

# LA DOCTRINA DE ABŪ MADYAN: SÍNTESIS DEL SUFISMO ORIENTAL Y OCCIDENTAL EN EL SIGLO XII

Ahmed SHAFIK\*  
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 379-411

**Resumen:** En vista de la dificultad para distinguir en la escasa obra de Abū Madyan un método espiritual único que sobresalga de la tradición sufi en su conjunto, este artículo trata principalmente de rastrear exactamente qué aspectos de su doctrina se basan en anteriores y contemporáneos sufíes: al-Quṣayrī y al-Gazālī de oriente, e Ibn Jamīs, Ibn al-ʿArīf y Abū Yaʿzā, entre otros de al-Andalus y el Magreb. Al llevarlo a cabo mediante la traducción y análisis de los textos originales, es posible establecer una comparación y detectar las diferencias entre el método de Abū Madyan y el de aquellos sufíes, mostrando en modo coherente, las características más relevantes que distinguen su misticismo. Pese al carácter disperso con el que nos llegan sus ideas, surge un método práctico de doctrina espiritual.

**Palabras claves:** Sufismo. Siglo XII. Abū Madyan. Al-Quṣayrī. Al-Gazālī. Maestros andalusíes y magrebíes.

**Summary:** In view of the difficulty to discern in Abū Madyan's fragmented Works the general outlines of a unique spiritual method that highlight from the broader tradition of Sufism in its entirety, this paper tries principally to track exactly which aspects of his Sufi doctrine obtained from previous and contemporaries Sufis: al-Qushayrī and al-Gazālī from the East, and Ibn Khamīs al-Jāburī, Ibn al-ʿArīf, Abū Yaʿzā, among other masters from al-Andalus y Morocco. In doing so through the translation and text analysis, it is possible to draw a comparison and see the differences between Abū Madyan's Way and those Sufis, showing, in a coherent fashion, the key features that distinguish his mysticism. In spite of the dispersed character with which his ideas come to us, a framework emerged, a practical method of doctrinal spirituality.

---

\* anouralhouda@hotmail.com

**Key words:** Abū Madyan. Al-Qushayrī. Al-Gazālī. Andalusian and Maghribian masters.

**ملخص البحث:** نظرا لصعوبة تمييز طريقة صوفية وحيدة تختلف عن تقاليد التجربة الصوفية في شموليتها في كتابات أبي مدين؛ فإن هذا المقال يتتبع، بشكل خاص، مظاهر طريقته الصوفية التي نخلت عن مشايخ الصوفية بالمشرق (القشيري والغزالي) وبالأندلس والمغرب (ابن خميس، ابن العريف وأبي يعزى وآخرين) وسنتمكن، من خلال ترجمة النصوص وتحليلها، من المقارنة وتلمس أوجه الاختلاف بين طريقة أبي مدين وهؤلاء الصوفية، كما سنستعرض الملامح الرئيسية المميزة لطريقته. وبالرغم من تناثر أفكار أبي مدين التي وصلت إلينا، يمكن رسم الطريقة العملية التي اتبعها في مذهبه.

**كلمات مفاتيح:** التصوف، القرن الثاني عشر، أبو مدين، القشيري، الغزالي، مشايخ الأندلس والمغرب.

Desde hace algunos años me dedico al estudio y traducción de la obra de Abū Madyan<sup>(1)</sup>. En el presente artículo trato de las vetas que resuenan en los contenidos de los escritos que nos llegan acerca de él, y de identificar fuentes expresivas inmediatas. Además, resalto cómo el šayj sevillano asume el legado sufi y literario que le precede y cómo es capaz de transformarlo con su genio creador en un método espiritual eficiente.

El gran número de discípulos de Abū Madyan, algunos de los cuales difundieron sus enseñanzas por oriente durante la peregrinación, da muestra de su relevancia en todas las ramas del sufismo, tanto en oriente como en occidente. Esa difusión de la doctrina del maestro de Bugía se debe al papel decisivo de sus adeptos, especialmente Ibn ʿArabī (m. 638/1240). Se podría resumir la doctrina de Abū Madyan en una frase significativa de al-Fāḍil ibn

- (1) Shafik, A., «Antecedentes y precursos del sufismo andalusí-magrebí en los siglos X-XII», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 36 (2009), 143-182, pp. 178-182; ---, «Abū Madyan Šuʿayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel de Estudios árabes*, 20 (2009), 197-221; ---, «Los šaḍīliyya e Ibn ʿArabī tras las huellas de Abū Madyan», *ʿIlu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14 (2009), 117-132; ---, «ʿUnwān al-tawfīq de Ibn ʿAṭāʾ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ʿArabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan», *Anaquel de Estudios árabes*, 23 (2012), en prensa; ---, «Mabādiʾ ṭarīqat Abī Madyan al-šūfiyya wa-madā ašālātī-hā», en *Ṭurq al-īmān: Abū Madyan, miškāt ʿalā al-darb*, Argelia: ʿYāmiʿat Bilqāyd (en prensa). Nuestros trabajos acerca de la obra poética de Abū Madyan, aún en prensa, véase «Poesía árabe clásica: traducción y práctica» en *Ensayos de traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, y «Traducir lo inefable en la poesía sufi» en el *IV Simposio de Interculturalidad y Traducción (24-26 de octubre de 2011)*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

ʿĀšūr: «Es el método del sufismo sunní basado en la reunión de la ley revelada y la Verdad (*al-ʿāmaʿ bayna al-šarīʿa wa-l-ḥaqīqa*)»<sup>(2)</sup>, a saber, en la reunión de la doctrina exotérica y esotérica del islam. Como prueba de ello, Abū Madyan critica a los que adoptan cualquiera de estas doctrinas por separado, afirmando que «el que reúne ambas es el perfecto (*al-kāmil*), de acuerdo con la tradición del Profeta y la gnosis»<sup>(3)</sup>.

Antes de trazar los orígenes de su pensamiento, arrojamos brevemente luz sobre su biografía.

### 1. Apuntes biográficos de Abū Madyan

Abū Madyan nació hacia el año 509/1115-16 a orillas del Guadalquivir, en la fortaleza de Cantillana, al noreste de la ciudad de Sevilla. Pasó gran parte de su vida en Bugía, una ciudad de más de cien mil habitantes situada en la costa argelina, donde difundió sus enseñanzas, y murió de camino a Marraquech cerca de Tremecén, en Argelia. En 589/1193<sup>(4)</sup>, fue sepultado en al-ʿUbbād, un cementerio situado en las colinas de esta ciudad<sup>(5)</sup>.

Abū Madyan es también la figura más influyente en el desarrollo del sufismo en el norte de África y en al-Andalus. Los hagiógrafos clásicos le apodan con muchos títulos, entre ellos, Maestro de maestros del islam e imán de los devotos y ascetas (*šayj mašāyij al-islām wa imām al-ʿubbād wa-l-zuhhād*),

- 
- (2) Al-Fāḍil ibn ʿĀšūr, *Aʿlām al-fikr al-islāhī fī tārij al-Magreb al-ʿarabī*, Tunez: Maktabat al-Nayāh, 1970, p. 18.
- (3) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādir, 2002, I, p. 654.
- (4) *Ibid.*, IV, p. 195.
- (5) Sobre la biografía de Abū Madyan, consúltese al-Tamīmī, *al-Mustafādī manāqib al-ʿubbād*, ed. M. Cherif, Rabat: Manšūrāt kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 2002, II, b. 3; al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Tawfīq, Rabat: Kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 1984, b. 162; Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa ʿizz al-ḥaqīr*, ed. M. El Fasi y A. Faure, Ribat: Al-Markaz al-Īmānī l-li-Baḥṭ al-ʿIlmī, 1965; ʿAbbās b. Ibrāhīm al-Marrākušī, *al-ʿIlām biman ḥall Marākuš wa Agmāt min al-aʿlām*, al-Rabat: al-Maṭbaʿa al-Malakiyya, 1976, VIII, pp. 165 y ss.; Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, pp. 1-38; Shafik, A., «Abū Madyan Šuʿayb...», pp. 197-221; Lirola Delgado, J., «Abū Madyan», en *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez. Granada y J. Lirola Delgado, 2002, I, 42-46. Consúltese también ʿAlī Ḥikmat, Š., *Zāwiyat sīdī Abū Maḍya*, Tremecén: Kounouz, 2009, donde el autor recoge una serie de artículos sobre Abū Madyan, tanto en árabe como en francés; Janšalāwī, Z., *Šayj al-šuyūj Abū Madyan Šuʿayb. Al-Īazārīr fī qalb al-tašawwuf*, Argel: Manšūrāt Zakī Būzayd, 2011, pp. 31-91.

Maestro de los maestros (*šayj al-šuyūj*)<sup>(6)</sup>, *lengua y revivificador de la vía sufi en la tierra del Magreb (lisān hađihi al-ṭarīqa wa-muhyī-hā bi-bilād al-magrib)*<sup>(7)</sup>, llegó a ser conocido como *el Padre de la Salvación (Abū l-Nayā)*<sup>(8)</sup> y *Abū Madyan el Socorro (al-gawḷ)*<sup>(9)</sup>. Fue también polo (*quḷb*) y sus enseñanzas influyeron en sufíes orientales y occidentales<sup>(10)</sup>. No tuvo simples discípulos, sino que, según se nos informa, mil de ellos llegaron a ser íntimos de Dios (*awliyāʿ*), conocido cada uno por sus carismas y obras milagrosas<sup>(11)</sup>. Para saber todavía más sobre su autoridad espiritual, baste consultar la *Epístola de la santidad*, que Ibn ʿArabī escribió a su compañero ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī (m. 621/1224), discípulo de Abū Madyan; Ibn ʿArabī menciona a más de cincuenta maestros, la mayoría de los cuales recibieron enseñanzas de Abū Madyan.

La vocación espiritual impulsó a Abū Madyan, a una edad temprana, a asistir a las clases y a la zagüía de Abū l-Ḥasan [ʿAlī] ibn Ḥirzihim (m. 559/1162)<sup>(12)</sup>, donde se inscribiría en una etapa de densa preparación espiritual. De mano de este maestro, Abū Madyan estudió *Kitāb al-riʿāya li-ḥuqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios], del célebre sufi de Bagdad, Ḥārīt ibn Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857), y *Iḥyāʿ ʿulūm al-dīn*

(6) Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, pp. 16, 102.

(7) Ibn ʿArabī, *Risālat al-quḍs*, ed. M. Asín Palacios, Madrid: PEEA, 1939, p. 13 (edición y traducción incompletas M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn ʿArabī de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981, donde aparece *muḥyī-hā* 'intérprete', p. 64); otra edición más completa, ed. M. Bīyū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2005 [tr. propia].

(8) Ibn ʿArabī, *Mawāqif al-nuḥūm*, El Cairo: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ, 1965, p. 140; ---, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 184; IV, p. 194 (tr. parcial de V. Pallejá de Bustinza, *Las Iluminaciones de la Meca*, Madrid: Siruela, 1996).

(9) Maḥmūd, ʿA. Ḥ., *Abū Madyan al-Gawḷ*, El Cairo: Dar al-Maʿārif, 1985.

Los biógrafos recientes le denominan también *Yunayd al-magrib* por la semejanza con su predecesor Bagdadí, sintetizando las tradiciones sufíes de la época en una doctrina clara y oficial, véase al respecto V. Cornell, *Op. cit.*, pp. 15-16. No hay que perder de vista que al-Yunayd (m. 297/910): «Tomó la vía sufi de los fundamentos del islam, de modo que ha sido aceptado por todas las escuelas», consúltese, al-ʿYāmī, *Naḥḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quḍs*, ed. M. A. Al-ʿYādīr, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003, I, b. 42, p. 86.

(10) Shafik, A., «Los šađiliyya e Ibn ʿArabī...», pp. 117-132.

(11) Véase Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, pp. 16, 102; al-Maqarrī, *Naḥḥ al-ḥib*, ed. I. ʿAbbās, Beirut: Dār Šādir, 1968, VII, p. 136.

(12) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 168-173.

[Revitalización de las ciencias religiosas], del teólogo ašʿarīy sufi Abū Ḥāmīd al-Gazālī (m. 505/1111)<sup>(13)</sup>. Escuchó de Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Jalaf al-Qurašī (m. 568/1172-73), uno de los discípulos más cercanos del sufi almeriense Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141)<sup>(14)</sup>, *Kitāb al-sunan* [Libro de las tradiciones del profeta] de Abū ʿIsā al-Tirmidī (m. 279/892-893)<sup>(15)</sup>.

Además de vestirse el hábito de iniciación (*al-jirqa*) de mano de Abū l-Ḥasan [ʿAlī] ibn Ḥirzihim (m. 559/1163)<sup>(16)</sup>, y del iletrado bereber mašmūdī Abū Yaʿzā Yalannūr ibn Maymūn al-Dukkālī (m. 572/1177)<sup>(17)</sup>. Las fuentes primarias afirman que Abū Madyan también recibió la iniciación sufi (*ajāda tariqat al-tašawwuf*) de otros dos místicos: Abū ʿAbd Allāh al-Daqqāq, de Siʿilmāssa, al borde del desierto del Sahara, y de Abū l-Ḥasan al-Salāwī, de Salā<sup>(18)</sup>.

La tardía hagiografía magrebí no duda en considerarlo uno de los discípulos de ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī (m. 563/1166)<sup>(19)</sup>, sin embargo, las primeras fuentes próximas a la vida del šayj disienten y no mencionan nada acerca del viaje a La Meca y su supuesto encuentro con al-ʿĪlānī allī<sup>(20)</sup>; tampoco se hallan en las fuentes orientales ninguna referencia al respecto<sup>(21)</sup>. Lo

(13) Ibn Maryam, *al-Bustān fī dīkr al-awliyāʾ wa-l-ʿulmāʾ bi-Tilmisān*, ed. M. I. Abī al-Šanab, Argelia: al-Maṭbaʿa al-Ṭaʿālibiyya, 1908, p. 108; al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, VII, p. 137.

(14) Lirola Delgado, J., «Ibn al-ʿArīf, Abū l-ʿAbbās», *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009, 2, b. 303.

(15) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 322.

(16) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, I, b. 1; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 51; Shafik, A. «Antecedentes y precursores...», pp. 179-181.

(17) Al-Tādilī al-Šawmaʿī, *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayj Abū Yaʿzā*, Rabat: Manšurāt kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 1996, pp. 160, 354, 355; Shafik, A. «Antecedentes y precursores...», pp. 178, 181.

(18) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 85; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 322; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faḡīr*, p. 27.

(19) Ibn Maryam, *al-Bustān*, p. 110; al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, VII, p. 138; al-Tādilī al-Šawmaʿī, *Kitāb al-muʿzā*, pp. 143, 375; ʿAbbās b. Ibrāhīm, *al-Iʿlām*, VIII, p. 171.

(20) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 3; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 162. Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faḡīr*, p. 16.

(21) Al-Šaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. J. Manšūr, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997, véase la biografía de al-ʿĪlānī, b. 248 y Abū Madyan, b. 275; al-Dahabī, *Tārīj al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-ʿlām. Ḥawādīṯ wa-wafayāt 561-570h*. ed. ʿU. ʿA. S. Tadmurī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1996, sobre al-ʿĪlānī, b. 23 y sobre Abū Madyan, b. 424 en *Wafayāt 581-590h*; al-ʿĪmī, *Nafaḥāt al-uns*, II, b. 531 (Abū Madyan). Al-ʿĪmī, recogiendo las palabras de al-ʿĪfīʿī, afirma que tanto Abū Madyan como al-ʿĪlānī tenían muchos discípulos yemeníes. Además, menciona una anécdota en la que al-ʿĪlānī fue superior en jerarquía

que nos haría pensar que Abū Madyan tomó el hábito de los qādiriyya de un discípulo de al-Ŷīlānī, y su vinculación no es directa sino por intermediario, como ocurriría en otros casos: Abū Madyan > Ibn Mašīṣ, Abū Madyan > Ibn ṣArabī.

Durante su estancia en Fez y otras ciudades marroquíes, Abū Madyan habría tenido ocasión de llevar a cabo amplias lecturas, teológicas y sufíes que perfilaran y definieran su pensamiento y a la par madurar su propia experiencia espiritual. Después de esta etapa de preparación, se establece en Bugía como maestro de iniciados sufíes, con lo que vuelve a estar inmerso en el ambiente cultural, artístico y religioso en boga, en el que esta ciudad vivía.

Pronto se unen al círculo del maestro ilustres ulemas andalusíes y magrebíes como el tradicionista y juez ṣAbd al-Ḥaqq ibn ṣAbd al-Raḥmān al-Iṣbīlī (m. 582/1186), conocido como *Ibn al-Jarrāṭ* y también el alfaquí Abū Muḥammad al-Maṣlī (m. 580/1185)<sup>(22)</sup>, que se convertirán en sus discípulos íntimos. Ibn al-Jarrāṭ califica a Abū Madyan de «heredero de la Verdad»<sup>(23)</sup>.

El ṣayj suele celebrar sus reuniones de prédica (*maʿyilis al-waʿz*) en su zagüía, conocida localmente como *rābiṭat al-Zayyāt*, o en su propia casa<sup>(24)</sup>. Su material didáctico parte de la *Risāla* [Misiva] de al-Quṣayrī y los libros de al-Gazālī, como *al-Iḥyāʾ*, *al-Maqṣid al-asnā fī ṣarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [Fin sublime del comentario de los bellos nombres de la Divinidad] —uno de los libros más relevantes sobre el sufismo—, y *Minḥāy al-ṣābidīn ilā ḡannat rabb al-ṣālamīn* [Método de los devotos hacia el paraíso del Señor de los mundos], último libro de al-Gazālī, ordenado en siete barreras (*ṣaqabāt*) por superar. Además de este caudal místico, el ṣayj emite edictos basándose en la escuela del imán Mālik<sup>(25)</sup>.

espiritual, II, pp. 702-3. Al-Nabahānī repite textualmente las palabras de *Nafḥ* de al-Maqqarrī, en las que señala que Abū Madyan fue discípulo de al-Ŷīlānī, véase *Ŷāmiṣ karamāt al-awliyāʾ*, ed. ṣA. ṣAwād, India: Markaz Ahlsna, 2001, II, 117-121, esp. p. 119.

(22) Al-Gubrīnī, *ʿUnwān al-dirāya*, ed. R. Būnār, Argelia: al-Šarika al-Wataniyya li-l-Našr wa-l-Tawziʿ, 1981, bs.º 2, 3.

(23) Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 14.

(24) *Ibid.*, p. 37.

(25) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, p. 42; al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 324; Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, pp. 17, 92; al-Gubrīnī, *ʿUnwān al-dirāya*, p. 192; al-Maqqarrī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 138.

Parece ser que durante esta etapa de Bugía se fraguan los principios de la escuela sufí, que posteriormente al-Tādīlī al-Šawmaʿī denominaría como *al-madyaniyya*, al aumentar considerablemente el número de alumnos que siguen su método.

Aunque Abū Madyan se caracteriza por una gran erudición mística y religiosa, como atestigua el valioso tesoro que supone su colección de palabras, máximas (*ḥikam*), recomendaciones, poesía, plegarias y por la asistencia de renombrados ulemas contemporáneos a sus reuniones, no ha dejado textos escritos, lo cual nos da a entender que el šayj de Bugía cree fehacientemente que la educación espiritual de los discípulos ha de darse en el contacto directo con el maestro, y esta dedicación es más primordial para él que la redacción de libros, especialmente en el sufismo, ciencia más afín a las vivencias místicas que a ciencias adquiridas.

En cuanto a las enseñanzas que nos han llegado<sup>(26)</sup>, todas de materia sufí, o bien están editadas a partir de manuscritos, posiblemente recogidas por Abū Muḥammad Šālīḥ al-Māyīrīlī (m. 631/ 1234), discípulo de Abū Madyan<sup>(27)</sup> y cuyo nombre aparece en varios manuscritos del šayj<sup>(28)</sup>, bien dispersas en la obra de Ibn ʿArabi<sup>(29)</sup>, comentarios de los maestros šaḍīliyya, especialmente *Šarḥ al-*

- (26) Sobre la obra editada de Abū Madyan, véase *Dīwān Sīdī Abū Madyan*, ed. M. al-Šuwār, Damasco: Maṭbaʿat al-Taraqqī, 1938; *Kitāb al-ḡawāhir al-ḥisān fīnaẓm awliyāʾ tilmisān*, ed. ʿA. Ḥ. Ḥāyīyyāt, Argel: Al-Šarīka al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzīʿ, 1974, 23-44; *Šuʿarāʾ al-šūfiyya al-mayḥūlūn*, ed. Y. Zīdān, Beirut: Dār al-ʾĪl, 1996, 34-44; *The Way of Abū Madyan*, pp. 39-175; al-ʿAlawī, M. T., *al-ʿĀlim al-rabbānī. Sīdī Abū Madyan Šuʿayb*, Argel: Dār al-Umma, 2004; al-Fārisī, Ḥ., *Abū Madyan Šuʿayb: ḥayātu-hu wa-adabu-hu*, Wahrān: Dār al-Garb li-l-Našr wa-l-Tawzīʿ, 2005; Farīd al-Mazīdī, A., *Šayj šuyūj fī al-amšār: Abū Madyan Šuʿayb al-Gawḷ. Tarḡamatu-hu —šuyūju-hu wa-talāmīḡat-hu wa-aṣḡābu-hu wa-nuṣūšu-hu*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010; *Dīwān Abī Madyan Šuʿayb al-Gawḷ*, ed. ʿA. Q. Suʿūd y S. al-Qurašī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2011.
- (27) Al-Tādīlī al-Šawmaʿī le califica como el más grande de sus discípulos (*ajaṣṣ aṣḡābi-hi wa akbar talāmīḡati-hi*), *Kitāb al-muʿzā*, pp. 151, 158, 186.
- (28) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 54.
- (29) Entre sus obras destacamos, Ibn ʿArabi, *Muḥaḍarāt al-abrār wa-musāmarat al-ajyār*, ed. parcial M. M. al-Jūlī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-ʾĪdīd, 1972, I, pp. 204-5, 214-15, 230, 252-53, 260-61, 300-01, 312, 324-25, 386-87, 379-80, 410-11, 432-33, 468-69, 496-97; ed. M. al-Nimarī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001, I, pp. 292, 299, 334; II, pp. 18, 36, 92, 104, 107, 176, 202-03, 209-10, 283-84, 330; ---, *al-Futūḡāt al-makkiyya*, I, pp. 102, 183-84, 221, 244, 251, 252, 253, 280, 356, 448, 480, 571, 590, 654, 655; II, pp. 11, 201, 233, 318, 683; III, pp. 94, 117, 130, 136, 396; IV, pp. 50-51, 137, 141, 159, 487, 498-99, 532, 550; ---, «Kitāb

*ḥikm al-ʿAṭāʿiyya* [Comentario de las máximas de Ibn ʿAṭāʿ] de Ibn ʿAbbād al-Rundī (m. 792/1390), y *al-Mawwād al-gayṭiyya* [Materiales de asistencia divina] de Aḥmad al-ʿAlawī (m. 1352/1934)<sup>(30)</sup>.

Ante este material disperso de su doctrina, este estudio tiene como objetivo organizar las máximas, palabras y opiniones en una unidad temática y profundizar en el análisis de su estructura. De este modo, se puede conferir coherencia, claridad y exactitud a la doctrina de Abū Madyan.

Adelantando conclusiones, al establecer una comparación entre su método espiritual y el de otros sufíes anteriores, nos daremos cuenta de su gran similitud con grandes sufíes orientales: al-Gazālī, los maestros de *Risāla* de al-Quṣayrī y *Ṭabaqāt* de al-Sulamī, por una parte; y también entre él y maestros sufíes occidentales: Ibn Jamīs e Ibn al-ʿArīf de al-Andalus, e Ibn Ḥirzihim (sufismo culto basado en el estudio) y Abū Yaʿzā (sufismo popular basado en las *karamāt* ‘obras prodigiosas’) del Magreb, por otra. Dicha similitud aborda también el lenguaje sufí anterior, ya que Abū Madyan, en ningún momento, propuso crear nuevos términos técnicos.

## 2. Método de Abū Madyan en la realización espiritual

Sin duda, la orientación de la doctrina de Abū Madyan es una prolongación de la antigua escuela del sufismo oriental, bien representada por la escuela de al-Gazālī, cuyo eje central gira en torno a la educación y embellecimiento del alma con los buenos modales. Esto corresponde a lo que se conoce en el sufismo como *al-tajliya wa-l-taḥliya* ‘despojo y embellecimiento’, y da pie a la residencia más notoria de Dios en el sustrato humano.

Es bien sabido que el movimiento suff influido por Abū Ḥāmid al-Gazālī conoció gran difusión en el occidente islámico, en plena época almohade. Los

al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʾassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 2002, 287-406, pp. 345-47; Ibn ʿAṭāʿ Allāh, *Laṭāʾif al-minān fī manāqib al-ṣayj Abī al-ʿAbbās al-Mursī wa-ṣayjihi al-Šādīlī Abū l-Ḥasan*, El Cairo: Al-Maktaba al-Saʿīdiyya, 1972, pp. 56-7; Ibn ʿAbbād al-Rundī, *Šarḥ al-ḥikam al-ʿaṭāʿiyya*, ed. B. al-Qahwaʿī, Damasco: Dār al-Farfūr, 2003, pp. 179, 187, 275, 482.

(30) Ed. A. al-Fārūqī, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2007, pp. 13-474 (tr. esp. J. J. González, *El fruto de las palabras inspiradas*, Córdoba: Almuzara, 2007). Véase también, *al-Bayān wa-l-mazīd: al-muštamil ʿalā maʿānī al-tanzīh wa ḥaqāʾiq al-tawḥīd ʿalā Uns al-waḥīd wa nuzhat al-murīd li-l-gawṭ Abī Madyan Šuʿayb al-Tilmisānī*, ed. A. F. al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005, pp. 3-114.



cronistas señalan que el fundador del estado almohade al-Mahdī ibn Tumart (m. 522/1128), fue uno de los adeptos de la doctrina de al-Gazālī, defendió sus libros y exhortó a la gente a que los leyese. En este sentido, Ibn Ṭamlūs (m. 620/1223) escribió:

Quando Dios envió al Imām al-Mahdī [de Tumart], este esclareció para la multitud las cuestiones que eran causa de perplejidad y animó a la lectura de la obra de al-Gazālī, enseñando que su doctrina (*madhhab*) coincidía con la de ellos. La multitud comenzó a leer los libros de al-Gazālī y los encontraron agradables al ver su perfecta y excelente organización; jamás habían visto nada igual. De hecho, no había en este país quien no estuviera ilusionado por los libros de al-Gazālī, salvo los demasiado rígidos entre los fanáticos religiosos. De tal modo que su lectura se convirtió en práctica habitual (*šarʿ*) y camino (*dīn*), después de haber dado lugar a la incredulidad (*kufr*) y a la herejía (*zandaqa*)<sup>(31)</sup>.

El impacto de la obra de al-Gazālī ayudó a la consolidación del sufismo en el occidente islámico y dio lugar a la aparición de destacados sufíes, siendo el más célebre entre ellos, Abū Madyan. Este tomó la vía sufí de forma indirecta de al-Gazālī de mano de Abū l-Ḥasan [ʿAlī] ibn Ḥirzihim y de Abū Yaʿzà, que, a su vez, la habían recibido de Abū Bakr ibn al-ʿArabī (m. 543/1148):

Abū Madyan < Abū Yaʿzà < Šuʿayb ibn Saʿīd al-Šinhāyī <... Muḥammad (el Profeta); y Abū Madyan < Abū l-Ḥasanibn Ḥirzihīm < Ibn al-ʿArābī <... Muḥammad<sup>(32)</sup>.

Es bien conocido también que Ibn al-ʿArabī fue discípulo de al-Gazālī en oriente, como bien afirma en el prólogo de su *Kitāb al-ʿAwāšim min al-qawāsim* [Libro de protección de las desgracias]<sup>(33)</sup>.

## 2.1. Ejercicios ascéticos

- 
- (31) Ibn Ṭamlūs, *al-Madjal li-šinhāʿat al-mantiq*, ed. y tr. M. Asín Palacios (*Introducción al arte de la lógica por Abentomlus de Alcira*), Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916, p. 12 (tr. esp. pp. 18-19). La traducción es propia.
- (32) Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 42; al-Tādīlī al-Šawmaʿī, *Kitāb al-muʿzà*, pp. 161, 355; Šafīk, A. «Antecedentes y precursores...», p. 178.
- (33) Ed. ʿAbd al-Ḥamīd ibn Bādīs, Areglia: al-Maṭbaʿa al-ʿYazāʿiriyya al-Islāmiyya, 1926, p. 20.

En cuanto a la enseñanza, la escuela de al-Gazālī llama insistentemente a la reunión entre el estudio (*al-ʿilm*) y la práctica religiosa (*al-ʿamal*), al estado de unión con Dios a través del progreso gradual del iniciado de una fase a otra. De acuerdo con la expresión de al-Gazālī, el caminante comienza a «purificar, perfeccionar y embellecer el alma con las buenas obras»<sup>(34)</sup> y «despojarse completamente (*al-taʿarrud*) mediante el recuerdo, deshacerse de los apegos del corazón»<sup>(35)</sup>. Esto solo se consigue a través de cuatro prácticas: «El retiro, silencio, ayuno y vigilia»<sup>(36)</sup>. Luego, el caminante atraviesa los distintos estadios espirituales, como el arrepentimiento, pobreza y ascesis, temor y esperanza, paciencia, gratitud, etc. Dicho progreso continuo fructifica ciencias y conocimientos, hasta que el caminante llega al estadio del amor y de la extinción.

De tal modo que al-Gazālī recomienda a sus discípulos que centren su atención en el amor de Dios, puesto que el amor es la llave del conocimiento de Dios. Según el maestro oriental: «Si no concibe a Dios en el conocimiento de todas las cosas, no llegará a conocer nada. El signo del conocimiento es el amor. Quien conoce a Dios, el Altísimo, Le ama. El signo del amor es preferir a Dios a este mundo y a las cosas amadas»<sup>(37)</sup>.

En efecto, la impronta de al-Gazālī es particularmente perceptible en los maestros del occidente islámico, desde muy temprano, especialmente en la cadena de maestros de Abū Madyan, cuyos principios radican en la ascesis y la escrupulosidad, la consagración total a la obediencia de Dios, amén de insistir en la fusión entre el estudio y la práctica<sup>(38)</sup>. Estas mismas ideas se dejan ver en celebres maestros andalusíes, como el sevillano Ibn Barraḡān (m. 536/1142)<sup>(39)</sup>, conocido como *Gazāl de al-Andalus*, e Ibn al-ʿArīf.

(34) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭbaʿ al-Maymūniyya, 1894, III, p. 58.

(35) *Ibíd.*, III, p. 75.

(36) *Ibíd.*, III, p. 73.

(37) *Ibíd.*, III, p. 61.

(38) Al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, pp. 22, 62, 77; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda wa-taḥqīq tarīq al-saʿāda*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, p. 200 (La traducción nuestra será publicada por la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes).

La reunión entre el estudio y la praxis es un aspecto destacado del método de ʿAbd al-Qādir al-ʿYīlānī, *al-Faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*, ed. U. Mahra, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003, pp. 62, 66, 89, 144, 156.

(39) Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-ṣila*, ed. ʿI. ʿA. al-Ḥusaynī, El

En este sentido, Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arīf señala:

La purificación (*al-taḥhīr*) llevada a cabo mediante el adiestramiento del alma (*al-riyāḍā*) tiene su origen en el Libro de Dios: «Esos tales son aquéllos cuyos corazones Dios no ha querido purificar» (Q 5:41) ... Los miembros (*al-aʿḍā*) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en limpiarlos de lo prohibido (*al-maḥẓūr*), lo reprobable (*al-makrūh*) y lo dudoso (*al-šubuhāt*)<sup>(40)</sup>.

Para despertar el anhelo por la unión completa con Dios, Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arīf invita primero a sus seguidores a sumergirse en el combate interior (*muḡāhada*). Deberían llevar a cabo tres prácticas exteriores (*al-zāhir*): azalá, ayuno y silencio (*al-ṣamt*); y otras tres prácticas interiores (*al-bāṭin*): abandonar el orgullo, hipocresía y envidia. Todo eso con el fin de completar «la perfección del adiestramiento del alma a base de la verdadera humildad (*ḥaqīqat al-tawāduʿ*)<sup>(41)</sup>, ya que es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad y soportar las luces de la sinceridad»<sup>(41)</sup>.

Otro autor cuyo influjo pudiera haber llegado hasta Abū Madyan es Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10)<sup>(42)</sup>, que fue coetáneo de al-Gazālī e Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arīf, aunque por poco tiempo con este último. Es considerado por Ibn <sup>ʿ</sup>Abd al-

Cairo: Maktab Naṣr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1956, b. 1797; Ibn Barraḡān, *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ed. P. de la Torre, Madrid: CSIC, 2000, pp. 33-36; De la Torre, P. «Ibn Barraḡān, Abū l-Ḥakam», *Enciclopedia de al-Andalus*, I, b. 309, donde la autora reproduce su introducción a *Šarḥ*; González, A., «Ibn Barraḡān, Abū l-Ḥakam», *Biblioteca de al-Andalus*, II, b. 387; Šafīk, A., «Tamḥīd wa-taqdīm *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*», ed. A. F. al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2009, pp. 1-19.

(40) Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 83.

(41) *Ibid.*, p. 97.

(42) Cherif, M., «Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abū ʿAbd Allāh», en *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 621b-622a, b. 691; Garrido Clemente, P., «Sobre el *Kitāb al-garīb al-muntaḡā min kalām ahl al-tuḡā* 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-muntaḡā min kalām ahl al-tuḡā* (*El lenguaje de los sufíes*), pres. y est. P. Garrido Clemente y ed. del texto árabe M. Nechmeddin Bardakci, Cáceres: Uni. de Extremadura, 2010.

Malik al-Marrākuṣī como «jefe de los maestros sufíes de su tiempo»<sup>(43)</sup>. Se dice también de él que comentó los libros de al-Muḥāsibī. Al igual que Ibn al-ʿArīf, su doctrina se centra en la purificación del alma y del corazón:

Sujeta tu lengua, salvo a lo que debes cumplir con respecto a lo que tienes ordenado o prohibido, pregunta o respuesta; guarda también tu vista, oído, mano, pie; presta atención en qué empleas estos sentidos; ciertamente, todo gira en torno al corazón, es el polo y origen de la salvaguardia de todos ellos; si te muestras humilde, llegarás a lo que deseas<sup>(44)</sup>.

Para llevar a cabo esa práctica, afirma en otro pasaje:

A todo eso solo llegarás a través de concentrar tu aspiración (*al-himma*), parar la ilusión (*al-wahm*), apartar las distracciones (*al-iṣḡāl*) y abandonar los chismorreos. Lo que más te puede ayudar es el abandono del curioso de escucha, palabras y miradas y del exceso de bebida y comida, la adhesión al ayuno, la constancia en hacer la oración de la noche (*al-qiyām*) y en practicar los retiros (*jalwāt*)<sup>(45)</sup>.

Sabido es que Abū Madyan está estrechamente vinculado con al-Gazālī y su escuela, ciertas hagiografías se hacen eco de sus palabras, en las que afirma: «He leído los libros del sufismo, no he visto nada parecido a *al-Iḥyāʾ* de al-Gazālī»<sup>(46)</sup>. A la zaga del maestro oriental, con la influencia coránica y de la tradición del Profeta, más o menos marcada, las máximas de Abū Madyan, son trascendentales, su objetivo es formular los principios de la lidia interior: «El Corán es luz que ilumina; la tradición del Profeta (*al-sunna*) es una demostración (*burhān*)»<sup>(47)</sup>, y añade en *Bidāyat al-murīd* [Comienzos del iniciado]:

(43) Véase, *al-Dayl wa-l-takmila li-kitabay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, ed. I. ʿAbbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1964, vi, b. 563, p. 197.

(44) Ibn Jamīs de Évora, *al-Muntaqā*, p. 91.

(45) *Ibid.*, p. 74.

(46) Al-Tādilī, *al-Taṣawwuf*, p. 214; al-Gubrīnī, *ʿUnwān al-dirāya*, p. 56.

(47) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 93.

La verdadera voluntad (*al-irāda*) solo se hace correcta para el iniciado (*murīd*) a través de bajar la vista, preservar las partes sexuales, evitar lo que está prohibido, abandonar la ostentación, la fama y lo apetecible. Mantener constantemente el azalá colectivo, desinteresarse por lo que no le concierne, adherirse al retiro lejos de los seres humanos, y renunciar a la vida<sup>(48)</sup>.

Recuerda, además, los indicios del verdadero iniciado: «Su ropa está desgarrada y su comida es áspera», y añade: «¡Gente de la voluntad! Practicad el ayuno, el ayuno de la continuidad (*al-wiṣāl*), retiro y recuerdo, por los cuales llegaréis a vuestro objetivo, y veréis cómo surgen las fuentes de la sabiduría de vuestros corazones y lenguas, por las cuales llegaréis a vuestro Señor»<sup>(49)</sup>.

## 2.2. Rebelión contra la antigua visión de la ascesis

No obstante, Abū Madyan no veía el sufismo como una renuncia absoluta de la vida o una consagración exclusiva a la práctica religiosa, sino que el sufi debía integrarse en la sociedad en la que vive, sin escrúpulos para disfrutar de los placeres de la vida: buena comida, ropa, perfumes. Seguido en esta visión por los ṣaḍiliyya<sup>(50)</sup>, y al contrario de muchos sufíes, las fuentes primarias nos informan de un episodio de Abū Madyan con uno de sus compañeros respecto a esta actitud:

Según lo que contó el maestro Abū ʿAbd Allāh al-Būnī, uno de los devotos y piadosos; una vez salió de al-ʿInnāb para visitar al ṣayj Abū Madyan en Bugía. El célebre ṣayj y consagrado plenamente a Dios, Abū Marwān al-Faḥṣīlī le pidió: «Saluda a Abū Madyan y dile que haga por mí una plegaria...». Dijo, cuando llegué, le encontré vestido como los reyes, con ropa elegante y perfumada con almizcle y buenos olores; le saludé, y me senté cerca de él, luego le dije: «Señor mío, Abū Marwān al-Faḥṣīlī te saluda y te dice: “Haz por mí una plegaria”». Respondió: «Qué Dios arranque el amor por la vida mundana de su corazón». Me asombré por

---

(48) *Ibíd.*, p. 89.

(49) *Ibíd.*, p. 57.

(50) Shafik, A., «Los ṣaḍiliyya e Ibn ʿArabī...», pp. 125-6.

esta plegaria, y me dije: «¡Alabado sea Dios! Dejé a al-šayj Abū Marwān en extrema ascesis, austeridad, estrechez y renuncia total de la vida mundana, en cambio, veo a este maestro disfrutando e invocando con tal plegaria». Prosiguió, cuando cumplí mi visita, me despedí de él, volví a Būna y me dirigí a Abū Marwān, que le encontré vestido con ropa remendada, y en sus manos una caña de pesca, le saludé, y me preguntó: «¿Has visto al šayj Abū Madyan?». Le contesté: «Sí». Le conté lo ocurrido, empezó a romper y tirar la caña y declaró: «El šayj ha dicho la verdad...». Me dije: «Solo los virtuosos conocen la virtud que se les concede». Que Dios nos beneficie por ellos y que nos cubra con sus bendiciones.

Esta anécdota pone de relieve que el auténtico sufismo no está reñido con el disfrute de los placeres mundanos, sino con el apego a ellos y nos muestra cómo Abū Madyan se rebela contra la antigua perspectiva acerca de la pobreza y ascesis, predominante en su tiempo. Por último, otorga mediante la experiencia una nueva dimensión, fundamentada en observar a Dios en el interior. Una óptica que queda bien ilustrada en estas palabras: «Es la despreocupación de la mano y del corazón por el apego a la vida mundana, al estar ocupado en Dios, deseoso de Él, dedicándose a Él y viviendo en retiro con Él»<sup>(51)</sup>. Abū Madyan se había imbuido del espíritu del método de al-Gazālī: «El significado de la renuncia de la vida mundana para dirigirse a Dios consiste en la entrega con todo el corazón a Él a través del recuerdo o la meditación»<sup>(52)</sup>. Acerca de este estadio, al-Ūnayd dice en *Risāla* [Misiva] de al-Qušayrī: «La ascesis es dejar las manos libres de propiedades y el corazón del apego a ellas»<sup>(53)</sup>, y para Abū Sulaymān al-Darānī: «Es el abandono de lo que distrae de Dios»<sup>(54)</sup>.

### 2.3. Empleo de diversos tipos del lenguaje

(51) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 93.

(52) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm*, IV, p. 224; Véase también IV, pp. 198, 213, 220-21.

(53) Al-Qušayrī, *al-Risāla al-qušayriyya*, ed. ʿA. Maḥmūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1995, I, p. 242.

(54) *Ibíd.*, I, p. 241.

Teniendo en consideración el influjo recibido, hemos de preguntarnos por qué razón ordena a sus iniciados en *Bidāyat al-murīd* comerse lo áspero y vestirse con ropa remendada, y en cambio, en su anécdota con Abū Marwān al-Faḥṣīlī, Abū Madyan disfruta de manjares y de ropa elegante.

Abū Madyan no deja esta pregunta sin respuesta, viene aclarada esta confusión con otra pregunta en *Uns al-Waḥīd*: «Quien no cumple los modales de los principiantes (*ahl al-bidāya*), ¿cómo puede alcanzar los estadios de los que llegaron a la meta (*ahl al-nihāya*)?»<sup>(55)</sup>. Quien contempla las palabras del ṣayj, se da cuenta de la distinción entre un iniciado al comienzo de su progreso espiritual, iniciado que debería someterse a diversas clases de disciplina ascética, y un conecedor, o como mínimo un iniciado que avanza hacia los signos de la unicidad. Confirmando la sabiduría del maestro, Ibn Qunfuḍ afirma que el ṣayj «dirige a *cada individuo* bellas palabras en relación con los fundamentos de la vía con discursos que maravillan y un método extraordinario»<sup>(56)</sup>.

En este contexto, habría que recordar que los sufíes dividen a los guías espirituales en dos clases: siervo de manifestación (*ʿabd zuḥūr*) y siervo de ocultación (*ʿabd jaḥāʾ*). Ibn ʿAtāʾ Allāh afirma al respecto: «Si la Verdad quisiera, los manifestaría para que guiasen a Sus siervos, y si quisiera, los ocultaría»<sup>(57)</sup>. Entonces, al primer grupo pertenece el maestro de Bugía, destinado a ponerse en contacto con múltiples personas en una sociedad variopinta.

Según Abū Madyan: «Uno de los signos de la sinceridad del iniciado en su vía mística es su huida de la gente. Uno de los signos de la sinceridad de su huida de la gente es su encuentro con la Verdad. Y uno de los signos de la sinceridad de su encuentro con la Verdad, es su retorno a la gente»<sup>(58)</sup>. En efecto, el maestro de Bugía es uno de los *rāyīʿūn* ‘los que regresan’, esto es, el que es devuelto a la gente para guiarles por medio de sus palabras, considerado como el sabio heredero (*al-ʿālim al-wārīṭ*)<sup>(59)</sup>. En palabras de Ibn ʿArabī, hay dos clases de *rāyīʿūn*: «Unos que vuelven por elección (*ijtiyār*) como Abū Madyan,

(55) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 127, n.º 54.

(56) Ibn Qunfuḍ, *Uns al-ḥaqīr*, p. 17.

(57) Ibn ʿAtāʾ Allāh, *Laṭāʾif al-minan*, p. 42 (tr. esp. *La sabiduría de los maestros sufíes*, tr. F. L. Cabal Riera, Madrid: Mandala, 2008).

(58) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 251; al-Tamīmī, *al-Mustafād*, 44.

(59) Ibn ʿArabī, «Risālat al-anwār» en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (2), 146-63, p. 159.

y otros que vuelven por fuerza y obligación como Abū Yazīd, cuando la Verdad lo revistió de los atributos (*al-ṣifāt*) con los cuales se convertiría en heredero de guía y dirección espiritual»<sup>(60)</sup>.

A resultas, para llegar a transmitir los principios de su doctrina, Abū Madyan debía de saber manejar los distintos niveles del lenguaje y estilos del discurso que se emplean respecto a la aplicación efectiva de la sabiduría en todos los órdenes, dependiendo del nivel ético y espiritual y la lengua del interlocutor. Sin perder de vista que su discurso no contradice las fuentes de la ley revelada, ni sobrepasa la vigilancia de los juristas, doctos en el Corán y la tradición del Profeta. En una de sus máximas, el maestro de Bugía habla de los distintos niveles del lenguaje:

El lenguaje de la escrupulosidad (*lisān al-wara'*) invita al abandono de los defectos (*širk al-āfāt*); el lenguaje de la piedad (*lisān al-ta'abbud*) invita a la continuidad del esfuerzo (*dawām al-iytihād*); el lenguaje del amor (*lisān al-maḥabba*) invita a la disolución del alma (lit. derretirse) y a la obnubilación; el lenguaje de la gnosis (*lisān al-ma'rifa*) invita a la extinción (*al-fanā'*), obliteración (*maḥū*), afirmación (*ṭabāt*), y serenidad (*al-ṣaḥw*)<sup>(61)</sup>.

Y lo afirma en verso:

Ves a todos celebrando Su majestad  
por el lenguaje del estado (*lisān ḥāl*)  
o el lenguaje hablado (*lisān maqāl*)<sup>(62)</sup>.

En este contexto, Ibn Masarra al-Ŷabalī (m. 391/931), uno de los primeros místicos de al-Andalus, afirma en su *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf* [Libro de las propiedades de las letras] este recurso: «Los ulemas [...] transmiten a la gente

(60) Ibn ṣArabī, *al-Futūḥāt al-makkīyya*, 1, p. 252.

(61) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 133, n.º 48.

(62) *Ibíd.*, p. 69; ṣAlāwī, *al-Ālim al-rabbānī*, p. 142.



en la medida de lo que su capacidad intelectual les permite, ya que el mensaje debería llegar a todo el mundo»<sup>(63)</sup>.

Para Ibn Jamīs, un posible antecedente andalusí de Abū Madyan, afirma: «Honrad a la gente mediante la buena escucha... bajad hasta su comprensión para que se sientan cómodos con vosotros, comportaos de acuerdo con la cultura de cada tiempo y seguid a la gente en sus usos»<sup>(64)</sup>, compárese con esta máxima de Abū Madyan: «La Verdad (*al-Ḥaqq*) corre en las lenguas de los sabios de cada tiempo, conforme a lo que conviene a su gente»<sup>(65)</sup>.

Ciertamente, puede decirse que este recurso lo ha tomado prestado de Ibn al-<sup>s</sup>Arīf. En un pasaje que habla de la recompensa divina, afirma: «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 (*lisân al-kamâl*) en vista del lenguaje de la Verdad (*lisân al-ḥaqîqa*) no tendrá buen fin; aunque sí lo tendrá, según el lenguaje de la ciencia (*lisân al-ʿilm*)...»<sup>(66)</sup>. Al dirigir una carta a sus seguidores de Córdoba, Ibn al-<sup>s</sup>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 sea capaz de entenderlos, le hace correr el riesgo de malentender la tradición del Profeta»<sup>(67)</sup>.

Sin duda, todos estos sufíes se hacen eco del dicho del Profeta que recomienda el empleo de este recurso: «Hablad con la gente en la medida de su comprensión (*jâtibû l-nâs ʿalâ qadr ʿuqûli-him*)»<sup>(68)</sup>. La adecuación del discurso acorde con la necesidad del interlocutor es un rasgo de lo que se denomina *adab* ‘cortesía espiritual’, imprescindible sobre todo en el trato con las realidades espirituales en todos los preceptos.

Manejando a la perfección este recurso, no es de extrañar entonces el gran número de alumnos que tenía Abū Madyan, amén del reconocimiento generalizado por otras vías sufíes.

---

(63) Garrido Clemente, P., «Edición crítica del “Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf” de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb*, 14 (2007), 51-89, p. 62.

(64) Ibn Jamīs de Évora, *al-Muntaqâ*, p. 214.

(65) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 119, n.º 5.

(66) Ibn al-<sup>s</sup>Arīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 104.

(67) *Ibíd.*, p. 168.

(68) Ibn <sup>s</sup>Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 755.

Aparte de su elocuencia verbal, Abū Madyan encarna de forma propicia la figura del maestro sufí, en tanto que pretende plasmar lingüísticamente una vivencia mística, para lo cual, se vale de sus precursores sufíes<sup>(69)</sup>. Sometiendo sus escritos a un análisis lingüístico pormenorizado, especialmente en lo relativo a sus *máximas*, se ha de resaltar lo siguiente:

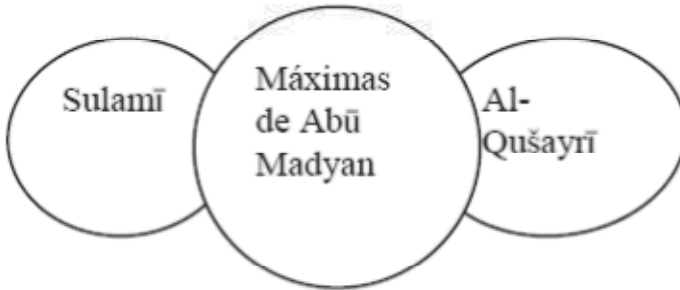
1. Heredó los registros lingüísticos referentes a la vía, el combate interior, los estados y estadios espirituales. De hecho, una simple lectura de *al-ʿAqāda al-mubāraka* [Enseñanza bendita], *Bidāyat al-murīd* [Comienzos de los iniciados] y *Uns al-murīd* [Intimidad del iniciado], deja bien claro que Abū Madyan copia casi textualmente de los maestros orientales anteriores, sobre todo los de *Ṭabaqāt al-Sulamī* y *Risāla* de al-Quṣayrī<sup>(70)</sup>.

2. Heredó también los términos de los desvelados. Destacan términos, como *al-ʿyamʿ wa-l-farq* ‘concentración exclusiva en Dios y conciencia separativa’, *al-maḥū wa-l-baqāʿ* ‘obliteración y extinción’, y los vocablos referentes a la experiencia unitiva: *al-waḥdāniya* ‘unicidad’, *al-fardāniyya* ‘singularidad’, etc.

---

(69) Sobre el lenguaje sufí, véase nuestros trabajos Shafik, A., «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de La Meca* de Ibn ʿArabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: IEEL, 2009, 227-258; ---, «Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-saʿāda* de Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141)», *ʿIlu.Revista de Ciencias de las Religiones*, 17 (2012), en prensa.

(70) A modo de ejemplo, se puede establecer respectivamente una comparación entre las máximas del Abū Madyan en *Uns al-waḥīd*, ed. Cornell y al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. Nūr al-Dīn ʿArība, El Cairo: Maktabat al-Jāngī, 1997, ns.º (14, 19, 20, 37, 38, 62, 64, 67, 74, 85, 113, 127 con *Ṭabaqāt*(pp. 158, 483, 112, 243, 255, 302, 303, 305, 114, 369, 310, 209). Estas máximas no aparecen en la *Risāla* del Quṣayrī. No obstante, los ns.º (14, 29, 37, 111, 128, 159) proceden de la *Risāla*, (II, p. 372; I, p. 99; I, p. 255; II, p. 361; I, p. 58).



En la misma línea de la herencia clásica, sobresalen algunos términos repetidos en la obra de Abū Madyan. Es el caso del vocablo *irāda* ‘voluntad’ que indica el comienzo del vía de los caminantes. En el capítulo dedicado al «legado espiritual a los iniciados»<sup>(71)</sup>, al-Qušayrī emplea el término *irāda* en el sentido de ‘camino espiritual’, ‘iniciación’ o ‘formación espiritual’. De modo parecido, se encuentra en el capítulo «Requerimientos de la voluntad...» de al-Gazālī<sup>(72)</sup>. Por último, aparece mencionado por Ibn al-ʿArīf: «Para recorrer el camino espiritual (*ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda*), el iniciado debería esforzarse al máximo»<sup>(73)</sup>, o este otro: «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>(74)</sup>.

Abu Madyan nombra a los iniciados en el camino espiritual como *ahl al-bidāya*, y a los gnósticos, *ahl al-nihāya*, mostrando la diferencia en su proceder, cuando dice en una de sus máximas: «Los estados espirituales son dueños de los iniciados, porque determinan sus comportamientos. En cambio, los gnósticos los poseen y controlan»<sup>(75)</sup>. Es muy probable que los tomara prestados de Ibn al-

(71) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 571-85.

(72) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ*, III, pp. 72-3.

(73) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 85.

(74) *Ibíd.*, p. 86.

(75) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 139, n.º 113.

Arīf que dice: «Compórtate con los realizados espiritualmente (*ahl al-nihayāt*) con el final de la aprobación (*nihayāt al-taṣḍīq*) y con los iniciados (*ahl al-bidāyāt*) con el comienzo de la verificación espiritual (*bi-bidayat al-taḥqīq*)»<sup>(76)</sup>. Éste los tomó a su vez de Ismāʿīl al-Harawī (m. 481/1089), cuando afirma: «Tan solo son válidos los finales (*al-nihayāt*) si los comienzos (*al-bidāyāt*) lo fueron»<sup>(77)</sup>. No hay que perder de vista también que el término compuesto *ahl al-bidāya* aparece en *Risāla* de al-Quṣayrī<sup>(78)</sup>.

Valiéndose de uno de los versículos coránicos, Abū Madyan se refiere a los sufíes con estos términos: «Ésos constituyen *el partido de Dios*. Y ¿no son los partidarios de Dios los que prosperan?» (Q 58:22), denominación empleada por algunos de sus predecesores como ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī e Ibn Jamīs, en señal de otorgar un sello de auxilio y protección a los más íntimos de Dios<sup>(79)</sup>. Para cierto estudioso conlleva una dimensión política, con la cual interpreta el recelo político de los almohades hacia Abū Madyan y sus seguidores<sup>(80)</sup>.

En este contexto, en los pasajes referentes a *Waqāʿiʿ baʿd al-fuqarāʿ* (Visiones de algunos sufíes) en *Muḥāḍarāt al-abrār* [Disertaciones de los piosos], Ibn ʿArabī cita repetidamente las palabras de Abū Madyan. De estas visiones surgieron términos técnicos completamente ajenos a los del maestro de Bugía, pero muy afines a la expresión de Ibn ʿArabī, especialmente su terminología existencial, lo que significa que el sufí murciano adaptaba el contenido de la visión en consonancia con sus propios términos<sup>(81)</sup>. En su *Futūḥāt* [Revelaciones], en cambio, suele citar las palabras textuales de Abū Madyan, a las que califica algunas veces de «palabras incultas y vulgares»<sup>(82)</sup>, quizá con el fin de adecuarlas a la comprensión del interlocutor.

Con respecto a su lírica, Abū Madyan escribe desde la madurez poética y espiritual. De hecho, ha llegado a cultivar diversas formas métricas: la casida

(76) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 144.

(77) *Manāzil al-sāʾirīn*, El Cairo: Maṭbaʿat al-Ḥalabī, 1966, p. 4.

(78) *Risāla*, II, p. 412.

(79) Abd al-Qādir al-ʿĪlānī, *al-Faḥ al-rabbānī*, p. 55; Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 53. El número del capítulo no es el 39, como apunta el editor.

(80) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 33.

(81) Elmore, G., «Ibn al-ʿArabī 'Cinquain' (*taḥmīs*) a Poem by Abū Madyan», *Arabica*, XLVI, (1998), 63-96, pp. 75-8.

(82) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 264.

clásica, moaxaja y zéjel. En su poesía confluyen varios influjos: el núcleo religioso y mística, temas e imágenes coránicos, procedencia filosófica de raigambre neoplatónica, tradición literaria profana, especialmente en relación con el amor cortés.

En líneas generales, su poesía se caracteriza por la belleza de su simplicidad, la riqueza de metáforas y símbolos, el tono apasionado, emotivo y cálido y la distancia pues de formas retóricas y artificiosas de expresión. Añádase su musicalidad genuina y el aroma sensual que envuelve sus versos. Su lenguaje es muy seleccionado, rico, con matiz profano y cercano al pueblo, donde predomina el vocabulario coránico. En palabras de algún estudioso: «Tanto la forma como el contenido son hermosos, repletos de significados»<sup>(83)</sup>. La infabilidad queda tenuemente ilustrada en su poesía para la experiencia profunda de lo divino como en los versos referentes a la embriaguez, en la que disuelve los límites de la discursividad racional haciendo uso de tecnicismos y vocabulario corriente. Daremos por vía de ejemplo el siguiente verso, en el que el término *širf* ‘vino puro’ es símbolo de la llegada y contemplación de la Presencia Divina:

Haz correr el vino puro en abundancia  
y de la mezcla aléjanos.  
Somos gente que no se satisface con la mezcla  
desde que existimos.

Cántanos algo en su nombre,  
son buenos momentos,  
lejos de nosotros mismos  
mediante el vino hemos partido<sup>(84)</sup>.

### 3. Requerimientos de la práctica espiritual

Se han puesto de relieve algunas prácticas referentes a la doctrina de Abū Madyan, no obstante este método quedará corto e infructífero, si no se basa en un fundamento necesario: la tutela de un guía, un maestro espiritual.

(83) Maḥmūd, ʿA. H., *Abū Madyan al-Gawṭ*, p. 106.

(84) ʿAlāwī, M. T., *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 137.

### 3.1. Características del guía espiritual

En el método general de los sufíes para llegar a Dios, el iniciado (*al-murīd*) debería dejarse educar espiritualmente por un instructor, guía o maestro que le muestre sus defectos y le enseñe cómo podría identificarse con el estadio de la servidumbre (*al-ʿubūdiyya*), que se considera un paso fundamental en el progreso de la realización espiritual, de tal modo que el iniciado no sería un verdadero sufí si no alcanzase este estadio. Uno de los maestros de la *Risāla* de al-Quṣayrī afirma:

Si un hombre hubiera reunido todos los saberes y acompañado a todo tipo de seres humanos, no habría alcanzado la madurez necesaria, si no fuera por el adiestramiento (*al-riyādiyyāt*) del yo bajo la tutela de un maestro, un imán, un educador que le aconseje. Quien no toma sus modales (*adab*) de un maestro que le enseñe los defectos de sus obras (*aʿmāl*) y la insolencia (*ruʿūna*) de su yo (*nafs*), no llegará a corregir su comportamiento<sup>(85)</sup>.

Según al-Gazālī, la compañía de los maestros es fundamental para superar los obstáculos de la vida y las peripecias del viaje espiritual: «¿Cuántos iniciados se ocupan de los ejercicios ascéticos, y les vence una ilusión engañosa que no son capaces de superar, de tal modo que abandonan el camino y pierden el tiempo en vano, yendo por la vía del libertinaje? Esta es la gran perdición»<sup>(86)</sup>, y agrega: «El iniciado necesita a un maestro sabio con el que guiar sus pasos, imprescindible para que le conduzca por el camino recto, ya que el camino de la religión es ambiguo y los caminos del demonio son muchos y evidentes»<sup>(87)</sup>.

Tanto Ibn al-ʿArīf como Abū Madyan coinciden en perfilar la figura del maestro sufí, el maestro de Almería afirma: «Solo necesito a alguien que me dirija a un hombre sabio (*ʿālim*) y practicante (*ʿāmil*)»<sup>(88)</sup>. Repitiendo los mismos términos, Abū Madyan señala: «El primer deber del *murīd* es acompañar a un maestro (*ṣayj*), sabio (*ʿālim*), practicante (*ʿāmil*)»<sup>(89)</sup>.

(85) Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 121.

(86) Al-Gazālī, *Ihyāʾ*, III, p. 75.

(87) *Ibid.*, III, p. 73.

(88) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 107.

(89) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 127, n.º 46.

El maestro de Bugía advierte el final del que pretende recorrer solo el camino: «Les está vetada la llegada (*al-wuṣūl*) [a Dios] por su abandono de seguir al guía (*al-dalīl*) y su apego a la pasión». Ibn al-ʿArīf, por su parte, insiste: «Hay que escuchar a alguien, que sea un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio»<sup>(90)</sup>. Parece ser que surgió una polémica entre los sufíes del al-Andalus en torno a la cuestión de si era posible recorrer el camino sufí a través de la exclusiva dependencia de los libros místicos o, a la inversa, si los maestros eran necesarios. Defensor de la figura del maestro, Ibn Jamīs salió al paso para resolver esta cuestión: «La letra callada (*al-rasm al-ṣāmit*) no prescinde de un hablante (*nāṭiq*) que distingue los aspectos de su interpretación»<sup>(91)</sup>, seguido por Ibn al-ʿArīf quien señala: «Aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio»<sup>(92)</sup>.

Abū Madyan determina las cualidades de las personas que ocupan la sapiencia espiritual: «Devoto (*taqī*), conocedor de ambas ciencias, la exotérica y esotérica (*ʿilm al-zāhir wa-l-bāṭin*), y conocedor de la Trascendencia y la Realidad Esencial (*ʿālim bi-l-ḥaqq wa-l-ḥaqīqa*). Que sea seguidor (*muttabiʿ*) de la tradición del Profeta (*al-sunna*), y no innovador (*mubtadiʿ*)»<sup>(93)</sup>, y afirma: «La intimidad del verdadero sabio y devoto se manifiesta a través de la contestación a su plegaria (*iḡābat duʿāʾi-hi*), escasa posesión, renuncia de la vida mundana y plena confianza (*al-tawkkul*) en Dios»<sup>(94)</sup>.

Según la visión del ṣayj, hay ciertas personas que no son dignas de la autoridad espiritual: «Lo más dañino es la compañía de un maestro desatento, un sufí ignorante, o un predicador falso»<sup>(95)</sup>. De hecho, el sufismo en la época de al-ṣayj experimentó reveses por culpa de innovadores y ociosos que hicieron del sufismo un campo fértil de ideas perversas y falsas doctrinas, de tal modo que no solo ellos fueron objeto de crítica mordaz, sino también la tradición sufí en sí. En *Bidāyat al-murīd*, queda reflejada esta realidad: «En nuestro tiempo nos llega un grupo (*tāʾifa*) en el que se llaman a sí mismos los *sufíes*, embellecen su exterior (*al-zāhir*) y manchan su interior (*al-bāṭin*) a causa de su ocupación

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

(91) Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 110.

(92) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 135. Otra referencia, p. 195.

(93) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 55.

(94) *Ibíd.*, p. 103.

(95) *Ibíd.*, p. 119, n.º 11.

fútil... No se conocen por el combate interior (*al-muḡāhada*), ni actúan según el saber»<sup>(96)</sup>, y añade: «Sus apariencias son las de aquellos piadosos, pero sus acciones son de aquellos hipócritas (*al-munāfiqīn*)»<sup>(97)</sup>. Por último, recita en verso:

Sabe que el camino de la comunidad espiritual<sup>(98)</sup>  
 pasa desapercibido;  
 mira cómo son quienes lo fingen<sup>(99)</sup>.

### 3.2. Reglas de los iniciados relativas al trato de los maestros

Queda por decir que si el iniciado acompaña a un maestro realizado no consigue los frutos de su saber, a menos que se caracterice por estos atributos:

1. Adhesión al maestro, entendida en términos de servidumbre (*jidma*), absoluta e incondicional, que implica con frecuencia la ejecución de tareas arduas y degradantes. El ṣayj Abū Yaʿzà sirvió a su maestro Abū Šuʿayb Ayyūb, el ṣayj Abū Madyan hizo lo mismo con Abū Yaʿzà, y no se impacientó con su actitud al dejarle ciego por un tiempo<sup>(100)</sup>. Por eso, el ṣayj dice: «Quien tiene confirmada su intimidad divina (*walāya*), su servicio es obligatorio»<sup>(101)</sup>, y dice en verso:

Observa con atención al maestro en sus estados,  
 quizás se manifieste en ti una muestra de su agrado.  
 Ofrécele tu seriedad y ponte a su servicio,  
 quizás esté satisfecho, ten cuidado y no dejes de agradarle<sup>(102)</sup>.

(96) *Ibid.*, p. 85.

(97) *Ibid.*, p. 91.

(98) *Ṭarīq al-qawm* se alude al camino de los sufíes.

(99) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 165; ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 144; Ibn ʿAtāʾ Allāh, *ʿUnwān al-tawfiq fī ādāb al-tarīq*, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004, pp. 24, 47-48.

(100) Sobre la relación de Abū Yaʿzà con su maestro, véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, pp. 214, 219. Respecto al relato de la ceguera de Abū Madyan, véase, *al-Tašawwuf*, pp. 320-21 (tr. esp. Shafik, A., «Abū Madyan...», pp. 203-4).

(101) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 103.

(102) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 165; ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 144.



2. Mostrarse modesto, sentarse a su lado como aprendiz y no como experto, actuar con veneración. En este sentido, Abū Madyan refiere: «Se comporta con los ulemas con buena escucha y necesidad de aprendizaje; con los gnósticos, con quietud y espera; y con los dotados de los estadios espirituales (*ahl al-maḳāmāt*), con unicidad (*tawḥīd*) y auto-negación (*al-inkisār*)»<sup>(103)</sup>.

3. Pasar por alto algunas veces los errores del maestro, Abū Madyan insta: «Quien se detenga en los defectos de su šayj, nunca conseguirá beneficio alguno de él»<sup>(104)</sup>.

Quizá Abū Madyan se inspire en la enseñanza de Ibn al-ʿArīf cuando dice: «El amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico, fuego y agua, pues poseen un estado y una realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad, al largo lamento por lo que les vulnera y perjudica»<sup>(105)</sup>. No tiene inconveniente en mostrarse tajante con fin educativo: «Mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras»<sup>(106)</sup>, de tal modo que el iniciado no deba «mostrarse remiso al escucharle, ni negar ni contradecir sus palabras y obras»<sup>(107)</sup>.

Por último, Abū Madyan coincide con al-Gazālī en que el discípulo no debería ocultar nada de sus estados interiores a su maestro, para que éste le pueda ayudar a sanar sus deficiencias mediante lo que recita de invocaciones y menciones<sup>(108)</sup>. Por eso, Abū Madyan dice: «El maestro es quien [...] ilumina tu interior con su resplandor»<sup>(109)</sup>.

#### 4. Realización de los estadios espirituales

Como se ha mencionado, Abū Madyan procura seguir el camino de la escuela de al-Gazālī en la realización continua de los estadios espirituales hasta que el sendero del caminante termine en el estadio de la extinción (*al-fanāʿ*), como condición imprescindible de alcanzar *al-walāya* ‘intimidad divina’. En palabras de al-Gazālī: «Empieza necesariamente con la purificación completa

(103) *Ibíd.*, p. 149, n.º 162.

(104) *Ibíd.*, p. 133, n.º 85.

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

(106) *Ibíd.*, p. 223.

(107) *Ibíd.*, p. 177.

(108) Al-Gazālī, *Iḥyāʿ*, III, pp. 74-75.

(109) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 147, n.º 161.

del corazón de lo que no es Dios, el Altísimo... y termina en la extinción total en Dios»<sup>(110)</sup>, y considera el amor (*al-maḥabba*):

El máximo fin de los estadios y la cumbre de los grados. No hay estadio que equivale al amor, a no ser que sea uno de sus frutos y uno de sus anejos, tales como el anhelo (*al-šawq*), la familiaridad (*al-uns*), la satisfacción (*al-riḍā*) y sus equivalentes. No hay tampoco antes del amor un estadio, a no ser que sea uno de sus prolegómenos, como el arrepentimiento (*al-tawba*), la paciencia (*al-šabr*), la ascesis (*al-zuhd*), entre otros<sup>(111)</sup>.

En uno de los pasajes de *al-Muntaqá*, Ibn Jamīs sintetiza la doctrina ascético-mística tratando siete estaciones de la ascensión espiritual, parte de la sinceridad del arrepentimiento (*šidq al-tawba*) y llega hasta el pudor (*al-ḥayāʾ*) producida por «la visión de la majestad de Dios y la atenta observancia de sí mismo (*murāqaba*) que resulta del testimonio de Su magnificencia»<sup>(112)</sup>.

Ibn al-ʿArīf, por su parte, alude a este progreso por los diversos estadios:

Gracias a los principios y finales, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia, y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera, aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual (*al-irāda*); y si fuesen certeras, de ellas surgirían los estadios (*maqāmāt*) y estados espirituales (*aḥwāl*). Luego se convertirían en intimidad divina especial (*walāya jāšša*) y conocimiento perfecto (*maʿrifa tāmma*)<sup>(113)</sup>.

Inspirándose en *ʿIlal al maqāmāt* [Deficiencias de los estadios espirituales]<sup>(114)</sup> de Abū Ismāʿīl al-Harawī (m. 481/ 1088), Ibn al-ʿArīf

(110) Al-Gazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, ed. ʿA. Ḥ. Maḥmūd, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1985, p.127.

(111) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ*, IV, p. 286.

(112) Ibn Jamīs, *al-Muntaqá*, p. 54 (tr. esp. 62).

(113) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 99.

(114) Half, B., «Le *Maḥāsin al-majālis* d'Ibn al-ʿArīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī»,

profundiza estas ideas en *Mahāsīn al-mayālis* [Excelencia de las sesiones] al tratar los estudios conforme con la diversidad de los grados del caminante, asignando para cada estadio un grado y situando a los íntimos realizados en el último<sup>(115)</sup>. Con las miras puestas en el desvelamiento final, tacha de velo el quedarse estancado en cualquiera de los estadios, y pone como colofón el siguiente pasaje:

Quando contemplan la esencia de la Realidad (*ʿayn al-ḥaqīqa*), en la que los estados de los caminantes se desvanecen, y éstos llegan al estadio de la extinción (*maqām al-fanāʾ*) de todo lo que no es Él. De hecho, todos los estadios que preceden este último tienen un fin, que es la visión de Dios, entendida como su [verdadero] paraíso<sup>(116)</sup>.

El šayj Abū Madyan asume plenamente el método de sus predecesores, considerando *al-walāya* el fruto de la ascensión del caminante hacia Dios, atravesando diversos estados y estadios espirituales. Daremos por vía de ejemplo algunos recogidos en sus máximas<sup>(117)</sup>:

1. Tu búsqueda de la iniciación (*al-irāda*) antes de un arrepentimiento (*tawba*) correcto es un descuido (*gafla*). En esta línea concreta, coincide con sus maestros, especialmente Abū Yaʿzā, al sostener que el arrepentimiento es el primer grado de la intimidad divina<sup>(118)</sup>.

R.E.I. xxxix (1971), 321-335.

- (115) *Khawādja ʿAbdullah Anṣārī (396-481h./1006-1089): mystique hanbalite*, ed. y tr. S. de Laugier de Beaurecueil, Beyrouth: Impr. Cathol. 1965, pp. 274-85. Véase también al-Harawī, *Manāzil al-saʿirīn* (tr. parcial al español en *La mística del Islam: Mil años de textos sufíes*, texto original en alemán R. Gramlich, tr. esp. J. P. Tosaus Abadía, Santander: Sal Terrea, 2004, pp. 115-120).
- (116) Ibn al-ʿArīf, *Mahāsīn al-mayālis*, texte arabe, tr. et comt. de Asín Palacios, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. M. Asín Palacios, *Mahāsīn al-machālis*, Málaga: Sirio, 1988), p. 97 [traducción propia].
- (117) Según su aparición en el texto, Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 141, n.º 134; p. 117, n.º 3; p. 29, n.º 123; p. 121, n.º 18.
- (118) Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 207; al-Gazālī, *Iḥyāʾ*, IV, «Kitāb al-tawba»; Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 54; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, p. 94. Véase también cinco anécdotas referentes al arrepentimiento, propios de Abū Yaʿzā, al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, pp. 214-15, 219-20, 231-32; Shafik. A. «Antecedentes y precursores...», p. 177.

2. El aprendizaje de estos saberes solo es válido para quien ha adquirido cuatro requisitos: el ascetismo (*al-zuhd*), la ciencia (*al-ʿilm*), la confianza en Dios (*al-tawakkul*) y la certidumbre (*al-yaqīn*).
3. El temor (*al-jawf*) es un látigo que exhorta e impide; exhorta hacia la obediencia e impide la transgresión.
4. Haz de la paciencia (*al-ṣabr*) tu provisión, de la satisfacción (*al-riḍā*) tu montura y de la Verdad tu meta y objetivo.

Quien sigue de cerca a los maestros sufíes de la *Misiva* de al-Quṣayrī, y posteriormente a al-Gazālī y su escuela<sup>(119)</sup>, se dará cuenta de que, a pesar de la diversidad de sus orientaciones, tendencias y métodos, han hecho de la *unicidad* un origen en torno del cual giran y terminan. Del mismo modo, Abū Madyan establece los fundamentos de su método sobre sólidas bases de la unicidad, haciéndola la piedra angular de la realización espiritual, tal como aparece en su *al-ʿAqīda al-mubāraka* [Enseñanza bendita], valiéndose del Corán:

Él es el Primero (*al-awwal*), Cuyo origen no tiene principio, y el Último (*al-āḥir*), Cuya eternidad (*abad*) carece de fin. Es el Visible (*al-ẓāhir*), en el cual no cabe duda, y el Escondido (*al-bāḥin*) que no tiene parecido. El Vivo (*al-ḥayy*) que no se muere ni se extingue. El Todopoderoso (*al-qādir*), capaz y despreocupado; el Dotado de voluntad (*al-murīd*) que descarrila y guía, empobrece y enriquece<sup>(120)</sup>.

Determinar el origen de estas palabras no resulta nada difícil, ya que se encuentra en el prólogo de la *Risāla* de al-Quṣayrī, atribuidas a Ḥallāḡ<sup>(121)</sup>.

El propio Abū Madyan expresa la realidad de la unicidad en estos versos:

Todo, sin Dios, cuando lo compruebes,  
nada es, tanto en síntesis como en detalle.

[...]

Pues mira, ya con tu intelecto o con tus ojos,

(119) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ*, IV, pp. 240-53.

(120) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 49.

(121) Al-Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 23; al-Ḥallāḡ, *al-Aʿmāl al-kāmila*, ed. Q. M. ʿAbbās, Beirut: Riyad El-Rayyes Books, 2002, pp. 224, 257-58.

¿ves algo que no sea uno de Sus actos?<sup>(122)</sup>

El šayj Abū Madyan no lanza a sus discípulos en sus comienzos hacia la realidad de la unicidad —no están preparados—, sino que progresivamente deben de ir atravesando los estadios mencionados hasta llegar a ese final del camino unitivo; el fundamento del proceso es el amor. Según sus palabras: «El amor es mi barca, el conocimiento, mi doctrina, la unión, mi llegada»<sup>(123)</sup>. Abū Madyan, entonces, tanto en el estado del conocimiento como el estado del amor, llega a realizar un solo principio que reúne a ambos, lo que implica que *el amor, conocimiento y unicidad* son estadios que confluyen, de tal suerte que no podemos distinguir entre ellos.

Avanzando en esta dirección, el maestro de Bugía equipara también el estadio de unicidad a los estadios de extinción (*al-fanāʿ*) y conciencia unitiva/concentración exclusiva en Dios (*yāmʿ*), tal cual aparece en los escritos de sus precursores<sup>(124)</sup>. En una de sus máximas afirma: «La conciencia unitiva (*yāmʿ*) es lo que evita tu distracción (*tafarruq*) y elimina la alusión (*išāratak*) de tí mismo. Conciencia unitiva es la total absorción de tus atributos (*istiḡrāk awṣāfak*) y la negación de tus cualidades (*talāšī nuʿūtak*)»<sup>(125)</sup>. Vale decir que tras haber alcanzado el estadio de la extinción, el sufí está completamente dominado por el poder y atributos de la Verdad, y no percibe ni esencia ni atributos de sí mismo; sus vestigios se borraron y su identidad se extinguió, hasta que dijera: «Mi estadio espiritual es la servidumbre (*al-ʿubūdiyya*), mi saber es la ciencia divina (*al-ʿulūm al-ilāhiyya*), mis atributos están sacados de los atributos señoriales (*al-šifāt al-ilāhiyya*)»<sup>(126)</sup>.

No obstante, Abū Madyan discrepa con sus antecesores y contemporáneos en el modo de concebir el estado de extinción, como bien expone Ibn ʿArabī:

El maestro Abū l-ʿAbbās b. al-ʿArīf al-Šinhāyī, una autoridad de esta materia decía: «Ciertamente, Dios se manifiesta, cuando los contornos se desvanecen (*iḏmihlāl al-rasm*)». En cambio, el maestro Abū Madyan

(122) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 169; ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 142.

(123) Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār*, ed. Jūlī, p. 400.

(124) Al-Qušayrī, *Risāla*, I, capítulos «*al-yāmʿ wa-l-farq*» y «*al-fanāʿ wa-l-baqāʿ*».

(125) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 125, n.º 43.

(126) Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār*, ed. al-Nimarī, II, p. 92.

sostenía: «Es imprescindible la subsistencia de los contornos de la servidumbre (*baqāʾ rasm al-ʿubūdiyya*), para que se experimente el gozo de la contemplación de la señoría (*al-talḍuḍ bi-muṣāḥadat al-rubūbiyya*)». Al-Qāsim b. al-Qāsim, uno de los maestros citados en la *Risāla* de al-Quṣayrī decía: «La contemplación de la Verdad (*muṣāḥadat al-Ḥaqq*) es una extinción (*fanāʾ*) que carece de gozo (*ladḍa*)»<sup>(127)</sup>.

Ibn ʿArabī va más allá en sus comentarios al recoger una anécdota entre Abū Madyan y algunos de sus compañeros:

Quando alguien decía al maestro Abū Madyan: «... Según la narración de Fulano, que se la había transmitido Mengano, quien a su vez la había escuchado de Fulano de tal...». Solía decir: «No queremos comer carne seca, traedme carne fresca (Q 16:14)». Quiere elevar la aspiración espiritual (*himam*) de sus compañeros. Si estas son las palabras de Fulano, ¿qué has dicho tú? ¿Con cuál de los dones del saber divino (*al-ʿilm al-ladunī*) te ha distinguido? Revelad lo que vuestro Señor os inspira y dejad en paz a Fulano y Mengano, ya que éstos lo tomaron como carne fresca. El Donador no está muerto y está más cerca de vosotros que la vena yugular (Q 50:16)<sup>(128)</sup>.

Una de las características fundamentales como fruto de la unicidad es la obtención del conocimiento proveniente de Dios, ciencia infusa, esto es el develamiento directo de Dios sin intermediario. Al igual que sus maestros, Abū Madyan se vale de la experiencia de Abū Yaʿzà, cuando éste dice a sus compañeros: «Soy un ignorante, no sé sino lo que el Señor me enseñó»<sup>(129)</sup>; en el mismo sentido, Ibn Jamīs afirma: «Dios le habla e inspira en su secreto»<sup>(130)</sup>. Abū Madyan, por su parte, lo manifiesta en términos de amor, la voluntad del amante se desvanece en la voluntad del Amado en señal de Unidad:

---

(127) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 396.

(128) *Ibid.*, I, p. 280 (véase otra tr. en P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ʿArabī*, Murcia: ERM, 2005, p. 53)

(129) Al-Tādilī, *al-Taṣawwuf*, p. 215.

(130) Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 103.

Les concede las togas de honor, llevados por  
la crin de la brisa de cuya fragancia están embriagados.  
Son los amados —les acerca, porque  
son constantes en servir al irrefutable Amado<sup>(131)</sup>.

Otro fruto de la intimidad divina son los carismas y las obras prodigiosas. Bastante conocidos los carismas de su maestro Abū Yaʿzā<sup>(132)</sup>, Abū Madyan los confirma, pero no les concede un lugar relevante en sus enseñanzas. En esta línea, sigue de cerca a los maestros de la *Risāla* de al-Qušayrī e Ibn al-ʿArīf<sup>(133)</sup>. Al-Qušayrī opina: «Si un íntimo de Dios no tuviera un carisma evidente durante su vida, no le quitaría nada de su estado»<sup>(134)</sup>. Sahl, por su parte, señala: «El mayor carisma es que cambies uno de tus modales reprochables»<sup>(135)</sup>. Respecto a los carismas sensibles, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī afirma: «Si veis a un hombre, dotado de carismas, aunque se eleve en el aire, no le prestéis atención hasta que veáis cómo es él en ordenar el bien y prohibir el mal, observar la ley revelada y llevar a cabo sus disposiciones»<sup>(136)</sup>, compárese con una máxima de Abū Madyan: «Cuando veáis a un hombre exhibiendo los carismas y rompiendo el curso de lo habitual (*jarq al-ʿadāt*), no le prestéis atención; mirad, en cambio, cómo es él al ordenar el bien y prohibir el mal»<sup>(137)</sup>.

No obstante, al contrario de al-Gazālī y al-Muḥāsibī, quienes buscan la sinceridad a través de mantener sus obras piadosas y carismas en secreto<sup>(138)</sup>, el maestro de Bugía insta a sus compañeros: «Mostrad a la gentera vuestra obediencia a Dios (*al-muwāfaqa*), como otros muestran su transgresión (*mujālafā*). Demostrad lo que Dios os ha otorgado de Sus beneficios exteriores, es decir, la ruptura del curso de lo habitual (*jarq al-ʿawāʿid*), y los interiores, la

(131) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 171; ʿAlāwī, M. Ṭ., *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 160.

(132) Al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, *Kitāb al-maʿzẓā*, pp. 112-36; Sánchez Sandoval, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abū Yaʿzā*, Cádiz: Quórum, 2004, pp. 93-106.

(133) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, pp. 520-58; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda*, pp. 93, 116, 167, 177, 213, 216; ---, *Maḥāsīn al-maʿyālīs*, p. 76; Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 84; véase también *Mawāqīʿ al-nuḡūm*, ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007, pp. 221-22.

(134) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 522.

(135) *Ibíd.*, II, p. 534.

(136) *Ibíd.*, I, p. 58.

(137) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 147, n.º 159.

(138) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 590.

gnosis (*al-maʿrif*)»<sup>(139)</sup>.

Como colofón a la mención de los carismas, en *al-Kawkab al-durrī* (*Astro centelleante*), Ibn ʿArabī recoge textualmente las palabras del maestro de Bugía, en las que equipara su vivencia mística a la de los maestros de la *Risāla* de al-Qušayrī:

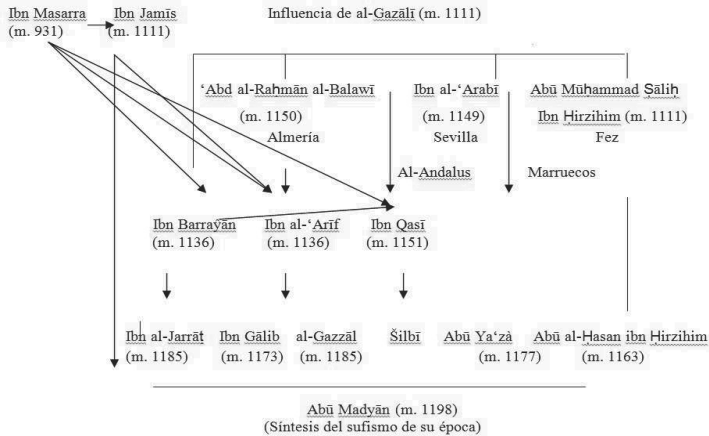
No hay ninguna estación espiritual de las que ha hablado al-Qušayrī en su *Epístola* que yo no haya hecho mía, ni ningún estado espiritual, adquirido por los que ha mencionado, que yo no haya obtenido, y no hay ningún carisma, citado por él en su escrito, que yo no haya visto por mí mismo o que no se haya realizado por medio de uno de mis compañeros<sup>(140)</sup>.

---

(139) *Ibíd.*, II, p. 11.

(140) Ibn ʿArabī, «al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī al-Nūn al-Miṣrī», en *Rasāʾil ibn ʿArabī* (3), ed. S. ʿAbd al-Fattāh, Beirut: Dār al-Intiṣār al-ʿArabī, 2002, p. 102 (tr. esp. F. G. Albaladejo, *La Maravillosa vida de Dū l-Nūn, el egipcio*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1991, p. 145).





## Conclusiones

El estudio de la vida y obra de Abū Madyan pone de manifiesto la gran importancia de este maestro espiritual dentro de la historia del sufismo: por una parte, se debe este hecho a su personalidad carismática; y por otra, a su capacidad de asimilar el pensamiento sufi que le precede y poder difundir sus ideas en un marco general al alcance de todos.

Se podrían resumir las características más sobresalientes del método de Abū Madyan en los siguientes puntos:

1. Se adhiere al Corán y la tradición del Profeta en el diseño de su método, y unifica las tendencias oriental y occidental del sufismo.
2. Se desvincula de la visión superficial de la ascetismo y austeridad, predominantes en su tiempo, dejando bien claro que el auténtico sufismo no está reñido con la implicación de la sociedad y el disfrute de la vida mundana, mientras que no distraigan de la Divina Presencia.
3. El discípulo tiene necesidad de someterse a una disciplina práctica precisa, bajo la dirección de un maestro, que empieza con la voluntad y el esfuerzo del iniciado para purificar su alma y su corazón, y concluye con la realización de la servidumbre exclusiva a Dios, haciendo de la ley revelada el punto de partida para ser capaz de atravesar el puente de la escuela sufi (*ṭarīqa*) y llegar así a la realización de la verdadera unicidad.

4. Introduce la literatura de las máximas en el sufismo del occidente islámico, teniendo en consideración la capacidad intelectual del interlocutor.

5. Simplifica ciertos conceptos relativos a la existencia desde una perspectiva *suffi*<sup>(141)</sup>, amén de su capacidad de exponerlos tanto en verso como en prosa, de tal modo que su poesía se ha convertido en una corona puesta por encima de todas sus palabras, y una canción para cantar.

6. Renueva la visión *sufi* respecto a ciertos aspectos al introducir el gozo de los sentidos en el estadio de subsistencia y al anunciar en público la buena obra, carismas y la gracia de Dios. Prueba del éxito de este método es el gran número de discípulos tanto en occidente como en oriente, amén del reconocimiento de prestigiosos maestros como Ibn *ʿArabī* y los *ṣāḍiliyya*.

---

(141) Ibn *ʿArabī*, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 264.