

DE LA ASCESIS AL SUFISMO EN *MIFTĀḤ AL-SAĀDA* DE IBN AL-^ᶜARĪF (m. 536/1141)*

Ahmed SHAFIK**
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 239-283

Resumen: Estudio de las actividades ascético-místicas y del desarrollo de la piedad durante finales del siglo V/XI y comienzos del VI/XII, a través de *Miftāḥ al-saĀda* de Ibn al-^ᶜArīf (m. 536/1141). Se pone el acento en la evolución del propio autor desde la ascesis hacia una espiritualidad más desarrollada, apoyándose en las cartas que Ibn al-^ᶜArīf dirigió a sus discípulos. Se analizan también la estructura y el contenido de esta obra. Se rastrea, por último, los antecedentes de sus enseñanzas y su influencia en posteriores sufíes, como Ibn ^ᶜArabī.

Palabras clave: Ascesis. Sufismo. Almorávides. Ibn al-^ᶜArīf. Abū Madyan. Ibn ^ᶜArabī.

Abstract: Study of the ascetic-mystical activities and the development of the piety during the end of the 5th/11th and beginning of the 6th/12th c., through *Miftāḥ al-saĀda* of Ibn al-^ᶜArīf (m. 536/1141). It focuses on the evolution of the author from the asceticism towards a more developed spirituality, supporting on the letters that Ibn al-^ᶜArīf directed to his disciples. The structure and the content of this work are also analyzed here, beside the precedents of his teachings and his influence in later sufīs as Ibn ^ᶜArabī.

Key words: Asceticism. Sufism. Almoravids. Ibn al-^ᶜArīf. Abū Madyan. Ibn ^ᶜArabī.

* Para la transliteración de los fonemas árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la "Escuela de Arabistas Españoles": ʔ - b - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḍ - r - z - s - š - ṣ - d - ṭ - ẓ - ᶜ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y; vocales: a - i - u - ā - ī - ū; diptongos: ay - aw; *alif maqṣūra* à.

** anouralhouda@hotmail.com.

Dedico este trabajo a mis compatriotas, los jóvenes egipcios, artífices de la revolución del 25 de enero de 2011, que no buscaban sino democracia, libertad y, ante todo, dignidad.

ملخص البحث: دراسة الأنشطة الزاهدية الباطنية وتطوير التقوى في أواخر القرن الخامس / الحادي عشر وأوائل السادس / الثاني عشر من خلال « مفتاح السعادة » لابن العريف (المتوفى 1141/536) يتم التركيز على التطور المؤلف نفسه من الزهد إلى روحانية أكثر نمواً ، بناء على الرسائل التي بعثها ابن العريف إلى تلاميذه. ويحلل بنية ومضمون هذا العمل. وأخيراً، يبقى على أثر تعاليمه ونفوذ في الصوفية المتأخرين مثل محيي الدين ابن العربي.

كلمات مفتاح: الزهد. التصوف. المرابطون. أبو العباس ابن العريف. أبو مدين. محيي الدين ابن العربي.

Desde hace algunos años preparo la traducción de *Miftāḥ al-saʿāda wa-taḥqīq ṭarīq al-saʿāda* (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn al-ʿArīf que publicaré en breve⁽¹⁾. En este artículo, dedicado a su estudio, se expondrá en primer lugar breves apuntes acerca de su autor. En apartados sucesivos se tratarán diversos aspectos concernientes a su estructura, contenido y estilo. Por último, se centrará la atención en el paso de la ascesis hacia un incipiente sufismo.

1. Acerca de Ibn al-ʿArīf

Lo que sabemos de la vida de Ibn al-ʿArīf es fruto de escasas investigaciones, realizadas desde la primera mitad del siglo XX. Una contribución inicial fue la del arabista español M. Asín Palacios⁽²⁾. Pero la aportación documental más significativa ha sido la de J. Lirola Delgado⁽³⁾, en la que arroja nuevas luces sobre su carrera de escritor, inclinación a la tendencia ascético-mística, obra, discípulos y linaje espiritual.

Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn al-ʿArīf (481/1088-536/1141). Nació en Almería.

- (1) Este trabajo ha sido realizado dentro del marco de mi tesis doctoral que lleva el mismo título, defendida el 30/6/2010 en la Universidad Autónoma de Madrid. La obra será publicada por la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes. Véase también del mismo autor, «Reflexiones de al-ʿYāhiz sobre la traducción del texto religioso: *Miftāḥ al-saʿāda* de Ibn al-ʿArīf como praxis» en *Ensayos de traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2011, en prensa.
- (2) *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana*, Madrid: Hiperión, 1992, 219-234, pp. 219-25 (ed. orig. *Boletín de la Universidad de Madrid*, III (1931), 441-58).
- (3) J. Lirola Delgado, «Ibn al-ʿArīf, Abū l-ʿAbbās», *Enciclopedia de al-Andalus: Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación “El Legado Andalusí”, 2002, I, 469-476 (reimp. *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009, 2, n.º 303).

Fue sabio en *ḥadīṭ* ‘tradición del Profeta’, Alcorán, árabe, sufismo y practicó el *zuhd* ‘ascesis’. Ibn al-ʿArīf murió poco después del episodio de su comparecencia ante ʿAlī ibn Yūsuf ibn Tāšufīn, y fue enterrado en el zoco de los herreros en Marrakech.

Es también autor de dos tratados sufíes: *Maḥāsīn al-maʿyālīs* [“Excelencias de las sesiones”]⁽⁴⁾ y *Miftāḥ al-saʿāda* [“Llave de la felicidad”], obra recopilada por Abū Bakr ibn Muʾmin (m. 548/1153), uno de sus discípulos⁽⁵⁾. El interés de este último escrito reside en dar a conocer las relaciones entre los ascetas y sufíes andalusíes durante los años 525-529/1131-1135, años en los que, según Nwyia, seguido por Dandaš, fueron escritas las cartas, en plena época almorávide⁽⁶⁾.

2. Estructura y contenido de *Miftāḥ al-saʿāda*

Ibn al-ʿArīf reunió someramente en *Miftāḥ al-saʿāda* una parte de la herencia del sufismo. Esta valiosa colección de textos consiste en una exposición concisa de todos los aspectos de saberes y ciencias religiosas del islam. Comprende, pues, destellos de exégesis coránica (*tafsīr*) y de la tradición del Profeta (*sunna*), junto con el derecho (*fiqh*), el conocimiento de las prácticas religiosas (*ʿibādāt*) y todo lo que atañe a la vida espiritual (*al-taṣawwuf*): enseñanzas espirituales, relatos edificantes, visiones, etc., amén de la teología especulativa (*ʿilm al-kalām*) y otros conocimientos auxiliares, tales como la lengua y literatura árabes.

Miftāḥ al-saʿāda se puede estructurar del siguiente modo⁽⁷⁾:

1. Oraciones y plegarias (*adʿaya*), conversaciones íntimas con Dios (*munāyāt*) (73-82).
2. Exégesis coránica y tradición del Profeta (83-89).
3. Capítulo sobre la ciencia religiosa (90).

(4) Texte arabe, tr. et comt. de Asín Palacios, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. M. Asín Palacios, *Mahasin al-machalis*, Málaga: Sirio, 1988). Otra edición del mismo texto, ed. N. Jayāṭṭa, «*Maḥāsīn al-maʿyālīs*», *al-Mawrid*, n.º 4, IX, (1981), 618-706.

(5) Ed. ʿI. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.

(6) P. Nwyia, «Rasāʾil Ibn al-ʿArīf ilā aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī l-Andalus», *al-Abḥāt*, 27 (1978-79), 43-56, p. 45; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 66-67.

(7) La paginación citada sigue la edición de Dandaš, pero no necesariamente los títulos de los capítulos.

4. Teología dogmática (*kalām*) y distintas doctrinas de la época (91-94).
5. Diversos aspectos del camino espiritual (94-105).

Tras estas secciones, el libro recoge una colección de cartas, que van dirigidas a los siguientes personajes:

1. Abū l-Ḥakam ibn Barraṣyān (4 cartas), a quien se dirige como el venerado alfaquí (*al-faqīh al-fāḍil*), mi mayor (*kabīrī*), mi maestro (*ṣayyī*), y mi imán (*imāmī*).
2. Abū l-Ḥasan ibn Gālib (20 cartas), al que trata de mi puro hermano (*ajī al-ṣāfī*), el fiel amigo (*ṣadīq al-wafī*) y mi señor (*mawlāy*).
3. Abū ṣAbd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf al-Abbār (6 cartas), a quien trata como mi hermano (*ajī*) y el íntimo de Dios (*walī*), y de quien recibí una carta.
4. Un grupo de hermanos o amigos de Córdoba (4 cartas), entre quienes se encontraban Abū l-Ḥasan ibn Gālib, Abū Bakr ibn Muʿmin, Abū ṣAbd Allāh ibn Yūsuf (1 carta) y Abū Jālid Yazīd ibn ṣAbd al-ʿYabbār.
5. Abū l-Ḥasan Sayyid al-Mālaqī (1 carta), al ser encarcelado.
6. Muḥammad ibn al-Kabš (3 cartas) al que trata como mi hermano (*ajī*), mi ulema (*ʿālimī*) y mi mayor (*kabīrī*).
7. Abū Muḥammad ṣAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥāyḥ al-Lūrḳī (2 cartas), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
8. Abū ṣAlī Maṣṣūr al-Mubtalī (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
9. Abū Jālid Yazīd ibn ṣAbd al-ʿYabbār al-Qurāšī (1 carta), al que trata de mi hermano (*ajī*) y mi señor (*sayyidī*).
10. Abū Bakr ṣAyyāš (1 carta), a quien trata de mi hermano (*ajī*).
11. Ibn Jalaf al-Sakūnī (1 carta), a quien se dirige como fresca de mis ojos (*qurraṭ ʿaynī*) y alegría de mi corazón (*masarrat qalbī*).
12. Abū l-Ḥasan ṣAmir ibn al-Ḥasan al-Anṣārī (7 cartas), a quien considera como mi hermano (*ajī*).
13. Abū l-Qāsim Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Qaṣī (2 cartas), a quien trata de una manera formal, el íntimo de Dios (*walī*).
14. Abū l-Wālid Muḥammad ibn ṣUmar ibn al-Munḍir, a quien le lleva mucha veneración, sobre todo por su posición social (3 cartas).
15. Abū Bakr ṣAtīq ibn Muʿmin (9 cartas), a quien trata de amado hermano (*al-aj al-wadūd*), el señor (*al-sayyid*), el querido allegado (*al-ḥabīb al-qarīb*), mi hermano (*ajī*), mi hermano en Dios (*ajī fī Allāh*).

Esta es, entonces, una posible división de la obra. No obstante, en algunas ocasiones, también aparece destacado por separado un fragmento de una anécdota del sufí oriental, Sahl al-Tustarī. En las cartas se hace referencia a otras epístolas enviadas o recibidas de otros compañeros, como ʿAbd al-Wāḥid ibn Maḥfūz, Abū Zayd al-Qaṭṭān y Abū Yaḥyà, que vivía en Munà (Tánger).

3. Estilo e influencia recibida

Lo primero que llama la atención de *Miftāḥ al-saʿāda* es la claridad expresiva de Ibn al-ʿArīf, lo que demuestra su dominio de la lengua árabe, además de un conocimiento técnico de las obras sufíes y las ciencias religiosas; por otra parte, las cartas dirigidas a sus discípulos reflejan por lo general un lenguaje que va acorde con el nivel intelectual del interlocutor. De hecho, esta obra es de índole didáctica, aunque no adolece del lenguaje alusivo propio de los sufíes, emplea un lenguaje mayormente explicativo, y refleja una temática predominante de índole ascética y mística⁽⁸⁾.

En efecto, como se percibe en sus misivas, Ibn al-ʿArīf se vale tanto de la literatura ascético-mística occidental como oriental en sus enseñanzas. Del occidente islámico, un firme candidato: la obra *al-Zuhd* [Ascesis] de Yumn ibn Rizq (finales del siglo III/IX y principios IV/X), obra ascética que ofrece una tendencia mística relevante y ha sido objeto de acusaciones por parte de los alfaquíes⁽⁹⁾. Según el sufí almeriense, fue una de las obras más populares en su época⁽¹⁰⁾.

Como sugiere otro comentario del propio Ibn al-ʿArīf, sus opiniones sobre las visiones (*al-ruʿyā*) han de estudiarse, sobre todo, a la luz de la obra del célebre jurista y cadí de Qayrawān Muḥammad ibn Saḥnūn (m. 240/854-5)⁽¹¹⁾,

(8) Véase nuestro trabajo A. Šafīk, «Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-saʿāda* de Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141)», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 16 (2011), en prensa.

(9) M. ʿA. Makkī, «Al-Taṣawwuf al-andalusī: mabādīʿu-hu wa-uṣūlu-h» en *Daʿwat al-Ḥaqq*, 8-9 (1962), 2-12, p. 10; ---, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1968, pp. 157-58; M. I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid: IHAC, 1987, p. 131.

(10) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 200.

(11) *Idem*, p. 117.

comparándola en especial con su *Kitāb ādāb al-mu^ʿallimīn* [Libro de la instrucción de los maestros]⁽¹²⁾.

Aunque no se cita su nombre, otro autor cuyo influjo pudiera haber sido particularmente relevante es la figura de Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10)⁽¹³⁾. Este fue contemporáneo, aunque por poco tiempo, de Ibn al-^ʿArīf. El examen comparado de *Miftāḥ al-sa^ʿāda* y *al-Muntaqā* de Ibn Jamīs revela algunas semejanzas, tanto de carácter doctrinal y temático (sobre la vida mundana como prueba, el *tawakkul* ‘confianza en Dios’, el recurrir a los íntimos de Dios (*awliyā^ʿ*) para llegar a Dios, la insistencia en la importancia de la razón, temas de los que se hace eco en *Miftāḥ*)⁽¹⁴⁾, como de carácter terminológico (ya que en ambos se habla de *al-lisān al-^ʿa^ʿyāmī* o *al-qawl al-mu^ʿyām* ‘lengua no árabe’, probablemente el persa, y el empleo de la denominación *falāsifat al-dīn* ‘filósofos de la religión’)⁽¹⁵⁾.

Miftāḥ al-sa^ʿāda ofrece también algunas afinidades con *Sirāy al-murīdīn* [El candil de los iniciados] de Abū Bakr ibn al-^ʿArabī (m. 543/1148), especialmente en lo relativo a la consagración al estudio (*ʿilm*) y la práctica religiosa (*ʿamal*) conjuntamente, aspecto harto reiterado en las enseñanzas del sufi almeriense⁽¹⁶⁾. Para citar un solo ejemplo, afirma: «En cuanto a la obligación (*farīdat*) del conocimiento, no solo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica (*ya^ʿmal bi-hi*)»⁽¹⁷⁾.

-
- (12) Ed. Muḥammad al-^ʿArūsī al-Maṭwī, Túnez: Dār al-Kutub al-Šarqīya, 1972, pp. 98-118. Sin mencionar el nombre de Ibn Saḥnūn, Ibn al-^ʿArīf adopta su método en la relación maestro-alumno. Compárese *Ādāb al-mu^ʿallimīn*, pp. 88-93 con *Miftāḥ al-sa^ʿāda*, pp. 149-150.
- (13) M. Cherif, «Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abū^ʿAbd Allāh», en Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 621b-622a, n.º 691; P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 30/II (2009), 467-190, pp. 472-75.
- (14) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb ...*», pp. 487-89, compárese respectivamente según el orden de los paréntesis con *Miftāḥ*, pp. 87-89, 137, 144, 150.
- (15) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kūṭāb al-garīb ...*», pp. 484-85, 489, compárese con *Miftāḥ*, pp. 163, 222.
- (16) Compárese *Sirāy al-murīdīn*, mss. en Dār al-Kutub de El Cairo, B 20348, folios (21b y 22a) con las plegarias de *Miftāḥ al-sa^ʿāda*, pp. 73-82.
- (17) Ibn al-^ʿArīf, *Miftāḥ al-sa^ʿāda*, p. 84.

Por lo que a la influencia oriental respecta, se acentúa en la época de Ibn al-ʿArīf la recepción de materiales de oriente⁽¹⁸⁾, especialmente la obra de al-Muḥāsibī (m. 243/857), Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996), al-Sulamī (m. 412/1021), al-Gazālī (m. 505/1111), y de modo especial, al-Quṣayrī (m. 465/1072), del cual recoge Ibn al-ʿArīf citas textuales⁽¹⁹⁾.

4. Prácticas ascético-místicas

Parece ser que en su educación espiritual (*tarbiya*), Ibn al-ʿArīf ha partido de unas prácticas ascéticas que llegaron a su culminación en su opúsculo *Maḥāsīn al-maʿālis* [“Excelencias de las sesiones”], en el cual profundiza en la ciencia del sufismo, ya más complicado, haciendo una distinción entre los estadios espirituales (*maqāmat*) y sus categorías místicas correspondientes. En otras palabras, la obra de *Miftāḥ al-saʿāda* [“Llave de la felicidad”], según mi parecer, representa el paso previo y el esfuerzo a cualquier realización espiritual en el camino sufí, cuyas líneas definitivas se cristalizan en el libro de *Maḥāsīn*.

Para valorar la tendencia ascético-mística y los hábitos de los primeros ascetas en el occidente islámico, la crítica reciente atiende al estudio de las actividades de los ascetas andalusíes y al desarrollo de la vida de piedad durante el siglo IV/XI, a través de la literatura biográfica. Los distintos aspectos estudiados desvelan el notable aumento del número de ascetas y su aparición en torno a ciertos maestros, amén de la recepción de materiales de origen oriental y el crecimiento de la cosecha literaria sobre temas de índole ascético-mística⁽²⁰⁾. No obstante, ante la escasa obra de *zuhd* ‘ascesis’ en al-Andalus⁽²¹⁾, *Miftāḥ al-saʿāda* afirma la continuidad de este modo de vida y aporta nuevos datos para

(18) J. M. Vizcaíno, «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 12, Madrid, (1991), 417-438.

(19) Compárese *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 119-120 y 178 con al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 354 y 565.

(20) M. Marín, «*Zuhūd* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara*, XII (1991), 439-470; --, «Retiro y ayuno: Algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes», *al-Qanṭara*, XXI (2000), 471-480.

(21) *Un alfaquí español: Abu Ishāq de Elvira*, intr., anal., notas e índ., por E. García Gómez, Madrid: CSIC, 1944; Ȳ. ʿAbd al-Raḥmān Hilāl, «Muqaddima li-Waṣīyyat al-Qādī Abī l-Walīd al-Bāyī li-waladay-hi», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, III (1955), 17-46; Ibn Baṣṭawāl, *Kitāb al-ṣila*, ed. I. al-Ibyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989, II, p. 709; M. Marín, «Un nuevo texto de Ibn Baṣṭawāl: *Ajbār Abī Wahb*», *al-Qanṭara*, 10 (1989), 385-401; J. M. Vizcaíno, «Las obras de *zuhd*...», 417-438; P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb* ...», 467-190.

revisar las huellas de este género. Intentaré reconstituir el contenido de la misma a partir de la obra de Ibn al-^sArīf y rastrear los posibles antecedentes de algunas de sus prácticas.

Es importante precisar que Ibn al-^sArīf fue un buen conocedor del estilo de vida, conducta, terminología, y la tradición ascético-mística anterior a él. En efecto, este legado fue el punto de partida de su propia educación espiritual, y posteriormente, le sirvió de base para la difusión de su enseñanza a los distintos discípulos.

Ibn al-^sArīf concibe *al-zuhd* como el primer paso para aquellos que se ponen a Dios como meta. La ascesis que se practica en su época es muestra de realización personal que puede abarcar de igual manera el conocimiento de las ciencias tradicionales del islam, y, a veces, el ejercicio de cargos públicos. Es bien conocido de la biografía de Ibn al-^sArīf que era un ulema reconocido y un almotacén⁽²²⁾. El término *zāhid*, por otra parte, es aplicable a los individuos que deberían cumplir ciertas condiciones necesarias.

Para llegar a este nivel de experiencia espiritual (*taḥrība*), al igual que para los sufíes orientales, supone la renuncia total de las vanidades de la vida mundana, no solo con los órganos, sino también con el corazón⁽²³⁾. En este sentido, Ibn al-^sArīf define la ascesis como el abandono absoluto del recuerdo de la vida mundana: sus asuntos y su gente sin mencionarlos ni con bien ni mal, dejando todo al Dueño del todo⁽²⁴⁾. A tal fin, cita un dicho del enviado de Dios para rebajar este mundo: «Esta vida es maldita, maldito todo lo que hay en ella, salvo el recuerdo de Dios y quien busca refugio en Él»⁽²⁵⁾. Además de este concepto negativo contra el mundo y sus vanidades, acude a la dicotomía asentada por los sufíes que escoge como prioridad única y exclusiva la última vida (*al-ājira*), es decir, lo que es permanente y duradero, por encima de aquello ilusorio y pasajero, la vida mundana (*al-dunyā*). Recomienda también a sus discípulos:

Sé constante y practica cuidadosamente la renuncia (*al-zuhd*) pese a tu disgusto, llegarás a tu objetivo. Lo que te llega sin pedir, cógelo, es un

(22) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 121.

(23) Comparase con al-Qāṣānī, *Laṭāʾif al-iʿlām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, ed. ʿA. I. al-Kayyālī, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004, p. 239.

(24) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 116.

(25) *Idem*, p. 114.

sustento otorgado por Dios; si fueras de aquellos que piden y se les da, y cuando se alejan, buscan su proximidad, no serás ni ordenado [a cumplir órdenes] ni reprochado⁽²⁶⁾.

Ibn al-^SArīf afila aún más esta definición y afirma en *Maḥāsīn al-mayālis*: «La verdadera ascesis es el deseo del corazón por Dios, el apego a las motivaciones hacia Él y la entrega y dedicación exclusiva a Él»⁽²⁷⁾.

En *Miftāḥ al-sa'āda*, el sufí almeriense suele dar importantes pormenores del proceso por el cual se llega a este nivel de experiencia religiosa. Aparece el hecho concreto que desencadena el rechazo del mundo y sus vanas fantasías. Es el caso de Abū l-Walīd ibn al-Munḍir (m. 546/1151), un notable de Silves. Experimentó la influencia de Ibn al-^SArīf, repartió sus bienes como limosna y se dedicó a la vida retirada en la rābita de Rayḥāna en Silves. Ibn al-^SArīf le dice: «Me enteré de tu elevada posición gracias a tu atención cuidadosa a los notables (*al-a'yān*) y a los jerifes (*al-ašrāf*) y satisfacer las necesidades de los pobres»⁽²⁸⁾. Y le aconseja: «Sé como eres en venerar a los grandes (*al-kubarā*) y mostrar generosidad con los pobres; no te preocupes por quien te hostiga injustamente, ya que Dios hace lo que le sucede, promesa hecha por Él»⁽²⁹⁾.

Los relatos sobre la inclinación a la ascesis como modo de vida aparecen también en sentido contrario al que se acaba de mencionar, esto es, de abandono del camino iniciado. Si bien son escasos, resulta interesante recordarlos puesto que destacan la necesidad de tener constancia en la progresión de la realización espiritual y un rechazo constante a los atractivos del poder, especialmente con respecto a la preeminencia en ciencia y cargos públicos. Algunos ascetas, dotados de carismas, dejan de observar las normas de la ascesis como es el caso de cuatro personajes anónimos mencionados por Ibn al-^SArīf. Daremos por vía de ejemplo dos casos:

Por experiencia, conocí a un hombre cuya plegaria era respondida, algo que he visto varias veces. Sus visiones se cumplen; apenas miente o jura. Desde el momento en que se mezcló con los seres ordinarios y les

(26) *Idem*, p. 220.

(27) Ibn al-^SArīf, *Maḥāsīn al-mayālis*, p. 78 [traducción propia].

(28) Ibn al-^SArīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 212.

(29) *Idem*, p. 213.

prestó atención, aceptando sus elogios sin atreverse a reprocharlos, no volvió a decir la verdad, sus visiones no se cumplieron, y se murió sin que apareciesen muchas de ellas. Quiero recordar también que Dios nunca había incumplido sus plegarias.

He verificado en otro hombre un retiro permanente y una sinceridad. Se le repitió una visión bondadosa que consiste en un encuentro con un sultán, sin que yo dude de su sinceridad. Al cumplirla, perdió su posesión, razón y religión⁽³⁰⁾.

Ibn al-^sArīf resume las causas del abandono del seguimiento de la vía de la ascesis en los siguientes puntos: 1) no ser consecuente con el Corán por el exterior, y la escrupulosidad por el interior; 2) rechazo al consejo de los ulemas; 3) falta de discernimiento entre lo verdadero y lo falso; 4) apego a la gente, al poder y la aceptación de cargos públicos que antes había censurado⁽³¹⁾.

Aunque Ibn al-^sArīf no hace uso de expresiones que afirman la adhesión de individuos concretos al camino de la ascesis, parece evidente que intenta cristalizar su modo de vida y de conducta específica y destacar su esfuerzo personal constante.

¿Cómo era entonces el modelo de la práctica de la ascesis en *Miftāḥ al-saʿāda*? Sobre estas prácticas se han conservado bastantes datos, ya que Ibn al-^sArīf se esforzaba en pasar por escrito muchos testimonios de los que él mismo había sido testigo. Deja bien claro que el asceta no conseguirá ascender en el camino espiritual, si no llega a educar su yo:

La perfección del adiestramiento del yo (*kamāl riyādat al-nafs*) a base de la verdadera humildad es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad, soportar las luces de la sinceridad y poder cumplir los deberes del camino con paciencia y benevolencia⁽³²⁾.

Inicialmente, se refiere al cumplimiento escrupuloso de la *ʿibādāt* ‘ritos obligatorios del islam’: «Deberías saber que no te encontrarás con Dios con una

(30) *Idem*, p. 118.

(31) *Idem*, p. 118.

(32) *Idem*, p. 97.

obra más pura y beneficiosa que la obra obligatoria (*al-farḍ*)»⁽³³⁾. Al tiempo, insiste en la dedicación a diversas manifestaciones de piedad, tales como la oración, lectura y recitación del Corán, limosna y ayuno:

Se realiza a través de ocho prácticas (*al-aʿmāl*): la profesión de fe (*al-šahāda*), que incluye confianza en Dios y en el profeta Muḥammad, por todo lo que ha revelado con sinceridad y habiendo creído en ello, también incluye fe en la recompensa y castigo por las obras, así como la promesa (*al-waʿd*) del paraíso y la amenaza (*al-waʿīd*) del infierno; el azalá (*al-šalāt*) con sus fundamentos y requisitos; el azaque (*al-zakāt*); el ayuno (*al-sawm*); la peregrinación (*al-ḥaǧǧ*); el esfuerzo en el camino de Dios (*al-ǧihād*); el arrepentimiento (*al-tawba*), y los lazos de amistad (*al-ulfā*)⁽³⁴⁾.

Todas estas disciplinas de reforzamiento de la práctica religiosa suelen aparecer en conjunto y sin calificativos especiales que aseguren una realización espiritual superior. Además, se supone que todo musulmán está obligado a abstenerse de lo que es ilícito (*ḥarām*) y a practicar lo que es lícito (*ḥalāl*):

Pongo a Dios como testigo de mí mismo en presencia de Sus ángeles y los testigos en los cielos y la tierra que llevaré el arrepentimiento a la práctica en mi lengua, corazón y vientre: no comeré ni hablaré nada que no sea lícito con conocimiento y escrupulosidad desde este mismo azalá hasta la siguiente⁽³⁵⁾.

Esta primera etapa está estrechamente vinculada al precepto coránico de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahī ʿan al-munkar* 'ordenar el bien y prohibir el mal'⁽³⁶⁾. Su práctica comenzó a difundirse en el Magreb como un instrumento ideológico a través del libro de *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas] de al-Gazālī⁽³⁷⁾, cuya promulgación tuvo lugar a través de la tradición

(33) *Idem*, p. 151.

(34) *Idem*, p. 83.

(35) *Idem*, pp. 78-9.

(36) *Idem*, pp. 170, 174, 179, 199.

(37) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭbaʿ al-maymuniyya, 1894, II, 302-351. Sobre la reprobación a sultanes y príncipes, pp. 337-51.

sufí, la cual colabora en otorgarles una nueva relevancia social y política⁽³⁸⁾. Ibn al-^sArīf establece los criterios que deben caracterizar a los adalides de este precepto:

La práctica de ordenar el bien o prohibir el mal es exclusiva de un regente, ulema o compasivo. Si no fuera un regente, designado por el sultán, ni ulema autorizado, ni una persona expresamente compasiva, en este caso, esta práctica es impostura de un negligente ignorante⁽³⁹⁾.

En el mismo contexto debe recordarse la dedicación a *amr al-ḥisba* ‘censura de costumbres’ del propio Ibn al-^sArīf, pero decidió abandonar esta ocupación. Confesó, además, su firme voluntad de rectificar su conducta debido a los agravios que cometió durante su mandato⁽⁴⁰⁾:

He sido puesto a prueba en cuatro [asuntos]:

Primero: no he sido capaz de ser modesto ni de corregir mi comportamiento.

Segundo: después, no pude practicar un retiro sincero.

Tercero: abrí una puerta de injuria contra los practicantes del retiro (*ahl al-inqibād*), después no me ha sido posible ningún arrepentimiento.

Y el cuarto: tenía la sensación de perder un poco el juicio, al mezclarme con los seres ordinarios, hecho que no me ha permitido reponerme posteriormente⁽⁴¹⁾.

La actividad del *amr bi-l-ma^srūf* cobra protagonismo en las cartas enviadas por Ibn al-^sArīf a un grupo de seguidores de Córdoba. De entrada, afirma: «La reprobación es un comportamiento vituperable, considerado por Dios como el velo más denso y está alejado de los sensatos»⁽⁴²⁾. A diferencia de la doctrina de al-Gazālī acerca de este precepto⁽⁴³⁾, de alguna manera en estas

(38) M. García-Arenal, «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma^srūf wa-l-nahy ^ʿan al-munkar* en la hagiografía magrebí», en *al-Qanṭara*, XIII, Madrid, 1992, 147-170.

(39) Ibn al-^sArīf, *Mifṭāḥ al-sa^ʿāda*, p. 179.

(40) *Idem*, p. 121.

(41) *Idem*, p. 121-22.

(42) *Idem*, p. 175. Sobre las diversas clases de reprobación, pp. 170-71.

(43) L. Bercher, «L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon Ghazālī» *Institut de Belles Lettres Arabes*, XVIII (1955), 53-91, pp. 62-3.

cartas el precepto ya aparece acentuado a favor del rechazo total de la reprobación al soberano: «No se ha de imponer condiciones o algo similar al soberano corrupto. Los ulemas deberían aconsejarle, los fieles, ser comprensivos con él...», ya que es «el vicerregente de Dios (*ḥuṣṣyat Allāh*)»⁽⁴⁴⁾. De tal modo que su doctrina quietista no representa ningún peligro para el poder establecido.

La alusión a la oración prolongada sin abandonar la mezquita, es una de las características que embellecen al asceta, junto a la práctica del silencio (*ṣamt*) y la rememoración (*ḍikr*). Ibn al-ʿArīf clasifica el silencio en tres clases: el silencio de la lengua, el de los sentidos y el de los corazones: «El silencio de la lengua, excepto para una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto para las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos»⁽⁴⁵⁾. Respecto a la práctica del *ḍikr*, registra el caso de los ascetas dotados del don de lágrimas (*bakkāʿ*, pl. *bakkāʿūn*) que lloran con exceso, cuando escuchan o leen el Corán⁽⁴⁶⁾ o se emocionan con llanto al asistir a los sermones y lecturas colectivas⁽⁴⁷⁾. El llanto no está siempre relacionado con la recitación coránica, está documentado el caso de Abū ʿAbd Allāh Yusūf ibn al-Ābbār, al que le asaltaban las lágrimas, cuando impartía clases a los niños⁽⁴⁸⁾. Para Ibn al-ʿArīf, el llanto es una manifestación de proximidad: «¿Dónde está el llanto y la preocupación por el temor reverencial (*hayba*) de la proximidad (*qurb*)? ¿Dónde está el pudor y el temor al recibir los favores?»⁽⁴⁹⁾.

La práctica del *ḍikr* ‘mención o recuerdo’, según Ibn al-ʿArīf, se puede realizar en silencio y en voz alta, en todo tiempo y en todos los lugares, aunque prefiera que se ejecute tras realizar el azalá obligatorio, en círculo o sesión de recuerdo (*ḥalqa aw maʿlis ḍikr*), considerándolo uno de los jardines del

(44) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 170.

(45) *Idem*, p. 168.

(46) Sobre la importancia de la recitación del Corán en la vida del musulmán, véase W. Q. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 96 y ss. Respecto al Corán como base de la tradición sufí, P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut: Dār el-Machreq, 1970; A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, tr. A. L. Tobajas y M.ª T. Ortega, Madrid: Trotta, 2002, pp. 40-42.

(47) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 145.

(48) *Idem*, p. 150.

(49) *Idem*, pp. 79. véase también pp. 105, 186.

paraíso⁽⁵⁰⁾. Para llevar a cabo beneficiosamente el recuerdo, establece algunas reglas entre ellas, el abandono de la negligencia (*al-gafla*) que asalta a los corazones en los momentos del recuerdo, la prohibición de gastar bromas durante las sesiones y la recitación de ciertos versículos coránicos con súplicas, nostalgia y llanto⁽⁵¹⁾. Insta también: «El círculo de la rememoración es uno de los jardines del paraíso, y el siervo es un zoco (*sūq*), porque lo que gasta lo recupera. La ganancia más provechosa de la recitación coránica o su memorización es que sea una protección para las miradas y los oídos, excepto de lo loable»⁽⁵²⁾.

El recuerdo ocupa un lugar destacado en la enseñanza del sufí almeriense, hasta que el iniciado viva en una rememoración constante y un estado de vigilia de sus acciones, esto es, *dawām raqīb min al-dīkr*⁽⁵³⁾. Según él, esta última práctica no solo está dirigida a los ascetas, sino a los que aspiran un mayor grado espiritual «hasta que se despierte su conciencia (*ḍamīr*), observado por la providencia del “Sutil y el Informado” (Q 6:103)»⁽⁵⁴⁾. Sin embargo, no recoge datos sobre la práctica del concierto o audición religiosa, actividad que se registra con frecuencia entre los sufíes magrebíes del siglo XII⁽⁵⁵⁾.

Junto al cumplimiento escrupuloso de los ritos obligatorios, la lectura del Corán y el reparto de limosnas, el asceta se destaca por una serie de prácticas ascéticas entre las que sobresale, en primer lugar, el ayuno. No se trata, por supuesto, del pilar obligatorio del mes de Ramadán, sino de una práctica que va más allá. Del mismo modo que el asceta intensifica el rezo de la oración

(50) *Idem*, p. 145.

(51) *Idem*, pp. 145-46.

(52) *Idem*, p. 145.

(53) *Idem*, p. 206.

(54) *Idem*, p. 145.

(55) Sobre su práctica en el marco del sufismo magrebí, véase L. Pouzet, «Prises de position autour du “samāʿ” en Orient musulmane au VII^e/XIII^e siècle», *Studia Islamica*, LVII (1983), 119-34; V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, pp. 80-89; Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādir, 2002, I, pp. 210-11; II, pp. 352, 366-68, 537-38, III, p. 4; IV, pp. 70-71, 270, 268-69; ---, *Rūḥ al-quḍs fī muḥāsabat al-naḥs*, ed. M. Bīyū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 1995, pp. 23, 38-42 (otra ed. M. Asín Palacios Madrid: Estanislao Maestre, 1939; tr. incompleta M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la “Epístola de la Santidad” de Ibn ʿArabī de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981); --, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), ed. S. ʿAbd al-Fattāh, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 2002, pp. 398-99.

conforme a los sagrados cánones con una larga extensión fuera de las horas establecidas para ella –como es el caso de la historia de un asceta oriental que «se dedica al rezo durante toda la noche hasta el alba»⁽⁵⁶⁾, practica también el ayuno de modo continuado y voluntario en distintos períodos del año. Ibn al-ʿArīf no recoge ninguna anécdota al respecto, lo que sí aparece es el beneficio de dicha práctica: «el ayuno es un remedio para los corazones»⁽⁵⁷⁾.

Menos frecuentes son los casos en que se registra alguna suerte de prueba unida en general a las prácticas ya mencionadas. Se afirma que un asceta siciliano, Abū Muḥammad al-Jayyār (m.?) optó deliberadamente por ser esclavo. Aunque padecía lepra, el olor del almizcle exhalaba de su cuerpo. Sufría la misma suerte otro asceta llamado Muḥammad al-Istiḡī (m. 577/1181). Según Ibn al-ʿArīf, ambos ascetas tenían elección para cambiar su destino, pero aceptaron con buen grado esta clase de prueba, agregando: «Cuando asomamos a Sus nobles dones no hemos encontrado algo más cercano a Él que la prueba»⁽⁵⁸⁾. Quizá el caso más extremo es el de un asceta dotado de un alto grado de espiritualidad:

Que vive en una cueva en la tierra de Tarso, su carne se descompone y su cuerpo echa pus y se inflama, rodeado de mosquitos, gusanos y hormigas? Cuando llega la noche no se conforma con recordar y agradecer a Dios por lo que le había otorgado de misericordia y buen estado, sino que se ata a un hierro, dirigiéndose hacia la *qibla* [en dirección a La Meca] para rezar durante toda la noche hasta el alba⁽⁵⁹⁾.

Fiel a la tradición del Profeta respecto a la prueba, Ibn al-ʿArīf señala: «Los verdaderos creyentes han sido siempre objeto de prueba (*al-balāʾ*) y no han podido superar las dificultades en sus inicios»⁽⁶⁰⁾ y agrega:

Quien está a salvo de las fatigas y los disgustos, la prueba de su verdadera fe no es válida. Por eso el Profeta dice: «Las personas más duramente puestas a prueba en la vida mundana son los profetas, después

(56) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 193.

(57) *Idem*, p. 168.

(58) *Idem*, pp. 192-93.

(59) *Idem*, p. 193.

(60) *Idem*, p. 87.

los devotos y después sus semejantes y los parecidos a estos últimos». Esto es, su puesto a prueba va en la medida de su posición respecto a Dios, pues Sus pruebas no solo forman parte de Sus dones, sino son que las más nobles⁽⁶¹⁾.

Ibn al-^sArīf clasifica la prueba en dos clases: «La primera consiste en alejarte del mal y la otra, del bien. La primera es una prueba loable, pues su causa principal es la intención (*al-niyya*) y la generosidad (*al-^yūd*). Mientras la otra es una advertencia urgente y castigo severo, hasta que el Verdadero establezca Su prueba (*ḥu^yā*) a favor o en contra de Sus criaturas»⁽⁶²⁾. En la visión del maestro almeriense, necesariamente existe una merced oculta detrás de toda desgracia y supone la necesidad de sanación. Cada sufrimiento es una semilla de Dios, porque impulsa a las personas a buscar en cierto sentido la sabiduría: «Solo Sus dóciles pueden llevar Sus dones y solo Sus privilegiados pueden llegar a entender Sus pruebas»⁽⁶³⁾. A Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 264/877-878) se deben estas palabras de Ibn al-^sArīf⁽⁶⁴⁾.

Basado en relatos edificantes, Ibn al-^sArīf manda el siguiente mensaje a un compañero encarcelado: «¡Que Dios facilite tu camino, quizá encuentres la libertad en tu prisión!»⁽⁶⁵⁾.

Ahondando en estas manifestaciones de conducta humilde, en una ocasión se habla del concepto de la *jidma*, es decir, el servicio, pero de modo implícito. Es un concepto que indica los lazos que unen a maestro y discípulo, concebido como relación de autoridad. El servicio, de hecho, debería ser absoluto e incondicional, que a menudo implica efectuar tareas inferiores⁽⁶⁶⁾. En *Miftāḥ al-sa^ʿāda* se encuentra mencionado de paso algún ejemplo de servicio. Abū Muḥammad ibn Maḥfūz (m. ?) decidió abandonar su casa y viajar a Sevilla para

(61) *Idem*, p. 88.

(62) *Idem*, p. 89.

(63) *Idem*, p. 142.

(64) ^sA. R. Badawī, *Ṣaṭaḥāt al-^ṣūfiyya: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1949, p. 137. La máxima reza: «Solo Sus monturas dóciles y domables pueden llevar Sus dones».

(65) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa^ʿāda*, p. 182.

(66) F. Rodríguez Mediano, «Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam Occidental», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV, 1, 1999, 145-168, pp. 156-57, 165-68.

acompañar a su maestro Abū l-Ḥakam ibn Barrāyān y servirlo⁽⁶⁷⁾. Sin embargo, este lazo es más meritorio entre los propios compañeros: «Si lees mi escrito, agradece reiteradamente a Dios por la gracia de haber mantenido firme a los hermanos en el servicio a Dios en los momentos difíciles. Guárdate de escatimar esfuerzo en su encuentro o su búsqueda donde estás o donde están ellos, para vuestro bien»⁽⁶⁸⁾. En este caso se percibe otro aspecto revelador de la ascesis en lo que se refiere a la humildad que consiste en mezclarse con los pobres y míseros (*al-fuqarāʾ wa-l-masākīn*). Según Ibn al-ʿArīf, éstos son dignos de la gracia divina: «Cuando el día del Juicio llegue con la certeza, y el poder evidente del Real se haga dueño del reino, la suerte sonreirá a los pobres y míseros, y el pregonero de la sinceridad gritará diciendo: “El honor pertenece solo a los creyentes”»⁽⁶⁹⁾.

Hay además otra peculiaridad significativa de esta humildad: la abstención de negarse a sacar a luz la piedad que pueda llamar la atención de otros, amén de la preeminencia en ciencia o linaje familiar: «El origen de toda aflicción es verse únicamente a uno mismo, esto es, el interés por hacer el bien a cambio de estar a salvo o conseguir preeminencia (*riʿāsa*) con resolución e intención, incluso en lo más mínimo»⁽⁷⁰⁾.

Otro aspecto revelador del auténtico ascetismo es el retiro (*al-inqibāḍ*). Esta práctica aparece repetidas veces como carácter específico de la vida del asceta: «La realidad del ser no se perfecciona sino por la práctica del retiro»⁽⁷¹⁾, ya que es «la puerta que le permite organizarse y centrarse»⁽⁷²⁾.

Hasta bien entrado el siglo XIII, los sufíes solían emplear el término *inqibāḍ* o *ʿuzla* en referencia al retiro⁽⁷³⁾. Ibn ʿArabī afirma: «Hay quien toma el camino del retiro, porque el distanciamiento de la gente se apodera de él, de tal manera que se siente recogido (*inqibāḍ*) al verles, incluso de la misma gente de

(67) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 147.

(68) *Idem*, p. 142.

(69) *Idem*, p. 100.

(70) *Idem*, p. 171.

(71) *Idem*, p. 220.

(72) *Idem*, p. 96.

(73) Sobre el particular Ibn ʿArabī, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya...» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), pp. 404-05; ---, «Kitāb ḥilyat al-awliyāʾ» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (5), ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 2005, pp. 141-42; ---, «Risālat al-istiʿidād al-kullī. Kitāb al-jalwa» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (6), ed. Q. M. ʿAbbās, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 2006, 149-161.

su casa»⁽⁷⁴⁾. Añade, además, en *Risālat al-anwār* [“Epístola de las luces”]: «La *‘uzla* ‘aislamiento’ significa el abandono del trato constante con la gente, y esto no quiere decir apartarse de sus formas físicas, sino que no hagas de tu corazón ni de tus oídos un recipiente para sus chismorreos»⁽⁷⁵⁾.

En una de sus cartas a Abū l-Ḥasan ibn Gālib, Ibn al-^sArīf define a los que practican el retiro como la gente del recogimiento (*ahl al-inqibād*)⁽⁷⁶⁾. El retiro puede encuadrarse en varios niveles de relación: por una parte, el de aquellos ascetas que se refugian en una morada fija: puede tratarse de los desiertos, de un lugar aislado en las estepas, o de una mezquita⁽⁷⁷⁾. Se menciona también el caso del distanciamiento de los poderes públicos, en concreto del sultán y el ambiente que lo rodea y las consecuencias que pueden desprenderse por mantener un trato asiduo con él⁽⁷⁸⁾. En este contexto, Ibn al-^sArīf recomienda a Abū Muḥammad ^sAbd al-Gafūr (m. 540/1145): «Lo que me gusta que hagan mis íntimos y los que amo es llorar a solas, sin que nadie se entere más que Dios, el Único con el fin de corregir su negligencia, reconocer sus defectos importantes, ocuparse de su estado más que de ninguna otra cosa y apartarse de los que adulan a los gobernantes y a los que están en el poder»⁽⁷⁹⁾.

Ibn al-^sArīf instituye las siguientes normas para llevar a cabo el retiro espiritual, entre ellas, el aislamiento total de la gente⁽⁸⁰⁾, sin perjudicar a nadie, ni violar los deberes de Dios⁽⁸¹⁾. Insta también: «Para llevar a cabo la práctica del retiro ha de pasar una parte de la noche o del día sin trabajar. ¿Cómo sería entonces si fuera acompañado de oraciones, lectura del Corán, reflexión (*fīkr*) en ciencia verdadera (*‘ilm ḥaqq*) o meditación (*nazar*) en algún libro?»⁽⁸²⁾. Al igual que Dū l-Nūn (m. 245/860), establece un fuerte vínculo entre la práctica del retiro y el estadio de la sinceridad, de ahí que cite textualmente las palabras del

(74) Ibn ^sArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 152.

(75) Ibn ^sArabī, «Risālat al-anwār» en *Rasā’il ibn ‘Arabī* (2), ed. S. ^sAbd al-Fattāḥ, Beirut: Mu’assasat al-Intiṣār al-^sArabī, 2002, p. 154.

(76) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 121.

(77) *Idem*, pp. 96, 106, 119.

(78) *Idem*, p. 118. Sobre este aspecto, véase M. Marín, «*Inqibād ‘an al-sultān: ‘Ulamā’ and Political Power in al-Andalus*», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid: AECE, 1994, 127-140.

(79) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 198.

(80) *Idem*, p. 219.

(81) *Idem*, p. 105.

(82) *Idem*, p. 105.

místico egipcio:

El retiro es el pilar de la sinceridad, cuando el hombre está solo (*tajallā*), no ve más que a Dios; si no ve más que Dios, no requiere ni teme más que a Él; si fuera así, sería de los íntimos de Dios. Solo un insensato ambiciona ser un soberano en el poder gubernativo y un íntimo de Dios en la sabiduría, seducido o proclive a la enemistad; en cambio, si está obligado o necesitado, es perdonado⁽⁸³⁾.

Ibn al-ʿArīf, por su parte, afirma: «Quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica, saborearía la sinceridad (*al-ijlāṣ*) y la distinción exclusiva (*jaṣṣat al-ijtiṣāṣ*)»⁽⁸⁴⁾. Y cita a continuación las palabras de otro sabio: «Solo hay sinceridad en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro iluminado por el combate interior, alumbrado por el conocimiento y adornado por la familiaridad con quien se comparte la vida»⁽⁸⁵⁾. Por último, advierte a sus discípulos: «Guárdate de que la constancia en la práctica del retiro sea preocupación o inquietud, hasta que el verdadero conocimiento afirme claramente que no estás necesitado de nadie respecto al conocimiento y al sustento»⁽⁸⁶⁾.

De esta manera, aceptando e incluso procurando alejarse de mantener ciertas relaciones sociales, el asceta busca establecer, aunque periódicamente, un entorno propio que obedece a su modo de entender la concepción religiosa. Esto no significa que adolezca de un reconocimiento público de sus virtudes y de sus carismas. Para Ibn al-ʿArīf, el objeto de la práctica asidua del retiro tiene doble función: 1) observar escrupulosamente los preceptos relativos a las obligaciones para con Dios o para con la gente y servir de modelo de extrema piedad; 2) seguir el camino trazado por el Profeta Muḥammad respecto a su aislamiento inicial en la cueva de Ḥirāʾ. En este sentido, Ibn ʿArabī, buen

(83) *Idem*, p. 122. La relación entre el retiro y la sinceridad (*al-ijlāṣ*), véase, pp. 116, 223. La misma cita de Ḍū l-Nūn el egipcio se encuentra en Ibn ʿArabī, «al-Kawkab al-durrī fī manāqib Ḍī l-Nūn al-Miṣrī», en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (3), ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Intiṣār al-ʿArabī, 2002, pp. 127-8 (tr. esp. F. G. Albaladejo, *La maravillosa vida de Ḍū l-Nūn, el egipcio*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1991).

(84) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 116 y p. 223.

(85) *Idem*, pp. 118-19.

(86) *Idem*, p. 173.

conocedor e intérprete de las enseñanzas de Ibn al-^sArīf, asemeja esta visión con la trayectoria espiritual del profeta, antes y después de la promulgación original:

Este fue el caso del Profeta [Muḥammad] en sus inicios al abandonar y cortar con la gente en la cueva de Ḥirā' para practicar la piedad (*taḥannaṭ*), gracias a la providencia de Dios, hasta que la Verdad lo sorprendió. El arcángel [Gabriel] le entregó el mensaje y le dio a conocer su profecía. Cuando su devoción quedó perfeccionada, fue enviado a todo el mundo, como nuncio de nuevas buenas, como monitor, como voz que llama hacia Dios con su permiso y como antorcha luminosa (Alusión a Q 33:45-6). En efecto, comunicó la revelación que ha recibido de su Señor (Alusión a Q 5:67), restituyó el depósito, llamó hacia Dios basado en una prueba visible (Alusión a Q 12:108). El heredero completo y el íntimo de Dios entre nosotros es aquel que se consagra a Dios apoyándose en la ley del Profeta, hasta que Dios abre su corazón con una comprensión de lo que Dios ha revelado a Su Profeta y Mensajero Muḥammad, fundamentada en una epifanía divina en su interior [...] Dios le devolvió a las criaturas para guiarlas a la corrección de sus corazones, hacerles distinguir entre los pensamientos loables y censurables, aclarar los propósitos de las prescripciones de la ley religiosa y de lo que es verdadero o falso respecto a la tradición del Profeta, basado en un saber divino [...]. El heredero no inventa una nueva ley religiosa ni abroga una sentencia decretada, sino viene a aclarar⁽⁸⁷⁾.

De ahí que se distingue entre dos etapas bien diferenciadas en la vía iniciática, ilustrada en el ejemplo del Profeta, y posteriormente en todos aquellos que siguen su tradición. La primera corresponde a las prácticas de formación espiritual, cuyo fundamento es el retiro y la segunda consiste en la predicación de una idea religiosa. Por lo tanto, nace una fusión entre el mundo interior y el mundo visible, la ascesis y la razón, la meditación y la actividad, en otros términos, entre el conocimiento y la praxis, doctrina ésta adoptada por los sufíes del occidente islámico con sus dos variantes tanto teórica como práctica. Por citar un ejemplo, Abū Madyan (594/1198),⁽⁸⁸⁾ un contemporáneo de Ibn al-^sArīf, aunque por menos tiempo, afirma:

(87) Ibn ^sArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 251.

(88) A. Šafīk, «Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel*, 20 (2009), 197-221.

Uno de los signos de la sinceridad del iniciado en su vía mística es su huida de la gente. Uno de los signos de la sinceridad de su huida de la gente es su encuentro con la Verdad. Finalmente, uno de los signos de la sinceridad de su encuentro con la Verdad, es su retorno a la gente⁽⁸⁹⁾.

Y cuando le preguntaron sobre el versículo: «Y dirígete por una vía recta» (Q 48: 2), Abū Madyan contestó: «Escuchar (*al-istimāʿ*) de Él y transmitir (*al-tablīg*) por Él»⁽⁹⁰⁾. Ibn al-ʿArīf, por su parte, recomienda a uno de sus discípulos: «delimita tus charlas al Corán cuando te pongas a hablar en público»⁽⁹¹⁾, pero al tiempo advierte de que «si la sabiduría (*al-ḥikma*) echara raíces y arraigara en quienes son aptos para recibirla, perdería y daría sus frutos. En cambio, si se vulgarizara y se propagara a todo el mundo, la despreciaría quien no es apto para recibirla, y se desvanecería y se perdería»⁽⁹²⁾.

Entre las características que distinguen al asceta en *Miftāḥ al-saʿāda* y están en estrecha relación con su reconocimiento público son aquellas acciones que implican un carácter milagroso y presentan una prueba manifiesta de proximidad a Dios, lo que se conoce con el término *karāmāt* ‘carismas’, término que designa ciertos hechos extraordinarios.

Basado en la tradición del Profeta, Ibn al-ʿArīf postula que «la negación del carisma es negación del milagro (*muʿayyza*)»⁽⁹³⁾, por eso sus enseñanzas difieren de la doctrina del absurdo (*maḍhab al-ʿabaṭ*) que reinterpreta los milagros (*tuʿawwil al-muʿyizāt*) y niega los carismas (*daʿʿ al-karāmāt*)⁽⁹⁴⁾. En una carta dirigida a su discípulo ʿAtīq ibn Muʿmin (m. 548/1153) expresa su alegría por los carismas conseguidos por éste y expresa su esperanza de poder llegar a este deber (*al-farḍ*)⁽⁹⁵⁾. No obstante, Ibn al-ʿArīf no da a este recurso un lugar privilegiado dentro de sus enseñanzas y se muestra cauto en su mención, hasta que su dueño dé crédito de su sinceridad:

(89) *Idem*, I, p. 251. Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād*, ed. M. Cherif, Rabat: Mansūrāt Kulliyat al-Ādab wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 2002, II, p. 44.

(90) M. ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī sīdī Abū Madyan Ṣuʿayb*, Argelia: Dār al-Umma, 2004, p. 134.

(91) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 128.

(92) *Idem*, p. 122.

(93) *Idem*, p. 177.

(94) *Idem*, p. 93.

(95) *Idem*, p. 216.

Por Dios si viera a un íntimo de Dios que camina sobre el agua, vuela en el aire o da la fuerza a todas las cosas, hasta que alcance el auge del cielo⁽⁹⁶⁾, y me doy cuenta de que él está ocupado en algún plan de esta vida, se apega a una ilusión o se forma algún concepto equivocado en su mente, no me fiaría de su estado y diera fe que su verdad está mezclada con distracciones⁽⁹⁷⁾.

Para Ibn al-^ʿArīf, el carisma posee un sentido sencillo: «Quien se mantenga constante en los actos de adoración, éstos serán un carisma para él; si padece algún cambio, no dejará de ser un signo de poder y una bendición del islam»⁽⁹⁸⁾. Por último, aconseja a los hermanos de Córdoba: «Sujeta tu lengua, aunque estés a punto de morir, y reflexiona detenidamente las letras de mi escrito como una azora del Corán; luego, examina tus estados, comportamiento y carismas, sin que sea un hecho fuera de lo habitual (*jāriq li-l-ʿāda*), ni asuste a un musulmán, ni se oponga a Dios»⁽⁹⁹⁾.

Habla también de los carismas como un fruto del servicio sincero a Dios: «Reflexioné sobre los dones que Dios otorga al siervo, cuando éste le obedece, se adhiere a Su servicio y sigue este camino toda su vida y encontré que en total son cuarenta carismas: veinte de ellos, en esta vida, y otros veinte, en el más allá»⁽¹⁰⁰⁾.

Conviene recordar que los sufíes de oriente no consideran tanto las obras prodigiosas en su enseñanza. Abū Yazīd al-Bisṭāmī afirma: «Si veis a un hombre, dotado de carismas, aunque se eleve en el aire, no le prestéis atención hasta que veáis cómo es él en ordenar el bien y prohibir el mal, respetar la ley revelada y llevar a cabo sus reglas»⁽¹⁰¹⁾. A Muḥammad al-Murṭaʿīš (m. 328/939), otro sufí mencionado en la *Risāla* de al-Quṣayrī, le dijeron: «Fulano camina

(96) Sobre los carismas en relación con la dominación de los elementos, véase Ibn ʿArabī, *Mawāqīʿ al-nuṣūm*, ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007, pp. 103-6, 116-18, 123-28, 191-92; al-Ṣawmaʿī, *Kitāb al-muʿazzā fī manāqib al-ṣayj Abī Yaʿzā*, ed. ʿA. al-ʿĀwī, Rabat: Manṣūrāt Kullīyyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 1996, pp. 112-36.

(97) Ibn al-ʿArīf, *Mifṭāḥ al-saʿāda*, p. 116.

(98) *Idem*, p. 213.

(99) *Idem*, p. 167.

(100) Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsīn al-maʿyālīs*, p. 99 [traducción propia].

(101) Al-Quṣayrī, *Risāla*, ed. ʿA. Maḥmūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1995, I, p. 58.

sobre el agua». Les contestó: «Para mí, si Dios capacita a alguien para oponerse a su pasión es más meritorio que el caminar sobre el agua»⁽¹⁰²⁾.

Dicho esto, el sufí murciano, Ibn ʿArabī propone el estado de la rectitud del individuo como una condición imprescindible respecto a la autenticidad del carisma:

El estado espiritual posibilita la alteración del curso natural de los fenómenos (*jarq al-ʿawāʿid*) como dijo el autor de *Maḥāsin al-maʿyālis*, al mencionar que los estados son propios de los iniciados: «Los estados pertenecen a los dotados de carismas»⁽¹⁰³⁾, quiere decir con *al-karāmāt*, la ruptura de la causalidad habitual, pues los carismas conforme al lenguaje [místico] no son más que la ruptura de los fenómenos naturales, asociado con la rectitud o produce la rectitud inmediatamente. Es algo imprescindible para ellos. El motivo de esta delimitación es que dicha ruptura, a veces, no se considera un carisma de Dios para el siervo⁽¹⁰⁴⁾.

En el mismo contexto de los hechos extraordinarios, Ibn al-ʿArīf emplea la expresión *muṣāb al-daʿwā* ‘plegaria atendida’, y mantiene la misma cautela en cuanto a su veracidad. En una carta enviada a Abū l-Ḥasan ibn ʿĀmir (m. 540/1145), cree en el poder de la devoción: «Tu plegaria puede llevar a cabo lo que tu energía falla»⁽¹⁰⁵⁾. Al hablar de sí mismo, afirma: «La compasión solo alcanza a una persona como yo por medio de la plegaria»⁽¹⁰⁶⁾. Enseña a sus discípulos plegarias con beneficio protector⁽¹⁰⁷⁾. Relata también la historia de una mujer a la que algunos malhechores le arrancaron los ojos a fin de apartarla de sus plegarias por el temor a que fueran respondidas⁽¹⁰⁸⁾. Sin embargo, previene de la negligencia en su práctica: «Apenas saca provecho de la plegaria un distraído con mala opinión»⁽¹⁰⁹⁾.

(102) *Idem*, I, p. 118.

(103) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 76.

(104) Ibn ʿArabī, *al-Futuḥāt al-makkiyya*, IV, p. 84; véase también *Mawāqif al-nuṣūm*, pp. 221-22.

(105) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 205.

(106) *Idem*, p. 143.

(107) *Idem*, pp. 211-12.

(108) *Idem*, p. 141.

(109) *Idem*, p. 151.

Los relatos que aluden a este carisma no suelen ser detallados ni presentar ejemplos de las súplicas atendidas por la petición del asceta. Son mencionados tan solo cuando Ibn al-^sArīf advierte de que sus protagonistas anónimos han perdido este don por su constante mezcla con la gente ordinaria y con el poder gubernativo o su inclinación por los atractivos de la vida mundana⁽¹¹⁰⁾.

Dentro del marco de los carismas, otro elemento de carácter milagroso que se registra con mayor frecuencia es el de los sueños⁽¹¹¹⁾, por medio de los cuales, según *Miḥṭāḥ al-saʿāda*, se reciben mensajes transmitidos por ángeles o se establece comunicación con otros ascetas vivos o muertos y a quienes se pregunta por temas religiosos⁽¹¹²⁾. Con fines moralizantes, se evocan aquellos relatos de visiones que contienen una enseñanza provechosa. Ibn ^sArabī recuerda que los sabios solo narran: «lo que está aprobado conforme a la ley religiosa, beneficia o exhorta a una obra piadosa»⁽¹¹³⁾.

Se relata la historia de un joven al que se le aparecen unos ángeles que le dan un toque de atención sobre la omnipotencia de Dios⁽¹¹⁴⁾. También se recoge una anécdota oriental que relata el contacto con ascetas muertos. El único ejemplo conservado se encuentra en relación con el tradicionista Ayyūb al-Sajtyānī (m. 131/749), en el que un joven muere comenta su buen estado en el más allá, gracias al rechazo de Ayyūb a realizar la oración del difunto por él en cumplimiento de la ley religiosa⁽¹¹⁵⁾.

Basado en las interpretaciones del jurista mālikī, Muḥammad ibn Saḥnūn (m. 240/854-5)⁽¹¹⁶⁾, Ibn al-^sArīf considera el sueño «una de las moradas de lo oculto (*manāzil al-gayb*)»⁽¹¹⁷⁾ y profundiza en su concepción de este carisma:

El feliz es aquel que vincula el despertar (*yaqāza*) con el dormir (*manām*) en su verdadera fe en Dios y Su enviado, de tal modo que la

(110) *Idem*, pp. 118, 120.

(111) L. Kinberg, «Interaction Between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition», *Oriens*, 29-30 (1986), 285-308.

(112) Ibn al-^sArīf, *Miḥṭāḥ al-saʿāda*, p. 204.

(113) Ibn ^sArabī, «Risālat al-marāʿī al-musammāt bi-mubašširāt» en *Rasāʾil ibn ^sArabī* (6), ed. Q. M. ʿAbbās, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-^sArabī, 2006, 205-16, p. 211.

(114) Ibn al-^sArīf, *Miḥṭāḥ al-saʿāda*, p. 123.

(115) *Idem*, p. 142.

(116) *Idem*, p. 117.

(117) *Idem*, p. 124.

sinceridad de sus visiones fluyan hacia sus sueños. Quien se escandaliza por el despertar, se le escandaliza el dormir. Quien se miente en sus visiones, sus sueños son falsos. Pero quien es excepcional, está protegido de esta alusión⁽¹¹⁸⁾.

Y prosigue: «El despertar es más apreciable que el sueño [...]. El más elevado y sublime de los desvelamientos (*al-mukašāfāt*), y todos ellos son loables, son aquellos que incitan a cumplir o prohibir correctamente las disposiciones de la ley revelada»⁽¹¹⁹⁾, pero, al tiempo advierte a aquellos discípulos que trabajan en la docencia que no deberían comentar a los niños sus visiones, puesto que pueden ser motivo de tristeza y preocupación⁽¹²⁰⁾. Para él, seguir el Corán y la tradición del Profeta es más meritorio que prestar atención a las visiones. Así pues, recita: «Dios abroga o confirma lo que quiere» (Q 13:39)⁽¹²¹⁾. Y también afirma: «El sensato no da tanta importancia a la visión y no piensa en qué será o no será, cuándo o dónde será o quién será su dueño, entre otras cosas, pues todo depende de la voluntad divina»⁽¹²²⁾. De ahí que suelen aparecer referencias de visiones que se cumplen y se convierten en motivo de adversidad para sus protagonistas⁽¹²³⁾.

Dentro de esta escasez de datos concernientes a la existencia de carismas (*karāmāt*) en *Miftāḥ al-saʿāda* y las reservas con que aparecen, reflejan en cierto sentido dos opiniones bien diferenciadas: unos aceptan la posibilidad de la realización de los hechos milagrosos, y otros los niegan⁽¹²⁴⁾. Por otro lado, hay que hacer constar que Ibn al-ʿArīf ha dejado bien claro que se declara partidario de su veracidad⁽¹²⁵⁾, habida cuenta que él pertenece a la cadena iniciática (*silsila*) que declara lícita las obras prodigiosas de los íntimos de Dios, cuyos

(118) *Idem*, p. 125.

(119) *Idem*, p. 147-48.

(120) *Idem*, p. 117.

(121) *Idem*, pp. 116-18.

(122) *Idem*, p. 171.

(123) *Idem*, p. 118.

(124) M. I. Fierro Bello, «El proceso contra Abū ʿUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Šarq al-Andalus*, 9, (1992), 93-127, pp. 96-97.

(125) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 121, 177.

representantes más importantes son Ibn ʿAwn Allāh y Abū ʿUmar al-Ṭalamankī⁽¹²⁶⁾.

A la luz de lo que precede, se puede establecer la siguiente tipología de los ascetas en *Miftāḥ al-saʿāda*, dividiéndolos en tres categorías: 1) aquellos ascetas que viven en la sociedad y tienen una ocupación. Su modo de vida es un modelo de conducta y veneración. Son constantes observantes de la tradición del Profeta y llevan a la práctica aplicadamente el precepto de *al-amr bil-l-maʿrūf* ‘ordenar el bien y prohibir el mal’⁽¹²⁷⁾; 2) otros ascetas que viven apartados del mundo, o bien se trasladan de un lado a otro en el marco de lugares habitados y viven de la caridad⁽¹²⁸⁾; 3) los últimos, aunque se refieren a ellos de paso, abandonaron su comunidad y viven en compañía de animales salvajes⁽¹²⁹⁾.

5. Hacia un incipiente sufismo

Una vez estudiadas las manifestaciones más notables de los ascetas andalusíes en *Miftāḥ al-saʿāda*, veremos a continuación los aspectos que pueden considerarse característicos del desarrollo de un naciente sufismo que conduce a la aparición de elementos bien distintos, pero complementarios de las etapas anteriores.

Al referirse a la época almorávide, D. Urvoy afirma:

La ambigüedad que caracterizaba el ascetismo tiende a resolverse, no por su ruptura con el sufismo, sino, al contrario, por una adaptación del conjunto del mundo religioso andaluz a este último. De una parte, cerca de 1/6 de los ascetas son también sufís y forman cerca de la mitad del número total de éstos⁽¹³⁰⁾.

(126) Sobre el linaje espiritual de Ibn al-ʿArīf, véase G. Deverduin, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat: Éditions Techniques Nord-Africaines, 1956, pp. 17-18; al-ʿAbbās b. Ibrāhīm al-Marrākūšī, *al-Fʿlām bi-man ḥall Marrākūš wa Agmāt min al-aʿlām*, Al-Rabat: al-Maṭbaʿa al-Malakiyya, 1976, II, p. 19.

(127) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 170

(128) *Idem*, pp. 106-107.

(129) *Idem*, p. 96.

(130) D. Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII. Estudio sociológico*, tr. F. Panel, Madrid: Pegaso, 1983, p. 215.

Como continuación de la tradición de épocas anteriores⁽¹³¹⁾, se observe la existencia de relaciones de parentesco y matrimonio entre los ascetas. En una carta enviada a Abū l-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172), aparece una mención de la muerte del asceta Abū ʿĀfar que estaba casado con la hermana de Ibn al-ʿArīf⁽¹³²⁾.

Más revelador todavía es la aparición de grupos de discípulos alrededor de un maestro de virtudes reconocidas. El ejemplo más interesante de este tipo de reunión o vida comunitaria habla del traslado de Ibn Maḥfūz a Sevilla para vivir cerca de su maestro Ibn Barrāyān⁽¹³³⁾. Respecto a Ibn al-ʿArīf, no hay evidencia a la luz de las cartas de que disponemos de que hubiese intentado organizar a sus seguidores en el marco de una escuela sufí. De la lectura de las cartas se desprende la existencia de un conjunto de personas que aparecen descritos como hermanos (*ijwān*)⁽¹³⁴⁾, comunidad espiritual (*qawm*)⁽¹³⁵⁾ y solo una vez se le dirigía con el término (*aṣḥāb*)⁽¹³⁶⁾. En sus cartas, se registran con menos frecuencia otras voces como pobres (*al-fuqarāʾ*)⁽¹³⁷⁾, justos (*al-ṣaddiqūn*)⁽¹³⁸⁾, sabios (*al-hukamāʾ*)⁽¹³⁹⁾, conocedores (*al-ʿarīfīn*)⁽¹⁴⁰⁾, términos con los que no se refiere a sus compañeros, sino que se trata de personajes de anécdotas e historias del legado sufí oriental. Tampoco se deduce del análisis de las misivas la existencia de una jerarquía establecida entre Ibn al-ʿArīf y sus compañeros, ni siquiera se pudiera considerarle jefe de una escuela, ya que se declara discípulo de Ibn Barrāyān y Muḥammad ibn al-Kabš, a los cuales se dirige como mi maestro (*šayjī*), mi imán (*imāmī*) y mi grande (*kabīrī*)⁽¹⁴¹⁾. Además, cuando conoce a Ibn Qasī, este personaje es ya un personaje formado y conocido. El hecho de que bibliógrafos como Ibn al-Abbār afirmen que estos sufíes profesaban la misma doctrina no es móvil suficiente para hablar de una

(131) M. Marín, «Zuhhād...», pp. 455-6

(132) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 140. véase nota (1) a pie de página de Dandaš.

(133) *Idem*, p. 147.

(134) *Idem*, pp. 107, 115, 129, 137, 141, 142, 144, 219, 223.

(135) *Idem*, pp. 142, 177.

(136) *Idem*, p. 144.

(137) *Idem*, pp. 122, 179.

(138) *Idem*, pp. 128, 183.

(139) *Idem*, p. 128.

(140) *Idem*, pp. 157, 186.

(141) *Idem*, pp. 109, 185.

escuela⁽¹⁴²⁾.

Ibn al-^sArīf expresa su propia preocupación por encontrar el recto sendero: «Aquel que le interesase recorrer el camino y temiese la perplejidad, anhelaría de modo que llame la atención y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le eduque»⁽¹⁴³⁾. Y dice también: «¿Quizás haya algún iluminado para consultarle? ¿Quizá haya a quien preguntar para despejar mis dudas?»⁽¹⁴⁴⁾. Sin embargo, con la escrupulosidad que le caracteriza y le ha hecho abandonar el almotacenazgo, se pregunta sobre la validez de la figura del maestro: «Si digo habrá de existir un intermediario. Me dicen: “¿Buscará a otro diferente de Dios como Señor, Él es el Señor de todas las cosas?” (Q 6:164)»⁽¹⁴⁵⁾.

La mayor parte de los sufíes orientales afirman que el iniciado no debería recorrer el camino espiritual sin la ayuda de un instructor, guía o maestro que le muestre sus defectos y le enseñe sus prácticas. Al-Qušayrī (m. 465/1074) concluye su misiva con un legado espiritual a los iniciados, en la cual afirma la importancia del guía:

El iniciado (*al-murīd*) debe dejarse educar espiritualmente por un šayj. Sin un maestro, de hecho, nunca llegará a nada. Abū Yazīd dice: «Quien no tiene a ningún maestro, tendrá el demonio como guía». Yo oí al maestro Abū ^sAlī al-Daqqāq: «Cuando un árbol crece por sí solo, sin que haya nadie que lo plante, echa hojas, pero ningún fruto. Igual es un iniciado si no tiene a un maestro del que coja su vía sufí a cada momento, es siervo de su capricho y no llega a ninguna parte»⁽¹⁴⁶⁾.

Uno de los maestros citados por al-Qušayrī en su *Risāla*, ^sAbd al-Wahāb al-Ṭaqafī (m. 328/939) secunda las distintas ciencias, si no fueran adquiridas de mano de un experto en materia espiritual:

(142) Ibn al-Abbār, *Muḥyam* (Almoçam de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, p. 19.

(143) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 95.

(144) *Idem*, p. 165.

(145) *Idem*, p. 185.

(146) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 573-74.

Si un hombre hubiera reunido todos los saberes y acompañado a todo tipo de seres humanos, no habría alcanzado la madurez necesaria, si no fuera por el adiestramiento (*al-riyāḍiyyāt*) del yo bajo la tutela de un maestro, un imán, un educador que le aconseje. Quien no toma sus modales (*adab*) de un maestro que le enseña los defectos de sus obras (*aʿmāl*) y la insolencia (*ruʿūna*) de su yo (*nafs*), no llegará a corregir su comportamiento⁽¹⁴⁷⁾.

En una máxima, Abū Madyan habla del maestro y los deberes relativos a su trato con otros maestros y discípulos:

El šayj es a quien tu esencia testifica su magisterio, y tu secreto le reconoce con respeto y veneración; es quien te educa con sus cualidades morales, te pule con su silencio e ilumina tu interior con su resplandor; es quien te unifica con su presencia y te protege cuando estás lejos de las huellas de su luz. Con los *fuqarāʿ*, al-šayj se comporta con familiaridad y abertura, con los sufíes, con buena conducta y proximidad; con otros maestros, con servidumbre y regocijo; y con los gnósticos, con humildad e inferioridad⁽¹⁴⁸⁾.

Ibn al-ʿArīf, por su parte, insiste: «Hay que escuchar a alguien, que es un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio»⁽¹⁴⁹⁾. Y agrega:

Quien renuncia a la verdadera humildad, se bastará a sí mismo y abandonará al guía; quien se comporta así, desaprovechará el saber y no llegará a nada, se pondrá perplejo, se retrasará, recorrerá el camino solo, se pondrá al descubierto y no será capaz de contemplar a su Señor y Creador y no verá más que a sí mismo; quien es así, se engrandecerá a sí mismo; quien se engrandece, no merecerá nada y estará perdido, porque aparentemente se ve en lo más alto, aunque en realidad está en lo más bajo

(147) *Idem*, I, p. 121.

(148) V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 147; M. ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 119.

(149) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 200.

por mostrarse soberbio ante los sabios y por despreciar el compañerismo y a los compañeros⁽¹⁵⁰⁾.

Para Ibn al-^sArīf, el ejemplo a seguir debería compaginar la figura del sabio realizado y la del ulema, reunión lógica si tenemos en cuenta su formación doctrinal y su fama de moderado entre los ulemas de la época. Propone, además, las cualidades que el maestro debería poseer: un hombre asceta (*muzhad*)⁽¹⁵¹⁾, guía espiritual (*muršid/ dalīl*)⁽¹⁵²⁾ sabio y practicante (*‘ālim, ‘āmil*)⁽¹⁵³⁾, educador espiritual serio (*mu²addib ḥāzim*)⁽¹⁵⁴⁾, y conecedor por Dios (*‘ālim bi-llāh*)⁽¹⁵⁵⁾, conforme al Corán y la tradición del Profeta⁽¹⁵⁶⁾. En una carta dirigida a su discípulo Abū l-Ḥasan ibn Gālib, señala la necesidad de consultar a los ulemas en los asuntos ambiguos que afectan al creyente⁽¹⁵⁷⁾ para despejar sus dudas. Recita en verso:

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

Quien deniega algo sin saber certero
y firme, es un engreído y presuntuoso⁽¹⁵⁸⁾.

En otra carta, confirma la misma actitud citando varios dichos del Profeta sobre la importancia de los sabios, amén de una anécdota de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), en la que trata de la necesidad de los ulemas para interpretar correctamente el Corán y la tradición del Profeta⁽¹⁵⁹⁾. Advierta asimismo de la asistencia a los maestros que se dedican exclusivamente al estudio de los libros

(150) *Idem*, p. 98.

(151) *Idem*, p. 177.

(152) *Idem*, pp. 95, 177.

(153) *Idem*, p. 107.

(154) *Idem*, p. 118.

(155) *Idem*, p. 183.

(156) *Idem*, p. 195.

(157) *Idem*, p. 118.

(158) Al-Maqqarī, *Nafh al-īb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, IV, p. 319; V, p. 598.

(159) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 135. Otros versículos y dichos del Profeta que destacan la labor imprescindible de los ulemas, véase, pp. 134, 195.

sagrados o los *ṣuḥufiyyīn*: «Aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio». ⁽¹⁶⁰⁾

Tras haber definido la figura del maestro sufi conforme a la visión de Ibn al-ʿArīf y haber añadido algunas referencias de otros sufíes, es preciso arrojar luz sobre las reglas de los iniciados relativas al trato de los maestros ⁽¹⁶¹⁾. El sufi almeriense afirma: «El amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico, fuego y agua, pues poseen un estado y una realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad, al largo lamento por lo que les vulnera y perjudica» ⁽¹⁶²⁾. En su calidad de maestro, acude a veces a contestar a sus discípulos con rudeza: «Temí que algo de mi estado o mis palabras le causaran disgusto. Alégrale de mi parte, pues mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras» ⁽¹⁶³⁾. De tal modo que los discípulos no deben oponerse a sus maestros: «ni mostrarse remisos en escucharles, ni negar ni contradecir sus palabras y obras» ⁽¹⁶⁴⁾, puesto que asumen una gran responsabilidad:

La mayoría de la gente cree que si alguien consigue ser un íntimo de Dios, llegaría a ser un rey, al que se rinde obediencia y un príncipe, al que cuidan en los cielos y en la tierra. ¡Quita allá! Solo se preocupa por la intimidad divina (*al-walāya*) quien no sabe que es una carga pesada, que las montañas no pueden con ella, y sus faltas se cuentan por dos ⁽¹⁶⁵⁾.

Quizá la recomendación más importante que da Ibn al-ʿArīf en cuanto a los modales del iniciado sea la siguiente: «Compórtate con los realizados espiritualmente con el final de la aprobación y con los iniciados con el comienzo de la verificación espiritual esfuérzate contigo mismo con el fin de combatir tu

(160) *Idem*, p. 135. véase también p. 195.

(161) Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 571-79; Ibn ʿArabī, «Aḥwāl al-murīd maʿa al-ṣayj wa-mā huwa al-ṣāhib wa-l-maṣḥūb wa-l-muḥibb wa-l-maḥbūb» en *Rasāʾil ibn ʿArabī*, ed. Q. M. ʿAbbās y Ḥ. M. ʿUjūl, Abū Ḍabī: al-Maʿmaʿ al-Ṭaqāfī, 1998, 171-92; ---, «Kunh mā lā budd li-l-murīd min-hu» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), 189-196; ---, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya...» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), pp. 400-06.

(162) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 142.

(163) *Idem*, p. 223.

(164) *Idem*, p. 177.

(165) *Idem*, p. 206.

yo. En la violación de los pactos para ganar la simpatía de la gente hay una falta de fe»⁽¹⁶⁶⁾.

Ibn al-ʿArīf propone la sinceridad del caminante como condición para encontrarse a los guías espirituales: «Si las acciones se midieran con la balanza de la sensatez en busca de lo útil, la ciencia aparecería, los sabios serían numerosos, y les conocerían aquellos que fuesen sinceros en su búsqueda».⁽¹⁶⁷⁾

Pero ante la improbabilidad de encontrar un maestro, el sufí almeriense habla también de la relevancia de una amistad movida por un sentido común de experiencia religiosa:

El verdadero amigo es quien te beneficia cuanto puede en tu religión y tu vida, esto ocurre únicamente a los que están profundamente arraigados en la fe y cuyo verdadero conocimiento les indica los pros y contras. Su amistad contigo se establece únicamente por ser sincero con Dios. Quien asciende a este grado de fe, conocimiento y sinceridad, consigue la intimidad divina (*al-walāya*) y la consagración exclusiva a Dios (*al-ijtiṣāṣ*), Que le vela para guardar su sinceridad de todos menos que sus semejantes⁽¹⁶⁸⁾.

En términos más esotéricos, Ibn al-ʿArīf habla de un grupo de personas invisibles, que tienen la capacidad de escuchar a los seres humanos sin que éstos lo sepan, ya hablen en voz alta o en su interior. Así dice a al-Ḥasan ibn Gālib: «Tal vez, compañero mío, tengas hermanos en lo oculto (*ijwān fī l-gayb*), sin que lo sepas. Unos hermanos que quedan tranquilos por tu quietud y se preocupan por tu preocupación»⁽¹⁶⁹⁾. Es interesante recordar que Ibn ʿArabī emplea en su obra la expresión *riyāl al-gayb* ‘los hombres de lo oculto’ en el sentido de su acepción técnica como una categoría peculiar de los íntimos de Dios: «Jamás son más de diez. Son humildes y no hablan sino susurrando, ya que la epifanía del Misericordioso se apoderó de ellos [...]. Son los ocultos y los desconocidos. Dios los ocultó en Su tierra y en Su cielo. No se dirigen ni contemplan más que a Él»⁽¹⁷⁰⁾.

(166) *Idem*, pp. 144-45.

(167) *Idem*, p. 99.

(168) *Idem*, p. 95. Véase también pp. 96, 107, 132, 142,

(169) *Idem*, p. 114.

(170) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, 11. Véase también III, 332, 338.

Las cartas de *Miftāḥ al-saʿāda*, en efecto, hablan de la tendencia a la formación de grupos, aunque los datos aparecen escuetos y dispersos. Se tiene la impresión de un ocultamiento premeditado por parte de Ibn al-ʿArīf respecto a las actividades de estos grupos:

No dejes de escribir a nuestros hermanos en Silves. ¡Que Dios regocije su recuerdo y les ilumine con los grados más elevados en esta vida y en la otra! Infórmame de todo lo que no llegas a entender; recomiéndales a todos constantemente y comprueba sus estados y examina sus secretos. Pídeles que te informen acerca de todo: lo más mínimo y lo más grande⁽¹⁷¹⁾.

A la luz de esta cita, parece, por tanto, claro que estos ascetas compartían unas normas comunes bajo la tutela constante de Ibn al-ʿArīf por medio de su íntimo discípulo, Abū l-Ḥasan ibn Gālib. A base de esta referencia, se habla de su opinión respecto al esfuerzo bélico (*yihād*) contra el infiel, o más bien, contra el no partidario:

La fraternidad me obliga a echarle una mano, y el conocimiento requiere que no hagas ninguna obra sino con certeza y gracia [...]. Si el enemigo, como se dijo, apareció temerosamente en aquellas regiones [Silves], párate. Es mejor que no te levantes contra él, pues el signo de ayuda y protección solo depende de Dios y de quien se dirige a Él⁽¹⁷²⁾.

De lo anterior se desprende, básicamente, una posición de espiritualidad pacífica, llevando a la práctica la renuncia sin involucrarse en actividades de *yihād*.

Más significativo todavía es la existencia de otro grupo de discípulos que buscan consejos de Ibn al-ʿArīf a distancia, desde Córdoba, o durante sus visitas a dicha ciudad⁽¹⁷³⁾. En efecto, muchas cartas van dirigidas a este grupo que comparte una conducta común y se reúne sistemáticamente⁽¹⁷⁴⁾. Parece ser su

(171) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 136-37.

(172) *Idem*, p. 136.

(173) *Idem*, p. 219.

(174) *Idem*, pp. 167-179.

figura más destacada Abū Bakr ibn Muʿmin (m. 548/1153), recopilador de *Miftāḥ al-saʿāda*, que les transmite prácticas ascéticas de parte de su maestro almeriense:

De nuevo os reitero mi petición de que no insistáis en frecuentar ni en corregir a un oponente mentiroso o esquivo en estado y palabras. Apoyaos en el retiro, pues es el pilar de la sinceridad y el signo de la singularidad. No tenéis que reuniros ni por la mañana ni por la noche ni en los momentos de relajamiento, sino mejor al mediodía⁽¹⁷⁵⁾.

Ibn al-ʿArīf proporciona información acerca de un grupo de discípulos en torno a Abū Muḥammad ʿAbd al-Gafūr (m. 540/1145), de quien dice:

¡Qué excelente que tus hermanos reconozcan en ti: La edad, el conocimiento y la antigüedad en el islam! ¡Qué excelente de tu parte que seas benévolo con ellos, cuando se descuidan, mostrando tu cariño hacia ellos con bondad, reuniendo sus corazones, respondiendo al mal con la mejor manera por el amor de Dios, y facilitando a los débiles recorrer el camino hacia Él.⁽¹⁷⁶⁾

Junto a esta concisa información, se pueden añadir unas recomendaciones que hace Ibn al-ʿArīf sobre la necesidad de ciertas condiciones de vida que permiten al ser humano dedicarse a la búsqueda del conocimiento. Una y otra vez, Ibn al-ʿArīf las repite a lo largo de su colección de cartas:

Debería haber medio de vida (*ʿays*), mente (*ʿaql*) y conocimiento (*ʿilm*). Referente a la primera, es el manantial del cuerpo y del espíritu; se entiende normalmente como vía de acceso al sustento necesario y ganarse la vida a base del abandono en Dios. Quien carece de un medio de vida, no le será posible una desocupación en pos de la realidad; y quien no lo consigue, no tendrá ni mente ni conocimiento. La mente es el manantial básico de la convivencia en compañía del Real y de los seres humanos. Quien carece de mente, no le será posible convivencia ni compañerismo; y

(175) *Idem*, p. 223.

(176) *Idem*, p. 199.

quien es así, será necesario apartarse de él; sus enemigos aumentarán, y tendrá permanentemente miedo y precaución que le trastornan la vida; no le será útil ni medios de vida ni conocimiento ninguno. Por último, el conocimiento es el manantial de la obligación prescrita y voluntaria. Quien carece de conocimiento, no tendrá obligación prescrita ni voluntaria, ¿Cómo podría tener entonces una mente y medios de vida?⁽¹⁷⁷⁾

En este orden de cosas, se constata una tendencia ascética y una conciencia escrupulosa en los cargos que Ibn al-ʿArīf ocupó, primero como almotacén⁽¹⁷⁸⁾, y luego como maestro en Almería, calificando este último trabajo de «velo y daño»⁽¹⁷⁹⁾. De hecho, prefiere a Dios a cualquiera profesión: «Adhiérete a una profesión que no te aleje de Dios, ni te perjudique en el futuro»⁽¹⁸⁰⁾. En una carta enviada a Yūsuf ibn al-Abbār, propone lo que el maestro debería enseñar a los alumnos en materia de moral religiosa, plegarias, anécdotas de los piadosos y las obligaciones prescritas, entre otras obras⁽¹⁸¹⁾.

Cabe decir que Ibn al-ʿArīf respira una actitud positiva en cuanto a tener un gran número de alumnos, sin delimitar el acceso a la educación a unos pocos elegidos⁽¹⁸²⁾. En efecto, refleja su tendencia ascética en la actitud escrupulosa y el acento que pone al exponer su método pedagógico y papel social, convirtiéndose así la educación en deber sagrado⁽¹⁸³⁾. Concluye sus recomendaciones al respecto: «El peor andar es la dedicación exclusiva y permanente al estudio (*al-ḥaḥaqa*). Ha de haber un período de asimilación (*al-fatra*) para sacar beneficio de su conocimiento y enseñanzas y sentir nostalgia de volver de nuevo a él»⁽¹⁸⁴⁾.

En este contexto, el sufi almeriense no comparte en modo alguno la actitud de otros sufíes que no trabajan para ganarse la vida. Como afirma Abū Madyan:

(177) *Idem*, pp. 146-7. Aparece en tres ocasiones más con algunas variaciones, véase pp. 105, 215, 220.

(178) *Idem*, 121.

(179) *Idem*, p. 117.

(180) *Idem*, p. 167.

(181) *Idem*, pp. 149-50.

(182) *Idem*, p. 149-50.

(183) Véase M. Benaboud y I. al-Qadiri, «Education during the period of the Murabiṭūn in the light of Ibn al-ʿArīf's letter to Ibn al-ʿAbbān», *Der Islam*, 1991, 108-114. Los autores tuvieron solo acceso a la carta de Yūsuf ibn al-Abbār de *Miftāḥ*, pp. 149-50.

(184) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 205.

Este mundo es la casa de Dios y nosotros somos sus invitados. El Profeta dijo: «La invitación dura tres días». Por lo tanto, tres días como invitados de Dios; y Dios ha dicho: «Un día, para tu Señor, es como mil años de los que vosotros contáis» (Q 22:47). Por eso tenemos derecho a un período de tres mil años como invitados de Dios durante nuestra estancia en este mundo, completados por Su gracia en la otra vida y, por añadidura, durante toda la eternidad⁽¹⁸⁵⁾.

Ibn al-^ṣArīf expone otro aspecto característico de su época en *Miftāḥ al-saʿāda*, junto a la formación de grupos de ascetas, la relativa mención a una actividad también reveladora de la aparición pública de los ascetas: los sermones y lecturas colectivas. Habla de un grupo nómada de ascetas que viaja por los pueblos predicando:

No les prestaban atención cuando entraban en los pueblos ni buscaban fama, tan solo se dedicaban a la plegaria para el bien de los musulmanes. Me habló sobre uno de ellos que memorizaba el libro de al-Bazzār sin escapársele una palabra y sabía perfectamente la ciencia de la lengua árabe y las lecturas [coránicas], la ciencia de los dictámenes de la escuela de Mālik hasta especializarse en este campo de saber. Todos son doctos en la ciencia de los estados espirituales, estadios espirituales, indicios de los comienzos y finales, los diversos preceptos y el aislamiento para dedicarse a rezar por la gente con misericordia y presencia divinas⁽¹⁸⁶⁾.

Otro asceta anónimo con aire de loco desarrolla la misma actividad predicando en las calles de Córdoba, y narra paradójicamente historias sobre el valor de la razón⁽¹⁸⁷⁾. Según Ibn ^ṣArabī, son llamados los chiflados (*al-bahālīl*),

(185) Ibn ^ṣArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 655; Ibn ^ṣAṭāʾ Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, El Cairo: Dār ṡawāmiʿ al-kalima, 1997, pp. 47-48 (*El abandono de sí mismo*, tr. J. José González, Madrid: Hiperión, 1994).

(186) *Idem*, pp. 106-7.

(187) *Idem*, p. 150. Sobre el particular F. R. Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *mayādūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kittānī», *Al-Qanṭara*, XIII (1992), 237-60.

los cuerdos alocados (*ʿuqalāʾ al-maʿyānīn*) y los locos (*muwallah*),⁽¹⁸⁸⁾ y los define con las siguientes palabras:

Las prédicas y las moralejas corren en sus lenguas por inspiración divina [...]. Han perdido la razón como consecuencia de una teofanía y de una imponente conmoción procedente de Dios en sus corazones. Sus mentes están paralizadas ante Él, favorecidas de Su contemplación, sumergidas en Su presencia y trascendidas en Su belleza. Son seres razonables, pero sin razón. Se conocen por el exterior como locos, es decir, velados en cuanto al uso de su razón⁽¹⁸⁹⁾.

El objetivo de esta clase de prédicas es reforzar los sentimientos religiosos de los oyentes, así como promulgar una doctrina o unas ideas. No aparece indicio alguno en *Miftāḥ al-saʿāda* de que esta actividad haya levantado sospecha en los alfaquíes ni en el poder establecido.

Ibn al-ʿArīf habla también de algunos piadosos que se parecen a los *malāmatiyya* ‘hombres de la reprobación’⁽¹⁹⁰⁾. Una de sus cualidades importantes es ocultar sus estados espirituales y carismas a fin de evitar el peligro de la hipocresía y de tener constantemente su yo en sospecha. Dice: «La ocultación del estado espiritual (*ḥāl*) y no de las palabras es propia de los más grandes de entre los justos; mientras la ocultación del estado espiritual y las palabras es propia de los menos piadosos»⁽¹⁹¹⁾.

Acerca de estos personajes anónimos se alude a la lectura de textos de carácter ascético y las historias de piadosos con el fin de «congraciarse con los antiguos devotos, rememorando lo que había aprendido de su vida y sus huellas»⁽¹⁹²⁾ y «fortalecer los corazones de los conocedores»⁽¹⁹³⁾, según una cita

(188) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, sobre *ʿuqalāʾ al-maʿyānīn*, I, p. 248; II, 522; sobre *al-bahāʾil*, I, pp. 12, 147, 247, 249; II, 522; IV, p. 442; sobre los *muwallah*, II, p. 187.

(189) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 248.

(190) M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981, pp. 140, 272, 445, 452-55; al-Sulamī, «al-Malāmatiyya wa-l-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa» en *Maʿmūʿat āṭār Abū ʿAbd al-Rahmān Sulamī*, ed. A. ʿA. ʿAfīfī, Qumm: Markaz Naṣr Dāniškāhī, 2000, 85-123; al-Qāṣānī, *Laṭāʾif al-iʿlām*, p. 433; Ibn ʿArabī, *La maravillosa vida de Dū-l-Nūn*, pp. 32-6.

(191) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 198-99.

(192) *Idem*, p. 150.

(193) Compárese *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 119-120 y 178 con Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 354.

textual de al-Quṣayrī. En sus conferencias, Ibn al-ʿArīf hace uso de estas colecciones para «comentar las enseñanzas de algunos maestros»⁽¹⁹⁴⁾.

Algunos de los cuentos de Ibn al-ʿArīf son protagonizados por devotos anónimos⁽¹⁹⁵⁾; en cambio, en otros, sus personajes son bien conocidos, como los Profetas: Noé, Jonás y Jacob⁽¹⁹⁶⁾; sufíes y ascetas orientales: Dū l-Nūn el egipcio, al-Jawwās, Sahl al-Tustarī, Ayyūb al-Sajyānī, Abū l-Jayyār y Muḥammad al-Astiʿī⁽¹⁹⁷⁾; y por último, un ulema y asceta andalusí, Ibn Waḍḍāḥ⁽¹⁹⁸⁾. No hace alusión a *Kitāb al-ʿubbād* [Libro de los devotos] de este último, aunque sus enseñanzas aparecen reflejadas en *Miftāḥ al-saʿāda*, respecto a la importancia de dirigir a los ulemas para la correcta interpretación del Corán⁽¹⁹⁹⁾. Por último, hace alusión a *Kitāb al-zuhd* de Yumn ibn Rizq, invitando a sus adeptos a leer, escribir y reunirse para comentar su contenido⁽²⁰⁰⁾. A este tipo de literatura debieron de pertenecer los libros enviados por Abū Bakr ʿAtīq, aunque no disponemos de ningún título al respecto⁽²⁰¹⁾.

Hay que tener en consideración un aspecto significativo: la introducción de un ideario ascético-místico de origen oriental. Referente a los acontecimientos de los años 524/1129 y 529/1134, Ibn al-ʿArīf expresa su pesar por no haber recibido a ningún asceta de procedencia oriental⁽²⁰²⁾. Y en una carta a Abū Bakr ʿAtīq ibn Muʿmin, habla de la llegada a Almería de un joven conocedor de las anécdotas de los sabios⁽²⁰³⁾.

En *Miftāḥ al-saʿāda* se recogen también los viajes de andalusíes al Norte de África y a Oriente con el fin de practicar vida espiritual itinerante, como es el caso de algunos discípulos de Ibn al-ʿArīf: su hermano Ismāʿīl o Abū ʿAbd Allāh ibn Sufyān⁽²⁰⁴⁾. Sin embargo, previene en contra del viaje a Oriente por motivos

(194) *Idem*, p. 219. Véase también p. 107.

(195) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 118-21, 123, 132, 150, 181, 196-97.

(196) *Idem*, pp. 124, 181, 186.

(197) *Idem*, pp. 122, 142, 187, 192-93.

(198) Sobre las historias coránicas, véase M. A. Jalaf Allāh, *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qurʿān al-karīm*, ed. y comt. J. ʿAbd al-Karīm, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 1999, pp. 247-327.

(199) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 135.

(200) *Idem*, p. 200.

(201) *Idem*, p. 222.

(202) *Idem*, pp. 112, 217-18.

(203) *Idem*, p. 224.

(204) *Idem*, pp. 147, 177.

de seguridad⁽²⁰⁵⁾.

En la literatura sufí, la vida errante se entiende como un proceso imprescindible de formación⁽²⁰⁶⁾. Uno de los maestros citados en la *Risāla* de al-Quṣayrī, ʿĪsaʿfar ibn Muḥammad al-Juldī (m. 348/952) insta:

Los combates interiores (*al-muḡahādāt*) se encuentran en el viaje (*al-siyāḡhat*). Hay dos clases de viaje. El primero, es el viaje del cuerpo (*siyāḡhat al-naḡs*): recorrer la tierra para ver a los íntimos de Dios o beneficiarse por las huellas de su poder (*qudra*); la segunda, es el viaje del corazón (*siyāḡhat al-qalb*) a fin de recorrer los mundos celestiales (*al-malākūt*), de tal modo que el caminante consiga contemplar los misterios (*muṣāḡhadāt al-guyūb*) que sosiegan su corazón a su llegada⁽²⁰⁷⁾.

Ibn al-ʿArīf muestra su interés por viajar, pero siempre aparece alguna razón que se lo impide⁽²⁰⁸⁾. Entre estos motivos, su debilidad para el viaje⁽²⁰⁹⁾, la preocupación por su madre⁽²¹⁰⁾ o la falta de alguien que le pueda sustituir en la mezquita para impartir clases a los niños⁽²¹¹⁾. No obstante, mantiene la clasificación establecida por al-Juldī, añadiendo otra clase, la del viaje del corazón y del cuerpo a la vez con el fin de alcanzar el estadio del poderío (*al-qudra*)⁽²¹²⁾.

Ibn al-ʿArīf no se refiere a ningún asceta oriental, al cual acudiesen discípulos andalusíes para dedicarse a la piedad y al estudio de las vidas de devotos. Sin embargo, la práctica de la vida errante y la difusión de literatura de índole ascética debieron de influir decididamente en el desarrollo de la experiencia sufí de Ibn al-ʿArīf hasta alcanzar su plena madurez en su libro *Mahāsīn al-Mayālis*.

(205) *Idem*, p. 147.

(206) Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 450-56; Ibn ʿArabī, *al-Futūḡhāt*, II, pp. 293-95; --- «Kitāb al-Isfār ʿan natāʿīy al-asfār» en *Rasāʿil ibn ʿArabī*, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, 445-90.

(207) Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 438.

(208) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḡ al-saʿāda*, p. 111, donde lamenta haber descuidado la práctica de la vida errante.

(209) *Idem*, p. 184.

(210) *Idem*, p. 194.

(211) *Idem*, pp. 219, 223.

(212) *Idem*, pp. 122-23.

Llegados a este punto debemos realizar un alto para intentar enmarcar con claridad el paso definitivo del ascetismo al sufismo. Hasta este momento, la mayor parte de la información se basa en prácticas y actividades bien conocidas antes del siglo XII. Sin embargo, a partir de este momento, se habla de conceptos propios del sufismo. Se puede, de este modo, considerar con una base sólida las diferentes opiniones y experiencias de los escritos sufíes orientales. Así mismo, el conocimiento de la evolución espiritual de Ibn al-^sArīf permite evitar interpretaciones que exceden el marco de su experiencia sufí.

Quizá la enseñanza del teólogo y místico Sahl (m. 283/896), fundador de la escuela teológica de los Sālīmīya, es la más sobresaliente. En una de sus máximas se afirma: «Nuestros principios son siete: aferrarnos al Libro de Dios, el Altísimo; tomar al Profeta como ejemplo a seguir; comer lo lícito; abstenernos de causar daño; evitar las faltas, el arrepentimiento, y devolver los bienes a sus propietarios»⁽²¹³⁾, principios que aparecen a lo largo de *Miftāḥ al-sa^sāda* sin excepción alguna.

Al hilo de Sahl al-Tustarī, aunque centrándose más en su pretensión de compaginar el sufismo y el islam sunní, sobresale el estadio del arrepentimiento (*al-tawba*). Ibn Jamīs, fuente andalusí de Ibn al-^sArīf, considera la sinceridad del arrepentimiento como el primer grado de la intimidad divina (*walāya*)⁽²¹⁴⁾.

Se puede apreciar que casi todas las plegarias del Ibn al-^sArīf, amén de su correspondencia giran en torno al arrepentimiento⁽²¹⁵⁾, teniendo como referencia el versículo coránico: «Dios ama a los que se arrepienten. Y ama a los que se purifican» (Q 2: 222). Según él, volverse hacia Dios consiste en el control de la lengua, corazón y estómago, procurando aferrarse a lo lícito en la vida mundana⁽²¹⁶⁾. Además, establece dos grados del arrepentimiento: el primero pertenece a la gente común, que consiste en pedir perdón por las faltas cometidas; el segundo es el arrepentimiento superior y pertenece a los privilegiados de los íntimos de Dios y los Profetas, y es el arrepentimiento de todas las cosas⁽²¹⁷⁾.

Abū Madyan, al igual que Ibn Jamīs e Ibn al-^sArīf, sitúa el arrepentimiento

(213) Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 210.

(214) P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb...*», p. 488.

(215) Entre las cartas que aludan a las plegarias del arrepentimiento, Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa^sāda*, pp. 106, 145, 203.

(216) *Idem*, pp. 78-80, 83.

(217) *Idem*, p. 94.

en la categoría de una obligación prescrita (*farīda*)⁽²¹⁸⁾, sin la cual no tendrá acceso al camino espiritual: «La búsqueda del camino de la iniciación antes de un arrepentimiento sincero es un descuido»⁽²¹⁹⁾.

Otro concepto básico del *sufismo*, según la enseñanza de Sahl, seguido por Ibn al-ʿArīf es el abandono de hacer planes y de elegir (*tark al-tadbīr wa-l-ijtiyār*)⁽²²⁰⁾. El sufí oriental afirma: «Dejad de hacer planes y de elegir, pues estas dos cosas enturbian a los seres humanos su contento de vivir»⁽²²¹⁾. Por tanto, pide que le libere de su elección⁽²²²⁾. Asimismo advierte a sus compañeros del riesgo de la propia elección, aconsejándoles aceptar la voluntad de Dios⁽²²³⁾: «Si tu elección te controlara, serías insensato; si fuera la necesidad, estarías loco. Sé como ha dicho tu Señor: “Cuando Dios y Su Enviado han decidido un asunto, ni el creyente ni la creyente tienen ya opción en ese asunto”» (Q 33: 36)⁽²²⁴⁾. Por último, recomienda: «No tenéis que preocuparos por lo que Dios haya encargado a otros»⁽²²⁵⁾, compárese con este precepto angular de los *šāḍiliyya*: «Deja de hacer planes (*al-tadbīr*); lo que otro hace por ti no tienes que hacerlo tú»⁽²²⁶⁾.

En el seno de esta fase de evolución espiritual, los textos sufíes destacan la importancia del estudio y la práctica religiosa⁽²²⁷⁾. El maestro beréber Abū Yaʿzā (m. 752/1176), contemporáneo de Ibn al-ʿArīf, orienta a su discípulo Abū Madyan al estudio con el fin de progresar en el camino de Dios: «Solo con conocimiento se puede adorar a Dios»⁽²²⁸⁾. Para Ibn al-ʿArīf: «Aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-*

(218) V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, p. 105.

(219) M. al-ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 124.

(220) Sobre el particular *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr* de Ibn ʿAṭāʾ Allāh,

(221) Sulamī, *Ṭabaqāt al-šūfiyya*, p. 208.

(222) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 137

(223) *Idem*, 110.

(224) *Idem*, p. 175.

(225) *Idem*, p. 179.

(226) P. Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍilite*, ed. crítica y tr. des *Hikma*, Beirut: Dār El-Machreq Éditeurs, 1986., n.º 4, p. 85.

(227) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Tawfiq, Rabat: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 1984, pp. 183, 185, 210-11, 222, 233-34.

(228) *Idem*, p. 322.

irāda)»⁽²²⁹⁾. Y define este saber: «Deberías aprender el conocimiento que pueda llevarse beneficiosamente a la práctica y convertirse en virtud y consciencia atenta en todo momento»⁽²³⁰⁾.

Ibn al-^sArīf explica que el desarrollo del iniciado deberá pasar por diversos estadios que se realizan al ritmo de su disposición. Propone un conjunto de objetivos para el ejercicio correcto de la disciplina mística con el fin de progresar en su vía:

Gracias a los principios y fines, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia, y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera, aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual (*al-irāda*), de las que surgiesen, si fuesen certeras, los estadios (*maqāmāt*) y estados espirituales (*aḥwāl*). Luego se convertirían en intimidad divina especial (*walāya jāssa*) y conocimiento perfecto (*ma^rrifa tāmma*) para cumplir con las disposiciones de la ley revelada con los órganos a base de buen consejo y máximo esfuerzo y capacidad⁽²³¹⁾.

En efecto, Ibn al-^sArīf cataloga las diferentes fases del progreso espiritual –compañerismo, estados, estadios, iniciación espiritual, intimidad divina, conocimiento–, y les otorga gran relevancia en su propia *logovisión*, que va adquiriendo unos tonos más acordes con la experiencia sufí. Sin embargo, su definición parece que más que una explicación del proceso de la evolución espiritual fuera una recomendación prescriptiva para los futuros sufíes y algo pobre para que sea pieza de toque en la correcta realización espiritual.

Sus comentarios a los bellos nombres de Dios, que sirven de fundamento conceptual de los estados y estadios, se limitan a la mera plegaria (*al-du^ʿā*) desde la perspectiva exclusiva de *ta^ʿalluq* ‘relación de dependencia’. Otros sufíes, guiados por su personal realización espiritual, van más allá, tratan la cuestión desde tres modalidades bien diferenciadas, como el caso de Abū

(229) Ibn al-^sArīf, *Miftāḥ al-sa^ʿāda*, p. 85. Sobre la reunión entre el estudio y la práctica, véase también pp. 186, 198, 200, 207.

(230) *Idem*, p. 200.

(231) *Idem*, p. 99.

Madyan:

En los nombres de Dios hay dependencia (*taʿalluq*), adopción (*tajalluq*) y realización (*tahaqquq*). Dependencia es comprender el significado de un nombre; adopción es adoptar el significado del nombre en uno mismo, y realización es extinguirse en el significado del nombre⁽²³²⁾.

No hay que olvidar que esta máxima sobre los nombres de la Divinidad sirvió al místico murciano Ibn ʿArabī como fuente de inspiración para escribir *Kašf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [“Revelación del significado oculto de los nombres de Dios”]⁽²³³⁾.

En general Ibn al-ʿArīf dedica poca atención a explicar términos característicos empleados durante la exposición de su pensamiento ni ilustra con la suficiente claridad sus ejemplos, ya que éstos se encuentran con frecuencia en tratados sufíes, como los nombres *al-qābiḍ* ‘Cefidor’ y *al-bāṣit* ‘Dispensador’ y sus derivaciones⁽²³⁴⁾. Para él, en el proceso de aprendizaje, la asimilación de esos nombres se realiza solo mediante su anotación por escrito con el fin de purificarse interiormente⁽²³⁵⁾.

Exceptuando esta carencia, con el fin de establecer un marco metodológico idóneo para la progresión espiritual, Ibn al-ʿArīf sienta las bases que pueden y deben servir de apoyo e incluso de solución a muchos de los obstáculos hallados en la vía sufí, tanto en niveles prácticos como teóricos. Para él, la *escucha* es fundamental⁽²³⁶⁾, puesto que

El verdadero aprendizaje que se puede llevar a la práctica solo es correcto con oídos abiertos; y los oídos se abren, sobre todo gracias a la compañía de los atentos a la Realidad o gracias a un favor de Dios [...].

(232) M. al-ʿĀlāwī, *al-ʿĀlim al-Rabbānī*, p. 130.

(233) Una obra editada y traducida por P. Beneito bajo el título *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Editorial regional de Murcia, 1997.

(234) Ibn al-ʿArīf, *Miṭāḥ al-saʿāda*, pp. 141, 217.

(235) *Idem*, p. 105.

(236) Sobre la importancia de la escucha, véase Ibn ʿArabī, «Risālat al-anwār» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), pp. 173-4; ---, *Mawāqif al-nuṣūm*, pp. 111-20, 213-18.

El principio de cualquier estado, estadio, grado, o categoría en materia de realidad divina es centrarse en la escucha (*samʿ*). Todo aquel que no presta atención a una escucha correcta, no tendrá verdadera comprensión. Quien no se preocupa de eso, no conseguirá la verdadera enseñanza y comprensión de los caminantes (*al-sālikūn*) respecto a la sinceridad de su lengua⁽²³⁷⁾.

A este aspecto habría que añadir la mirada penetrante (*al-naẓar*)⁽²³⁸⁾: «Deberías saber que mirar con los ojos abiertos de los corazones por la verdadera perfección de los que subsisten en Dios es propia de los selectos de la gente del camino espiritual»⁽²³⁹⁾.

Por último, sería más lógico definir la concepción sufí de Ibn al-ʿArīf al principio de este apartado “hacia un incipiente sufismo”, lo cierto es que en ocasiones necesitamos más información alrededor de un concepto para poder delimitar su campo de acción así como sus características determinantes. De hecho, la consideración que poseamos como concepto nos guiará en una dirección u otra con respecto a la proyección descriptiva y aplicada de nuestro autor. Para Ibn al-ʿArīf, el sufismo supone unicidad:

La quintaesencia de la unicidad es: «No hay más dios que Dios»; el conocedor navega en el mar de la unicidad donde se forman los conocimientos (*al-maʿārif*). Según la máxima sabiduría, el oro representa perfectamente esta doctrina; existe en la misión profética una separación entre las obras y sus autores, y entre los estadios y los estados espirituales, por eso Muḥammad estaba en el ladrillo de la plata con el oro, que es la materia de la unicidad. Ésta es la materia noble de la misión profética, y la luz que está escrita en oro: su exterior procede de la sinceridad y su interior, de la apropiación electiva (*al-ijtiṣāṣ*) «Dios es la luz de los cielos y de la tierra» (Q 24:35)⁽²⁴⁰⁾.

(237) Ibn al-ʿArīf, *Miḥāḥ al-saʿāda*, p. 175. Véase también pp. 124, 160.

(238) Ibn ʿArabī, *Mawāqif al-nuḥūm*, pp. 102-11.

(239) Ibn al-ʿArīf, *Miḥāḥ al-saʿāda*, p. 222.

(240) *Idem*, p. 186.

Encaminado por las directrices de su realización interior, Ibn al-ʿArīf presenta una definición firmemente arraigada en la tradición y de fácil comprensión para aquellos que no están familiarizados con la terminología sufí. También estimo que la enmarca con bastante exactitud y coherencia dentro de un cuadro general de conocimiento.

6. Conclusiones

En mi trabajo he presentado diversas ideas y tendencias concernientes al método de Ibn al-ʿArīf, aunque debería resaltar la gran similitud de sus inicios con los datos que nos proporcionan los biógrafos sobre las actividades de los ascetas andalusíes desde principios del siglo X. De tal modo que Ibn al-ʿArīf ha hecho arraigar su método, por un parte, y por otra, lo ha renovado. El análisis de este último nos ha servido para establecer las bases de la tendencia mística y determinar de esta forma el concepto de comparación con otros sufíes y sus características más acusadas, lo que nos ha llevado a descubrir una significativa afinidad entre el método de al-Qušayrī y las enseñanzas de Ibn al-ʿArīf.

Debo señalar que lejos de que el autor nos presente el diseño de un marco metodológico de su enseñanza, lo cual estimo difícil en este tipo de escritos, he tratado de organizar las máximas, dichos y opiniones de Ibn al-ʿArīf a lo largo de esta colección en elementos textuales que confieren coherencia y cohesión a los mensajes expresados con el fin de sacar a la luz un método íntegro de su pensamiento.

Con el fin de establecer rigurosamente este marco de enseñanzas, he utilizado repetidas veces citas textuales de *Miftāḥ al-saʿāda* y, al tiempo, he cotejado sus textos con los de sus predecesores y descendientes.