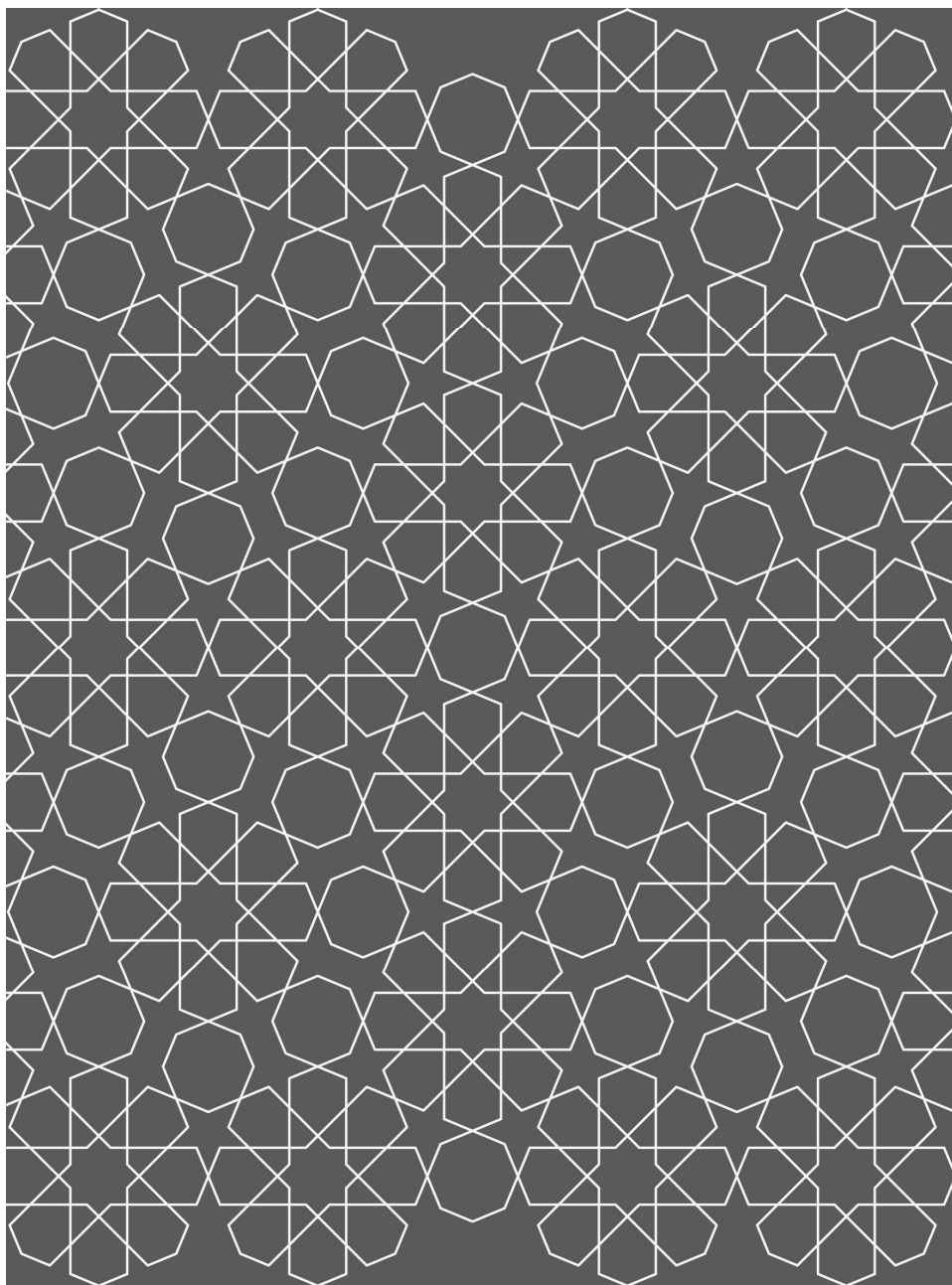




**EL CORAZÓN REFLEXIVO,
INTÉRPRETE DEL LIBRO DE LA EXISTENCIA**

Amina González



Ni Mis cielos, ni Mi tierra pueden contenerme,
pero sí Me contiene el corazón de Mi siervo creyente¹.

Es imposible comprender el universo de la espiritualidad islámica y su cosmovisión sin tener en cuenta su fuente: el Corán, y en especial determinados pasajes y temas coránicos a los que recurrieron los comentaristas sufíes en busca de la Verdad profunda que subyace en sus significados². Tanto es así que el maestro oriental al-Tustarī (m. 283/896), cuyas enseñanzas fueron motivo de inspiración para los grandes maestros sufíes de al-Andalus, nos dice: «Toda experiencia extática [o todo hallazgo espiritual] (*wağd*) que no validen el Libro o la Sunna carece de valor»³. Desde esta epistemología, cualquier pensamiento o experiencia que no tenga fundamento escriturario, no es un conocimiento verdadero y no conviene prestarle atención, ya que es una ilusión privada de fundamento existencial.

En el caso de al-Andalus, la hermenéutica espiritual coránica tuvo un desarrollo especial, original y significativo dentro de la exégesis coránica del mundo islámico, gracias a las grandes aportaciones de algunos maestros sufíes como Ibn ‘Arabī⁴ e Ibn Barrağān, entre otros. Ellos sostienen que la inspiración divina revela los secretos espirituales que residen en el Corán al gnóstico (*‘arif*) y al lector que “reflexiona” sin necesidad de ningún otro intermediario que no sea la palabra divina, pues con sólo esa base es suficiente para que se manifiesten todos los significados⁵, ocultos y manifiestos, en el corazón, receptáculo sutil de la Palabra divina.

1 Hadiz *qudsī* profético (dicho tradicional profético en el que es Dios Quien habla a través del profeta Muhammad) que comienza diciendo: Oh, Mensajero de Dios, ¿dónde está Dios?, ¿en el cielo o en la tierra?, y responde el Enviado de Dios: “En los corazones de sus siervos creyentes...” Este hadiz es citado a menudo en los textos sufíes (como la *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* de al-Gazālī), pero no es considerado auténtico por muchos estudiosos exotéricos. Véase Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, p. 396, n.20.

2 A este respecto, véase, por ejemplo, Sells, M., *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*, Nueva York, Paulist Press, 1996, pp. 29-56.

3 Cita de Sahl que recoge al-Sarrāğ, *Kitāb al-Luma’*, Beirut, 1914, p. 99.

4 Un estudio atento de las más de tres mil páginas que tiene la obra del gran maestro Ibn ‘Arabī de Murcia, *Las iluminaciones de La Meca*, revela que más de un tercio del contenido cuantitativo son citas coránicas y podemos, pues, decir que la obra está completamente sumergida en el “Océano del Corán”. Véase el estudio que ha dedicado al tema Chodkiewicz, M., *An ocean sans rivage*, París, Ed. Seuil, 1992, pp. 39-54.

5 En este sentido el término “ummī”, iletrado, no tiene el sentido de analfabeto, sino que significa que no se ha recibido un conocimiento transmitido de diferentes ciencias. En cambio, el aprendizaje del Corán, que -recordemos- es principalmente oral, es una forma de dotar de un lenguaje, un pensamiento y estado de espíritu que permiten observar la inspiración divina que porta. Por esta razón, los sufíes, en sus consejos sobre cómo recitar y escuchar el Corán, afirman que la actitud debe ser como si lo escuchasen de Dios mismo, pues, al fin y al cabo, es Su palabra. En este sentido, es muy significativo señalar que el *ṣayh* al-Uryabī—uno de los primeros maestros de Ibn ‘Arabī, analfabeto como era, conocía sin embargo las tesis doctrinales de Ibn al-‘Arīf (maestro sufi coetáneo a Ibn Barrağān), que debatía con su discípulo Ibn ‘Arabī, tal como testimonia en un pasaje del *Rūḥ al-quds*. Cf. Ibn ‘Arabī, *Rūḥ al-quds*, Damasco, 1970, n° 1 y Sufis of Andalusia, R. W.J. Austin (trad.), Roxburgh, Beshara, 1988, p. 63.

La llave que abre a la verdadera interpretación coránica es el corazón puro y vacío de cualquier preconcepción. En este sentido, uno de los primeros maestros sufíes orientales define esta estación espiritual de la pureza (*iḥlās*) como: «desprenderse de todo lo que no sea Él, contemplando al Real, para actuar por Él hasta olvidar lo creado, incluso el propio *iḥlās* (sinceridad) del creyente...»⁶. Según se refiere en un hadiz *qudsī*: “El *iḥlās* es un secreto que pertenece a Mi secreto, y que confío al corazón de aquellos a los que amo de entre Mis siervos”⁷. De acuerdo con el propio Ibn ‘Arabī, la “sinceridad” en el discípulo que sigue una vía espiritual (*murīd*) es una indicación de la estación de la completa purificación y pureza esencial, y una alusión a la libertad interior⁸: «La sinceridad es una obra del corazón que no llega a conocer más que a Dios...»⁹, lo cual implica despojarse de toda hipocresía, o como la definió otro de los maestros sufíes orientales —Abū Ṭālib al-Makkī— en su libro *El alimento de los corazones (Qūt al-qulūb)*¹⁰: es la realidad esencial de la intención (*ḥaqīqat al-niyya*).

El hombre puede lograr tal interpretación solamente a través de la inspiración divina, y no por el mero uso de la razón. Esto es debido a que el Corán muestra el camino, invitando al hombre a una comprensión gradual de su lenguaje y terminología, para llegar finalmente a una “certeza” (*yaqīn*). Por el contrario, afirma Ibn ‘Arabī:

«El conocimiento adquirido por medio de la razón y mediante una reflexión siempre queda confinado y constreñido al instrumento del conocimiento, mientras que en el caso de la luz que Dios arroja al corazón por Dios, aunque presenta también ciertas limitaciones, al tratarse de una luz creada y depositada en un receptáculo creado, es la Divinidad misma quien ha tomado la iniciativa y ha concedido (*wahb*) el conocimiento, lo cual hace que sea totalmente diferente del conocimiento “adquirido” (*iktisāb*) a través de un esfuerzo personal. La razón está limitada por su incapacidad de percibir la “auto-revelaciones o teofanías” (*taḡallīḡāt*) de Dios en todas las cosas, de forma que niega la semejanza de Dios y justifica las noticias reveladoras que

6 Para más detalles véase el capítulo dedicado al *iḥlās* en al-Quṣayrī, *al-Risālat al-Quṣayrīyya*, ‘Abd al-Karīm al-‘Aṭā (ed.), Damasco, Maktabat Abī Ḥanīfā, 2000, pp. 329-333.

7 Ibn al ‘Arabī, *Miškāt al-anwār*, n° 2, *Divine Sayings*, S. Hirtenstein y M. Notcutt (trad.), Oxford, 2004, p. 26. Este hadiz fue transmitido por uno de los Compañeros del Profeta, Ḥudayfa, el que preguntó sobre el *iḥlās* a Muḥammad, quien preguntó sobre ello al arcángel Gabriel, quien, a su vez, preguntó a Dios.

8 A Ibn ‘Arabī se le dio la gracia de poder ver la Azora del *Iḥlās* de la forma más directa. Para más detalles, véase Hirtenstein, S., *The Unlimited Mercifier*, Oxford, Anqa Publishing, 1999, pp. 221-222.

9 Recogido en el libro apócrifo de Ibn ‘Arabī, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Mohamed Reda (trad.), Murcia, ERM, 1992 (2ª reimpr.), p. 27.

10 Este libro ha sido fuente de conocimiento de muchos maestros sufíes de al-Andalus. Véase capítulo 38. Cf. Sa‘īd Nasīb Makārim (rev.), Beirut, Dār Ṣādir, vol. 2, 1424/2003 (2ed), pp. 308-19.

se refieren a ello¹¹. En contraste, la revelación percibe la auto-revelación en las formas del cosmos, de forma que conoce a ciencia cierta la verdad literal de las afirmaciones coránicas»¹².

La importancia del Corán se debe a que es entendido como unidad sintética, el que reúne todo (así lo indica la raíz de su nombre), y al mismo tiempo es la discriminación o el *Furqān* que separa todo en claros y distintos dominios. Para Ibn ‘Arabī el término *Qur’ān* viene de q-r-n (lit. reunir, compilar) y hace referencia a otra expresión sinónima, la palabra *ġam‘* (“unir lo disperso”, “reunir” e incluso “el todo abarcador”¹³) porque el Corán reúne todas las escrituras reveladas que descendieron antes y, por tanto, todo el conocimiento de Dios.

«El Corán revela todo el conocimiento que ha descendido en las escrituras y contiene aquello que éstas no (el resto). Quien ha recibido el Corán ha recibido la luminosidad perfecta (*diyā‘*) que abarca todo conocimiento... En verdad por el Corán se puede decir que a Muhammad se le concedieron las “palabras todo-comprensivas” (*ġawāmi‘ al-kalim*). Las ciencias [ese conocimiento] de los Profetas, de los ángeles, y todo lo que conocen las lenguas está incluido en el Corán; y es dilucidado por el Corán a su gente»¹⁴.

Ibn Barraġān (m. 536) de Sevilla, maestro sufi predecesor de Ibn ‘Arabī, que había leído sus obras y lo tenía en gran estima, en uno de sus comentarios coránicos espirituales —el *Īdāh al-ḥikma bi-ahkām al-‘ibra* (La clarificación de la sabiduría por medio de los principios que dicta la experiencia)¹⁵— nos indica que la inspiración y la revelación son algo propio del ser humano, y no son algo excepcional, pues el Corán y la Revelación son el medio que une al ser humano con el ámbito divino:

11 Dios se auto-revela en diferentes formas e Ibn ‘Arabī cita también el hadiz sobre la transformación de las formas en el Día de la Resurrección: cuando Dios se muestre ante los seres humanos mediante una forma que no reconozcan, lo negarán. Cuando luego Él se manifieste mediante una forma que reconozcan, lo aceptarán como su Señor. Véase, por ejemplo, Morris, J., *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations*, Louisville, Fons-Vitae, 2005, pp. 163-78.

12 Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, pp. 231-238.

13 *Fut.* 60. 34.

14 *Fut.* II. 107. 20.

15 También titulado *Kitāb al-Īdāh fī l-tafsīr* o bien por *Īdāh al-ḥikma bi-ahkām al-‘ibra fī ma‘ānī al-qur’ān al-‘azīz*. Hace años, el texto del *Īdāh* se conocía por un unicum manuscrito conservado en la Biblioteca Süleimaniyye de Estambul, con la signatura Mahmut Paşa 3-4, con el que comencé esta edición. En el transcurso de mi trabajo de investigación tuve constancia de que existía otra copia del *Īdāh*, conservada en la Biblioteca Süleimaniyye en Estambul, en la colección de Morad Molla 35, que no había sido nombrada con anterioridad en ninguna obra

«Siguiendo Su sabiduría¹⁶ ha dispuesto esto [la inspiración] en los corazones de Sus siervos, como una unión (*waṣl*) con Él, estableciendo así un medio entre Él y sus esencias y “un alivio (*raḥ*) proveniente de Él”¹⁷ con el que sostiene los secretos (*sarā’ir*)¹⁸ [de los siervos]. El Corán, junto con la inspiración elevada (*waḥy-hi al-’alī*), son la fuerte cuerda de Dios, Su pábilo reluciente, Su camino recto; en él [el Corán] están las noticias de lo que fue y de lo que vendrá; es el Criterio (*al-Furqān*)¹⁹ que no contiene futilidad; las almas no pueden desviarse con él y los sabios (*’ulamā*) no pueden llegar a saciar con él [su sed de conocimiento]; ni él [el Corán] sufre desgaste a pesar de su intenso e incesante uso²⁰» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 2b].

LA HERMENÉUTICA ESPIRITUAL Y SUS INTÉRPRETES

Esta hermenéutica alusiva e interior del Corán²¹ tiene un soporte escriturario en un versículo del Corán, cuando explicita que en el Libro están contenidas unas aleyas claras (susceptibles de una interpretación) y otras ambiguas o parecidas (susceptibles de más de una interpretación) (C. 3: 7). Se extrae así un sentido literal y otro más profundo; un sentido aparente (*ẓāhir*) y otro oculto (*bāṭin*) o alegórico (*iṣṭarī*) al que sólo tienen acceso los que han profundizado en la Ciencia (como conocimiento divino)²². El hadiz también nos

16 En este sentido, la expresión Su sabiduría o buen juicio, (*ḥikmatu-hu*), indica que Dios no hace las cosas de manera arbitraria. Se diferencia de su atributo el Omnisciente en que hace que las cosas sean con un propósito, con una sabiduría. Por lo tanto, lo que demuestra la creación es que hay una razón, una sabiduría dentro del actuar divino.

17 Referencia coránica. El término *raḥ* como tal alude al espíritu de las personas, al Corán o al Ángel Gabriel que representa Su espíritu.

18 Tiene el sentido de lo que está en el fuero interno, los pensamientos más profundos.

19 Lit. discriminación, distinción. Es también el discernimiento, que se opone a la futilidad y a lo que es vano es lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso. El camino recto está ligado al discernimiento de las cualidades de las cosas, el cual ha de fundarse necesariamente en los criterios que se desprenden de la Revelación profética que es tanto reunión, suma y síntesis (*qur’ān, ḡam’, iḡmāl*) como diferenciación, distinción, análisis, (*furqān: tafriqa, tafsiṭ*), lo cual constituye una verdadera aclaración (*bayān = furqān*). Cf. Ḥakīm, Su’ād, *al-Muḡam al-ṣūfi*, Beirut, ed. Dandara, 1981, p. 905.

20 Esta descripción del Corán incluye, sin señalarlo, una paráfrasis (no sigue el mismo orden ni incluye todo) a un hadiz recopilado por al-Tirmidī (Sunan, “Faḍā’il al-Qur’ān”, 41, n° 3153) en la que el mismo Profeta dio ésta definición del Corán.

21 Un interesante estudio sobre los métodos de interpretación y la interpretación sufi del Corán en los comentarios sufíes clásicos es el de Sands, K. Z., *Ṣūfi Commentaries on the Qur’ān*, pp. 35-63; véase también Gril, D., “Exégèse mystique”, en *Dictionnaire du Coran*, Amir-Moezzi, Mohammad Ali (dir.), París, Robert Laffont (collection Bouquins), 2007.

22 Lit. dice: “Él es Quien ha hecho descender sobre tí la Escritura. Algunas de sus aleyas son unívocas

dice: “No hay verso del Corán que no tenga un sentido externo (*zāhir*), un sentido interno (*batn*), un límite (*hadd*), y un lugar por el cual uno puede ascender (*muttala*)”²³. Ibn ‘Arabī menciona que el “lugar por el que uno puede ascender” es el rostro de Dios, presente en cada cosa existente, y que “cuando una persona asciende, sus ojos no se fijan en las cosas, sino sólo en Su rostro”²⁴. Especialmente algunos términos tienen la disposición de ir reflejando progresivamente realidades superiores, desde lo concreto a lo universal. Y esto es así porque el proceso de la Revelación²⁵ rememora la manifestación, que también conlleva una multiplicidad de grados, desde la Unidad (el principio único) a la multiplicidad.

La aproximación tanto de Ibn Barraġān como de Ibn ‘Arabī a las fuentes escriturarias muestra un profundo respeto y conocimiento de sus múltiples sentidos e infinitas posibilidades de interpretación. Sin embargo, su fuerte compromiso con la letra del texto hace que su forma de aproximarse a él sea desde una perspectiva literalista (*zāhirī*) y lingüística o, como ha llegado a proponer Pablo Beneito, hiperliteralista. Es muy importante comprender el significado de cada palabra individual para atisbar lo que, en un modo concreto, puede expresar de una cierta dimensión de la Realidad divina, y que no puede ser denotada por otra palabra. Su base interpretativa es lo que el texto dice en sí mismo, dejando en segundo plano su interpretación metafórica: el texto coránico es como es, y no puede ser cambiado. Dicha forma, al ser la palabra divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad, sino que es la Verdad en sí misma. Así, cada palabra del Corán es tratada con la máxima reverencia: ninguna palabra es accidental ni puede ser reemplazada por otra, y cada una es específica en su significado y en el lugar en que se encuentra²⁶. Sus significados

y constituyen la Escritura Matriz o Madre del Libro [el texto original de las Escrituras reveladas, que Dios guarda en el cielo]; otras son equívocas. Los de corazón extraviado siguen las equívocas, con el deseo de crear disensión y por ganas de dar la interpretación de ello. Pero nadie sino Dios conoce la interpretación de ello. Los arraigados en la Ciencia dicen: «Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor». Pero no lo recuerdan sino los dotados de intelecto”. (C. 3: 7); véase también Sells, M., *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

23 Este *hadiz* de Ibn Mas‘ūd es uno de los hadices más frecuentemente citados por los sufíes como prueba de las diversas dimensiones de interpretación a las que el Corán se abre. También Lane lo registra (*Arabic-English Lexicon*, s.v. *Muttala*), pero Ibn ‘Arabī reconoce que este *hadiz* no se encuentra en las fuentes de referencia, puesto que escribe: «Nuestros compañeros, la gente del develamiento, todos están de acuerdo con la validez de esta transmisión del Profeta» (*Fut.* I 187 .14). Al-Ṭabarī lo recoge en su *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyāt al-Qur’ān*, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī (ed.), El Cairo, 1954-7, p. 12. El *hadiz* también está transmitido en Abū Bakr Muḥammad b. Ḥibbān (m. 965), *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ ‘alā l-taqāsīm wa-l-awwā’*, Mu‘assasāt al-Risāla, 1984-91, vol. 1, p. 243. Sobre las diferentes interpretaciones de los primeros comentaristas sufíes del Corán, como al-Tustarī, o no sufíes, como Abū Ga‘far al-Ṭabarī (m. 923), véase Sands, K. Z., *Sūfī Commentaries on the Qur’ān*, pp. 8-12.

24 *Fut.* II 177. 4, y véase Chittick, W., *SPK*, p. 363.

25 Es el Verbo, la Madre del Libro que luego se manifiesta.

26 Algo muy característico de la lectura *zāhirī* que luego continuará Ibn ‘Arabī. Este tipo de lectura

están enraizados en el lenguaje propio de los árabes desde el tiempo del Profeta²⁷, lo que lleva a estos autores a poner especial atención en las posibilidades etimológicas y gramaticales del texto.

La perspectiva literalista, que arraigó dentro del sufismo de origen andalusí y tiene su paradigma por excelencia en Ibn ‘Arabī, se basa en la asunción de que para cualquier palabra o grupo de palabras coránicas es válido cualquier significado dentro de todas las posibilidades lingüísticas de la lengua árabe, desde lo evidente en la primera lectura hasta la más recóndita interpretación, al igual que Dios es a un mismo tiempo el Manifiesto y el Oculto (*al-zāhir wa-l-bāṭin*). Rechazar cualquiera de estos significados supone limitar el conocimiento divino, o lo que sería lo mismo, afirmar que Él no conociera todas las variadas maneras en las que Su Libro pueda ser interpretado²⁸.

Por lo tanto, al contrario de lo que pudiera parecer²⁹, tal lectura del Libro acepta las aleyas ambiguas, en el modo en que se expresan, haciendo una verdadera “interpretación espiritual, más allá de sus aplicaciones formales, por encima de los sentidos entendidos como inmediatos”. Así, lo que se persigue no es contextualizar la información, sino todo lo contrario, despojar cada palabra y cada expresión coránica de toda circunstancia y tiempo³⁰, para que emerja su significación más pura e interior.

En el sufismo andalusí, en definitiva, la exégesis no se basa en el *tafsīr bi-l-ra’i*, por la opinión, sino que se sustenta en la literalidad de la palabra y en realidad, rechaza la interpretación exclusivamente alegórica, como en ocasiones se conoce al *ta’wīl*³¹, aunque la raíz de este

 —que no siempre coincide con la escuela jurídica de este mismo nombre— es una forma de aproximación al texto muy arraigada dentro del sufismo, y tuvo grandes representantes en al-Andalus como Ibn Ḥazm.

27 Por eso es necesario, para comprender el *Īdāh*, un profundo conocimiento de la lengua y sus diferentes significados, de las posibles lecturas, de las variaciones dialectales, la poesía y las interpretaciones que proporciona la tradición profética (*sunna*).

28 Véase Chodkiewicz, M., *An Ocean Without Shore*, Albany, SUNY, 1993, pp. 19-57; Chittick, W., *Sufi Path of Knowledge*, Albany, SUNY, 1989, pp. 242-44.

29 Con frecuencia se ha pensado que el misticismo era opuesto a una lectura literal de la Escritura, lo cual es ciertamente falso en el caso de Ibn ‘Arabī y de Ibn Barraḡān. El reproche de los jurisperitos a los sufíes por este tipo de interpretación es, ante este argumento, una falta de conocimiento de lo que ellos querían expresar. Bajo la aparente heterodoxia o innovación de autores como Ibn ‘Arabī o Ibn Barraḡān se escondía el resultado de la agudeza de su interpretación literalista, la cual les permitía despojar al Islam de adherencias de diversa índole.

30 La significación fundamental pasa a ser el criterio para entender lo que las posteriores circunstancias implican en realidad. Así, todas las derivaciones son iluminadas por la verdad inicial que da forma a un mensaje dirigido a la humanidad en su esencia.

31 En torno al género del comentario esotérico en el ámbito sufi, véase Sands, Kristin Z., *Sufi Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*, Nueva York, Routledge, 2006; Nwyia, P., *Exégèse coranique et*

término alude en realidad a la “restitución de cada palabra a su sentido original en una lengua árabe primordial, “volver al principio, al origen”, por lo que en ningún caso el *ta`wīl* puede desautorizar al *tafsīr*, sino que es su esencia, no negándose el valor del sentido externo de los términos contenidos en el Corán: ambos dominios son complementarios³².

Por ello, incluso las interpretaciones más extrañas, que parecen separarse de lo que se entiende comúnmente, están siempre basadas en la letra del texto coránico³³. Según Ibn ‘Arabī, nadie puede dudar de la exactitud y precisión del texto revelado en su forma literal. Sugerir que el “significado real” reside por debajo o ha de ser encontrado a través de una interpretación es como verter calumnias sobre Él y equivale a una descortesía (*sū’ al-adab*) o a unas descaradas malas maneras. El sentido literal del texto debe ser siempre respetado. Y en el caso de que el Real “conceda la apertura” para acceder a la comprensión de otros significados añadidos que mantengan el sentido literal, esa persona acepta el nuevo conocimiento y se lo reconoce a la Divinidad³⁴.

Sin embargo Ibn al-Ġawzī y algunos otros doctores de la Ley islámica la criticaron de arbitraria y censuraron este tipo de interpretación, por considerar que los comentaristas sufíes creaban alegorías injustificadas desde la literalidad del Libro³⁵.

Por encima del significado aparente del verso se extrae otro más profundo: “Cuando la gnosis (*al-ma`rifā*) penetra en el corazón del hombre, expulsa o hace arder todo lo que encuentra allí [como las pasiones e ilusiones que el ego mantiene]”³⁶. Desde esta perspectiva contemplativa e interpretativa la sabiduría del corazón es la que vale. Es el corazón como órgano sutil, vasto, que constituye el centro espiritual del ser humano, el asiento de la conciencia divina donde la Realidad se revela a sí misma según la constante variación del amor. El corazón puede aceptar las diferentes formas porque la propia raíz léxica de la palabra (*qalb*) implica los significados de cambio y transformación, de giro y fluctuación.

langage mystique, Beirut, Dar el-Machreq, 1970; Lory, P., *Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, Les Deux Océans, 1980 (2ª edición).

32 Hay un compromiso con la letra: una palabra no puede ser reemplazada por ninguna otra porque expresa en un modo concreto una cierta dimensión de la Realidad divina.

33 Chodkiewicz, M., “Le Coran dans l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī”, en Carmona González, A. (ed.), *Los dos horizontes (textos sobre Ibn al-‘Arabī)*, Murcia, ERM, 1992, pp. 149-62.

34 Sobre estas cuestiones de cómo acercarse a la comprensión del Corán en Ibn al-‘Arabī, véase Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, pp. 231-238.

35 Ibn al-Ġawzī, *Talbīs Iblīs*, El Cairo, s.a., pp. 319-25.

36 Cf. Ġa’far al-Šādiq, “Le Tafsīr Mystique attribué à Ġa’far Šādiq”, p. 183. Fragmento traducido por P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia, ERM, 2005, p. 92.

Son las cualidades propias del corazón las que nos permiten conocer al Verdadero cuando aparece en diferentes formas.

El sufismo, por su parte, centra esta función de intérprete de la Revelación y modelo de virtud en lo que se denomina el *ʿarif bi l-Lāh*, el conoce por medio de Dios, como fundamento también de la santidad (*walāya*). Al tratarse de un conocimiento que manifiesta la Presencia divina, el *ʿarif* (gnóstico) representa el vínculo con Dios y da testimonio de las Realidades divinas (*ḥaqāʾiq*) que contempla; sólo él ha sido beneficiado con un grado de excelencia contemplativa (*iḥsān*) que le permite comprender los misterios de la Palabra divina³⁷ para hacerlos accesibles de alguna manera al entendimiento humano, sirviendo de guía para abrir las puertas a los distintos grados de realización espiritual.

De hecho, para Ibn Barraġān la idea de la santidad tiene está relacionada con la de conocer a Dios por el Corán. E identifica a los santos o los íntimos de Dios (*awliyāʾ*)³⁸ como la Gente del Corán, dándonos una primera aproximación a su concepto de santidad (*walāya*)³⁹:

«...Sus espíritus (*arwāḥ*)⁴⁰ se deleitan⁴¹ (*tartāḥ*) en lo sublime y noble de Su íntimo diálogo [con Dios y el Corán]; se maravillan de la excelencia de su constitución (*ḥasan maʿḥudu-hu*)⁴², en la perfección de sus enunciados (*sardu-*

37 Porque finalmente “Nadie salvo Dios conoce su interpretación” (C. 3: 7).

38 De la raíz *w-l-ġ*, con significado ‘estar cerca’, y de donde deriva la palabra *walī*, pl. *awliyāʾ*, que se suele traducir como santo o amigo de Dios o íntimo. La idea de *walī* incluye tanto la de amigo íntimo, como la de representante o valí, ya que de la misma raíz viene la palabra *wilāya* que es “patrocinio, tutela” y también “amistad”. Para una discusión sobre las diferentes significaciones de la palabra *wilāya* y su variante *walāya*, véase M. Izzī Dien y P. Walker, “Wilāya”, *EP*, vol. XI, p. 208-9; Hermann Landolt, “Walāyah”, *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, vol. 14 (1987), pp. 9656-62; acerca también de este tema de la santidad, remitimos al estudio realizado por M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, París, Éditions Gallimard, 1986 (especialmente capítulos 1 y 2); Bernd Radtke, “The Concept of *Wilāya* in Early Sufism” en Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, Oxford, 1999, vol. 1, pp. 483-96.

39 La palabra *walāya*, en el sentido de proximidad, se aplica al siervo que actúa por Dios, el Real, hasta que se extingue en Él. Véase, al-Gurġānī, *Kitāb al-Taʿrīfāt*, Maurice Gloton (trad. e introd.), Teherán, Presses Universitaires d’Iran, 1994, p. 442.

40 “Los espíritus de los santos”.

41 Este verbo también podemos traducirlo como “encontrar sosiego”. Es interesante señalar cómo en una sola frase aparecen tres palabras de la misma raíz, pero con significados distintos. La raíz *rawaḥa* en sus derivados como *rawḥ*, *rūḥ* (*arwāḥ*) y *tartāḥ*. Sobre esta cuestión de la relación establecida entre diversos términos que tienen una misma raíz léxica, véase Beneito, P., *El lenguaje de las alusiones*, pp. 27-28.

42 Con este término hace referencia al estilo original del Corán donde cada palabra se organiza según un orden predeterminado y que debe estar ahí y no en otro lugar, pues ello cambiaría el sentido.

hu)⁴³; y van avanzando⁴⁴ de maravilla en maravilla: son sus gnósticos (*ʿarīfūn*)⁴⁵ de pleno derecho, los que siguen su dirección, los bien guiados por sus luces, los que comprenden por su luz. Han escuchado decir a Dios –ensalzada sea Su majestad– de los que están alejados: “Cuando se les dice: ¡Acercaos a lo que Dios ha revelado a Su Enviado!, ves a los hipócritas que te rechazan por completo” (C. 4: 61). Así que se cuidan de que el menor rastro de esa hipocresía les afecte, de modo que le prestan toda su atención [al escuchar el Corán]; vacían sus corazones para comprender sus maravillas, y se ajustan a sus órdenes y su prohibiciones [...]. Ningún sabio llega a tener un conocimiento completo si no es por su conocimiento [del Corán]⁴⁶; [...] Su gente y sus elegidos (*awliyyā*) son los bien guiados...». [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 2b-3a].

Esta aproximación a la santidad no cabe duda de que es muy tradicional, pues está llena de alusiones a aleyas bien conocidas y a hadices de uso común en la literatura sufi. El grado de realización y conocimiento más perfecto es el que poseen los herederos de la profecía, entre los que se encuentran los santos, por lo cual el autor comenta muchas de las aleyas que hay en referencia a la santidad (*walāya*). Esta conexión de la humanidad con su Creador que aparece en el Corán –nos dice Ibn Barraġān– es un vínculo que Dios ha establecido con Sus siervos y que une sus esencias a Él; no es más que el reconocimiento presente de la Realidad de la señoría (*ḥaqīqat al-rubūbiyya*) sobre la realidad de la servidumbre (*ḥaqīqat al-ʿubūdiyya*). Es lo que nos permite recordaLe y reconocerLe en este mundo⁴⁷. No obstante, en este caso, Ibn Barraġān no argumenta demasiado, ya que su interés no es dar una definición, sino presentar al lector el camino que el Corán muestra, por medio de una hermenéutica de apertura del sentido.

43 El enunciado del Corán está imbricado con infinita precisión formando un conjunto perfecto; metafóricamente hablando su exposición y su estilo se asemeja al orden que hay en la urdimbre de un tejido.

44 *ʿAbara* con el sentido de ‘cruzar o atravesar de un sitio a otro’.

45 Gnóstico en el sentido de quien conoce por Dios, o como lo presenta aquí, quien conoce por Su palabra, la gente del Corán (*aḥl al-Qurʿān*).

46 Todo conocimiento religioso procede de él.

47 Esto se conoce como el Pacto primordial –que es un tema principal en la espiritualidad islámica–, al que nuestro autor alude en numerosas ocasiones. Dice la aleya: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿Acaso no soy yo vuestro Señor?» Dijeron. «¡Claro que sí, damos fe!» (C. 7: 172). Los descendientes de Adán en una existencia supraterrrenal, antes de venir a este mundo, dieron fe de que Dios es su único Señor y deberán dar cuenta, el Día de la Resurrección, de su fidelidad a este testimonio.

El “sabio por Dios” hace accesibles estas realidades superiores por medio de la interpretación esotérica del Corán⁴⁸, también conocida como “*al-tafsīr al-iṣārī*” o “*bi-l-iṣāra*” (exégesis o comentario coránico a través de la alusión). La clave fundamental de estos textos reside en el “develamiento” (*kaṣf*), a través del cual el exégeta inspirado establece relaciones de significados entre los versículos coránicos, el objeto revelado, y términos técnicos del sufismo (*taṣawwuf*), ya sea de la práctica o relacionados con aspectos ontológicos y antropológicos.

De acuerdo al “método alusivo”, el acercamiento, la interpretación, la comprensión y la lectura del Corán son vistas como un proceso ilimitado y diferente en cada individuo en el que se integran sus intuiciones, estados e inspiraciones. En general los comentarios sufíes recurren más a las alusiones (*iṣārāt*) que a las explicaciones basadas en la tradición (*tafāsīr*); para ellos es la mejor forma de aproximarse al texto coránico y poder descubrir su riqueza y sus posibilidades. Como nos dice el ṣayḥ andalusí Ibn Barraḡān al desarrollar su exégesis coránica: «Las alusiones al significado están en el Corán y el hadiz» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 93b], por eso su aproximación al Corán es ante todo a través del propio Corán. De manera compleja el autor nos remite continuamente al Libro para desarrollar su explicación, y de manera secundaria a la tradición profética (*sunna*), las historias de los profetas anteriores, la poesía y algunos dichos, proverbios o refranes. Así es como él mismo justifica su método. Podemos decir que la interpretación sufi del Corán parte de las premisas de que el Corán contiene varios niveles de interpretación y todos ellos son complementarios; y que el hombre tiene el potencial de desvelar estos significados inagotables.

Asimismo podemos afirmar que el método de esta hermenéutica espiritual se fundamenta en el “despertar del intelecto” que muestra las limitaciones de la razón discursiva, haciendo brotar esta profusión de significados que sugiere el dicho profético. El célebre maestro sufi Sahl al-Tustarī (m. 896) dijo: «[Incluso] si un hombre recibió miles de grados de comprensión para cada letra del Corán, esto no agotaría todos los significados que están contenidos en un solo verso»⁴⁹.

De igual manera que la Escritura Matriz primordial se manifiesta y actualiza en el Libro escrito y recitado, también se revela en el Libro del universo, que es toda la creación y nos muestra los signos en los horizontes (*āfāq*); y asimismo se hace visible en la interioridad del microcosmos humano. Por eso el mundo es tan instructivo para nosotros como forma de conocimiento de la Realidad, ya que todo lo que se manifiesta en el mundo y en nosotros

48 En torno al género del comentario esotérico del Corán en el ámbito sufi, véase Lory, P., *Les commentaires ésotériques du Coran d'après Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, Les Deux Océans, 1980 (2ª edición); véase también Burckhardt, Titus, “La exégesis sufi del Corán”, *Esoterismo islámico. Introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Madrid, Taurus, 1980, cap. VI.

49 Al-Sarrāḡ, *Kitān al-Luma'*, Leiden, Brill, 1914, p.74.



mismos es un signo indicador de la Verdad. Esto se confirma en la aleya coránica que con frecuencia cita Ibn ‘Arabī: “Les mostraremos nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos hasta que vean que es la Realidad” (C. 41:53).

El hombre es el hermeneuta que interpreta los signos de estas tres dimensiones del Libro (la Revelación, el Cosmos y el ser humano) contemplando las correspondencias que entre ellas se establecen. El cosmos entero es un Libro cuyas letras constituyen el discurso divino. Al-Tustarī relaciona las letras aisladas que aparecen en el Corán con el lenguaje primigenio del origen del mundo. Son ellas las que expresan la Voluntad primordial de Dios en el momento en que Él hizo nacer las cosas de la existencia⁵⁰. Esta correspondencia —a un tiempo identidad y diferencia— entre la Palabra divina, el Universo y el Libro, es el trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, lo cual puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el Islam como en las otras religiones del Libro⁵¹.

El Corán suministra a los hombres una ciencia unificada. Pero esta visión unitiva incorpora a la vez una visión distintiva, lo cual permite defender el carácter increado de la Palabra divina y el carácter creado de las letras. El Corán afirma, en efecto, en diversas aleyas, que Dios ha creado el mundo por Su Palabra diciendo a cada cosa: “¡sé!” (*kun*). Este imperativo divino posee la fuerza separadora para que la palabra creadora se manifieste y aparezca como algo diferente del Ser.

Esta visión es la misma que nos plantean dos de los grandes maestros sufíes y exégetas de al-Andalus, Ibn ‘Arabī e Ibn Barraġān, para leer el Corán. Su especial lectura y su comprensión del Libro coránico dentro de la hermenéutica sufí del Corán merece un estudio atento. Ibn Barraġān, en sus exégesis, no pretende hacer un comentario de prescripciones ni del uso normativo del Corán, que sobreentiende conocido y aplicado por quien lee su obra —aunque en ocasiones aluda de manera general a las prohibiciones y órdenes contenidas en él—, sino un acercamiento al interior del Corán, a cómo leer el Libro desde una perspectiva de búsqueda interior y de conocimiento esotérico. Sobre todo porque, para el Šayḥ, comprender el Corán es comprender el Universo y al ser humano en sus aspectos macro y microcósmicos. Es una guía “espiritual” sobre la importancia de la Palabra divina, para servir como reflexión acerca de lo que hay escrito en él.

50 Véase Garrido Clemente, P., *El inicio de la Ciencia de las letras en el Islam: La Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī*, Madrid, Mandala Ediciones (Alquitarā), 2010.

51 Este trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el Isla como explica Antón Pacheco, J., *Testigos*, pp. 102-103. Antón Pacheco, J. Antonio, en *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 102-103.

La intención principal del autor es ahondar y hacer meditar en las diferentes expresiones coránicas y sus significados para que el lector-recitador pueda extraer la enseñanza profunda que contiene. Así el comentario de Ibn Barraġān es un tratado de hermenéutica espiritual del Libro, enunciado no por las reglas de la exégesis clásica, sino por la inspiración, la alusión, el símbolo, la apertura y el desbordamiento de los significados y sentidos del universo coránico. Y ello lo realiza a través de una vía ascendente de meditación, reflexión, transposición (*i'tibār*) y lectura analógica entre el Corán y los signos del Cosmos, como discurso divino. Su tratamiento de la Palabra divina no es la de un teólogo ni un exégeta clásico, sino la de un maestro que se dirige a su lector discípulo, en tanto que trata de despertar a nuevos y diferentes aspectos de la creencia que aparecen en el texto coránico, sobre todo en cuanto a la cosmología, escatología, ontología, etc.

1. LA INTERPRETACIÓN DEL LIBRO Y LA EXISTENCIA

Su exposición a través de esta transposición simbólica (*i'tibār*) es una de las más importantes característica del enfoque de esta hermenéutica creativa de Ibn Barraġān. El término *i'tibār*⁵² proviene de una raíz, “*abara*”, que significa ‘pasar a través’ y que transmite la idea de ‘hacer pasar del sentido inmediato/externo/obvio hacia el sentido transpuesto o metafórico (*al-ma'būr ilayhi*)’, que es un significado más oculto, interno y simbólico⁵³, o también desde una dimensión o de un nivel interpretativo a otro, de la expresión a lo expresado. El verbo *i'tabara* significa ‘sacar provecho de una experiencia’. Este concepto del *i'tibār* se fundamenta también en la aleya coránica que dice “meditad/sacad provecho, ¡oh los dotados de percepción espiritual! (*fa-i'tabarū yā ulī l-abṣār*)” (C. 59: 2).

Este método-enfoque no es completamente original ya que proviene del maestro sufi Sahl al-Tustarī y fue introducido en al-Andalus por uno de los primeros grandes maestros, el sufi cordobés Ibn Masarra (quien de hecho tiene una obra titulada *Risālat al-I'tibār*)⁵⁴. Ahora

52 Es el nombre de acción (*maṣdar*) en la forma VII. La noción equivalente que aparece en el *Tafsīr* de al-Qāṣānī es el *taṭbīq* o ‘paralelismo’. Véase Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique”, pp. 147-61. El profesor José Bellver, en su traducción inédita del capítulo del *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* de Ibn Barraġān dedicado al Nombre divino al-Dahr (P. de la Torre (ed.) p. 555-566), propone la traducción de ‘meditación anagógica’. Véase el trabajo inédito *El nombre de Dios al-Dahr en el tratado Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā de Ibn Barraġān*, pp.11-14.

53 W. Chittick lo traduce como ‘passing over’ o ‘crossing over’, Véase *SDG*, p. 106, y sobre el término *ibār* y *ta'bīr* véase Chittick, W., *SPK*, p.119.

54 Para Ibn Masarra el término *i'tibār* no tiene el significado de “trasposición simbólica” como en Ibn Barraġān o en Ibn 'Arabī. Véase. Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn Ibn 'Arabī”, pp. 149-52; y también Garrido Clemente, P., “Traducción anotada de la *Risālat al-i'tibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 147.

bien, Ibn Barraġān hace de él un uso propio, ampliándolo y llevándolo más lejos en su planteamiento. Esto lo acerca al desarrollo ulterior que hará Ibn ‘Arabī de este método⁵⁵, quien también utiliza la expresión *i‘tibār fī l-bāṭin*, ‘transposición al dominio interior’⁵⁶.

No obstante, ¿en qué consiste esta transposición analógica? No es solo un ejercicio intelectual, sino que es un camino de descubrimiento práctico para hallar la verdad que desciende a través de esta trasposición y que se realiza sobre una expresión, un relato, una enseñanza o lección simbólica (*‘ibra*)⁵⁷ sobre la que meditar para extraer una enseñanza más profunda y completa por analogía; tratando la forma concreta expresada o expresión como un símbolo que sintetiza significados que están en una dimensión más elevada. Para nuestro autor es un método propiamente coránico, en alusión a la aleya: “Hay en sus historias un motivo de reflexión (*‘ibra*) para los dotados de intelecto... No es un relato inventado, sino confirmación de los mensajes anteriores, explicación detallada de todo, dirección y misericordia para gente que cree” (C. 12:111)⁵⁸. E Ibn Barraġān nos dice: “La experiencia simbólica (*‘ibra*) se realiza, según la Ciencia y el corazón, a través [de la percepción] con la inteligencia interior del corazón (*lubb*)” [ms. *Tafsīr*, Yusuf Agha 4745, fol. 92b]. La mayoría de los que son perspicaces han de encontrar el origen de su existencia en el otro mundo. Para ello han de hacer una transposición sobre lo mencionado y contemplarlo a la luz de su sentido oculto, pues toda cosa y expresión es un signo que señala a ese sentido trascendente⁵⁹, y observar este mundo como un reflejo del Otro para poder deducir aspectos que están en otro plano.

55 Véase Nettler, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets. Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Hikam*, Cambridge, Islamic Texts Society, 2003, pp. 2-17. Sobre esta noción del *i‘tibār* en Ibn ‘Arabī, véase, Véase, Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i‘tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn ‘Arabī”, *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabī*, Bakri Aladdin (ed.) Damasco, Damasco, IFPO, 2008, pp. 157-59.

56 Véase Nettler, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets*, p. 263. J. W. Morris traduce este término *-i‘tibār-* como “el ver las lecciones contenidas dentro de los seres creados”, basándose en el capítulo 69 de la *Futūḥāt*. En este capítulo Ibn ‘Arabī describe este término como el tercero de los cuatro posibles viajes espirituales: el viaje (en y con Dios) a través del conocimiento y la realización (*‘ilm* y *taḥaqquq*); el viaje a través de los Nombres divinos por la adquisición de sus atributos y cualidades (*taḥalluq*), que es el viaje en el descenso de los estados desde el primer estado (primer viaje); el tercer viaje a través de los seres creados viendo las lecciones contenidas en ellos (*al-i‘tibār*), que es un estado separado de los dos primeros; el viaje comprensivo que integra estos tres viajes en sus estados —«que es el más prodigioso de los viajes a través de los seres creados, aunque el primer viaje (en y con Dios) es el más inmenso y sublime de todos». Véase, Morris, J. W., *The Reflective Heart*, Louisville, Fons Vitae, 2005, p. 32.

57 P. Nwiya lo recoge como la llamada que recibe el corazón para interpretar el mundo. Véase *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 34, 178, 302, 303 y 329.

58 Traducción de J. Cortés.

59 Véase, Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i‘tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn ‘Arabī”, *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabī*, Bakri Aladdin (ed.) Damasco,

Ibn Barraġān comenta, en la Introducción a su *ĪDāh* así como en su comentario a la azora de la *Fātiḥa* o “Madre del Libro”, cuál ha de ser la actitud de quien aspira a ese conocimiento, insistiendo en una llamada repetida al recuerdo del corazón (*dikr al-qalb*), a la escucha del corazón (*ḥudūr samā‘ al-qalb*)⁶⁰, al mismo tiempo que a la meditación (*tadabbur*) del intelecto (*‘aql*) sobre los signos del Universo y los versos del Libro, en un movimiento constante de este mundo hacia el otro. Y dice: «Quien reflexiona con lo más profundo de su interior (*lubb*) vacío y un corazón contemplativo (*qalb ṣāhid*)» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 96a] puede comprender (*fahm*)⁶¹ mejor los significados del universo coránico. El corazón que se ha liberado de cualquier idea preconcebida y de las capas del óxido vuelve a su disposición natural (*fitra*). A la vez, nos advierte que toda mirada, reflexión y meditación deben ser corroboradas por la enseñanza (*‘ibra*) presente en el Corán. [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 28a].

Porque el Corán «es la síntesis de las contemplaciones (*ṣawāhid*). Es un Libro manifiesto a las miradas, cuyas líneas están claras para que las lean los que están despiertos y comprenden con inteligencia que es solo la copia de la Madre del Libro, una clarificación de su prototipo original que ha sido copiada para la gente dotada de intelecto». [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 22a].

En definitiva, el *Īdāh* es concebido como una guía al “lector atento”: el que recita debe elevarse hacia lo que él llama la “lectura superior” (*al-tilāwa al-‘ulyā*)⁶² y hacer una inmersión total en el universo del Corán, donde el Libro es una síntesis y una exposición de las verdades universales y concretas, a las que el que recita puede acceder desde una vía ascendente, de modo que contemple la dimensión cósmica e interior del Corán. En ella, el Libro, el Universo y el Hombre son tres aspectos de una misma realidad. El hombre, como

Damasco, IFPO, 2008, p. 153.

60 Una de las maneras (*ādāb*) que los sufíes trataron de cultivar fue el respeto y la meditación a la hora de recitar o escuchar el Corán, para así lograr comprender los significados más profundos; esto está ligado con la importancia de “estar presente con el corazón” (*ḥudūr al-qalb*); por eso en el Corán se dice: “Una Escritura que te hemos revelado, bendita, para que mediten en sus aleyas y para que los dotados de intelecto se dejen amonestar” (C. 38:29), “Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento, para quien aguza el oído y es testigo” (C. 50:37). Esta idea está presente desde los primeros sufíes de renombre. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāġ, *Kitāb al-luma‘ fī l-taṣawwuf*, R. A., Nicholson (ed.), Gibb Memorial Series n° 22, London, Luzac, 1963, pp. 73 y 80; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, Beirut, Dār al-Šādir, 2003, vol. 1, capítulo 16; Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1989, vol. 5, pp.121-3.

61 Este entendimiento o aprehensión sutil es parte de este método interpretativo, es la capacidad para llegar a los significados más originales, al corazón (órgano sutil, capaz de recibir esos significados), donde se manifiesta Dios.

62 Este entendimiento o aprehensión sutil es parte de este método interpretativo, es la capacidad para llegar a los significados más originales, al corazón (órgano sutil, capaz de recibir esos significados), donde se manifiesta Dios.

microcosmos, es el intérprete de esos versos y letras del Libro de la existencia. Ibn Barraġān sostiene que, en el pacto primordial, el ser humano ha sido investido, desde su creación, con la capacidad para percibir la Verdad, tanto la que está presente en la Revelación, como la que está presente en el mundo, por la cual el mundo ha sido creado (*al-Ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*). Este concepto, que luego tomará Ibn ‘Arabī, se convierte en el eje central sobre el que gira el comentario: la presencia de la Verdad en toda la Existencia, manifestada bajo la forma de las criaturas, regidas por los Nombres y Atributos divinos. El ser humano completo, el que ha recobrado sus propiedades adánicas, que es reflejo del Siervo universal (*al-‘abd al-kullī*), es el que descubre esta Verdad presente en todas las cosas y actúa en consecuencia.

El *Ḥaqq* envuelve toda la creación, no hay nada hecho en vano. Por ello Ibn Barraġān invita a la reflexión y la contemplación de la manifestación. En ese sentido, la Naturaleza juega un papel importante en su exégesis: Sus frecuentes referencias a los signos del cosmos suscitan una reflexión sobre el mundo que no es simplemente un interés de un conocimiento de los fenómenos naturales⁶³, sino que los considera muestras de la interpretación de la Realidad última y su correspondencia con el interior del ser humano. Cuando el Corán nos habla de todos los signos de la existencia dice: los ríos, las plantas, los minerales, las montañas, los astros, el Sol y las estrellas se mueven por Su orden; es decir, desde lo más alto a lo más bajo del universo pues todo lo que está escrito en él tiene significado. Pero tras ellos siempre está «aquello que no puede ser concebido por la imaginación (*wahm*) ni ser mencionado» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 22a]. Es decir, la Realidad última a la que se refieren todos estos elementos naturales que son un medio que permite conocer a Dios.

La Verdad está siempre latente, según comenta al abordar algunas aleyas de la azora de los Bizantinos, tras describir la creación de las diferentes esferas de la existencia:

«Con esto pretende llamar la atención de Su palabra verdadera: “¿es qué no meditarán sobre ellos mismos?” (C. 30: 8) y continúa diciendo: “No ha creado Dios los cielos y la tierra y lo que hay entre ellos sino por medio de la Verdad” (C. 30: 8). Esta reflexión (*tafakkur*) sobre el ser humano le hace ganar el conocimiento de Dios y el conocimiento del encuentro con Él. Si medita sobre él mismo y sobre la existencia a la que se enfrenta en las diferentes etapas de su creación en este devenir, desde su inicio hasta su final, llegará al signo de su regreso a Él. Si observa en su interior y llega a la verdad de su propio ser, obtendrá el conocimiento de Dios —exaltado sea—, como dijo el

63 El Corán hace numerosas llamadas de atención a los procesos de la naturaleza: el giro de los astros y de los planetas, la sucesión del día y la noche, las plantas, los animales, la concepción y el desarrollo de los seres, las formas y la infinidad de posibilidades que se dan en el cosmos. Todo ello son signos externos de la creación.

enviado de Dios –la paz y las bendiciones sean con él–: Quien no se conoce a sí mismo no conoce a su Señor⁶⁴ [...]...» [ms. Mahmut Paşa 4 (2ª parte), folios 53b-54a].

Pero este mundo permanece sujeto a la dualidad, que no deja de ser una relación, entre el aspecto exterior (*zāhir*) y el interior (*bāṭin*). Así nos dice el *ṣayḥ* Ibn Barraġān que el reino (*mulk*) tiene dos aspectos: uno exterior y otro interior que permanece oculto, como puede ser la Otra Vida [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 91b], aunque hayas contemplado miles de cosas existentes (*mawǧūdāt*) o hayas viajado por la Tierra hasta los rincones más alejados [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 23a].

Pues «todo en la existencia tiene un exterior (*zāhir*), un interior (*baṭn*), un derecho (*ḥaqq*) y una realidad (*ḥaqīqa*). Y su exterior es lo que lleva consigo (*mustaṣḥab*) y su interior es lo que se oculta. Dios ha hecho obligatorio creer en ello. De tal manera que la muerte es el estado en el que la vida oculta su existencia, del mismo modo que la vida es la situación en la que la muerte oculta su derecho a existir [...] y [alude a la cita coránica] “Todo lo hemos creado en parejas, quizá así recordéis” (C. 51: 49). Has de penetrar [en ello] y comprenderlo con perspicacia, pues es la maravilla más maravillosa...» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 25b]. De la misma manera, la noche se oculta con la aparición del día y el día con la manifestación de la noche. “La noche cubre al día” (C.13: 3) [y viceversa] [...]. Así, los pares de opuestos son signos de lo que ha hecho su Creador, exaltado sea: son un signo en la Otra vida de la manifestación de la Verdad evidente (*al-Ḥaqq al-mubīn*)» [ms. Mahmut Paşa 3, fol 25a-25b].

De esta manera, una de las características de la creación es que todo se oculta en su contrario. Por tanto, cada uno de los estados y situaciones de esta vida oculta y/o refleja las situaciones análogas de la Otra: el perjuicio, los males y las penalidades de este mundo ocultan los castigos del Infierno; y los deleites varios, la alegría, el regocijo reflejan el Paraíso y lo que hay en él [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 25b-26a]. Esta relación analógica para Ibn Barraġān es una expresión de la creación de este mundo a semejanza del Otro.

«Todas las criaturas y el conjunto de los actos (*maʿṣūlāt*) ocultan al Actor, al Creador, ensalzado sea, y a Él pertenece la alabanza. [...]Las voluntades, la vida y quienes son descritos por ellas ocultan al Vivo, [...] a Quien aumenta los dones; [...] El dominio, los reyes y los que están bajo su reinado ocultan al Rey, el Verdadero Soberano. El sentimiento de cariño (*ʿaṭf*), la unión (*waṣla*), la santidad (*walāya*), la piedad (*birr*) y el amor (*maḥabba*) ocultan al Dador de

64 Desde el punto de vista de la transmisión, este hadiz no es reconocido por todos como auténtico (cf. Al-ʿAġlūnī, *Kaṣf al-ḥijāʿ*, Damasco, Maktabat al-ʿilm al-ḥadīth, 2001, vol 2, p. 262), pero Ibn ʿArabī, que lo comenta muy a menudo, lo considera como autenticado por su significación.

Amor (*al-Wadūd*) [...] El restablecimiento de lo que está oprimido (*mağbūr*) oculta al Restablecedor (*al-Ġabbār*); la opresión (*qahr*) oculta al [nombre] verdadero Victorioso; el agradecimiento y el agradecido y la fe ocultan [...] al que Concede el agradecimiento (*al-Šakūr*);» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 24b].

Asimismo, las cualidades que presentan los seres vivos en este mundo velan los Atributos divinos. De este modo dice el *šayḥ* Ibn Barraġān que todos los Nombres divinos se insertan en la creación como los espíritus en los cuerpos y sus efectos en el mundo ocultan los Nombres sublimes. Y lo mismo ocurre con los atributos (*ṣifāt*) del cosmos y sus cualidades (*nuṣūt*). En los portadores encontrarás que su contenido oculta los Atributos elevados. Puesto que los Nombres indican cuáles son los Atributos, y a éstos los conocerás por su descripción. Todos los seres celestes y terrestres son fundamentalmente entidades lingüísticas llamadas a ser leídas y descifradas. La cosa es indisociable del nombre que la expresa, pues su nombre es la cosa. Éste es el sentido oculto de las cosas y los nombres que el Corán esclarece para aquellos que lo saben escrutar. La palabra te hace saber quién es el que habla.

Por ello, desde un punto de vista operativo los Nombres —eje central del *Comentario*— son la llave para la percepción espiritual del mundo, y la clave que posibilita la hermenéutica espiritual del Libro. Estos Nombres divinos son la esencia del Corán, a la que nuestro autor denomina el “Inconmensurable Corán” (*al-qurʿān al-ʿaẓīm*), y están repartidos por todo el Corán; a su vez el “Inconmensurable Corán” es también la esencia de la primera azora del Corán: la “Madre del Corán”⁶⁵ o “Las siete repetidas”.

Ibn Barraġān alude con frecuencia al relato del hadiz del Cálamo⁶⁶ explicando que Dios se manifiesta a través de Su palabra, que es lo que escribe el Cálamo. Todas las criaturas son esos nombres, atributos y acciones divinas que se escriben en la Tabla guardada, tal y como

65 Esto recuerda al comentario de al-Tustarī de la cuarta aleya de la azora al-Zuḥruf (C. 43) —en cuyo inicio también aparecen las letras ḥāʾ- mīm— donde dice: «y está en la Escritura Matriz (*umm al-kitāb*)», y explica que la “Madre del Libro” es la Tabla Preservada (*al-lawḥ al-mahfūz*). Véase al-Tustarī, Sahl, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*, El Cairo, Dār al-Kutub al-Garbiyya al-Kubrā, 1911, p. 140. Aquí asimila pues la Matriz del Libro a la Tabla Preservada que antes ha asociado a las letras ḥāʾ- mīm. La letra ḥāʾ es la última de la palabra *lawḥ* y la mīm es la primera de *mahfūz*. Al-Tustarī también explica, por alusión y analogía, la relación entre la trascendencia divina y el mundo, por la intermediación de la Palabra y del Libro; y señala que la Madre del Libro es la matriz de la Revelación, donde están inscritos todos los seres del mundo. Véase, al-Tustarī, Sahl b. ʿAbd Allāh, *Risālat al-ḥurūf (Faṣl fī l-Qurʿān)*, M. K., Ġaʿfar (ed.), *Min al-turāṭ al-ṣūfī li-Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī*, El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1974, pp. 366-371.

66 Esto hace referencia al hadiz que relata que Dios creó primero el cálamo y luego la Tabla Preservada; y luego ordenó al cálamo que escribiera y éste preguntó: «¿Qué escribo? Y Dios le dijo que escribiera Su conocimiento de la creación, la medida de todas las cosas (*taqdīr*) y de lo que es, fue y será», Abū Dāwūd, *Sunan*, “Kitāb al-sunna” (nº 41), cap. 17, nº 3702.

el Corán es el Libro que recoge la Palabra divina. La presencia de los Nombres divinos en la Creación constituye su principio y lo que permite reconocer o recordar al Creador en ella, de igual manera que los Nombres divinos, dentro de todo el Corán, son lo que rige al resto de palabras divinas que allí son mencionadas⁶⁷. Estos Nombres son el elemento constitutivo y rector, el principio a partir del cual se construye el resto del discurso de Dios.

2. EL CORÁN COMO TEOFANÍA EN EL CORAZÓN

El corazón, como ya se ha expuesto, es uno de los elementos fundamentales a la hora de interpretar y recibir el mensaje divino. La “escucha del corazón” es la que conecta con la Divinidad, por lo que podemos afirmar que el corazón es el mediador, la conciencia entre el significante y el significado. En este sentido, expone Ibn Barraḡān en su *Comentario* lo siguiente:

«Debes saber que la Existencia entera tiene una apariencia exterior sensible, que es la Tabla guardada; la Revelación es la que reúne en sí el Sol de lo que está oculto. Gracias a ella se revela la Tabla guardada a la visión interior del corazón (*baṣar al-qalb*), y se hace inteligible a la razón (*dīhn al-‘aql*). El siervo interior (*al-‘abd al-bāṭin*) es el que percibe las visiones ocultas (*yubṣir al-mubṣirāt al-gāiba*), que proceden de la Tabla guardada, como si las percibiera de forma totalmente manifiesta. La fe ocupa la morada, en este mundo, del Sol; si [éste] no sale, la vista no ve nada y ninguna acción cumple la función que se le exige. Pero si el Sol sale se perciben las visiones y es bien guiado por su camino. Del mismo modo, si la fe brilla, la visión interior (*baṣīra*) del siervo percibirá la Tabla guardada, con el permiso de Dios, y se mostrará como un espejo de este mundo y del otro. Le guiará en ambos caminos [de este mundo y del otro] hacia su objetivo. Y esto es así en la medida de la pureza de la fe [que limpia] las impurezas y [aleja] las dudas y cuya lucidez despeja lo que las pasiones nublan. La Revelación es el Sol de la fe. Ten fe y disciplina, medita sobre la Revelación, el Libro de Dios y las palabras del Profeta -la paz y las bendiciones sean con él- y sobre la luz que hay en ambas [el Corán y el hadiz], habita sus principios, vacía tu corazón y libéralo. Tras ello mira detenidamente con la visión interior de tu corazón, y verás maravillas» [ms. Mahmut Paṣa 3, fol. 24a- 24b].

El lector, por tanto, debe llevar a cabo un esfuerzo constante en él mismo por interiorizar la percepción exterior hacia el significado interior que toda cosa guarda, de la vista (*baṣar*)

67 Al-Tustarī también considera que el Corán es la cualidad por excelencia, ya que contiene todos los Nombres divinos y, por su intermediación, hace volver toda cosa a la Cualidad divina.

hacia la visión interior (*baṣīra*), pues todas las facultades del hombre son imprescindibles para la lectura simultánea del Libro y del mundo: «Todo lo que está oculto se comunica por el Corán y la Revelación» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 28a].

El hombre que ha alcanzado este grado de realización es capaz de recibir y escuchar la palabra divina, tanto en el Libro como en el Universo, interpretarla y observarla como una teofanía en su corazón. Siendo ésta otra de las maravillas a las que nos abre este *Comentario*: el potencial del ser humano al leer el Corán como siervo perfecto que puede acceder a esa interpretación y aspirar a esa lectura superior. Para Ibn Barraġān la idea del Corán increado no es solo un dogma de fe, es también una cuestión operativa. Lo que trata de hacer comprender es que cuando el Corán es recitado, se está produciendo una teofanía por medio de quien la recita. Evidentemente para alcanzar ese grado hay que pasar por diferentes estaciones (*maqāmāt*) y estados (*aḥwāl*) en la vía espiritual. El progreso y el ascenso hacia Él en la lectura vienen por una interiorización de la Palabra divina, porque es Dios mismo, a través de la boca de su siervo Quien pronuncia esta palabra (locución teopática). Por eso una de las funciones de las letras del Libro es la de marcar el límite entre lo humano y lo divino, y asignar al hombre el lugar que le corresponde según su estado donde no es más que un receptáculo de la Palabra. A pesar de la aparente capacidad del ser humano, es Dios mismo el que se alaba a Sí mismo con su recitación. Tal y como explica Ibn Barraġān en su comentario a la *Fātiḥa* [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 13a], citando un famoso hadiz *qudsī*, en el cual Dios responde a quien recita esta azora, reconociendo la alabanza, hasta que Dios se hace cargo del siervo. También en el comentario de la azora de la Vaca, dice de manera más resumida:

« [...] Todo el Corán es la palabra de tu Señor, Elevado y Exaltado sea, Su palabra que te ha sido recitada. Así que reconoce quién y ante Quién estás. Haz que tu escucha sea excelente (*aḥsin al-istimāʿa*), y ensalza, tú también, Su recitación sobre ti» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 24b].

Podemos concluir que el modelo que Ibn Barraġān invita a seguir podría compararse al de un espejo: “El hombre no ve se ve más que a sí mismo, pero puede descubrir en él su dimensión universal, visión interior y descubrimiento del mundo, mirando el Libro y su reflejo cósmico”. Así, el Libro constituye un *barzakh* o istmo entre el intelecto y el entendimiento humano y el conocimiento divino de las cosas tal y como son en sí mismas; y de alguna manera, Dios provee de forma providencial y por Su don, gracias a los cuales el hombre puede llegar a conocer las cosas en sí mismas fuera de su apreciación subjetiva. Ibn Barraġān nos abre la puerta a una lectura provechosa, no formal, para experimentar en nosotros mismos la percepción espiritual como lo han hecho otros maestros sufíes que han mostrado cuál es la verdadera naturaleza humana y cuál es la guía.