

# Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-sa'āda* de Ibn al-'Arīf (m. 536/1141)<sup>1</sup>

Ahmed SHAFIK

Universidad de Oviedo  
anouralhouda@hotmail.com

## RESUMEN

Estudio en el que se intenta exponer y definir los diferentes tipos del lenguaje como el jurídico, el teológico y el ascético-místico en *Miftāḥ al-sa'āda* [Llave de la felicidad] de Ibn al-'Arīf. Tipos que son analizados pormenorizadamente, para concluir con la influencia del lenguaje sufi de Ibn al-'Arīf en la obra de Ibn 'Arabī, apoyándonos tanto en consideraciones de indole semántica como mística.

**Palabras clave:** Ibn al-'Arīf. Siglo XII. Lenguaje. Derecho. Filosofía. Sufismo. Ibn 'Arabī.

## The diverse Types of Language in *Miftāḥ al-sa'āda* of Ibn al-'Arīf (m. 536/1141)

## ABSTRACT

Study that try to expose and to define the different types of the language as the juridical, theological, and ascetic-mystical in *Miftāḥ al-sa'āda* [Key of Happiness] of Ibn al-'Arīf. Types that are analyzed in details, to conclude with the influence of the Sufi language of Ibn al-'Arīf in Ibn 'Arabī's work, supporting on considerations of semantic as well as mystical nature.

**Keywords:** Ibn al-'Arīf. 12th Centuries. Language. Law. Philosophy. Sufism. Ibn 'Arabī.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Breves apuntes sobre la vida y obra de Ibn al-'Arīf. 3. Acerca del lenguaje de *Miftāḥ al-sa'āda*. 4. Lenguaje ascético-místico. 4.1. Lenguaje sufi. 4.1.1. Peculiaridades del lenguaje sufi de Ibn al-'Arīf. 4.1.2. Influencia del lenguaje sufi de Ibn al-'Arīf sobre Ibn al-'Arabī. 5. Conclusiones.

FECHA DE RECEPCIÓN: 02 DE 03 DE 2011  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 24 DE 06 DE 2011

---

<sup>1</sup> Para la transliteración de letras árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la revista Al-Qanṭara: ' - b - ṭ - ŷ - ḥ - j - d - ḍ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ḻ - ' - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y  
Vocales: a - i - u - ā - ī - ū; Diptongos: ay - aw; Alif maqṣūra es à

## 1. INTRODUCCIÓN

El sufismo andalusí anterior a Ibn 'Arabī (m. 638/1240) aún no ha sido objeto del mismo interés que disfruta la obra del célebre sufi murciano, salvo algunas excepciones parciales como la traducción de la obra del sufi almeriense Ibn al-'Arīf, *Maḥāsīn al-ma'yālis* (*las bondades de las sesiones*), realizada por M. Asín Palacios<sup>2</sup>. Por este motivo, el presente artículo pretende analizar los diversos tipos del lenguaje como el jurídico, teológico, filosófico, literario, ascético-místico en *Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq tariq al-sa'āda* (*La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad*) de Ibn al-'Arīf, haciendo hincapié en el lenguaje sufi y su influencia en la obra del citado Ibn 'Arabī a base de consideraciones de índole semántica y mística.

## 2. BREVES APUNTES SOBRE LA VIDA Y OBRA DE IBN AL-'ARĪF

Lo que sabemos de la vida de Ibn al-'Arīf es fruto de escasas investigaciones, realizadas desde la primera mitad del siglo xx. Una contribución inicial fue la del arabista español M. Asín Palacios<sup>3</sup>. Pero la aportación documental más significativa ha sido la de J. Lirola Delgado<sup>4</sup>, en la que arroja nuevas luces sobre su carrera de escritor, inclinación a la tendencia ascético-mística, obra, discípulos y linaje espiritual.

Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-'Arīf (481/1088-536/1141). Nació en Almería. Fue sabio en *ḥadīṭ* 'tradición del Profeta', Alcorán, árabe, sufismo y practicó el *zuhd* 'ascesis'. Según Ibn al-Abbār, uno de los autores que nos da importantes detalles de su vida:

Se extendió la fama de Ibn al-'Arīf por su ascetismo y devoción (*al-zahāda wa-l-'ibāda*), y sus adeptos se hicieron cada vez más numerosos, según su camino sufi (*tariqatuhu al-ṣūfiyya*), el emir de los velados (*amīr al-mulattamīn*), 'Alī ibn Yūsuf

<sup>2</sup> Texto 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-ma'yālis*», *al-Mawrid*, n.º 4, IX, (1981), 618-706. Es de especial importancia los trabajos de P. Garrido Clemente, «Edición crítica del "Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf" de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb*, 14 (2007), 51-89; —, «Edición crítica de la "Risālat al-I'tibār" de Ibn Masarra de Córdoba», *MEAH, Sección de Árabe-Islam*, 56 (2007), 81-104; —, «Traducción anotada de la *Risālat al-I'tibār* de Ibn Masarra de Córdoba», *Estudios humanísticos. Filología*, 30 (2008), 139-163; —, «Notas sobre la atribución de las doctrinas del *qadar*, las dos ciencias y la adquisición de la profecía a Ibn Masarra de Córdoba», *Andalus-Magreb*, 16 (2009), 163-184; —, «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; Ibn Jamīs de Évora, *Kitāb al-garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* (*El lenguaje de los sufíes*), pres. y est. P. Garrido Clemente y ed. del texto árabe M. Nechmeddin Bardakci, Cáceres: Uni. de Extremadura, 2010, pp. 32-39.

<sup>3</sup> *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana*, Madrid: Hipérior, 1992, 219-234, pp. 219-25 (ed. orig. *Boletín de la Universidad de Madrid*, III (1931), 441-58).

<sup>4</sup> J. Lirola Delgado, «Ibn al-'Arīf, Abū l-'Abbās», *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).

ibn Tāšufīn se enteró de su [popularidad]. Y se dice (*yuqāl*) también que los alfaquies de su tierra se pusieron de acuerdo para negar su doctrina, le denunciaron al emir y le advirtieron contra él. Éste ordenó que se presentara ante él desde Almería, con Abī Bakr Muḥammad al-Mayūrqī, que se encontraba en Granada, y Abū al-Ḥakam ibn Barraḡān de Sevilla. Todos ellos abrazaban una doctrina idéntica (*namaḡan wāhidān fī al-intihāl*), y se caracterizaban por su devoción (*'ibāda*). Ibn Barraḡān influyó en ellos, hasta el punto de que le denominaron *al-Gazāl de al-Andalus*<sup>5</sup>.

Ibn al-'Arīf murió poco después del episodio de su comparecencia, y fue enterrado en el zoco de los herreros en Marraquech.

Es también autor de dos tratados sufíes: *Maḡāsin al-maḡālis* y *Miftāḥ al-sa'āda*, obra recopilada por Abū Bakr ibn Mu'min (m. 548/1153), uno de sus discípulos<sup>6</sup>. El interés de este último escrito reside en dar a conocer las relaciones entre los ascetas y sufíes andalusíes durante los años 525-529/1131-35, años en los que, según Nwyia, seguido por Dandaš, fueron escritas las cartas, en plena época almorávide<sup>7</sup>.

Ibn al-'Arīf reunió someramente en *Miftāḥ al-sa'āda* una parte de la herencia del sufismo para poner de relieve episodios significativos de su vida interior y nuevos datos del islam occidental. Gracias a esta importante tarea, sus misivas han llegado a ser la referencia y guía para un gran número de discípulos.

### 3. ACERCA DEL LENGUAJE DE *MIFTĀḤ AL-SA'ĀDA*

El cometido de este trabajo no es exponer la larga nómina de términos de Ibn al-'Arīf en su *Miftāḥ al-sa'āda*, sino conceptualizar su formación y clasificarlos siguiendo la metodología de los estudios semánticos y terminológicos. Parece bien claro que su campo de saber no se limita al ámbito ascético-místico, sino que se extiende al derecho islámico, a la teología especulativa, y con menos interés al filosófico. Al tiempo, es dable apreciar su hábil capacidad de expresión ya sea en prosa o en verso.

En su calidad de maestro sufi (*šayj*) e intérprete de la ciencia divina, Ibn al-'Arīf vio necesario emplear escrupulosamente términos místicos, atendiendo con suma precisión los tecnicismos (*ištīlāḡāt*) y sus definiciones, por medio de su conocimiento del legado espiritual que le precede, principalmente la *Risāla* de al-Qušayrī<sup>8</sup>.

Por lo tanto, se procederá a hacer una exposición sistemática del tratamiento seguido en la mención de los términos, especialmente los sufíes, y la redacción de las definiciones en la obra de Ibn al-'Arīf.

<sup>5</sup> Ibn Al-Abbār, *Mu'aḡm* (Almoçam de discipulis Abu Ali Assadafi), Madrid: Bibl. Ar. Hisp., 1885-86, p. 19.

<sup>6</sup> Ed. I. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.

<sup>7</sup> P. Nwyia, «Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā ašḡāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *al-Abḡāt*, 27 (1978-79), 43-56, p. 45; Ibn Al-'Arīf, *Miftāḡ*, pp. 66-67.

<sup>8</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, ed. 'A. Ḥ. Maḡmūd, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1995.

Tras la primera parte dedicada a las plegarias y antes de la sección de las misivas, Ibn al-'Arīf habla en diversos capítulos sobre la teología especulativa y el camino espiritual, sección que recoge diversas definiciones teóricas que queda ilustrada por los elementos:

1. Entrada: vocablo titular del análisis.
2. Definición: especificación semántica con la que se definen los usos más comunes de estas palabras según la disciplina estudiada.
3. Etimología: origen de las palabras, de su forma y de su significado, recurso menos frecuente.

Con todo, la información de los términos técnicos no se centra exclusivamente en esta sección. Hay noticias en las misivas que, con respecto a la predicación de la entrada, ofrecen una información de modo disperso y funciona como apéndices informativos que concretamente van a subrayar la finalidad del vocabulario. Es el caso, por ejemplo, de los términos *fanā* 'extinción' y *baqā* 'subsistencia', que el autor los recoge para ofrecer de manera práctica su propia experiencia espiritual<sup>9</sup>.

A pesar de la falta de uniformidad que presenta la información sobre las voces técnicas, hasta cierto punto, no se elimina la capacidad de su coherencia y unidad, si se tiene en cuenta su uso técnico, sobre todo en el ámbito de la mística.

El vocabulario de Ibn al-'Arīf oscila entre el de un ulema, con amplio conocimiento de su estilo, y el de un sufismo incipiente; muchas veces se tiene la sensación de estar ante un ulema que intenta interpretar el sufismo desde su perspectiva, sobre todo en las prácticas religiosas referentes a lo lícito y lo ilícito. Es significativo este pasaje al respecto: «Los miembros (*al-a'dā'*) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en limpiarlos de lo prohibido (*al-maḥzūr*), lo reprobable (*al-makrūh*) y lo dudoso (*al-šubuhāt*)»<sup>10</sup>.

Ibn al-'Arīf fue buen conocedor de las ciencias religiosas tradicionales<sup>11</sup>; las distintas misivas destacan también su capacidad docente para transmitir tales saberes y llevarlos a la práctica. Referente a los aspectos lingüísticos que constituyen su condición de ulema, señalaremos a título de ejemplo las siguientes palabras de Ibn al-'Arīf:

Las fuentes (*al-uṣūl*) son seis: el Libro de Dios; la tradición de Su Profeta (*sunna*); lo que transmitieron los compañeros; lo que transmitieron los virtuosos de cada época, los líderes de los alfaquies y los ulemas (*ahl al-iṭihād wa-l-baṣā'ir fi al-dīn*); el consenso (*iṣmā'*) de los musulmanes establecido por unanimidad, y el estudio especulativo (*al-naẓar*); de estos seis principios se saca (*muṣṭanbaṭan*) la norma (*ḥukm*)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 102-04, 190-91.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>11</sup> Sobre el lenguaje jurídico, véase el trabajo de F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón: Trea, 2005.

<sup>12</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 83.

El sufi almeriense señala que los verdaderos alumnos de la ciencia religiosa (*'ilm*) deben conocer tres asuntos: «1) Conocer la equidad (*al-inṣāf*) y llevarla a la práctica; 2) Plantear las cuestiones cuidadosamente para evitar toda ambigüedad (*al-iškāl*); 3) Distinguir entre las opiniones discordantes (*al-jilāf*) y las opiniones diferentes o la discrepancia (*ijtilāf*)»<sup>13</sup>.

Además, emplea a la perfección términos jurídicos en su definición de las causas que inducen a la enseñanza falsa de las ciencias religiosas. Ibn al-'Arīf las resume en diez motivos:

- 1) Una analogía (*al-qiyās*) que se opone a los hechos y a los principios (*al-uṣūl*).
- 2) Una apariencia (*al-zāhir*) que no se corresponde con las verdaderas características (*awṣāf*).
- 3) Adoptar (*al-taqlīd*) las costumbres tribales (*ḥukm al-'aṣabiyya*).
- 4) Que el interés básico de la filosofía (*al-maṣlaḥa al-falsafiyya*) sea el bienestar mundano.
- 5) Una interpretación esotérica (*al-ta'wīl al-baṭīnī*) cuyo significado (*al-ma'nā*) no es conforme al texto ni a su sentido.
- 6) *Al-takallub*, esto es, enseñar y ejercer la ciencia religiosa antes de estar preparado y contar con los recursos necesarios (*ālāt*).
- 7) Enseñar por uno mismo (*al-istibdād*) la teoría (*'ilm*) y la práctica (*'amal*) de la ciencia religiosa sin tener la autorización necesaria.
- 8) El engaño (*al-talā'ub*) que consiste en relajar la práctica religiosa (*rujas*) imitando a quienes no se preocupan por el conocimiento ni la escrupulosidad en la práctica.
- 9) La precipitación (*al-'āyala*) que consiste en conformarse con las pruebas básicas e iniciales sin llegar a sus conclusiones.
- 10) La lentitud (*al-ibṭā'*) que consiste en pedir más corrección de la necesaria en el modo de actuar, alegando que lo pide la ciencia religiosa (*adillat al-'ulūm*)<sup>14</sup>.

Al hablar sobre los deberes que incumben al jurisconsulto afirma: «El deber del muftí es reducir al mínimo sus dictámenes, sin que se cargue la conciencia de nadie, puesto que asume completamente la responsabilidad respecto a su propia certeza»<sup>15</sup>.

Una polémica muy presente en la época fue la existencia de discrepancias (*ijtilāf*) entre las distintas escuelas jurídicas incluso dentro de una misma escuela, tema del que se ocupó Ibn al-'Arīf. El sufi almeriense enumera sucintamente las distintas doctrinas de su época, calificándolas de vituperables (*maḍmūma*) con un lenguaje que refleja su autoridad en materia religiosa:

La doctrina de la imitación (*al-taqlīd*) vituperable consiste en seguir el ejemplo de ulemas que no practican la religión correctamente.

La doctrina de la analogía (*al-qiyās*) vituperable consiste, según los compañeros y devotos pasados, en albergar opiniones semejantes a los alfaquíes y sus analogías, pero sin ponerlas en práctica.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 96.

La doctrina de los impostores (*al-takalluf*), la cual prohibió Dios, ordenó a Su mensajero que se deshiciera de ella; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «No os pido ningún salario ni soy un impostor» (Q 38:86).

La doctrina de la filosofía (*al-falsafa*) es semejante a la doctrina de los lógicos (*al-'uqālā'*), que buscan la verdad y no la encuentran.

La doctrina del zāhirismo (*al-zāhirīyya*) es semejante a la doctrina de los transmisores de los dichos del Profeta y de los alfaquíes, pero no es auténtica.

La doctrina del absurdo (*'abat*), contra la cual ha advertido el Corán; según las palabras del Altísimo y Majestuoso: «¡Deja a quienes toman su religión como juego y distracción y han sido seducidos por la vida mundana!» (Q 6:70)<sup>16</sup>.

El autor de *Miftāh* se proponía profundizar los conocimientos acerca de estas doctrinas, mas su vocación espiritual le apartó de tal propósito, y entonces se limitó a advertir a sus discípulos que no convenía adoptarlas como medio para acercarse a Dios<sup>17</sup>.

Ahondando en la mención filosófica, Ibn al-'Arīf hace alusión a dos clases de filósofos junto a los que profesan la filosofía racional: 1) *falāsifat al-dīn* 'los filósofos de la religión', concepto ideado por Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10), en referencia a los representantes de la teología dogmática o *kalām*<sup>18</sup>; y 2) *falāsifat al-fatarāt* 'los filósofos que no han recibido las luces de la Revelación por vivir en tiempos intermedios que hay entre dos profetas'<sup>19</sup>. Sin embargo, en esta obra no hay referencias explícitas a ideas filosóficas, solo algunos términos empleados al servicio de su mensaje espiritual, muy posiblemente de raigambre neoplatónica general de la época, tales como la existencia real (*ḥaqīqat al-maw'yūd*), la existenciación (*al-īyād*), la finitud de la contingencia en los atributos de los accidentes (*tanāhī al-ḥudūt fī al-muḥ-daṭāt*), etc.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>18</sup> Ibn Jamīs de Évora, *Kitāb al-garīb*, p. 170, compárese con *Miftāh al-sa'āda*, p. 163.

<sup>19</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāh al-sa'āda*, p. 163.

El término *fatra* significa 'intervalo, período'. Según el versículo 5:19: "¡Gente de la Escritura! Nuestro Enviado ha venido a vosotros para instruirlos, después de una interrupción de enviados ('*alā fatra min al-rusul*'). Aquí se hace alusión al periodo de tiempo sin mensajeros de una Revelación Divina.

Ibn 'Arabī les denomina *ahl al-fatarāt* o *aṣḥāb al-fatarāt* 'gente que vivieron en intervalos [ausentes de un Mensaje divino]' y les asemeja a los sabios y a los que profesan la doctrina especulativa (*ahl al-naẓar*), ya que su conocimiento de lo divino es por medio de una manifestación en su corazón o gracias a su carácter especulativo, véase *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, pp. 317, 326; II, pp. 84, 91, 260; III, pp. 165, 322, 384, 400, 439, 500; IV, 272.

<sup>20</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāh al-sa'āda*, pp. 98, 158. Sobre la terminología filosófica, véase Luwīs Māsīnyūn, *Muḥāḍarāt fī tāriḥ al-iṣṭilāḥāt al-falsafīyya al-'arabiyya (min 25 nūfimbir sanat 1912 ilā 24 Abrīl sanat 1913)*, ed., intr. y notas Z. M. al-Juḍayrī, El Cairo: al-Ma'had al-'Ilmī al-Firīnsī, 938, pp. 231-52; *al-Mu'jam al-falsafī*, ed. Ma'yma' al-Luga al-'Arabiyya, El Cairo: al-Hay'a al-'Āmma li-l-Šu'ūn al-Maṭābī' al-Amīriyya, 1979; Plotino, *Enéadas*, intr., tr. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1982; Pseudo-Aristóteles, *Teología*, tr. del árabe, intr. y notas, L. Rubio, Madrid: Uni. Pontificia de Salamanca, 1978; R. Ramón Guerrero, «Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 (2000), 53-75, pp. 70-71.

#### 4. LENGUAJE ASCÉTICO-MÍSTICO

En lo relativo a la vida espiritual, en cierto sentido, las misivas de Ibn al-'Arīf ofrecen las actividades de los ascetas andalusíes y la culminación del desarrollo de la vida de piedad durante el siglo V/XI y mediados del VI/XII. Como bien expone M. Marín, el *zuhd* 'ascesis' que se practicaba en al-Andalus fue una vía de perfeccionamiento personal que incluye igualmente el conocimiento de las ciencias islámicas y, en ocasiones, el ejercicio de cargos públicos<sup>21</sup>, como el caso de Ibn al-'Arīf, que fue un almotacén o censor de costumbres<sup>22</sup>.

Aunque tenemos conocimiento escueto y fragmentario del contenido de las obras de *zuhd* escritas antes de la época de Ibn al-'Arīf<sup>23</sup>, es especialmente importante precisar la deuda de *Miftāḥ al-sa'āda* con dichas obras, porque ésta es la tendencia en la que, más o menos una parte, se encuadra la terminología del sufi almeriense. ¿Cuál de estas colecciones fue la que utilizó Ibn al-'Arīf? No es fácil determinarlo, precisamente por la historia tan complicada que tuvieron estos textos y porque fueron objeto de acusaciones de los alfaquíes<sup>24</sup>. Hay, sin embargo, un firme candidato: la obra *al-Zuhd* [Ascesis] de Yumn ibn Rizq. Según Ibn al-'Arīf, fue una de las obras más populares en su época. Es muy probable que ésta sea la fuente de la que sirvió al sufi almeriense en materia ascética, además parece que ofrece una tendencia mística revelante<sup>25</sup>.

El término *zāhid* o *muzhad* 'asceta' es un término relativamente abundante en la obra de Ibn al-'Arīf, y con la misma frecuencia aparece otra voz '*ābid* 'devoto'<sup>26</sup>. Se registran otras voces como *ahl al-inqibād* 'gente del retiro'<sup>27</sup>, *al-bakkā'ūn* 'los que lloran de modo incontenible'<sup>28</sup>, *al-mu'yāhidīn* 'los esforzados'<sup>29</sup>. Dentro de esta categoría, es muy habitual el uso de apelativos compuestos formados con el término *ahl*, ta-

<sup>21</sup> M. Marín, «Zuhhād de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara*, 12 (1991), 439-470, pp. 439-40.

<sup>22</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 121.

<sup>23</sup> *Un alfaquí español: Abu Ishaq de Elvira*, intr., anal., notes e ind., por E. García Gómez, Madrid: CSIC, 1944; Y. 'Abd al-Rahmān Hilāl, «Muqadimat li-Waṣiyyat al-Qāḍī Abī al-Walīd al-Bāyī li-waladīhi», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, III (1955), 17-46; Ibn Baṣkwāl, *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 Baṣkwāl: *Ajbār Abī Wahb*» *al-Qanṭara*, 10 (1989), 385-401; J. M. Vizcaíno, «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *al-Qanṭara*, 12, Madrid, (1991), 417-438; M. B. al-Baylī, *al-Zuhhād wa-l-mutaṣawwifa fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus ḥattā al-qarn al-jāmis al-hi'yri*, El Cairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabīya, 1993, pp. 5-89; A. Shafik, «Antecedentes y precursores del sufismo andalusí-magrebí en los siglos X-XII», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n.º 36 (2009) en prensa.

<sup>24</sup> M. 'A. Makkī, «Al-Taṣawwuf al-andalusí: mabādi' uhu wa-uṣūluh» en *Da'wat al-Haqq*, 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 periodo omeya*, Madrid: IHAC, 1987, p. 131.

<sup>25</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 200.

<sup>26</sup> Sobre la voz *zāhid* y *muzhad* 'asceta', *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 67, 116, 150, 167, 175, 177, 193, y la voz '*ābid* 'devoto', pp. 73, 88, 150, 185, 189, 193, 221.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 186.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 78.

les como *ahl dīn* o *ahl al-diyāna* 'los religiosos'<sup>30</sup>, *al-fāḍil* 'virtuoso'<sup>31</sup>, *ahl al-faḍl wa-l-wara* 'los virtuosos y escrupulosos'<sup>32</sup>, *ahl wafā' wa-l-ṣidq* 'los leales y sinceros'<sup>33</sup>, *ahl al-karāmāt* 'los dotados de carismas'<sup>34</sup>.

Se dice también de un asceta társico, que fue *quṭb al-'ubbād wa imām al-awliyā' wa-l-awṭād* 'señor de los ascetas, polo de los adoradores e imán de los íntimos y pilares de Dios'<sup>35</sup>. Esta referencia parece indicar que términos como *quṭb* o *awṭād* no se utilizaban con el sentido técnico conocido en la jerarquía sufi, sino de un modo más general, para hacer alusión a personas con extrema piedad. Al tratar esta anécdota dirigida a Abū 'Alī al-Muṭṭalī, cuyo apellido significa 'el que está puesto a prueba', es interesante señalar el vínculo que Ibn al-'Arīf establece entre ascetismo y toda suerte de pruebas y sufrimientos<sup>36</sup>.

En su comentario al versículo «El día que esos metales se pongan candentes en el fuego de la gehena y sus frentes, costados y espaldas sean marcados con ellos» (Q 9:35), Ibn al-'Arīf emplea los términos *al-fuqarā' wa-l-masākīn* 'pobres y necesitados' en su sentido coránico (Q 9:60), aludiendo a las capas más humildes y pobres de la sociedad andalusí, más propensos a dejarse guiar por consideraciones espirituales. De ahí que un aspecto revelador de la ascesis es mezclarse con ellos como muestra de humildad<sup>37</sup>. No obstante, los sufíes se autodenominan con frecuencia como *al-fuqarā'* (sing. *faqīr*), es decir, los pobres<sup>38</sup>, basándose en el versículo coránico: «¡Hombres! Sois vosotros los necesitados de Dios mientras que Dios es Quien Se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza» (Q 35:15). Un apelativo del que también se trata tantas veces en el Evangelio: «Bienaventurados los pobres de espíritu pues el reino de los Cielos les pertenece» (Mateo v: 2)<sup>39</sup>. Tres casos de esta denominación aparecen recogidos en *Miftāḥ al-sa'āda* a propósito de los sufíes orientales<sup>40</sup>. Esta pobreza (*faqr*) conduce, según Ibn al-'Arīf, al estadio de *fanā'* 'extinción del yo'; y por esta extinción se alcanza la unicidad que es la piedra angular a la que aspiran los conocedores. El sufi almeriense dice al respecto: «La extinción (*fanā'*) de todo cuanto existe y la subsistencia (*baqā'*) en Aquel que es el Hacedor de todo»<sup>41</sup>.

<sup>30</sup> *Idem*, pp. 100, 212.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 108.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 212.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 213.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 193.

<sup>36</sup> *Idem*, pp. 192-93.

<sup>37</sup> *Qur'ān. Tafṣīr wa-bayān ma'a asbāb al-nuzūl li-l-Suyūfī ma'a fahāris kāmila li-l-mawāḍī' wa-l-alfāz*, (2002), ed. M. H. al-Ḥamṣī, Beirut: Dār al-Raṣīd, 2002; *Corán*, J. Cortés. Madrid: Nacional, 1980.

<sup>38</sup> Al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Kulliyat al-Ādab wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1984, pp. 34-5; M. Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, tr. del ingl. Roger du Pasquier, Paris: Seuil, 1977, pp.n, *Los místicos del Islam*, pp. 30-31.

<sup>39</sup> *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revi. por C. de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego, Madrid: Sociedad Bíblica, 1950.

<sup>40</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 122, 162-63, 179.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 191.

En el universo ascético de Ibn al-'Arīf, aparecen los términos *karāmāt* o *mu'yizāt* para referirse a obras prodigiosas<sup>42</sup>. Menos frecuente es la expresión *mu'yāb al-da'wa* o *i'yābat al-da'wa* 'la plegaria respondida', aunque a veces se habla con reserva respecto a su realización<sup>43</sup>. En este orden de cosas, se registra la expresión *jarq al-'āda* (pl. *jarq al-'awā'id*) 'alteración del curso natural de los fenómenos'<sup>44</sup>. Otro elemento de carácter milagroso que se repite con cierta frecuencia es el de los sueños, visiones (*ru'yā* o *marā'ī*, pl. *ru'ā* o *mar'iyyāt*)<sup>45</sup> y desvelamientos (*Kašf* o *mukāšafa*, pl. *mukāšāfāt*)<sup>46</sup>, por medio de los cuales se establece comunicación con otros ascetas y con quienes se pregunta por el futuro.

#### 4.1. LENGUAJE SUFÍ

Una vez expuestos los vocablos y expresiones principales de *zuhd* 'ascesis', veremos a continuación los términos que pueden considerarse peculiares del sufismo en *Miftāḥ al-sa'āda*. Ibn al-'Arīf fue un precursor en hacer una exposición general de la terminología y clases de los sufíes en el occidente islámico. En efecto, contiene muchas aportaciones novedosas y, sobre todo, algunas puntualizaciones sobre paralelos con los manuales orientales.

Entre los trabajos que trataron los orígenes del léxico místico y su traducción, destaca el trabajo pionero de M. Asín Palacios en que se expone un glosario de voces técnicas de textos sufíes acompañado de su traducción, principalmente de la obra de al-Gazāl y de Ibn 'Arabī. No obstante, hay que estudiarlo con cautela por su excesiva inclinación a adecuar conceptos del sufismo a las coordenadas semánticas de la mística cristiana<sup>47</sup>. Un tratado parecido en francés es el ensayo de L. Massignon en que traza las líneas fundamentales de la investigación en el campo lingüístico; seguido del trabajo de Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, excelente aportación al estudio de la mística islámica, donde se esboza el proceso evolutivo de la terminología sufí. Años más tarde, A. Schimmel presenta un trabajo exhaustivo sobre el sufismo, titulado *Mystical Dimensions of Islam*, donde expone sistemáticamente la terminología propia de la vía sufí: sus estaciones y etapas. Explica también el simbolismo de las letras del alfabeto en los textos sufíes<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> *Idem*, pp. 93, 174, 177, 216.

<sup>43</sup> *Idem*, pp. 118, 120.

<sup>44</sup> *Idem*, pp. 155, 156, 167.

<sup>45</sup> *Idem*, pp. 105, 117, 118, 161, 177.

<sup>46</sup> *Idem*, pp. 120, 143, 148, 180, 183.

<sup>47</sup> J. A. Pachecho Panigua, J. A., «Sobre la traducción de textos sufíes árabes», *Philologia Hispalensis*, VII (1992), 141-149, pp. 142-4.

<sup>48</sup> M. Asín Palacios, *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, Zaragoza: Mariano Escar, 1903, para dar un ejemplo, p. 37; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: Paul Geuthner 1922; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Dār El-Machreq, 1970; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1975, 98-186, 411-25 (tr. esp. *Las dimensiones místicas del Islam*, tr. A. L. Tobajas y M. T. Ortega, Madrid: Trotta, 2002, pp. 115-147, 429-43).

Recientemente, aparecieron diversos trabajos dedicados al estudio de la terminología, lenguaje y discurso de Ibn 'Arabī, sin perder de vista su formación y la influencia recibida de anteriores sufíes, como P. Beneito y A. Shafik mostraron en sus valiosos escritos<sup>49</sup>.

La correspondencia entre Ibn al-'Arīf y sus compañeros muestra que nuestro autor, si bien estaba versado en la ascesis, no había logrado todavía un desarrollo espiritual avanzado, lo que influyó en su manera de tratar el sufismo en *Miftāḥ al-sa'āda* y limitó su explicación de la experiencia de la realización interior en sus diversas formas, o bien transitoria (*aḥwāl*) o definitiva (*maqāmāt*), que solo menciona sucintamente.

Al llegar a sus manos un escrito sufí, Ibn al-'Arīf no deja sorprenderse por el hecho de que Ibn Qasī (546/1151) escriba sobre esta ciencia en al-Andalus: «Vi con él [mi primo] algunos cuadernos de diversos saberes, en los que tomaba nota de tus palabras y respuestas. Me agradó tu perfecta comprensión, la penetración de tu resolución y conocimiento de la ciencia de la verdad (*'ilm al-ḥaqīqa*) para escribir semejante escrito»<sup>50</sup>. Aunque desconocemos a qué escrito se refiere, obtenemos de su comentario juicios que nos hablan de la necesidad de este tipo de trabajos.

En el siglo XII, Ibn al-'Arīf no era el único empeñado en la fijación terminológica de la tradición sufí. De hecho tenía muchos predecesores ... Desde *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios], del célebre sufí de Bagdad, al-Muḥāsibī (m. 243/857), pasando por la importante aportación de al-Quṣayrī (m. 465/1072), *Risāla* [Misiva] hasta la influyente obra de al-Gazālī (m. 505/1111), *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias religiosas].

Al-Quṣayrī fue uno de los autores que más contundentemente influyó en la formación intelectual de los sufíes de occidente, quienes estudiaron ansiosamente su famoso tratado, *Risāla*, en el cual pudieron también inspirarse para la redacción de sus propias obras<sup>51</sup>. Tras un breve prólogo en que al-Quṣayrī afirma que el sufismo no está en pugna con las ciencias tradicionales del islam, y una sección en la que expone los representantes del sufismo más destacados, estudia los términos técnicos corrientes en escritos sufíes. En este sentido, al-Quṣayrī pone de manifiesto:

Los sufíes han convenido un lenguaje técnico para comprenderse unos a otros, disimular y ocultar su conocimiento de quienes discrepan de ellos, de tal modo que sus términos resultasen ambiguos a los extraños. Los sufíes son también muy

<sup>49</sup> P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2005, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes en *las Revelaciones de la Meca de Ibn 'Arabī*» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009, 227-258; —, «Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaqueles*, 20 (2009), 197-221, p. 211.

<sup>50</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 208.

<sup>51</sup> Abū Madyan cita textualmente varias máximas de al-Qaṣayrī. Véase V. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 87, compárese con *Risāla*, I, p. 36; Ibn al-'Arīf recoge anécdotas de su *Misiva*, compárese *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 119-120, 178 y 142 con Quṣayrī, *Risāla*, II, pp. 354 y 565.

celosos de que sus secretos se difundan a quienes no son dignos de ellos, porque sus verdades no son adquiridas por alguna obra ni procedimiento de su parte, sino que Dios depositó sus significados (*ma'ānī*) en su corazones<sup>52</sup>.

De entrada, Ibn al-'Arīf recoge textualmente varias anécdotas de la *Misiva* de al-Qušayrī, entre ellas destaca: «Las historias ejemplares (*ḥikāyāt*) son uno de los ejércitos divinos, los corazones de los conocedores (*al-'arīfūn*) se consolidan con ellas»<sup>53</sup>. En el capítulo dedicado al «legado espiritual a los iniciados»<sup>54</sup>, al-Qušayrī emplea el término *irāda* 'voluntad' en el sentido de 'camino espiritual', 'iniciación' o 'formación espiritual'. Baste dar algunos ejemplos: «Mientras la aceptación y el rechazo de la gente no sean iguales para el iniciado, éste no llegará a nada [...]. Y aún no ha completado su iniciación (*al-irāda*)», o este otro: «Entre los deberes que corresponden al iniciado, o mejor dicho las obligaciones de su estado, está el que permanezca en el lugar de su formación espiritual (*irāda*) y no salga de viaje antes de que el camino espiritual lo admita, ni antes de que llegue al Señor con el corazón», y por último: «Le incumbe al iniciado cumplir su pacto con Dios. En efecto, la ruptura del pacto en el camino de la iniciación (*ṭarīq al-irāda*) es como la apostasía para la gente que sigue la interpretación exotérica»<sup>55</sup>. Compárese con estas palabras de Ibn al-'Arīf: «Aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*)», o este otro consejo: «Para recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*), el iniciado debería esforzarse al máximo»<sup>56</sup>. El maestro almeriense resume su opinión sobre la iniciación: «Es una misericordia que haya discrepancias (*ijtilāf*) entre los ulemas sobre el camino espiritual (*ṭarīq al-irāda*), ya que algunos iniciados sentirán más afinidad con unos en vez de con otros»<sup>57</sup>.

Ibn al-'Arīf adopta también el término compuesto *arbāb al-mawāyīd* 'los que experimentan estados extáticos' para los iniciados que empiezan a recorrer el camino espiritual<sup>58</sup>.

Fiel al legado de al-Qušayrī, Ibn al-'Arīf emplea la concepción de la bipolaridad de los estados místicos, donde la *tawba* significa, a la vez, el regreso del hombre a Dios para pedir Su perdón, como la vuelta de Dios al ser humano para perdonarlo y hacerlo progresar en su camino hacia Él. Ibn al-'Arīf define el término *tawba* como *al-ru'yū ilā Allāh* 'regreso a Dios'<sup>59</sup>. Según al-Qušayrī, el arrepentimiento es el primer estadio de aquellos que se dirigen a su Señor. El sufi almeriense, por su parte, pide a Dios que lo ponga en el camino de vuelta hacia a Él (*ṭarīq al-tawba*) para empezar

<sup>52</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, 150. Sobre el particular, véase Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādīr, 2002, I, pp. 280-81; III, pp. 384, 453. Sobre el particular, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», pp. 234-36.

<sup>53</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 119-20, 142. Citada en *al-Risāla* de al-Qušayrī, II, p. 354.

<sup>54</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 571-85.

<sup>55</sup> *Idem*, II, pp. 571-85, esp. p. 584.

<sup>56</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 85.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>58</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 176; Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, p. 124.

<sup>59</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 207; Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ*, p. 81.

su progresión espiritual<sup>60</sup>. Ambos sufíes hablan de las causas, orden y clases del arrepentimiento<sup>61</sup>. Sobre este último aspecto, clasifican el arrepentimiento en dos: el del común de la gente y el de la élite espiritual. En una máxima del destacado sufi al-Nūrī, recogida por al-Qušayrī, se afirma: «El arrepentimiento es renunciar a todas las cosas excepto a Dios», compárese con esta máxima de Ibn al-'Arīf: «El arrepentimiento superior consiste en renunciar a todas las cosas, hecho exclusivo de los profetas y los íntimos electos de Dios con Su cuidado»<sup>62</sup>. Por último, ambos sufíes señalan que el *tawwāb* 'el arrepentido o el que vuelve', es a la vez el ser humano y Dios mismo<sup>63</sup>.

Siguiendo de cerca los préstamos literarios de los primeros sufíes, Ibn al-'Arīf recurre también a las célebres parejas de amantes modélicos del amor cortés en la literatura árabe, como Qays y laylā, Bišr y Hind, etc. Los sufíes han hecho de estas parejas el prototipo del amante y de la amada, cuyo amor se asemeja a como debe ser el del siervo con su Señor<sup>64</sup>. Para el sufi almeriense, el amante corresponde al buscador (*al-sālik*) y la amada, al Verdadero (*al-Haqq*). Es significativo al respecto los versos de Qays ibn al-Mulawwaḥ, que Ibn al-'Arīf cita:

Pasé por todas las casas, las casas de Laylā,  
besando esta y aquella pared.

Que no es por amor a las casas,  
sino por quien vive en ellas<sup>65</sup>.

Además de la influencia de al-Qušayrī sobre la elección de los términos en *Miftāh al-sa'āda*, lo primero que llama la atención es la ausencia total de los vocablos *al-taṣawwuf* 'sufismo' o *ṣūfī* 'sufi', por tanto, no parece aventurado suponer que Ibn al-'Arīf no estaba del todo familiarizado con dicha tradición. No obstante, hay que hacer una excepción con un término que se emplea en época anterior y cuyo uso aparece en varias ocasiones: *walī Allāh* (pl. *awliyā'*), al que nos referiremos más adelante con mayor detenimiento.

La voz *ṣūfī* es un apelativo ausente en la obra de Ibn al-'Arīf; donde suele aparecer otras voces que implican cierta dedicación a la vida contemplativa y espiritual y entendida como resultado de la gracia divina, tales como *ahl al-'awāfi'* 'la gente de santidad divina'<sup>66</sup> y *ahl al-ājira* 'la gente del más allá'<sup>67</sup>.

De todas estas denominaciones, parece claro que se intenta ilustrar, en muchos casos, la adhesión a un modo de vida y de conducta claramente específico y por ello se

<sup>60</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 207; Ibn al-'Arīf, *Miftāh*, p. 79.

<sup>61</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, pp. 208-15; Ibn al-'Arīf, *Miftāh*, p. 94.

<sup>62</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 212; Ibn al-'Arīf, *Miftāh*, p. 94.

<sup>63</sup> Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 214; Ibn al-'Arīf, *Miftāh*, p. 139.

<sup>64</sup> M. 'Alāwī, *al-'Ālim al-rabbānī: Sīdī Abū Madyan Šu'ayb*, Argel: Dār al-Umma, 2004, p. 138.

<sup>65</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāh al-sa'āda*, p. 95.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 111.

dice que cierto individuo sigue el camino espiritual, calificado de *ṭarīq al-Ḥaqq* 'camino del Verdadero'<sup>68</sup>, *ṭarīq al-irāda* o *ṭarīq taḥqīq al-irāda* 'camino de la voluntad o camino de la realización de la voluntad'<sup>69</sup> y *'ilm al-ḥaqīqa* 'ciencia de la realidad divina'<sup>70</sup>, esta última fórmula aplicada al sufi Ibn Qasī.

Respecto a aquellos que poseen un grado de realización espiritual mayor, Ibn al-'Arīf emplea el término técnico los iniciados (*al-murīdūn* 'lit. deseosos'). Según los sufíes, el que está libre de su propio deseo y aspira progresar en la vía sufi para llegar a su meta suprema, Dios<sup>71</sup>. Ibn al-'Arīf, por su parte, divide a los iniciados en tres categorías:

Aquellos que están bien informados en su orientación de fe y son sinceros en su objetivo y aspiran a más.

Otros, son aquellos que son atraídos hacia el Amado, El cual les anticipa la comprensión y alegría, y si se dirigen a otro, no le prestan mucha atención.

Los terceros son aquellos que verifican el secreto de Dios en Su creación y, a su vez ocultan su realidad espiritual. Son los que han probado el sabor de la vocación espiritual (*al-tawba*), al haber conocido los defectos de esta vida y por eso han violado su pacto con ella, y aún así no han tenido la suficiente constancia y certeza que les permita alcanzar el camino y el objetivo. El ignorante les ve como personas odiadas, mientras el sensato mira sus asuntos con asombro, ya que no puede definirlos<sup>72</sup>.

Otro término técnico es *arbāb al-mawāyīd* 'los que experimentan estados extáticos'<sup>73</sup>. Deriva de *wayd* 'éxtasis', estado repentino de susto, preocupación, visión del más allá o desvelamiento que sobreviene al corazón. Es uno de los atributos del caminante en sus inicios<sup>74</sup>. Es menos usual acudir a otras voces, como *ahl al-ḥaqā'iq* 'gente de la verdad'<sup>75</sup> y *ahl al-bidāyāt* 'iniciados'<sup>76</sup>.

En lo que atañe a la jerarquía máxima de los sufíes, como se ha indicado, *walī Allāh* 'íntimo de Dios' es un apelativo relativamente abundante en la obra de Ibn al-'Arīf. La primera mención de esta voz se encuentra aplicada a un asceta andalusí 'Umar ibn Ubādīl (m. 378/988)<sup>77</sup>. También es un término coránico que indica un alto grado de realización espiritual y pone de manifiesto una proximidad divina (Q 2:257; 3:68;

<sup>68</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>69</sup> *Idem*, pp. 85-6.

<sup>70</sup> *Idem*, pp. 174, 208.

<sup>71</sup> *Šarḥ mu'yaṃ iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya li-l-šayj al-akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī*, coment. de S. H. 'Ašūr, El Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2004, p. 8, n.º 2 (tr. esp. A. C. González en «Terminología sufi», *Guía espiritual*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1990, p. 81).

<sup>72</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 190.

<sup>73</sup> *Idem*, 124.

<sup>74</sup> Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 176; *Šarḥ mu'yaṃ*, p. 22, n.º 31.

<sup>75</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, 84.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>77</sup> M. L. Ávila, *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato*, Madrid: CSIC, 1985, b. 1031.

3:122; 5:50; 10:62; 41:31; 45:19). Así pues, Ibn al-'Arīf lo define: «Aquel que se abandona de sí mismo, permanece en Dios; y quien es así, niega su propia capacidad y la anula para adherirse a la voluntad divina con una firme certeza. Este es el estado del íntimo de Dios después de confirmar su intimidad divina»<sup>78</sup>. En una misiva dirigida al conjunto de sus discípulos, señala:

El verdadero íntimo de Dios es quien, desde el principio, muestra interés a través del pacto, palabra y obra por conocer las noticias de los íntimos de Dios y sus huellas; y al final, es quien saca beneficio y beneficia, no renuncia a una verdad ni su mente la niega o contradice con palabra y obra<sup>79</sup>.

Junto al término *walī Allāh*, aparecen términos como *'ālim bi-llāh* 'conocedor de Dios' o *'arīf* 'conocedor' y *muḥaqqiq* 'realizado'<sup>80</sup>. Suelen aparecer unidos al conocimiento y a la práctica (*'ālim 'āmil*)<sup>81</sup>. Según Ibn al-'Arīf: «Cuando el conocedor (*al-'arīf*) examinó el mar de los destinos, encontró toda suerte de adversidad y suerte»<sup>82</sup>. *Muḥaqqiq* deriva de *taḥqīq*, término que denota la adquisición efectiva de la experiencia de lo verdadero e indica la etapa final de la vía sufí. Ibn al-'Arīf habla de *'ālim mutaḥaqqiq* 'sabio realizado'<sup>83</sup>, *'abd muḥaqqiq* 'siervo realizado'<sup>84</sup> y lo define:

Los verificadores (*al-mutaḥaqqiqūn*) se reconocen por su conocimiento fidedigno, sobre todo por sus modales de caballerosidad (*murū'at*), cualidad que les es exclusiva, apenas se ven en otras personas. En efecto, son auténticos guías y el ejemplo a seguir para los sucesores. Su práctica habitual es examinar su fe en cada mes o menos de un mes, si les es posible, o más tiempo si les resulta más difícil. Exigen de los interesados en su camino semejante rigurosidad, hasta que sus corazones se purifiquen y encuentren a un verdadero hermano<sup>85</sup>.

Con menos frecuencia se registran términos formados por la voz *ahl* que guardan sinonimia con las voces mencionadas antes<sup>86</sup>, tales como *ahl ḥaqā'iq al-īmān* 'gente de la fe verdadera'<sup>87</sup>, *ahl al-nihāyāt* 'los que llegan al final del camino sufí'<sup>88</sup>, *ahl al-wuṣūl* 'gente de la unión mística'<sup>89</sup>, *ahl al-kamāl* 'gente de la perfección'<sup>90</sup>.

<sup>78</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 171.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>81</sup> *Idem*, pp. 107, 151

<sup>82</sup> *Idem*, p. 164.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>84</sup> *Idem*, pp. 160, 216.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>86</sup> Ibn al-'Arīf emplea otras denominaciones como *ahl Allāh wa-jāṣṣatuh* 'gente de Dios y sus electos' y *ahl Allāh* 'allegados de Dios', véase al respecto, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 290; III, p. 396.

<sup>87</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 139.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 198.

#### 4.1.1. PECULIARIDADES DEL LENGUAJE SUFÍ DE IBN AL-'ARĪF

Por lo general, Ibn al-'Arīf emplea mayoritariamente los términos coránicos y de la tradición del Profeta (*aḥādīth*) en lugar de los sufíes. Por ejemplo, y reflejo de la influencia de su formación académica, Ibn al-'Arīf prefiere el término coránico *al-'ilm* 'ciencia' a *al-ma'rifa* 'conocimiento', que es el preferido por los sufíes pero no aparece en el Corán. Baste citar un ejemplo:

En cuanto a la obligación del conocimiento (*al-'ilm*), no solo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica. Aquel que comparte el conocimiento sin haberlo realizado antes en sí mismo, creyendo que es su obligación o en busca de prestigio, lo hace a deshora y, más que a su favor, irá en su contra [...]. El principio de todo bien es el conocimiento; la llave del conocimiento es preguntar (*al-sū'āl*), y, para preguntar, hace falta saber lo que se busca; luego, se debe actuar conforme con lo aprendido<sup>91</sup>.

Podemos destacar tres recursos en *Miftāḥ al-sa'āda*:

El primero consiste en emplear los términos en su sentido literal en vez de recurrir a su interpretación sufí. Por ejemplo, Ibn al-'Arīf utiliza *ḥarf* 'letra' para referirse al signo o figura con que se representan gráficamente los sonidos o fonemas de una lengua: «Que Dios te otorgue mil luces por cada letra que me escribas, y para cada luz, mil grados de los tesoros del poder»<sup>92</sup> y no lo aplica a aquel lenguaje alusivo, esto es, las expresiones con las que el Real se dirige a Su siervo<sup>93</sup> o *al-salā* 'la oración', que limita a su sentido habitual y no utiliza para referirse a la presencia permanente en Dios<sup>94</sup>.

El segundo consiste en añadir a los términos una dimensión espiritual. Por ejemplo, *al-jalwa* 'retiro' se aplica inicialmente al aislamiento de la gente, pero gradualmente pasa a significar la ausencia del siervo que da lugar a la presencia divina<sup>95</sup>, o *al-siyāḥa* 'la peregrinación', donde Ibn al-'Arīf parte del viaje del cuerpo en busca del conocimiento para llegar al viaje de los corazones en las realidades de lo oculto<sup>96</sup>. Del mismo modo, Ibn al-'Arīf clasifica el *ṣamt* 'silencio' en tres clases y lo aplica al silencio interior del corazón: «El silencio de la lengua, excepto de una obligación prescrita; el silencio de los órganos, excepto de las buenas obras consentidas por unanimidad; y por último, el silencio de los corazones ante los falsos compromisos y pensamientos»<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>92</sup> *Idem*, pp. 144; véase también, pp. 150, 167.

<sup>93</sup> *Šarḥ mu'yaṃ*, p. 55.

<sup>94</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 83-84.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 168.

En este sentido, el léxico de Ibn al-'Arīf actúa con el procedimiento que Stephen Ullmann denominó «extensión del significado»<sup>98</sup>: una nueva acepción que pretende convivir y apoyarse en la vieja tradición. Lo que denomina S. al-Ḥakīm, *mi'rāy al-kalima* 'la ascensión de la palabra'<sup>99</sup>, y por último, en la concepción de Ibn 'Arabī, que recibió sus enseñanzas de Ibn al-'Arīf de forma indirecta y heredó su técnica: «De un lenguaje a otro superior»<sup>100</sup>.

El último recurso trata de interrelacionar el lenguaje sufi con el de otras disciplinas, como el jurídico. Ibn al-'Arīf emplea el término *qayyim* 'tutor testamentario' en el sentido de maestro espiritual: «En efecto, soy por temperamento como un niño o una mujer que no se corrige si no fuera por un *qayyim*. Verifiqué claramente este hecho, sin lugar a dudas»<sup>101</sup>.

A todo esto habría que añadir que Ibn al-'Arīf sabe manejar los distintos niveles del lenguaje que se usan respecto a la aplicación efectiva de la sabiduría en todos los órdenes, dependiendo del nivel ético y espiritual y la lengua del interlocutor. Se registran numerosas voces que reflejan esta práctica como *lisān al-'ilm* 'lenguaje de la ciencia'<sup>102</sup>, *lisān al-ḥaqīqa* 'lenguaje de la Verdad'<sup>103</sup>, *lisān al-ḥāl* 'lenguaje del estado' o *lisān al-maqāl* 'lenguaje expresivo'<sup>104</sup>.

En un pasaje que trata su perspectiva de la recompensa divina, Ibn al-'Arīf habla de diversos niveles de lenguaje:

El fin y recompensa de cada uno depende de su participación en la fe. Si ésta es falsa, nula o mezclada conforme al lenguaje de la perfección (*lisān al-kamāl*) en vista del lenguaje de la verdad (*lisān al-ḥaqīqa*) no tendrá buen fin; aunque sí lo tendrá, según el lenguaje de la ciencia (*lisān al-'ilm*); si su fe es pura, tendrá buen fin conforme al lenguaje de la ciencia y la realidad (*lisān al-'ilm wa-l-ḥaqīqa*) juntamente; por último, si su fe está mezclada, según el lenguaje de la ciencia, tendrá buen fin, y no lo tendrá conforme a las propiedades de la verdad (*ḥukm al-ḥaqīqa*)<sup>105</sup>.

En este contexto de la adecuación del discurso a la medida de la necesidad del interlocutor en un cierto momento, es un rasgo de lo que se denomina *adab* 'cortesía espiritual', imprescindible en el trato con las realidades espirituales en todos los preceptos. De ahí que se percibe el dicho del Profeta que recomienda el empleo de este recurso: «Hablad con la gente, en la medida de su comprensión (*jāḥibū al-nās 'alā qadr 'uqūli-him*)»<sup>106</sup>. Así pues, Ibn al-'Arīf se limita a dar indicaciones a determinadas

<sup>98</sup> S. Ullman, *Semántica: Introducción a la ciencia del significado*, Madrid: Taurus, 1991, p. 259.

<sup>99</sup> S. al-Ḥakīm, *al-Mu'āyam al-ṣūfī*, Beirut: Dandara, 1981, p. 19.

<sup>100</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 19.

<sup>101</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>102</sup> *Idem*, pp. 102, 104.

<sup>103</sup> *Idem*, pp. 102, 104.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>106</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 755.

cuestiones planteadas por un solicitante en consonancia con su capacidad y disposición, por lo general de tipo práctico, como es el caso de las misivas dirigidas a los hermanos de Córdoba, en las que predomina el lenguaje de la ley religiosa<sup>107</sup>. Al dirigir una carta a ellos, Ibn al-'Arīf les advierte para no desarrollar un discurso más allá de la comprensión del interlocutor: «Quien transmite un dicho del Profeta, aleya, opinión de los ulemas, o comentario sacado de estas tres fuentes de cerca o lejos, sin que el interlocutor fuera capaz de entenderlos, le hace correr el riesgo de malentender la tradición del Profeta»<sup>108</sup>.

Sin embargo, a veces, su intervención requiere aclarar cuestiones netamente teóricas. Por ejemplo, sus misivas dirigidas a las preguntas del alfaquí Abū 'Abd Allāh Yūsuf al-Ābbār, respecto a «la existencia e inexistencia», discurso que requiere una alta capacidad comprensiva, por eso el solicitante afirma: «No todas las mentes la pueden entender»<sup>109</sup>.

En líneas generales, su intervención solo se solicitaría para cuestiones prácticas, que Ibn al-'Arīf responde de modo claro y conciso, sin desvíos, de tal suerte que su comprensión pueda resultar útil para la evolución espiritual del solicitante. Por ejemplo, cuando aconseja a los interesados en la vía sufi:

Para recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*), el iniciado debe esforzarse al máximo, según las palabras del Altísimo: «¡Escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella!» (Q 39:18); devolver todos los bienes a sus propietarios, según las palabras del Altísimo: «Di a los creyentes que perdonen a quienes no temen los días de Dios, cuando Él retribuirá a los seres según sus méritos» (Q 45:14); [...] devolver a cada cual su bien, sea musulmán o *ḍimmī*, según las palabras del Altísimo: «Dios os ordena que restituyáis los depósitos a sus propietarios» (Q 4:58); no pensar mal de los demás y no malinterpretar (*ta'wīl*) [sus actos], según las palabras del Altísimo: «Hablad bien a todos» (Q 2:83), este habla comprende las palabras de la lengua y de la conciencia (*al-ḍamīr*). [...] Las palabras del Altísimo a los seres humanos: «Y siguen lo mejor de ella» (Q 39:18), son el eje del camino espiritual y se aplican a toda obra (*'amal*).

La redacción terminológica de Ibn al-'Arīf hace que la relación entre los términos no sea de una independencia total, sino que se relacionan textualmente a través de un proceso permanente de detectar oposiciones, que son intercambiables y suponen diferentes formas de expresar *al-waḥdāniyya* 'Unidad Esencial'. Según Ibn al-'Arīf, la labor del sufi es descifrar los recovecos de los opuestos y transmitir sus claves a los iniciados por medio de su experiencia espiritual: «El Verdadero se ocultó en los opuestos»<sup>110</sup>. De modo que se hace manifiesta la omnipresencia de términos que hacen referencia al respecto:

<sup>107</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 167-179.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 168.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 156.

<sup>110</sup> *Idem*, p. 154.

Pensé en el dual (*al-muṭannà*) y me di cuenta de que, por naturaleza, está en contienda con su opuesto y en concordia con su semejante, o bien por medio del lenguaje del estado (*lisān al-ḥāl*) o del lenguaje expresivo (*lisān al-maqāl*). Hay una carencia para cada uno de los dos partícipes de la unicidad (*al-waḥdāniyya*) en su separación; en cambio, en su unión hay una afirmación (*tubūt*)<sup>111</sup>.

La orientación incesante del recorrido espiritual del caminante hacia la unicidad se manifiesta a través del uso habitual de los opuestos, de ahí que hable de *yaqza* ‘despertar’ y *manām* ‘sueño’; *dīkr* ‘recuerdo’ y *ṣamt* ‘silencio’; *qabḍ* ‘contracción’ y *baṣṭ* ‘expansión’; *fanā* ‘extinción’ y *baqā* ‘subsistencia’; *ilm* ‘ciencia’ y *ḡahl* ‘ignorancia’; *al-zāhir* ‘exterior’ y *al-bāṭin* ‘interior’; *dunyā* ‘vida mundana’ y *ājira* ‘otra vida’; etc. El segundo de los términos de la dualidad complementa y supera las limitaciones del primero, lo que permite la perfección del poderío:

El rey no aceptó establecerse en su reino sino mediante el poder perfecto, hecho que se manifiesta en los opuestos (*al-naqā'id*) y semejanzas (*al-naẓā'ir*). Él es así también en secreto y en público, en lo interior y en lo exterior (*al-bāṭin wa-l-zāhir*). Se hace presente ineludiblemente en todo cuanto existe, en el preferente y preferido y el verdadero y falso<sup>112</sup>.

R. Arnaldez sostiene que la mayoría de los textos sufíes descansan en esta peculiaridad semántica, de tal modo que Ibn al-'Arīf ha aprovechado al máximo la propiedad de los opuestos cuyo uso se encuentra en la arquitectura coherente de su lenguaje<sup>113</sup>.

Así pues, Ibn al-'Arīf afirma: «La perfección toda se manifiesta en la contracción (*qabḍ*) y en la expansión (*baṣṭ*) y en quien viva o muera, pues la suerte de los grandes no sufre cambio por el revés del destino»<sup>114</sup>. Respecto a los términos *fanā* y *baqā*, señala: «He llegado hasta la extinción (*fanā*) de todo cuanto existe y la subsistencia (*baqā*) en Aquel que es el Hacedor de todo. Dios dijo: “Todo aquél que está sobre ella es percedero. Solo subsiste tu Señor, el Majestuoso y Honorable” (Q 55:26-27)»<sup>115</sup>. Para él, entonces, no existe una clara antonimia, el término opuesto no siempre pone de manifiesto una relación de oposición, sino de interrelación.

Ibn al-'Arīf recurre con frecuencia a su conocimiento de la lengua árabe para explicar la etimología de los términos, una explicación que se basa en versículos del Corán, como en el caso de *dunyā*:

Según los eruditos de la lengua árabe, el término *al-dunyā* ‘vida mundana’ deriva de *danā*, *yadnū*, es decir, acercarse, cuyo origen “*waw*” alargada se hizo “*yā*”,

<sup>111</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>113</sup> R. Arnaldez, «Dynamique et polarité des états mystiques», *L'ambivalence dans la culture arabe*, París, 1967, 143-152, p. 152; véase también J. A. Pacheco Paniagua, «Sobre la traducción...», pp. 148-9.

<sup>114</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 217.

<sup>115</sup> *Idem*, p. 191.

de tal modo que su pronunciación cambió sin que se varíe su significado, y además, es un adjetivo femenino, y no masculino. El noble Corán ha explicado en varias ocasiones que es adjetivo de este mundo, el Altísimo dijo: «La vida de acá no es sino juego y diversión (en el sentido de distracción)» (Q 6:32)<sup>116</sup>.

Toma prestada también la explicación etimológica del término *ḥaqḥaqa* 'caminar impetuoso y presuroso'. Según una anécdota recogida por Ibn Manẓūr:

Se cuenta que Muṭarrif ibn al-Šijjīr dijo a su hijo que se dedicaba a los actos de adoración sin moderación: «El conocimiento es mejor que la práctica, las buenas obras compensan las malas, la virtud está en el término medio y el peor proceder es el vehemente (*šarr al-sayr al-ḥaqḥaqa*)», quiere decir, debe ser benevolente en la adoración: ser moderado en el servicio a Dios sin ser excesivamente exigente consigo mismo para que no se canse y abandone. En efecto, la mejor obra es la constante, aunque sea poca<sup>117</sup>.

Ibn al-'Arīf, por su parte, explica el término *al-ḥaqḥaqa*: «El peor proceder es el vehemente, esto es, *la dedicación exclusiva y permanente a la adoración (al-ḥaqḥaqa)*. 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 ella»<sup>118</sup>.

La dificultad de traducir la obra de Ibn 'Arīf reside en el uso *no técnico* de algunos vocablos, además de su amplia variedad semántica. Basta acercarnos a dos términos como *حَقٌّ* و *وجود* para ver la pluralidad de sus significados en *Miftāḥ al-sa'āda*.

El término *حَقٌّ* (pl. *حُقُوق*) puede dar un complejo matiz de significaciones. Pues puede designar 'verdad, realidad, deber'<sup>119</sup>. El término *ḥaqq* significa aquí 'verdad': «No es válido buscar a Dios con esta renuncia, porque no se basa en las evidencias auténticas que sirven para determinar que las obras son verídicas (*ḥaqqan*) y el conocimiento, auténtico» o también este ejemplo: «Quien solo se preocupa por la vida mundana, sin pensar en lo que vendrá después, cree que está en lo cierto (*ḥaqq*) y vive según esta creencia»<sup>120</sup>, o este otro ejemplo: «Aquella filosofía no es más que falsedad disfrazada de verdad (*ḥaqq*)»<sup>121</sup>. En el siguiente ejemplo, el término es aclarado por una definición: «volverse a la verdad (*al-ḥaqq*), esto es, el arrepentimiento es mejor que persistir en la falsedad, esto es, la insistencia»<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>117</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'lif wa-l-Tarḡama, 1975, «ḥ-q-q». En la entrada del mismo término, F. Corriente no recoge *ḥaqḥaqa* en su *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC, 1986, pp. 171-72.

<sup>118</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 205.

<sup>119</sup> F. Corriente, *Diccionario*, p. 171.

<sup>120</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 92.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 81.

En el sentido de ‘bien’, ‘deber’ o ‘obligación’: «devolver todos los bienes (*al-hu-qūq*) a sus propietarios»<sup>123</sup> o este otro: «Se les ha puesto fin a un bien por su muerte (*inṭawà min haqqih fī haqqihim*)»<sup>124</sup>. Referente a la proximidad que el fiel busca en Dios: «lo que le ayuda a llevar a cabo Tus deberes (*haqqaka*)»<sup>125</sup>.

También es ‘derecho’: «El que busca pregunta para saber y uno de sus derechos (*haqqihi*) consiste en preguntar hasta haber comprendido»<sup>126</sup>.

El término *haqq* designa aquí ‘aptitud, disposición’: «Conforme a las palabras del Altísimo y Majestuoso: “Vosotros nunca podríais hacer crecer los árboles” (Q 27:60), es decir, no está dentro de vuestras capacidades (*haqqikum*)»<sup>127</sup>.

También es un nombre de Dios, *al-Ḥaqq*, ‘la Verdad’, ‘la Realidad’, por oposición a *خالق* (*jalq*), ‘creación’, ‘criatura’, el ser humano en tanto que ser criatural que carece de realidad por sí mismo: «Adelántate hacia la Verdad (*al-Ḥaqq*) con un sincero abandono de las criaturas (*al-jalq*)»<sup>128</sup>.

Por último, la expresión *wa-haqquka yā Muḥammad* puede traducirse por: «¡Por tu realidad, oh Muḥammad!» y «realmente por ti, Muḥammad»<sup>129</sup>.

Respecto al término *وجود* aparece también con compleja pluralidad de acepciones. Puede significar ‘existencia, ser, presencia’. En el siguiente ejemplo designa ‘vida’: «El ser perecedero (*al-fānī*) es aquel cuya existencia (*wuḥūd*) está apartada de la fe y apegada a lo creado»<sup>130</sup> y «en cuanto a la interpretación (*tafsīr*) de la existencia (*al-wuḥūd*) y la inexistencia (*al-'adam*)»<sup>131</sup>. También se refiere al ‘acto de existir de un fenómeno o un hábito’: «Las ciencias se ocupan de los fenómenos externos (*ḥiss*), ya sean observables (*wuḥūdan*) o inferidos, y aunque esta clase de entendimiento aumenta los conceptos, no aumenta la realidad»<sup>132</sup> y «He comprobado en mí mismo que quien encontrase la bendición del retiro por medio de la práctica (*wuḥūdan*), saborearía la sinceridad y la distinción exclusiva»<sup>133</sup>.

En el sentido de ‘presencia’: «¡Dios mío! Vincula la realidad de la existencia (*wuḥūd*) del maestro, mi *imām*, y mi mayor (*kabīrī*) con la realidad de la existencia de conocerTe»<sup>134</sup>.

En cierto contexto se acude a una traducción figurada: «Lo que es más admirable (*mā huwa min a'yab al-wuḥūd*)»<sup>135</sup>, y en otros, su traducción se puede obviar: «Para mí, el desvelamiento interior (*al-mukāšāfa bi-bāṭin al-wuḥūd*) es menos importante

<sup>123</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>127</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>134</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 120.

que el exterior (*al-wuḥūd bi-zāhirihi*) porque aquél se parece al sueño (*al-manām*); y el despertar es más apreciable que el sueño»<sup>136</sup>, «El alma (*nafs*) rectificó al sentirse impotente (*wuḥūd al-'aḥz*)»<sup>137</sup>, o este último: «Cuando la creación (*jalq*) se extinguió al malograrse su pretensión a la condición señorial (*wuḥūd 'adam da 'wà*) y así el Verdadero (*al-Ḥaqq*) escribió en la tabla (*lawḥ*) de todo cuanto existe: “Pero ¡no! Él es Dios” (Q 34:27)»<sup>138</sup>.

De *wuḥūd* se deriva otro término *īyād* ‘existenciación’, según Ibn ‘Arabī significa: «la codependencia (*ta'alluq*) de Dios para dar existencia (*wuḥūd*) a lo creado»<sup>139</sup>. También este término tiene sinonimia parcial con creación (*jalq*) y determinación (*taqdīr*): «El Creador, por la predeterminación (*taqdīr*) y la existenciación (*īyād*) de cuanto existe»<sup>140</sup>. Ibn al-'Arīf se refiere ‘al acto de la creación’ en los siguientes términos «Dios era y no había nada con Él antes de la existenciación del “era” (*īyād al-kān*)»<sup>141</sup>.

Ante el oscuro panorama de traducir algunos términos de Ibn ‘Arīf, entreveía entonces varias posibles soluciones:

a) la solución corriente apela a lo que se ha dado en llamar *traducción contextual*, esto es, pretende elegir para cada una de las apariciones de *حَقٌّ ووجود* entre una serie de supuestas equivalencias la más adecuada al contexto.

b) la segunda solución es mantener el término transliterado, en su condición de *nombre en sí mismo*, con la posible traducción española. Pues a menudo el contenido de ciertas acepciones está firmemente vinculado a *los hábitos culturales* del ámbito del que proceden. Eso es en parte también válido en ciertas acepciones para *حَقٌّ ووجود*.

c) a veces la *ambigüedad* de traducir los términos es aclarada por un comentario o una definición explícita de Ibn al-'Arīf.

d) acudir a las compilaciones de términos técnicos que comprenden breves definiciones en varios contextos y en distintas épocas, partiendo siempre de la etimología del término y su ocurrencia en el texto coránico, fuente inapelable de los sufíes.

Antes de ir adelante, conviene revisar la traducción realizada por P. Nwyia de tres de las cuatro cartas de Ibn al-'Arīf dirigidas a Ibn Barrāyān<sup>142</sup>. El modo de expresión de las misivas se caracteriza por un lenguaje sutil, donde predomina una gran capacidad alusiva con el empleo de un lenguaje de carácter marcadamente técnico. En líneas generales, la traducción se encuentra coherente con el contenido del mensaje y muestra exactitud y precisión en el uso de los términos sufíes, tales como *al-ma'rifa* ‘conocimiento’, *išāra* ‘alusión’, *sukr* ‘ebriedad’, *ḥayra* ‘estupefacción’, *ḡūd*

<sup>136</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 163.

<sup>138</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>139</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 86.

<sup>140</sup> *Ibid.*, IV, p. 322.

<sup>141</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 154. Respecto a otras menciones del término *īyād*, p. 158.

<sup>142</sup> P. Nwyia, «Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barrāyān», *Hesperis*, 13 (1956), 217-21; Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 106-110.

'generosidad', *wuḥūd* 'existencia' y '*ināya* 'providencia'. Pero hay que hacer una excepción con un término que se emplea en su sentido técnico. Nwyia traduce *al-sālikūn* 'caminantes' como *zuhhād* 'ascetas'<sup>143</sup>. Este indica simplemente un modelo de virtud y un reflejo de bondad de orden religioso. Sin embargo, Ibn al-'Arīf emplea este término en su sentido técnico, que expresa la ascensión del espíritu (*sulūk*) hacia la Realidad divina, atravesando los diversos estadios (*maqāmāt*) apoyado únicamente en su estado (*ḥāl*), no por su conocimiento, de tal suerte que, para él, el conocimiento es experiencia íntima ('*ayn*)<sup>144</sup>. La escucha, para Ibn al-'Arīf, es una condición imprescindible sin la cual el iniciado no conseguirá avanzar en el camino espiritual:

El principio de cualquier estado, estadio, grado, o categoría en materia de realidad divina es centrarse en la escucha (*sam* '). Todo aquel que no presta atención a una escucha correcta, no tendrá verdadera comprensión. Quien no se preocupa de eso, no conseguirá la verdadera enseñanza y comprensión de los caminantes (*al-sālikūn*) en cuanto a la sinceridad de su lengua<sup>145</sup>.

Nwyia traduce el término *ta'arruf* como familiaridad o *uns*<sup>146</sup>. Según la terminología sufí, *uns* significa la percepción de la presencia divina en el corazón<sup>147</sup>. Pero *ta'arruf*, etimológicamente, deriva de '*arafa* 'conocer, saber'<sup>148</sup>; Ibn al-'Arīf lo emplea en su sentido técnico a propósito del conocimiento infuso, que es el requisito del conocedor<sup>149</sup>.

Además de algunas omisiones del texto, lo que se echa de menos, sin la menor duda en la traducción de Nwyia, es una presentación metódica y comentada de los términos sufíes. Nos referimos a términos que no son usados en las cartas como meros recursos literarios, y por lo tanto merecen más crédito como fuente de información sobre la experiencia mística de Ibn al-'Arīf.

El primero de ellos es el término *išāra* 'alusión esotérica, expresión simbólica, sentencia alusiva'<sup>150</sup>. El término *išāra* aparece en *Maḥāsīn al-maḡālis* de Ibn al-'Arīf: «La alusión esotérica es un llamamiento desde la cima del alejamiento y la revelación de la correspondiente carencia o deficiencia»<sup>151</sup>. Según Ibn 'Arabī, los sufíes adoptan el término *išāra* 'alusión' a su *lenguaje técnico* para ocultar su conocimiento de los que no están preparados para su comprensión correcta y para redactar sus escritos<sup>152</sup>. En *Miftāḥ al-sa'āda*, Ibn al-'Arīf emplea el término en este sentido técnico,

<sup>143</sup> P. Nwyia, «Note sur quelques...», p. 219.

<sup>144</sup> *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 9, n.º 4 (tr. esp., p. 81).

<sup>145</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 175.

<sup>146</sup> P. Nwyia, «Note sur quelques...», p. 220.

<sup>147</sup> *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 20, n.º 29.

<sup>148</sup> F. Corriente, *Diccionario*, p. 505.

<sup>149</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 109; *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 66, n.º 159 (tr. esp. p. 115).

<sup>150</sup> *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 65, n.º 155 (tr. esp., p. 114). Sobre el particular, P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones*, pp. 25-57; A. Shafik, «La formación de los términos sufíes...», pp. 234-36.

<sup>151</sup> *Maḥāsīn al-Maḡālis*, texto árabe, p. 76; ed. española, p. 52.

<sup>152</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḡāt al-makkīyya*, I, pp. 280-281.

pidiendo a su maestro que le mandase: «una alusión que sea teórica o práctica (*išāra 'ilmiyya aw 'amaliyya*)»<sup>153</sup>.

Para el maestro almeriense, esta *išāra* es sumamente imprescindible para despejar sus dudas y abandonar los dos estados en que se encuentra inmerso: *al-sukr* 'ebriedad' y *al-ḥayra* 'perplejidad'. En los manuales sufíes, el término *sukr* 'ebriedad' suele ir asociado con su opuesto *ṣaḥū* 'serenidad, claridad'. El *sukr* designa una ausencia provocada por una inspiración poderosa y es propio de *arbāb al-mawāyīd*<sup>154</sup>.

El término *ḥayra* 'perplejidad o estupefacción' es mencionado varias veces por Ibn al-'Arīf, quien lo asocia con *al-ma'rifa* 'conocimiento'. Algunos sufíes afirman que el objetivo del tal conocimiento implica dos cosas: el asombro y la perplejidad. Además, señalan que el que más conoce a Dios es el que más perplejidad tiene<sup>155</sup>.

Para Ibn al-'Arīf, no hay modo ninguno de aproximarse a Dios si no fuera por Su propia generosidad (*ḡūd*). Los escritores sufíes emplean con relativa frecuencia la unión entre los términos *ḡūd* 'generosidad' y *wuḡūd* 'existencia'. Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (*ḡ-w-d/w-ḡ-d*), lo cual propicia su asociación y su paronomasia. El uso parónimo tiene como objetivo producir un efecto de estilo, especialmente en plegarias e invocaciones. El sufi almeriense implora: «Si se refugia en Ti gracias a Tu generosidad (*ḡūd*), se aparta lejos de Ti por el mal que comete en su existencia (*wuḡūd*)»<sup>156</sup>. Posteriormente a Ibn al-'Arīf, el sufi magrebí Abū al-'Abbās al-Sabtī (m. 601/1205) adopta la siguiente doctrina: «La existencia procede de la generosidad (*al-wuḡūd yanfa 'il bi-l-ḡūd*)»<sup>157</sup>.

Respecto al término *wuḡūd* 'existencia, ser, presencia', es la culminación del proceso de ascensión en la vía sufi. Suele suceder la progresión del éxtasis (*al-wayūd*). En la misiva de Ibn al-'Arīf posee un carácter acentuadamente técnico. El requisito para la presencia efectiva del Real en el ser humano es la desvinculación de su *yo*<sup>158</sup>. Así pues, la existencia del *yo* de Ibn al-'Arīf obstaculiza la existencia del Verdadero. En este sentido, *Wuḡūd* viene a ser un equivalente a *wuṣūl* 'unión' y *taḥqīq* 'realización espiritual'. De tal modo que Ibn al-'Arīf considera la generosidad divina (*ḡūd*) un medio para llegar a Él.

#### 4.1.2. INFLUENCIA DEL LENGUAJE SUFÍ DE IBN AL-'ARĪF SOBRE IBN AL-'ARABĪ

Es preciso agregar que algunas expresiones del gran sufi murciano Ibn 'Arabī no se pueden comprender a fondo sin recurrir a su predecesor andalusí, Ibn al-'Arīf. Con ello queremos dejar constancia de la persistencia del pensamiento del sufi almeriense, cuya influencia aparece en Ibn 'Arabī mediante maestros intermediarios<sup>159</sup>.

<sup>153</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 109.

<sup>154</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, pp. 109, 124; al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 176; *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 27, ns.º 41-2 (tr. esp., p. 114).

<sup>155</sup> Al-Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 480.

<sup>156</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 110.

<sup>157</sup> Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 454.

<sup>158</sup> Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, pp. 161-65, esp. p. 162; *Šarḥ mu'yaḡam*, p. 23, n.º 32 (tr. esp. pp. 88-9).

<sup>159</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḡāt al-makkiyya*, I, p. 228; II, p. 325; III, p. 348; IV, p. 550.

En la obra Ibn 'Arabī no se ha encontrado ninguna referencia a *Miftāḥ al-sa'āda* de Ibn al-'Arīf, sin embargo tiene una obra titulada *Miftāḥ al-sa'āda fī ma'rifat al-dujūl ilā ṭarīq al-irāda* [Llave de la felicidad para conocer la entrada al camino de la voluntad]<sup>160</sup>. Ibn 'Arabī, además, recoge en *al-Futūḥāt al-makkiyya* [Revelaciones de la Meca] una plegaria de *Miftāḥ al-sa'āda*, cuyo texto es el siguiente:

¡Oh Dios mío! Realmente, Tú nos cerraste la puerta de la predicción profética (*al-nubūwa*) y la misión divina (*risāla*), pero no la de la intimidad divina (*al-walāya*). ¡Dios mío! Si tienes designada la más alta posición de la intimidad divina a uno de Tus íntimos, hazme ese íntimo (*walī*)<sup>161</sup>.

A menudo los investigadores atribuyen ciertos términos técnicos compuestos al discurso de Ibn 'Arabī, aunque son del legado de sus maestros andalusíes<sup>162</sup>. Así por ejemplo, donde se relaciona la visión interna o clarividencia (*baṣīra*, pl. *baṣā'ir*) y la vista sensible o visión externa (*baṣar*, pl. *abṣār*). Hay que subrayar que ambos términos aparecen con frecuencia en el Corán en diversas ocasiones<sup>163</sup>, pero la oposición entre ambos no es *propia* de la terminología técnica akbarí, sino del discurso de Ibn al-'Arīf. Éste define el retiro: «Es la ausencia del siervo de las visiones tanto externas como internas (*al-abṣār wa-l-baṣā'ir*) conjuntamente»<sup>164</sup>, compárese con esta máxima de Ibn 'Arabī: «Las vistas sensibles (*al-abṣār*) poseen sus propias percepciones, y las visiones internas (*al-baṣā'ir*), las suyas»<sup>165</sup>, o esta otra: «Aquel que consigue un secreto sin luz, una luz sin secreto o una visión interna (*baṣīra*) sin visión externa (*baṣar*), una visión externa sin otra interna [...] no alcanza el grado de la perfección (*kamāl*)»<sup>166</sup>.

Además, Ibn al-'Arīf creó nuevos *términos compuestos*, sobre todo los que indican el especial vínculo exclusivo y la privilegiada relación con que Dios distingue a sus íntimos, tales como *maḥall al-walāya wa-l-ijtiṣāṣ* 'la intimidad divina y la consagración exclusiva a Dios'<sup>167</sup>, *jaṣṣat al-ijtiṣāṣ* 'la distinción exclusiva'<sup>168</sup>, *nūr al-ijtiṣāṣ* 'la luz de apropiación electiva'<sup>169</sup>, *ḥaqīqat al-ijtiṣāṣ* 'verdadera distinción'<sup>170</sup>, *tawbat ijtiṣāṣ* 'arrepentimiento particular'<sup>171</sup>, y por último, *'alāmat al-ijtiṣāṣ* 'el signo de la singularidad'<sup>172</sup>. Estos términos y otros parecidos dejaron su

<sup>160</sup> Ibn 'Arabī, «Iḡyāza ilā al-Malik al-Muzzaḥḥār», ed. Badawī, *al-Andalus*, xx (1955), 107-128, p. 122.

<sup>161</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 97, compárese con *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 77.

<sup>162</sup> Sobre el particular, véase Ibn 'Arabī, *Kitāb kaṣf al-ma'nā 'an sīr asmā' Al-Lah al-ḥusnā* (*El secreto de los nombres de Dios*), intr., tr. y notas de P. Beneito, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996, p. 101.

<sup>163</sup> *Qur'ān: Tafṣīr wa-bayān*, pp. 33-34.

<sup>164</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 105. Otra asociación de los términos *baṣar* y *baṣīra*, p. 159.

<sup>165</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 394.

<sup>166</sup> *Idem*, III, p. 405.

<sup>167</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 95.

<sup>168</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>169</sup> *Idem*, p. 186.

<sup>170</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>171</sup> *Idem*, p. 217.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 223.

huella en la creación del léxico akbari<sup>173</sup>, equivocadamente asignados a él como su inventor<sup>174</sup>.

Además de eso, tanto Ibn al-'Arīf como Ibn 'Arabī dan un lugar significativo al estado de perplejidad (*al-ḥayra*). En el inicio de sus misivas, Ibn al-'Arīf afirma que la perfecta disposición espiritual implica la perplejidad, esto es, el estado de estupefacción que genera la experiencia de lo maravilloso. Así pues, el sufi almeriense dice: «Aquel que le interesase recorrer ansiosamente el camino, temería la perplejidad y lloraría al guía, como un niño entre las manos de su padre, para que le enseñase el camino»<sup>175</sup> y es consciente también de «la perplejidad del conocimiento (*ḥayrat al-ma'arifa*), que es una de las cárceles de la Verdad para elegir los leales y sinceros (*ahl al-wafā' wa-l-ṣidq*)»<sup>176</sup>. Ibn 'Arabī, por su parte, dedica el capítulo n.º 50 “Acerca del conocimiento de los hombres de perplejidad” y atribuye su causa a la necesidad del ser humano de conocer la esencia (*ḡāt*) de Dios por dos vías: o bien las pruebas lógicas (*al-adilla al-'aqliyya*) o la contemplación (*al-muṣāhada*)<sup>177</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

La base del lenguaje sobre la que se asientan los textos de *Miftāḥ al-sa'āda* es muy bien conocida, en cualquiera de las direcciones en que se procure avanzar: Alcorán, legado sufi tanto oriental como andalusí, herencia religiosa, poesía culta, etc. De hecho, en su búsqueda de precisión lingüística, Ibn al-'Arīf no incorpora notablemente voces nuevas, fundamentalmente en el terreno de los tecnicismos místicos y teológicos, y se perfila así como fiel heredero de la literatura sufi clásica. Por otra parte, hay una alusión ocasional a préstamos léxicos de otras lenguas, *al-qawl al-mu'yam* ‘lengua no árabe’, probablemente el persa, sin dar más detalles al respecto<sup>178</sup>. Por último, se ha podido subrayar ciertos técnicos compuestos de su propia cosecha, que se consideraban propios de Ibn 'Arabī, lo que demuestra su influencia no solo doctrinal sino terminológica en posteriores sufíes.

<sup>173</sup> Compárese con la obra de Ibn 'Arabī respecto al término *ijtiṣāṣ* y sus diversas asignaciones, véase a título de ejemplo el primer tomo de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, pp. 39, 114, 161, 325, 434, 654; sobre *ahl al-ijtiṣāṣ* ‘la gente de la privilegiada relación’, pp. 41, 47, 252, 629; ‘*ubūdīyyat al-ijtiṣāṣ*’ ‘la servidumbre distintiva’, pp. 196, 229, 430; *ma'ānī al-ijtiṣāṣ* ‘los sentidos de la distinción exclusiva’, p. 279; *yannāt al-ijtiṣāṣ* ‘los paraísos distintivos’, pp. 302, 303, 309, 317, 318, 322; *mawā'id al-ijtiṣāṣ* ‘las mesas de distinción exclusiva’, p. 320; *fayḍ ilāhī ijtiṣāṣī* ‘efusión divina exclusiva’ *raḥmat al-ijtiṣāṣ* ‘la misericordia exclusiva’, p. 434.

<sup>174</sup> Ibn 'Arabī, *Kitāb kaṣf al-ma'nā*, p. 54.

<sup>175</sup> Ibn al-'Arīf, *Miftāḥ al-sa'āda*, p. 95.

<sup>176</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>177</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 1, pp. 270-72.

<sup>178</sup> Ibn Jamīs de Évora la denomina, *lisān al-'ayāmī*, véase, P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb...*», pp. 484-85, 489, compárese con *Miftāḥ*, p. 222.