecer al hombre de hoy todo lo que busca y anhela; todos quedamos de alguna manera igualados ante una religión en que sea cual sea nuestra creencia o credo, al final nos orientamos hacia una única Verdad, adorada a través de múltiples imágenes; porque no hay en toda la existencia otro más que Él. Más que igualar a la mujer al hombre, los poemas del sufí andaluz le elevan a la hembra a un plano superior en que es símbolo eterno de la belleza divina (Khamis Said, 2005, 3). Aunque, para muchos, la experiencia del místico murciano con la mujer comienza con un sentimiento humano en que se mezclan sentimientos de amor y de deseo sexual que, sin ser negado de alguna manera, ha quedado expresado con toda sinceridad; no se paró ante él, más bien lo convirtió en un puente para cruzar al ultramundo (Al-‘Attār, 120- 121). Ibn ‘Arabī ha cantado a la perfección humana, llamando al hombre a buscarla en lo más hondo de su ser, a través de un viaje interno que le encaminará hacia la aniquilación total en Dios. No tan lejos se ubica el pensamiento sanjuanista; tres siglos más tarde, el aspecto central de toda su

enseñanza está expresado en el término de la unión transformante en Dios. Hay que vaciarse completamente por dentro para acoger a Dios; los ojos de la amada del *Cántico* (10, 9) sólo se abrirán para recibir al Amado; hay que morir para volver a renacer otra vez en y con Dios, “Matando, muerte en vida la has trocado.” (*Llama*, estr., 2). Ibn ‘Arabī dice, casi en los mismos términos: “pues, mi vida está en mi muerte” (2003b, 88).

Para concluir citaremos las palabras de Garaudy sobre estas dos cimas de la espiritualidad española, la musulmana medieval y la cristiana renacentista:

[...] podríamos resaltar cuan obvia es la actualidad de esta doble y única enseñanza de Ibn al-‘Arabi y de San Juan de la Cruz; en un mundo como el nuestro, que ha perdido su centro y su sentido, despertar en nosotros lo que Ibn al-‘Arabi llamaba ya: “la huella de la totalidad”, la voluntad profunda de vivir la unidad del mundo que sólo ella puede dar a nuestra vida personal y a nuestra común historia su sentido y su belleza.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘Abbās, Ihsān, (1985), *Tārīḥ al-’adab al-andalusī, ’aṣr siyādat qortoba*, (*Historia de la literatura andalusí, el Califato de Córdoba*), Beirut, Dār al-ṭaqāfa.
- Abdalhaleem, Hithem, (2007), *Fundamentalismos religiosos: el reto de Oriente y Occidente*. Recuperado de: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/52/52317337.pdf>.
- Abū Nu’aym, (1988), *Ḥilyat al-awliyā’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, (*El adorno de los awliya y las categorías de los allegados*), (10 vols), Beirut, Dār al-Kutub al-’Ilmiyya.
- Abū Zayd, Nasr Hamid, (1990), *Maḥfūm al-nnass: Dirāsāt fī ’ulūm al-Qur’ān*, (*El concepto del texto: estudios entorno a las ciencias del Corán*), Beirut, al-Markaz al-ṭaqāfi al-’arabī.
- Abū Ziyān al-Mu’askarī, (s. f), *Kanz al-asrār fī manāqib mawlāy al’arbī al-Darqāwī wa ba’du aṣḥābihi al-aḥyār*, Manuscrito de al-Ḥizāna al-’amma, N°: K, S 2841, Rabat.
- Addas, Claude, (1998), *Al-taṣawwuf al-islāmī wa burūz Ibn ’Arabī*, (*La mística musulmana y la aparición de Ibn ’Arabī*), en Salma Khadra Jayyusi, (Cood.), *al-Ḥadāra al-’arabiyya al-islāmiyya fī al-Andalus*, (*La civilización árabe musulmana en al-Ándalus*), (2 vols.), Beirut, Markaz dirāsat al-waḥda al-’arabiyya. Recuperado de: <http://forum.uniweyes.net/t43568/>.

-, (2016), *El lenguaje poético y su razón de ser según Ibn Arabi*, en Azufre Rojo, (3). Recuperado de: revistas.um.es/azufre/article/view/274251.

- Adonis, Ali Ahmad Said, (1970), *al-Ṭābit wa al-mutaḥawwel*, (*Lo estable y lo inestable*), Beirut, Dār al-‘Awda.

-, (2008), *La dimensión estética sufí*, en *Sufismo y surrealismo*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Recuperado de: <https://plumasublime.files.wordpress.com/2016/05/adonis-sufismo-y-surrealismo.pdf>.

- ‘Affī, Abū al-‘Ulā, (1969), *Ibn ‘Arabī fī dirāsātī*, (*Ibn ‘Arabī en mis estudios*), en Ibrahim Madkour, (coord.), *al-Kitāb al-Tiḍkāri, fī al-ḍikrā al-mi’awiyya al-ṭāmina li milādih*, el Cairo, Dār al kitāb li al-tibā’a wa al-našr, pp. 3-34.

- Aguiar Aguilar, Maravillas, (1992), *Los motivos literarios compartidos por Ibn ‘Arabī de Murcia y San Juan de la Cruz*, en *Los dos horizontes*, (textos sobre Ibn Arabi), Murcia, Editora regional de Murcia, pp. 57- 65.

- Akhdar (Al-) Qwidri, Ata Allah, *‘Awā‘iq isti’āb al-ḥiṭāb al-akbarī*, (*Las dificultades de entender el discurso akbari*), Maaber. Recuperado de: http://www.maaber.org/issue_december06/spiritual_traditions1.htm.

- Alawī, Aḥmed, (1992) *Hérménologie Coránique et argumentation linguistique*, Rabat, Edición Okad.

- Alonso, Dámaso, (1071), *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos. Garcilaso, fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Biblioteca Románica Hispánica. Madrid, Gredos.

-, (1985), *La poesía de San Juan de la Cruz*. (Desde esta ladera), Madrid, Aguilar.

- Alsina Clota, José, (1989), *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos.

- Amine, Ahmad, (1969), *Fajr al-islām*, Beirut, Dār al-kitāb al-‘arabī.

-, (1997), *Doḥā al-islām*, (3 Vols.), el Cairo, Maṭābi‘ al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lilkitāb.

-, (2013), *Dahr al-islām*, el Cairo, Mu‘assasat Hindawi littā‘līm wa al-ṭaqāfa.

- Amine, al-Iskandarī, Dayf, al-Jārim, al-biṣriī, (1934), *al-Mufasssal fī tāriḥ al-Adab al-‘arabī*, (Lo detallado de la historia de la literatura árabe), el Cairo, Matba‘at Misr.

- Amri, (Nelly y Laroussi), (1992), *Les Femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint-Jean-de-Braye, Dangles.

- 'Anān, Muḥammad 'Abd Allāh, (1997), *Dawlat al-islām fī al-andalus*, (*El Estado musulmán en al-Ándalus*), (4 vols), el Cairo, Maktabat al-Hānaḡī.

- Andalusī (Al-), Ibn 'Abd Rabbih, (1952), *al-'Iqd al Farīd*, el Cairo, Matba'at lajnat al-ta'rif wa al-tarjama wa al-naṣr.

- Andalusī (Al-), Ṣā'id, (1985), *Ṭabaqāt al-'umam*, (Los estratos de *la 'umam*), Beirut, Dār al- ṭṭalī'a liṭṭibā'a wa al-naṣr.

- 'Aqqād (Al-), 'Abās, (1966), *Ḥaqā'iq al-islām*, (*Verdades del Islam*), Beirut, Dār al-kitāb al-'arabī.

- Aranguren, José Luis L., (1976), *Estudios literarios*, Madrid, Gredos.

- Arfat, Zina y Asgar Zada, Suhayla, (2014, mayo), *Rumūz al-iṣrāq fī Turjumān al-aṣwāq*, (*Los símbolos de la filosofía de la iluminación en Turjumān al-aṣwāq*), *Āfāq al-'ulūm al-insāniyya wa al-dirāsāt al-ṭaqāfiyya*, 16 (2), 121- 149. Recuperado de: afagh.ihcs.ac.ir/article_980_70c0c8544dba7d6c67f6396fba3dda17.pdf.

- Argente del Castillo Ocaña, concepción, (2016), *La contemplación mística en los autores del siglo XVI*, en Andrés Soria Olmedo, Juan Varo Zafra y Ginés Torres Salinas, (eds.), *Prosa española del siglo XVI. Conceptos e ideas*, Madrid, Biblioteca nueva, pp. 13-44.

- Asín Palacios, M., *Obras escogidas*, (1946), (vols. 1), Granada, CSIC Departamento Historia del Islam.
-, (1981), *El Islam cristianizado*, Madrid. Hiperión.
-, (1990), *Šadīlēs y alumbrados*, Madrid. Hiperión.
- ‘Attar (Al-), Wasīm, (2004), *Dāhirat al-taḥawwul fī al-nnass wa al-dalāla fī Turjumān al-ašwāq li Ibn ‘Arbī*, (*El fenómeno de la transformación textual y connotativa en Turjumān al-ašwāq de Ibn ‘Arbī*), (Tesis de máster) Universidad Americana de Beirut, Beirut.
- Badawi, ‘Abd al-Raḥmān, (1962), *Rābi’a al-’adawiyya, šahīdatu al-ḥobb al ilāhī*, (*Rabi’a al-’adawiyya, mártir del amor divino*), el Cairo, Maktabat al-nahḍa al-misriyya.
-, (1993), *Tārīḥ al-’ilhād fī al-islām*, (*Historia del ateísmo en el Islam*), el Cairo, Sīnā’ li-nnašr.
-, (1978), *Šataḥāt al-šūfiyya*, (*Dislates de los sufies*), Kuwait, Wikālat al-Maṭbū’āt.

- Badir, Ahmad Chaaban, (30 de agosto del 2009). *al-Rramz al-šî'rî wa igtirāb al-luġa fî al-maṇḍûr al-šûfî*, (*El símbolo poético y el exilio del lenguaje desde el punto de vista sufí*). Diwān al-ʿarab. Recuperado de: <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article19317>.
- Baḥtî (Al-), Jamāl ʿAllāl, (2005), *al-Ḥuḍûr al-šûfî fî al-andalus wa al-maġreb ʿilā ḥudûd al- qarn al-sābiʿ*, (*La presencia sufí en al-Ándalus y el Magreb hasta finales del sexto siglo*), el Cairo, maktabat al-ṭaqāfa al-ddiniyya.
- Baḥtî (Al-), M., N., (1987), *al-Šî'r al-'arabî fî muḥîṭihi al-'arabî al-qadîm*, (*La poesía árabe en su antiguo entorno*), Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa.
- Bami, Jamal, (2010, 23 de abril), *Ibn al-'Arîf al-šanḥājî, Miṭāq al-rrābita*. Recuperado de: <http://www.maghress.com/almithaq/3236>.
- Baylā (Al-), Muḥammad Barakāt, (1993), *al-Zuhhād wa al-mutaṣawwifa fî bilād al-maġreb wa al-andalus, ḥattā al-qarn al-ḥāmis al-hijrî*, (*Los ascetas en tierras del Magrib y al-Ándalus hasta el quinto siglo de la hégira*), el Cairo, Dār al-nahḍa al-ʿarabiyya.
- Bayrūnî (Al-), Abū al-Rrayḥān, (1958), *Taḥqîq mā lilhind min maqūla maqbūla fî al'aql aw marḍūla*, Hyderabad, India, Matbaʿat Majlis dā'irat al-ma'ārif al-ʿotmāniyya.
- Ben Toumi, - Yamin (Al-), (14 de diciembre de 2007), *Qirā'a fî tajribat 'Abd al Ḥamîd Chakîl al-šî'riyya*, (*Lectura en la experiencia poética de 'Abd el Ḥamid Chakil*). Diwān al-ʿarab. Recuperado de:

http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=11543.

- Benali, Amina, (2001), *al-Ḥaraka al-tawāṣoliyya fī al-ḥitāb al-ṣūfi, mina al-qarn al-tālīl 'ilā al-ssādis lilhijra*, (*El movimiento comunicativo en el discurso sufí, del tercer siglo hasta el séptimo de la hégira*), Damasco, Ittiḥād al-kuttāb al-'arab. Recuperado de: www.syrianstory.com/pdf/comment32-7.pdf.

- Beneito, Pablo, (1996), *Los nombres de Dios en la obra de Moḥyī I-Dīn Ibn 'Arabī*, (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Recuperado de: eprints.ucm.es/3654/1/AH3048001.pdf.

-, (2004), *La taberna de las luces. Poesía sufí de el al-Andalus y el Magreb (del siglo XII al XX)*, Editora Regional Murcia, Murcia.

-, (2005), *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn'Arabī*, Murcia, Editora Regional de Murcia.

- Bennabi, Malek, (1986), *El Fenómeno coránico*, Madrid, Centro islámico de España.

-, (2000), *al-Dāhira al-qor'āniyya*, (Trad. de Abdessabour Chahine), Damasco, Dār al-fikr al-mu'āṣer.

- Bū Ḥubza, Muḥammad, (2007), *Al-ṣadarāt al-dahabiyya fī al-sīra al-nabawiyya*, Tánger, Ifzaren li al-tibā'a wa al-naṣr.

- Buḥārī (Al-), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, (6 vols.), Beirut, Dār Ibn Kaṭīr.

- Burkhardt, Titus, (1980), *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus.

- Carrasquer Pedrós, Sira, (2003), *Madres Orientales*, (Vol. I), Burgos, Monte Carmelo.

- Chodkiewikz, Michel, (1992), *El Corán en la obra de Ibn Arabi*, en *Los Dos horizontes*, (Textos de Ibn Al'Arabí), Murcia, Editora Regional de Murcia, pp. 141-142.

- Cilveti, A., L., (1974), *Introducción a la mística española*, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.

- Corán, (1995), (Trad. de Juan Vernet), Barcelona, Plaza y Janes Editores, S, A.

- Corán, (1994), (Trad. de Abdelghani, Melara Navío), Granada, Editorial Kutubia.

- Corbin, Henry, (1958), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Abn Arabi*, Paris, Flammarion.

-, (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, (Trad. de María Tabuyo y Agustín López), Barcelona, Ediciones Destino.

- Cruz Hernández, M., (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, (2 Vols.), Madrid, Alianza Universal.

- Cuevas, Cristóbal, (1972), *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, Ediciones ISTMO.

-, (1991), *Estudio literario*, en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 125-201.

-, (ed.), (1993), San Juan de la Cruz, *Poesías. Llama de amor viva*, Madrid: Taurus.

- Dahbī (Al-), Muḥammad Ḥusayn, (2000), *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrīn*, (*La exégesis y los exegetas*), el Cairo, Maktabat Wahba.

- Da'wat al-haqq, *Al-taṣawwuf al-andalusí, mabādi'uhu wa uṣūluhu*, (*El sufismo andalusí, sus principios y orígenes*), Vols. 50-51. Recuperado de:
<http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1198>.

- Ḍayf, Ṣawqī, (1960), *Tārīḥ al-'adab al-'arabī, al-'aṣr al-jāhilī*, (*Historia de la literatura árabe: La época preislámica*), el Cairo, Dār al-Ma'ārif.

- Fāḥūrī (al-), Ḥanna, (s. f), *Tārīḥ al-'adab al-'arabī*, (*Historia de la literatura árabe*), Beirut, Dār al-yūsef li al-ṭibā'a wa al-naṣr,

- Faszer, Debra, (2013), Traducción y migración de textos poéticos en la obra de Clara Janés, *Eu-topaís: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos*, (5), 55- 62. Recuperado de: http://eu-pias.org/articulo.php?ref_page=276.

- Gānī, Muhammad, (22 de diciembre de 2013). *al-Rramz 'inda al-ṣūfiyya, taf'īl wa mumārasa, (el símbolo en los sufíes, activación y práctica)*. Anfās. Recuperado de: <http://www.anfasse.org/2012-07-03-21-58-09/2010-12-30-15-59-50/5179-2013-12-22-14-29->.

- Ganīmī Hilāl, Muhammad, (1976), *al-Ḥayāt al-'āṭifiyya bayna al-'udriyya wa al-ṣūfiyya, (La vida afectiva entre la 'udriyya y el sufismo)*, el Cairo, Dār al-Nahḍa, Miṣr li-al-tibā'a wa al-naṣr.

- Garaudy, Roger, (1982), *Promesas del Islam*, (Trad. de Nuria Lago Jaraiz), Barcelona, Editorial Planeta.

-, (31/ 10/ 2009), Ibn Arabi y San Juan de la Cruz, Webislam. Recuperado de: http://www.webislam.com/articulos/37387-ibn_arabi_y_san_juan_de_la_cruz.html

- Ġarīb, Ma'mūn, (2000), *Rābi'a al-'Adawiyya fī mihrāb al-hobb a- ilāhī, (Rābi'a al-'Adawiyya en el mihrab del amor divino)*, el Cairo, Dār Ġarīb.

- Ġarmīnī, ‘Abd Assalām, (2000), *al-Madāris al-ṣūfiyya al-maġribiyya wa al-andalusiyya fī al-qarn al-sādis al-hijrī, al-ttārīḥ wa al-fīkr*, (*Las escuelas sufíes magrebíes y andalusíes en el sexto siglo de la hégira, historia y pensamiento*), Casablanca, Dār al-Rraṣād al-ḥadīta.
- Garrido Domínguez, Antonio, (2013), *Lo inefable o la experiencia del límite*, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, (22), 317-331. Recuperado de:
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc6t2d1>.
- Goldziher, I., (1959), *al-‘Aqīda wa al-ṣarī‘a fī al-islam*, (*El dogma y la ley del Islam*), (Trad. de Muhammad yousuf Mousa y otros), el Cairo, Dār al-kutub al-ḥadīta.
- Gonzalo Carbó, Antoni, (s. f), *La lengua oculta debajo del paladar: preservar el secreto en la cábala y el sufismo medievales*. Recuperado de:
<http://ibnarabisociety.es/Scripts/Documentos/antonigozalo/8.lalenguaoculta.pdf>.
- Goytisoló, Juan, (2000), *San Juan de la Cruz y el pájaro sufí*, en Williams Mejías López (ed.), *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y mercedes López Baralt*, (2 Vols.), Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Graham, Terry, (2004), *Los orígenes sufíes de San Juan de la Cruz*. Recuperado de:
http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/sufi/index/assoc/sufi_200/4_n0008_/p018.dir/sufi_2004_n0008_p018.pdf.

- Gutiérrez Sebastián, Raquel (coord.) y Rodríguez Gutiérrez, Borja (coord.), (2007), *Orígenes de la novela. Estudios*, Universidad de Cantabria, Cantabria. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=273266>.

- Hafnī (Al-) ‘Abd al-Mun‘im ‘(1996), *al-‘Ābida al-ḥāsi‘a Rābi‘a al-‘Adawiyya, Imāmatu al-‘āsiqīn wa al-maḥzūnīn*, (la paidosa mística Rābi‘a al-‘Adawiyya, imam de los enamorados y melancólicos), el Cairo, Dār al-Rraṣād.

- Hajwīrī (Al-), Abū al-Ḥasan, (1980), *Kaṣfo al-maḥjūb*, (Desvelar lo oculto), Beirut, Dār al-Nahḍa al-‘arabiyya li al-ṭṭibā‘a wa al-naṣr wa al-tawzī‘.

- Hakim, (El-) Suad, (1991), *Ibn ‘Arabī wa mawlid loḡa jadīda*, (Ibn ‘Arabī y el nacimiento de una nueva lengua), Beirut, Dandara li al-ṭṭibā‘a wa al-naṣr.

-, (2001), *Santidad y feminidad en la vida y obra de Ibn ‘Arabī*, en Lorenzo Piera Delgado (coord.), Pablo Beneito, (aut), en *Mujeres de luz: la mística femenina*, 187- 200. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3192910>.

-, (2010), *al-Mar‘a waliyya wa ‘unṭā qirā‘a fī naṣṣ Ibn ‘Arabī*, (La mujer como santa y hembra. Lectura en el texto de Ibn ‘Arabī). Recuperado de: <http://www.hurriyatsudan.com/?p=845>.

- Ḥallāj (Al-), al-Husayn Ibn Mansūr, (1998), *Diwān al-Ḥallāj*, (*Antología de al-Hallaj*), Beirut, Dār al-Jadīd.

- Hatzfeld, Helmut, (1968), *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos.

- Hedou, Fatima al-Zahra, (2008), *al-Sulta wa al-mutaṣawwifa fī al-andalus, 'ahd al-murābitīn wa al-muwaḥḥidīn (1283- 1086/ 635h- 479h)*, (*La autoridad y los sufíes en al-Ándalus*), (Tesis de máster), Universidad de Mentouri Constantine, Argelia.
Recuperado de: <http://bu.umc.edu.dz/theses/histoire/ADJE2465.pdf>.

- Ḥilmī, Mustafā, (1990), *Al-Islām wa al-adyān, dirāsa muqārīna*, (*El Islam y otras religiones. Estudio comparativo*), Dār al-da'wa, Alejandría.

- Hūfī (Al-), Muḥammad, (1972), *al-Ḥayāt al-'arabiyya mina al-ṣi'r al-jāhilī*, (*La vida árabe a través de la poesía preislámica*), Beirut, Dār al-Qalam.

- Ibn al-Fāriḍ, (s, f), *Diwān*, (*Antología*), Beirut, Dār Ṣāder.

- Ibn al-Jauzī, Abī al-Faraj 'Abd al-Rrahmān, (2006), *Talbīs Ibilīs*, (*El engaño de Satanás*), Beirut, al-maktaba al-'Aṣriyya.

-, (1971), *Ṣifatu al-ṣafwa*, (*Cualidades de los elegidos*), (4 vols), Alepo, Dār al ma'rifā.

- Ibn Haldūn, ‘Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad, (2007), *Muqaddimat Ibn Haldūn*, (*Discurso sobre la historia universal*), Beirut, Mu’assasat al-ma’ārif.
- Ibn Ja’fār, Qudāma, (1933), *Naqḍ al-naṭr* (*Crítica de la prosa*), el Cairo, Dār al-kutub.
- Ibn ‘Arabī, (1985), *Šajarat al-kawn*, (El árbol del universo), Beirut, Dār al-Qalam.
-, (1988), *al-waṣāyā*, (*Los mandamientos*), Damasco, Dār al-Īmān.
-, (1988a), *Viaje al señor del poder*, Málaga, (Trad. de Pedro J. Aguado), Editorial Sirio, S. A.
-, (1994), *al-Futūḥāt al-makkiyya*, (*las revelaciones de la Meca*), (Vols. 8), Beirut, Dār al-fikr.
-, (1997), *Tafsīr alfāḍ al-ṣufiyya*, (*Exégesis de la terminología sufí*), Damasco, Dār Mu’id liṭṭibā’a wa al-naṣr wa al-tawzī.
-, (1998), *Lawāzim al-ḥobb al-ilāhī*, (*los requisitos del amor divino*), Damasco, Dār Mu’id liṭṭibā’a wa al-Naṣr wa al-tawzī.
-, (1999a), *al-Futūḥāt al-makkiyya*, (*las revelaciones de la Meca*), (Vols. 9), Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.

-, (1999b), *Kitāb 'Anqā' Mağreb*, (*El libro del pájaro sufí, 'Anqā' Mağreb*), al Manufiya, Egipto, Matba'at Ḥamāda Buqwisna.
-, (1999c), *Miškāt al-anwār*, (*La lámpara de las luces*), el Cairo, Maktabat al-Qāhira.
-, (2000), *Daḥā'ir al -a'lāq*, (*Los tesoros de los amantes*), Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
-, (2001), *Rasāi'l ibn 'Arabī, Kitāb Śāq al-jayb bi 'ilm al-ğyb*, (*Las epístolas de Ibn 'Arabī, El libro de Śāq al-jayb bi 'ilm al-ğyb*), Beirut, Dār al-Intiṣār. Recuperado de: <http://www.sufi.ir/books/download/arabic/ibn-arabi/shaghi-oljeyb-ibn-arabi.pdf>.
-, (2002a), *Fuṣūṣ al-ḥikam*, (*Engarces de la sabiduría*), Beirut, Dār al-kitāb al-ʿarabī.
-, (2002b), *al-Tajalliyāt al-ilāhiyya*, (*las revelaciones divinas*), Beirut, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya.
-, (2002- 2003a), *Iṣṭillāḥ al-ṣūfiyya*, (*Terminología sufí*), Beirut, Dār al-Maḥabba.
-, (2002- 2003b), *Risālat al-anwār*, (*Epístola de las luces*), Beirut, Dār Āya.

-, (2002- 2003c), *al-Fanā'inda al-muṣāhada*, (*La aniquilación en la contemplación*), Beirut, Dār al-Maḥabba.
-, (2003a), *Turjumān al-aṣwāq*, (*El intérprete de los amores*), Beirut, Dār Ṣāder.
-, (2003b), *Diwān Ibn 'Arabī*, (*Antología de Ibn 'Arabī*), Beirut, Dār Ṣāder.
-, (2005), *Maṣāhid al-asrār al-quḍsiyya wa maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya*, (*Contemplación de los secretos sagrados y de las fuentes de las luces divinas*), Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya.
-, (2009), *Los engarces de sabiduría*, (Trad. Andrés Gujarro), Madrid, EDAF.
- Jāḥid (Al-), (1961), *al-Bayān wa al-tabyīn*, (3 vols.), el Cairo, maktabat al-Ḥānājī.
-, (1966), *al-Ḥayawān*, el Cairo, Maktabat al-Jāḥid.
- Jarr, Jalil (Al-) y Fāḥūrī (al-), Ḥanna, (1993), *Tārīḥ al-falsafa al-'arabiyya*, (*Historia de la filosofía árabe*), (2 vols), Beirut, Dār al-Jīl.
- Jauziyya (Al)-, Ibn Qayyem, (1994), *Madārij al-sālikīn*, (*Las escalas de los peregrinantes*), Beirut, Dār al-Kitāb al-'arabī.

- Jawwād ‘Alī, (1993), *al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arab qabla al-islām. Adyān al-‘arab qabla al-islām*, (*Lo detallado de la historia de los árabes antes del Islam. Religiones de los árabes antes del Islam*), (10 vols), Beirut, la edición de la universidad de Bagdad.
- Jīlī (Al-), ‘Abd al-Karīm, (1997), *al-Insān al-kāmil*, (*El hombre perfecto*), Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.
- Jiménez, José, (1995), *Luz y transfiguración*, en José Valente y José Lara Garrido (eds.), *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, pp. 293- 304.
- Kalābādī (Al-), Muhammad, (1980), *al-Ta’arruf limadḥab ahl al-taṣawwuf*, (*Conocer el dogma de los sufíes*), el Cairo, Maktabat al-Kuliyāt al-azhariyya.
- Kalbī (Al-), Muhammad Ibn al-Sā’ib, (1993), *Kitāb al-aṣnām*, (*El libro de los ídolos*), el Cairo, Maktabat al-Nahḍa al-misriyya.
- Kalīmī (Al-), (1363 h), *al-Kāfī*, Teherán, Dār al-Kutub al-islāmiyya.
- Kāṣānī (Al-), ‘Abd al-Razzāq, (1992), *Iṣṭilāḥāl al-ṣūfiyya*, (*la terminología sufí*), el Cairo, Dār al-Manār.
- Khamis, Said, (2005), *al-Rramziyya wa al-ta’wīl fī falsafat Ibn ‘Arabī al-ṣūfiyya*, (*La simbología y la exégesis en la filosofía sufí de Ibn ‘Arabī*), (Tesis doctoral), Universidad de Mentouri Constantine, Argelia. Recuperado de :
www.mohamedrabee.com/books/book1_13513.pdf.

- Krynen, Jean, (1990), *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

- Lledó, Emilio, Juan de la cruz: *Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo*, en José Valente y José Lara Garrido (eds.) *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, pp. 99- 122.

- López Anguita, Gracia, (2010), *El Principio Femenino en los Textos Cosmológicos del Sufí Muhiyiddin Ibn al-Arabi (1165-1240)*, En: *La Mujer Musulmana: desde la Traducción a la Realidad*, Arcibel editores, pp. 107-138. Recuperado de:
<http://ibnarabisociety.es/Scripts/Documentos/gracialopezanguita/EPRINCIPIOFEMENINOENLAONTO.pdf>.

- López-Baralt, L. (1978). *San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético*. *Bulletin of Hispanic studies*, 1 (55), 19. Recuperado de:
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/156513.pdf>

-, (1980). *Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn'Arabi de Murcia*, en *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, 473-477. Recuperado de:
<http://ibnarabisociety.es/Scripts/Imagenes/textos%20espa%C3%B1ol%202014/Lenguajes%20infinitos%20Luce.pdf>.

-, (1985), *Huellas del Islam en la literatura española*. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo, Madrid, Hiperión.

-, (1990), *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión.

-, (1995), *San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?* En Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de hispanistas, pp. 21-26. Recupeado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_007.pdf.

-, (2009), *La amada nocturna de San Juan de la Cruz se pudo haber llamado Layla*, Cuadernos del Mediterráneo, (12), 201- 211. Recuperado de: http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/12/La_amada_nocturna_de_San_Juan_de_la_Cruz_se_pudo_haber_llamado_Layla_Luce_Lopez-Baralt.pdf e.

- Macola, Ermina, (1995), «*Aquellos*»: *la tensión suavizada del Cántico*, en José Valente y José Lara Garrido (eds.), *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 281-292.

- Madkour, Ibdahim, (1969), *Waḥdat al-wujūd bayna Ibn 'Arabī wa Espinoza*, (*El panteísmo entre Ibn 'Arabī y Espinoza*), en Ibrahim Madkour, (cood.), *al-Kitāb al-Tiḍkāri, fī al ḍikrā al mi'awiyya al-tāmina li milādih*, el Cairo, Dār al kitāb li al-ṭṭibā'a wa al-našr, pp. 267-379.

- Maḥmūd, 'Abd al-Halīm, (2000), *al-Fuḍayl Ibn 'Ayyaḍ, sūfī mina al-ra'īl al-'awwal*, (*al-Fuḍayl Ibn 'Ayyaḍ, sufi de la primera generación*), el Cairo, Dār al-Rašād.

-, (s. f), *Qaḍīyyat al-taṣawwuf, al-madrasa al-ṣādiliyya, (la cuestión del sufismo, la escuela de al-ṣādiliyya)*, el Cairo, Dār al-Ma'ārif.
- Makkī (Al-), Abū Tālib, (1932), *Qūt al-Qulūb, (Alimento de los corazones)*, el Cairo, al-Matba'a al-'ilmiyya.
- *Ma'lamat al-mağreb, (Monumento de Marruecos)*, (2005), al-jam'iyya al-mağribiyya littā'lif wa al-tarjama wa al-naṣr, 5867/17.
- Mancho Duque, María Jesús, (1982), *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico- semántica*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca.
-, (2008), *Creación poética y componente simbólico en la obra de San Juan de la Cruz*. Recuperado de:
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8g929>.
- Maqarrī, (Al-), (1968), *Nafḥ al-ttīb fī ḡosn al-andalus al-rrabīb, (7 vols)*, Beirut, Dār Ṣāder.
- Marín Guzmán, Roberto, (2010), *Reseña de "Dante y el Islam" de Miguel Asín Palacios*. *Estudios de Asia y África*, XLV (Septiembre- Diciembre). Recuperado de:
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58620950008>> ISSN 0185-0164.

- Marwa, Ḥusayn, (1980), *al-Naza'āt al-māddiyya fī al-falsafa al-'arabiyya*, (*Las tendencias materialistas en la filosofía árabe*), Beirut, Dār al-Farābī.

- Massignon, Louis, (1922), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Librairie orientaliste.

-, (1922a), *La Passion d'al-Hallāj*, (2 vols), Paris, Geuthner.

-, (1942), La Mubâhala. Étude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux chrétiens Balhârith du Najrân en l'an 10/631 à Médine. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. 55 (51), 5-26.
Recuperado de: www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1942_num_55_51_17495 . DOI: 10.3406/ephe.1942.17495.

- Melquíades, Andrés, (1994), *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, MCMXCIV.

- Mialdea Baena, A. J, (2002), *La recepcion de la obra de San Juan de la Cruz en España durante los siglos XVII, XVIII, XIX*, (Tesis doctoral), Facultad de Filología y Letras, Córdoba. Recuperado de:
<http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/416/13207581.pdf>.

- Moğniyya, Muḥammad Jawād, (1982), *Ma'ālim al-falsafa al-islāmiyya*, (*Rasgos de la filosofía musulmana*), Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl.

- Molé, Marijan, (1965), *les mystiques musulmans*, Paris, P.U.F.

- Montaser, Hamada, (2009), *Naḥno wa al-taṣawwuf, al-tarīqa al-budṣīṣīyya namūdajjan*, (*Nosotros y el sufismo, la tariqa al-budṣīṣīyya como modelo*), Rabat, Dār al-naṣr al-Ŝurūq, Matābiʿ top press.

- Muslim, (1998), *Ŝaḥīḥ Muslim*, Beirut, ed. A. Ŝams al-ḏīn.
- Nafī (Al-), (1985), Muḥammad Ben Abd al-Jabbār, *al-Mawāqif wa al-muḥāṭabāt*, (*Las estaciones y los discursos*), el Cairo, al-Hai'a al-misriyya al-ʿamma lil kitāb.

- Najīb, Maḥmūd Zakī, (1969), *Tarīqatu al-ramz 'inda Ibn 'Arabī fī dīwān Turjumān al-aṣwāq*, (*La forma del símbolo en la antología de Turjumān al-aṣwāq de Ibn 'Arabī*), en Madkour Ibrahim (cood.), *al-Kitāb al-Tidkārī, fī al-ḏikrā al mi'awiyya al-tāmina li milādih*, el Cairo, Dār al kitāb li al-tibā'a wa al- naṣr, pp. 69- 106.

- Nasr, Sayyed Husayn, (1971), *Talāṭat Hukamā' muslimīn*, (*Tres sabios musulmanes*), Beirut, Dār al-Nahār.

- Naṣṣār (Al-), Alī Sāmī, (1978), *Naṣ'at al-fīkr al-falsafī fī al-Islām*, (*El nacimiento del pensamiento filosófico en el Islam*), (3 vols.), Rabat, Dār al-Ma'ārif.

- Nawbaḥṭī (Al-) al-Ḥasan Ibn Mūsā, (1931), *Firaq al-ṣī'a*, (*Las sectas chiítas*), Istanbul, Matba'at al-Dawla.

- Nicholson, Raymond A, (1911), *The Taryuman al-Ashwaq, a collection of mystical odes by Ibn al Arabi*, Londres, Royal Asiatic Society.

- Nicholson, Reynold Alleyne, (1951), *al-ṣūfiyya fī al-islām*, (*Los místicos del Islam*), (Trad.de Nūr el-Ddin Ṣarrība), el Cairo, Maktabat al-Ḥānājī.

- Nieto, José C., (1982), *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz*, (Trad. de Guillermi Hirata), México, Fondo de cultura económica.

- Nieto, José C., (1988), *San Juan de la Cruz: Poeta del amor profano*, Madrid, Swan.

- Orozco Díaz, Emilio, (1994), *Estudio sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco I*, Universidad de Granada, Granada.

- Osipova, Marina, (1999), *El símbolo como medio de conceptualización en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz*. DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica, (17), 139-156. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/viewFile/.../12678.

- Pacho, Eulogio, *Lenguaje técnico y lenguaje popular en San Juan de la Cruz*, en José Ángel Valente y José Lara Garrido (eds.), *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, pp. 197- 220.

- Palacios, Joaquín García, (1992), *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

- Palencia, Ángel González, (1931), *El Islam y occidente*, Madrid, discurso de entrada en la Real Academia de Historia.

- Pareja, Felix M., (1952- 1954), *Islamología*, Madrid, Editorial Razón y Fe, S.A.

- Peers, Allison, (1947), *El misticismo español*, Argentina, S. A. Buenos Aires, Espasa-Calpe.

- Pelayo, Menéndez, (1941), *La poesía mística en España, en Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, II*, Santander, CSIC.

- Pérez González, Rosalía, (2013), *Machnun y Don Quijote: dos locos de amor. Una comparación sobre su locura y sus implicaciones*. Recuperado de:
<http://www.thefreelibrary.com/Machnun+y+Don+Quijote%3a+dos+locos+de+amor.+Una+comparacion+sobre+su...-a0347525018>.

- Puerta Vilchez, José Miguel, (2001), *La belleza del mundo es la belleza de Dios, (El núcleo estético del 'Irfān de Ibn 'Arabī*, Anales del seminario de historia de la filosofía, (18), 31- 60. Recuperado de:
revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/.../4807.

- *Qur'ān (Al-) al-karīm*, (El noble Corán).

- Quṣayrī (Al-), ‘Abd al-Karīm Abī al-Qāsim, (1990), *al-Risāla al-quṣayriyya*, (*La epístola de al-Quṣayrī*), Beirut, Dār al-Jīl.

- Quṣayrī (Al-), ‘Abd al-Karīm Abī al-Qāsim, (1995), *al-Risāla al-quṣayriyya*, (*La epístola de al-Quṣayrī*), el Cairo, Dār al-Ma‘ārif.

- Ra’fat Bāšā, ‘Abd al-Raḥmān, (1986), *Ṣuwar min ayāt al-ttābi’īn*, (*Imágenes de la vida de los tābi’īn*), Jeddah, Arabia Saudí, Dār al-Aṣfahānī.

- Rico Pavés, José, (2001), *Semejanza a Dios y divinización en el corpus Dionysiacum; Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Toledo, Estudio teológico San Idefonso.

- Ries, Julien, (1989), *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, (Trad., Antonio Gabriel Tesón) Madrid, Ediciones Encuentro.

- Saadi (Al), Masael, (2012, diciembre), *Siḥr al-rramz al-ṣūfī fī Turjumān al-aṣwāq de Ibn ‘Arabī*, (*La magia del símbolo sufi en el Intérprete de los deseos de Ibn ‘Arabī*), Majallat al-‘ādāb wa al-‘ulūm al-ijtimā‘iyya, Vol. 1, (16). Recuperado de: revues.univ-setif2.dz/index.php?id=691.

- Ṣabbağ (Al), Imād, (1998), *al-Aḥnāf qablq al-islām*, (*los hanifes antes del Islam*), Damasco, Dār al-Ḥaṣād.

- Sāḥilī (Al-), Muhammad Ibn Muhammad, (2004), *Buġyat al-sālik fī ašrafe al-masālik*, Tetuán, Manšurāt al-Jam'iyya al-maġribiyya li al-ddirāsāt al-abdalusiyya.

- Sahrastānī (Al-), Abū al-Faḥ Muḥammad, (1992), *al-Milal wa al-niḥal*, (*las religiones y los dogmas*), Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya.

- Sahrūrdī (Al-), Šihād al-Ddīn, (s.f), *'Awāriḥ al-ma'āriḥ*, Damasco, 'Ālam al-kutub.

- Sainz Rodríguez, Pedro, (1927), *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Voluntad.

- Šālih (Al-), Šobḥī, (1979), *Mabāḥiṯ fī 'ulūm al-Qur'ān* (*Investigaciones en torno a las ciencias del Corán*), Beirut, Dār al-'Ilm lilma'lāyīn.

- Sami al-Yousef, Yousef, (2004), *Ibn 'Arabī wa maḡhabuhu al-insānī*, en Maaber. Recuperado de: http://www.maaber.org/ibn_arabi/ibnarabi_3.htm.

- Sánchez Herrero, José, (2005), *El desarrollo de la vida espiritual*, en *Historia de la Iglesia*. Vol. II. Edad Media. Madrid: B.A.C. pp. 509-521.

- San Juan de la Cruz, (1996), *Obra completa*, (2 vols.), Madrid, Alianza Editorial. Edición de Luce López- Baralt y Eulogio Pacho.

- Santa Biblia, (1944), (Trad. de Eloíno Nácar y Alberto Colunga), Madrid, Editorial Católica.

- Santa Teresa de Jesús, (1995), *La vida- Las moradas*, PML. Ediciones.

- Santiago Simón, Emilio de, (1991), *Las claves del mundo islámico*, Barcelona, Planeta.

- Sanz Manzano, M. A., (2002), *San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez: dos tentativas poéticas de llegar a lo divino*. Recuperado de:
http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/06/aiso_6_2_061.pdf.

- Saqqal, Desiree, (1995), *al-'Arab fī al-'aṣr al-jāhili*, (*Los árabes en la época preislámica*), Beirut, Dār al-ṣadāqa al-'arabiyya.

- Šar'ī abū Zayd, Muhammad, (1998), *Jam' al-qur'ān*, (*La recopilación del Corán*), (Tesis de máster), Universidad de al-šarī'a de Kuwait, Kuwait.

- Šaybī (Al-), Kāmil, (1982), *al-Šila bayna al-taṣawwuf wa al-tašayyu'*, (*La relación entre el sufismo y el chisimo*), Beirut, Dār al-Andalus.

- Sesé, Bernard, (1998, 6-11 de julio), *Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino*, en Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid , 1, 385-394. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_1_052.pdf.

-, (1995), *Poética del Objeto místico según Juan de la Cruz*. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_031.pdf.
- Shafik, Ahmed, (2012), *Los diversos tipos del lenguaje en Miḡtāḡ al-sa'āda de Ibn al-'Arīf*, Revista de Ciencias de las religiones, (17), 185- 209. Recuperado de: revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/39679.
- Šīḡū, Luís, (1986), *al-Naṣrāniyya bayna 'arabe al Jāhiliyya*, (*El cristianismo entre los árabes preislámicos*), Beirut, Dār al mašriq.
- Sobhi, Ahmad Mahmud, (1992), *al-falsafa al-aḡlāqiyya fī al fikr al-islāmī*, (*La filosofía moral en el pensamiento islámico*), Beirut, Dār al-Nahḡa al-'arabiyya.
- Soria Olmedo, Andrés, (1991), *San Juan de la Cruz y la literatura contemporánea (1856-1942)*, en *San Juan de la Cruz y la literatura de su tiempo*, Madrid, Junta de Andalucía, Turner, pp. 41-69.
- Soulayman, Nour, (1954), *Ma'ālim al-rramziyya fī al-šī'r al-šūfī al-'arabī*, (*Rasgos del simbolismo en la poesía mística árabe*), (Tesis de máster), La Universidad Americana de Beirut. Recuperado de: resaalaty.blogspot.com/2014/10/1954.html.
- Sullamī (Al-), (2003), *Tabaqāt al-šūfiyya*, (*las categorías de los sufíes*), Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya.

- Surūr Taha, ‘Abd al-Bāqī, (2014), *al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāj, šahīd al-taṣawwuff a- islāmī, (al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāj , el mártir de la mística islámica)*, el Cairo, Mu’assasat Hindāwi littarbiyya wa al-ṭaqāfa.

- Tacha, Souail, (2005), *Ṣafaḥāt min tāriḥ al-masīḥiyyīn al-‘arab qabla al-isām, (Páginas de la historia de los cristianos árabes antes del Islam)*, Beirut, Manṣūrāt al-maktaba al-būlīsiyya.

- Tafzafani (-Al), (1969), *al-Ṭarīqa al-akbariyya*, en Madkour Ibrahim (cood.), *al-Kitāb al-Tiḍkāri, fī al ḍikrā al mi’awiyya al-ṭāmina li milādih*, el Cairo, Dār al kitāb li al-tibā’a wa al- naṣr, pp. 295-356.

- Tāha, Husayn, (1963), *Tajdīd ḍikrā Abī al- ‘Alla’*, el Cairo, Dār al-Ma ‘ārif.

- Ta’īma, Sāber, (2005), *al-Taṣawwuf wa al-tafalsuf, (El sufismo y la filosofía)*, el Cairo, Maktabat Madbouli.

- Tamīmī (Al-), Abū ‘Abd Allah Muḥammad, (2002), *al-Mustafād min manāqibi al- ‘ibād bimadīnat fās wa mā yalīhā mina al-bilād*, (2 vols.), Tetuán, Manṣūrāt Kuliyat al- ‘ādāb wa al- ‘ulūm al-insāniyya.

- Tapia, Sánchez, S., (1990), El entorno morisco de San Juan de la Cruz en tierras castellanas, en Aspectos históricos de San Juan de la Cruz, Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz, Ávila, (43-76). Recuperado de:

<http://hdl.handle.net/10366/75292>.

- *Taṣawwuf (Al) al-andalusī, mabādi'uhu wa uṣūluh*, (*El sufismo andalusí, sus principios y orígenes*), (s.f), Da'wat al-ḥaq, (50-51). Recuperado de:

<http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1198>.

- Ṭibāwī (Al)-, 'Abd al-Llaṭīf, (1928), *al-Taṣawwuf al-islāmī al-'arabī*, (*La mística islámica árabe*), Beirut, Dar al-'uṣūr.

- Ṭūsī (Al)-, al-Sarraḡ, (1960), *Al-Lumma' fī tāriḡ al-taṣawwuf al-islāmī*, (*Los ilustres en la historia de la mística musulmana*), el Cairo, Matba'at al-Sa'āda.

- Valente, José, (1995), *Formas de lectura y dinámica de la tradición*, en José Ángel Valente y José Lara Garrido (eds.) *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, pp.15- 22.

- Varo Zafra, Juan, (2007), *Alegoría y metafísica*, Universidad de Granada, Granada.

- Vega García Luengos, German, (1990), *La poesía de San Juan de la cruz. Fuego de palabras*, *Revista de espiritualidad*, (196-197), 371-401. Recuperado de:

<https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/3737/1/LA%20POES%C3%8DA%20DE%20SAN%20JUAN%20DE%20LA%20CRUZ.%20FUEGO%20DE%20PALABRAS.pdfOCR.pdf>

- Vernet, Juan, (1993), *El Islam en España.*, Madrid, Mapfre.

- Vilanova, Evangelista, (1995), *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*, en José Ángel Valente y José Lara Garrido (eds.), *en Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, pp. 35- 62.

- Villagrán, David, (Primavera 2006), *Identidad del Amado, identidad del Amor*. Cyber Humanitatis. (40). Recuperado de:
web.uchile.cl/.../0,1255,SCID%253D20049%2526ISID%253D690.

- Ynduráin, Domingo, (ed.), (1987), San Juan de la Cruz, *Poesía*, Madrid, Cátedra.
- Zarouk, Ahmad, (2003), *Qawā'id al-tasawwuf, (Las normas del sufismo)*, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya.

- Zawi, Laamouri, (s. f), *Ramziyyat al-mar'a fī al-ḥobb al-ṣūfī, (La simbología de la mujer en el amor divino)*. Recuperado de:
<https://www.philadelphia.edu.jo/arts/13th/papers/zawi.doc>.

- Zay'ūr, 'Alī, (1979), *al-'Aqliyya al-ṣūfiyya wa naḥsāniyyat al-taṣawwuf, (La mentalidad y la psicología sufi)*, Beirut, Dār al-talī'a.

- Zīn (Al-), Samīh 'ātif, (1976), *al-Ṣūfiyya fī naḥari al-islam, (El sufismo desde el punto de vista islámico)*, Beirut, Dār al-kitāb al-lubnānī.

- Zydān, Jorjī, (1922), *al-'arab qabla al-islām*, (*Los árabes antes del islam*), el Cairo, Matba'at al-Hilāl.