

Monoteísmo musulmán: diálogo interior y meditación

Montserrat ABUMALHAM

Universidad Complutense de Madrid
abumas@filol.ucm.es

RESUMEN

El monoteísmo musulmán insiste en dos aspectos divinos. Por una parte Dios es «todo misericordia», por otra parte es Uno y totalmente diferente del ser humano. La insistencia de los teólogos musulmanes a lo largo de la historia en este segundo aspecto aleja a Dios de los creyentes. El sentimiento religioso de los fieles ha intentado por diversas vías acercarse a la divinidad. Las vías más importantes han sido la mediación del profeta Muhammad y de los santos, así como la vía del diálogo interior de los místicos.

Palabras clave: religión islámica, monoteísmo, mediación, diálogo interior.

Islamic monotheism. Interior dialogue and meditation

ABSTRACT

Islamic monotheism remarks two aspects of divinity; on one hand, God is *rahman* and *rahim*, meaning «all merciful»; on the other hand, God is the One and totally different from human person. The insistence of muslim theologues on the last aspect along history of Islam has separated God from believers. Religious feeling tries in different ways to approach divinity. The most important ways have been the mediation of Prophet Muhammad and saints and the innermost dialogue of mystics.

Key words: Islamic religion, monotheism, intercession, interior dialogue.

En el texto coránico, la expresión primera y más repetida respecto a Dios se refiere a Él como *al-Rahman al-Rahim*, es decir el Todo Misericordia o la Misericordia Suma. La expresión *b-ism-Allah al-Rahman al-Rahim*, conocida con el término *basmala*, se repite en boca de los musulmanes como una jaculatoria permanente al inicio de cada azora coránica y de cualquier acción por simple que sea, significando que el creyente se coloca en la presencia de Dios antes de emprender cualquier tarea; sea la de la propia oración, sea un trabajo o cualquier otro acto.

Pero, además de la frecuencia de uso, la expresión es interesante atendiendo al significado de los términos *rahman* y *rahim*. Ambos son morfológicamente adjetivos. El primero de ellos construido sobre un esquema que tiene carácter intensivo y el segundo, en composición paralelística, con un significado propio casi idéntico al anterior, “misericordioso”, con lo que refuerza aún más el sentido intensivo del primero. Por ello, utilizando una expresión muy característica del lenguaje religioso en español, podemos traducir ambos adjetivos por la expresión “todo misericordia” o “misericordia suma”.

Ambos adjetivos proceden de una misma raíz verbal, *rhm*, que se refiere a las entrañas. Como ocurre con mucha frecuencia en las lenguas semíticas, y especialmente en la lengua árabe, muchos estados anímicos se expresan mediante imágenes o palabras que como significado primero se refieren a la transformación física que un sujeto experimenta al hallarse movido o conmovido por una pasión o un sentimiento. Dicho de otro modo, el concepto al que responden estas voces es un concepto descriptivo de un determinado aspecto físico y material que es síntoma exterior de un movimiento anímico.

Así, por ejemplo, la cólera divina se expresa en el texto bíblico, por una imagen más bien castiza y que el español también posee como es la de “echar humo por la nariz”. De manera semejante, la raíz *rhm* de la que provienen esos adjetivos, *rahman* y *rahim*, se refiere a la remoción o conmoción de las entrañas por un afecto intenso. Las madres pueden llamar a sus hijos “entrañas mías”. Un amor apasionado e incondicional surge de “las tripas”. De manera que Dios, así calificado, aparece como un ser dotado de la capacidad suprema para mostrar compasión y misericordia, para sentir que sus entrañas se commueven y, bajo esa denominación, es como el creyente trata de atraer la atención divina.

No sólo es, pues, uno de los atributos más señalados de la divinidad, tal como la presenta el Corán, sino que es el propio Dios quien ha revelado esa característica de lo que podríamos denominar su carácter.

Pero la *rahma*, “misericordia”, es una virtud que no puede ser ejercida en la distancia, sino que esa conmoción de las entrañas se produce en el sujeto que la siente en la cercanía del objeto. Así, el Dios *Rahman* y *Rahim* necesariamente ha de ser un Dios cercano o, si se hallaba distante, al ser así invocado, inmediatamente ha de hacerse presente y cercano. Podríamos, pues, afirmar que el Dios del Corán se presenta a sí mismo como una divinidad cercana y los creyentes así lo perciben desde el primer instante.

Sin embargo, otros atributos aparecen inmediatamente asociados a la imagen de Dios ya en la propia *Fatiha*, primera azora del Corán. Entre ellos quizá el más importante el de *Malik yawm al-din*, “Rey del día del Juicio Final”. Este atributo, sumado a la petición final de esta azora: «Otórganos la recta vía, la vía de aquellos a los que has favorecido, no la de los que han incurrido en tu cólera», dota a la divinidad de un cierto carácter misterioso e insondable que, sin duda, aleja a ese dios tan cercano en un primer momento.

Por otra parte, el justo empeño de los teólogos musulmanes¹, a lo largo de siglos, de esclarecer la verdadera esencia de Dios y, en particular, de demostrar que se trata de un Ser sobre todo ser, diferente en todos los aspectos y al que nada puede asemejársele o “asociársele” (*srk*)², juntamente con su esfuerzo por dejar claro

¹ Véase entre otros a D. Waines, *El Islam*, Barcelona, 1998.

² El propio Corán insiste en numerosísimos pasajes acerca de esta cuestión, fundamentalmente entendida como advertencia acerca del error de los cristianos que otorgan a Jesús una naturaleza divina.

que el mundo celestial es un mundo descrito mediante imágenes materiales, pero claramente espiritual, contribuye a desdibujar la primera imagen de cercanía. Es el caso del comentario coránico que se ocupa en aclarar lo más posible la naturaleza de Dios y los modos de su manifestación. Así Zamajšarī, uno de los grandes comentaristas del Corán, en su *Al-Kaššāf*, aclara en su comentario a la azora 2, aleja 255 lo siguiente:

«Su Trono se extiende sobre los cielos y la Tierra». Este texto tiene cuatro sentidos: Uno de ellos es que el Trono no se limita a los cielos y a la tierra, por la extrema grandiosidad de su extensión. No es más que una imagen a causa de su grandeza y gloria. Allí no hay ninguna silla real, ni un asiento, ni alguien sentado³.

Estas explicaciones que tienden claramente hacia una visión netamente espiritual han ido produciendo un paulatino alejamiento de la divinidad que, en algunos creyentes, llegó a provocar cierto desasosiego o rechazo. Por eso, la respuesta de los místicos es mucho más interior, más directa en la expresión de la relación con la divinidad. Así lo expresa Ibn Ḥārāmāh en uno de sus textos:

Aunque al interrumpirse el ciclo de la profecía no vuelva a descender Gabriel,... no por ello ha dejado de descender la (divina) inspiración a los pechos de los santos... Las súbitas iluminaciones que a sus corazones hace Dios llegar son in-finitas, ilimitadas...⁴

Estas expresiones de los místicos tienen su justificación igualmente en el texto coránico:

Dios os ha ayudado a vencer en muchos sitios. Y el día de Hunayn... Dios envió de lo alto Su «sakina»...(Qur. 9,26-27)

Ese Dios de los teólogos, Todo Otro, quedaba fuera del alcance de los sentimientos religiosos de las masas populares y resultaba incomprendible, o tal vez insopportable, para hombres y mujeres dotados de una sensibilidad espiritual finísima, como los místicos.

En esos dos ámbitos, aparte de otras causas, se produce, pues, la búsqueda de recursos que devuelvan la imagen divina a un espacio más próximo y accesible. Algunas de esas búsquedas darán como fruto prácticas aceptadas y normativas, mientras que otras serán rechazadas y perseguidas. Unas serán claramente populares y de-

³ Recogido en M. Abumalham, *El Islam*, Madrid, 1999.

⁴ *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. de S. Hakim y P. Beneito, Ed. regional de Murcia, Murcia, 1994, p. VII.

rivarán hacia el campo de lo folklórico, mientras que otras serán el motor de especulaciones filosóficas de altísimo nivel.

Así, el progresivo alejamiento de la divinidad, en aras de una mejor comprensión de su esencia, dará lugar en el islam a planteamientos extremos y hasta paradigmáticos, que, en la mayoría de los casos, rozarán la heterodoxia, pero, al mismo tiempo, contribuirán a un afinamiento de la ortodoxia, creando sistemas de mediación. Algunos de estos sistemas serán interiores y otros exteriores. Aunque, tal vez, sea mejor identificarlos como individuales y colectivos, aunque de este modo sea más difícil establecer fronteras entre ellos.

El recurso a la mediación se presenta en el islam de muy diversos modos. El primero de ellos, discutido por algunos maestros, pero aceptado y promovido por otros e incluido en devocionarios y obras literarias piadosas, utiliza, apoyándose en una alusión del propio texto coránico, a la persona del propio profeta Muhammad como camino de mediación. Así, son numerosos los tratados, que constituyen un género literario, dedicados a la plegaria a Dios, dirigida a Muhammad.

Como explica Cristina de la Puente⁵:

La oración por el profeta Muammar, llamada *taliya*, forma parte de la oración ritual y su forma más frecuente es la expresión «Dios lo bendiga y salve» que sigue al nombre del Enviado, pero también posee formas variadas más extensas, que se emplean como plegarias independientes y voluntarias. Tiene su origen en la aleya 56 de la azora XXXIII, con la que comienzan todas las obras dedicadas a estas oraciones, y se aconseja su práctica para obtener la respuesta divina por medio de la intercesión de Su Profeta.

Entre otros modelos posibles, esta oración se presenta por parte de los tradicionistas del modo siguiente⁶:

Al piadoso⁷ jeque Abû Bakr Yahyà b. Mûsà leyendo yo el día de *‘Arafa* (sigue un *isnâd* de transmisión) a Ibn ‘Abbâs, Dios les tenga a los dos en Su Gloria, se le preguntó por la exégesis de los «saludos a Dios» y dijo: «El poder es de Dios y las oraciones están en cada oración de quien reza a Dios y las bondades de las obras que se hacen son de Dios. La paz sea sobre ti, oh Profeta, así como la misericordia de Dios y sus bendiciones. Dios nos impuso que recemos a nuestro Profeta y le saludemos, Dios le

⁵ Véase C. de la Puente, «La oración», en M. Abumalham, *Antología de textos religiosos musulmanes*, (en prensa).

⁶ *Ibidem*

⁷ Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *K. al-qurba ilā Rabb al-‘alamîn* (*El acercamiento a Dios*). Madrid, 1995, estudio ed. crítica y traducción de C. de la Puente. Véase n. 85, pp. 75-6 (árabe), p. 278 (trad.).

bendiga y salve. La paz sea con nosotros, es decir, con los genios importantes, el conjunto de los musulmanes y los piadosos siervos de Dios, es decir, los ángeles. Doy testimonio de que no hay más dios que Dios y de que Muhammad es su siervo y enviado, poniendo la confianza en Muhammad, Dios lo bendiga y salve, y teniendo por embustero a quien reniegue de él o le desmienta.

Esta devoción hacia el Profeta se extiende con el paso del tiempo a la mediación, y por tanto devoción, hacia mujeres y hombres santos, a través de los cuales se solicita de la divinidad una determinada protección o ayuda. Son numerosos los ejemplos de la intervención de figuras santas en rogativas públicas. En muchos casos, esa intervención parece tocada de un halo milagroso y misterioso como el del caso narrado por un autor andalusí⁸:

Dijo Yûnus b. ‘Abd Allâh⁹: me informó uno de mis maestros, digno de confianza,: Estuve en el *istisqâ’*¹⁰ en época del emir al-Hakam, en la *musalla*¹⁰ del Arrabal de Córdoba, por una sequía persistente. El *jatîb*¹¹ hizo con nosotros la oración de la lluvia y después de la invocación dijo:

- «¡Oh Fulano al-Ballûtî, a ti te conjuro, si oyés mis palabras, a que te levantes!»

Nadie respondió, ni a ésta ni a su segunda llamada. Por tercera vez dijo:
- «¡Oh Fulano al-Ballûtî, te conjuro por Dios, que allá donde estés, te levantes!»

Entonces se alzó un hombre, envuelto en un alquicel, que le dijo:

- «¿Qué te ocurre? Me has puesto en evidencia; yo hago la invocación donde me encuentro».

El *jatîb* le respondió:

- «Ya puedes ver cómo está la gente, así que yo haré la invocación y tú dirás ‘amén’».

De seguido se puso el *jaŷîb* a hacer la invocación, diciendo:

- «¡Dios mío, a ti recurrimos por la intercesión de éste tu santo!»

La gente empezó a gritar y a llorar, mientras se levantaba el viento. Luego se formaron las nubes y se puso a llover. Dijo Abag: cuando volvimos caía una fuerte lluvia. Después se buscó a aquel hombre y no se le encontró.

⁸ Recogido por Cristina de la Puente en M. Abumalham (ed.), *Op. cit.*

⁹ Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *K. al-mustagîtîn bi-Llâh ta’ala ‘inda al-muhimmât wa-l-ayât* (En busca del Socorro divino). Madrid, 1991, ed. crítica y estudio de M. Marín. Véase n. 149 pp. 157-8 (árabe), pp. 67-8 (estudio). Traducción de Manuela Marín.

¹⁰ Lugar al aire libre destinado a celebrar oraciones comunitarias.

¹¹ Predicador, persona encargada de pronunciar el sermón (*jutba*) de la oración del viernes.

En este texto aparece claramente expresada ya la idea de intercesión, es decir de mediación de un hombre santo para lograr una respuesta positiva de la divinidad. El testimonio es recogido por un autor del siglo XII. Así pues, en los cinco siglos transcurridos desde la revelación del islam, el alejamiento de la divinidad ha venido a ser paliado mediante este recurso de los intercesores.

Esta práctica se convierte en algo admitido en las manifestaciones de la religiosidad popular, pero es significativo que tradicionistas de gran talla e irreprochables en su formación teológica transmitan estas experiencias de carácter milagroso, dando por sentada la mediación y su ortodoxia.

Práctica semejante la constituye la oración que llevan a cabo los fieles que visitan regularmente la tumba de un santo o que constituyen una «cofradía» (*tariqa*) siguiendo su ejemplo o sus enseñanzas. No obstante, esta última manifestación de la mediación que va acompañada, generalmente, de todo un proceso de iniciación, se desarrolla por otras vías y pretende otros objetivos diferentes, pero que, en definitiva, se refieren a conseguir una cercanía a Dios¹².

Esta forma de mediación que emplea diversas técnicas, incluso corporales, bailes o balanceos, la repetición de determinadas letanías o la invocación de un santo, es compartida por algunos rituales sufies. De manera que se convierte en una práctica socializada y estructurada, aunque su objetivo sea en principio diferente. El sufismo parte de una experiencia individual de diálogo interior¹³ que usa estas prácticas e incluso la socialización como método de trabajo para lograr un determinado estado anímico que favorezca la comunicación con la divinidad. El carácter jerarquizado e iniciático, por otra parte, distingue a estas formas de mediación, propias de las cofradías místicas, de aquellas otras formas de mediación que siendo públicas o privadas se desarrollan coyunturalmente, como en el caso de las rogativas por la lluvia que veíamos más arriba, o de aquellas fórmulas que dependen de la devoción individual y para intenciones privadas del orante.

Así pues, dentro del mundo musulmán, aunque sea muy difícil separar ortodoxia de heterodoxia, podemos observar cómo aquello que los teólogos y el propio texto coránico señalaban con insistencia, es decir la inequívoca unicidad de Dios y su carácter totalmente diferente de cualquier otro ser, producía, en lugar de un efecto de cercanía e intimidad, el contrario. Es decir, un efecto de distancia insalvable y casi de incapacidad total para cualquier tipo de relación. Esta situación podía sin duda conducir a una ritualización de la manifestación religiosa, muy probablemente acompañada de una pérdida real de la fe. Así, sin violentar la *ortodoxia* acerca de la Unicidad divina, el sentimiento religioso desarrolla vías de acercamiento que, paradójicamente, son recomendadas por los hombres de religión que defienden esa ortodoxia.

¹² A. Popovic y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.

¹³ E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufies hacia Dios por los textos*, 2^a ed., Madrid, 2002.

Esta realidad, sin embargo, ha tenido y tiene un efecto secundario que no queda sólo dentro de los límites de una práctica religiosa, sino que inmediatamente ha tenido repercusiones sociales y políticas.

Las prácticas de mediación, bien sea por su carácter socializador, bien sea porque permiten una cierta seguridad en el creyente de acceso directo a la divinidad, han sido vistas, en épocas de crisis, como un peligro y una vía de escape al control de las autoridades religiosas, en la mayoría de los tiempos tan ligadas al poder político establecido. Pero también y por lo mismo, esas prácticas se han visto como un magnífico instrumento para crear movimientos de masas favorables a los intereses de los gobernantes.

Una vez más se comprueba que lo que puede ser un sentimiento religioso espontáneo, es fácilmente manipulable en diversas direcciones a veces contradictorias. Pero el islam, que niega la posibilidad de mediación entre el hombre y la voluntad divina, crea sus propios modos de acercamiento a una divinidad tan diferente de la esencia humana, aún a riesgo de establecer un camino que pueda ser utilizado para otros fines.

Por fin, la práctica de la mediación y el logro de un diálogo interior entrañan otro riesgo que de alguna manera supone un cierto círculo vicioso. La santidad, tocada de misterio, se aleja en sus manifestaciones de la norma de conducta habitual en los seres humanos que no poseen ese grado de santidad. El individuo que logra un diálogo interior con la divinidad, sea él mismo mediador o no, aparece en posesión de una visión de la realidad que no es compartida por el resto de los creyentes. De este modo, son frecuentes los relatos que se refieren a santos que actúan de modo incongruente o incluso reprobable que, no obstante, queda justificado por lo incomprendible e inaccesible de su carácter. Como es el caso recogido por Fernando Rodríguez Mediano y relatado por Al-Kattânî en su *Salwat al-anfâs*:

⁹Isà al-Kattânî pidió una vez a una mujer que iba a coger agua a su casa que se acercase y le besase. Su esposa estaba delante, pero como ya conocía la fuerza de su arrebato extático, no podía contradecirle. La mujer se negó y él la amenazó con que iba a ocurrirle algo en las mejillas si no accedía a su petición. La mujer siguió negándose y salió corriendo. Poco después las mejillas comenzaron a pelarse, enrojecieron y se hincharon. La mujer volvió a al-Kattânî diciendo que hiciese con ella lo que quisiera, pero que la curase. Al-Kattânî le dijo a su mujer: ‘Dile que se vaya. Ya no la necesito para nada’. La mujer se marchó triste, y las mejillas siguieron hinchándose hasta que se desgarraron de tal modo que se podían ver los dientes [...] Las cosas de los santos escapan a menudo de la comprensión racional¹⁴.

¹⁴ Al-Kattânî, M., *Salwat al-anfâs*, ed. litografiada, Fez, 1898-9, II, 256. Véase, Rodríguez Mediano, «Vidas de santos», en M. Abumalham, *Antología de Textos religiosos musulmanes*, (en prensa).

Estas rarezas del carácter de los santos musulmanes producen una extrañeza semejante a la que experimenta el creyente ante la insondable voluntad divina, de tal modo que la mediación se vuelve un elemento complejo que, sin duda, exige del fiel un esfuerzo de fe igualmente importante.

Como resumen, pues, podemos decir que aquel Dios cercano, dotado de *rahma* (misericordia) insensiblemente se aleja de sus fieles de quienes se diferencia en la esencia. Los creyentes abrumados por esa lejanía buscan una mediación o un diálogo interior que les permita recuperar la inmediata respuesta de Dios y su proximidad. Pero el misterio de la santidad y el misterio de la conversación interior espiritual, recursos para la mediación y el contacto, se vuelven inaccesibles para el común de la gente y pueden convertirse en mecanismos de fácil manipulación de las masas de fieles.

A pesar de estos riesgos, el gran caudal espiritual del islam es invocado y potenciado periódicamente y, desde los comienzos del siglo XX, viene siendo presentado como el verdadero rostro del islam, incluso por creyentes tan significados como por ejemplo Muhammad Iqbal¹⁵, lo que provoca respuestas racionalistas y laicistas que apuestan más por los puros planteamientos filosóficos, como es el caso del marroquí Mohammed Abed al-Yabri¹⁶. De tal manera que el fenómeno de la revitalización espiritualista, frente a una visión racionalista, es un fenómeno que afecta a los propios musulmanes del mismo modo que afecta a los analistas occidentales.

¹⁵ Véase, entre otros, A. Muhammad Iqbal, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid, 2002.

¹⁶ M. A. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001.