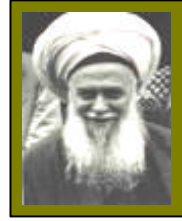




# Sendero de Corazones



Sultan I-Awliya Mawlana Sheikh Nazim  
Al-Haqqani

2006 Mayo 14 - 1427 Rabi Al Akhar16

Año 1 N° 7



Por el honor del Profeta (sobre el las alabanzas y la Paz) y sobre su familia y Compañeros, y a los espíritus de los Profetas, y a los Emisarios que sirvieron sus Leyes y a los Cuatro Imans y a Los Sheikh de la distinguida Orden Naqshbandi, principalmente el Imán de la vía, el Socorredor de la Creación, el Maestro Imamu tTariqah wa Ghawthu Ikhalkah Khwajah Muhammad Baháuddin Sha Naqshband I-Uwaysi I-Bujari, el Sultanu I-Awliya Mawlana Abdullah Al-Faizi Ad-Daghistani y Nuestro actual Maestro Kadhimu sSadati n-Naqshbandiyah Sultanu I-Awliya Mawlana Sheikh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi an Naqshbandi y los Rectos.

## Indice

Apercepciones sobre el Esoterismo Islámico y Taoísmo Capitulo I René Guenón	Pag. 1
Coran Al – Karim Sura 108 Al Kauthar (La Abundancia)	Pag. 11
Maestros de Corazones: Abul Hassan ´Ali ibn Ja´far al-Kharqani	Pag. 18
Sohbeth sin Tiempo - El Adab y la oración mas aceptable	Pag. 20
Rumi	Pag. 22
El Mulá Nasreddin	Pag. 23

## Apercepciones Sobre el E soterismo Islámico y T aoísmo René Guénon

### Prefacio

«En el islamismo, ha escrito Guénon, la Tradición es de esencia doble, religiosa y metafísica; puede calificarse muy exactamente de exotérico el lado religioso de la doctrina, que es en efecto el más exterior y el que está al alcance de todos, y de esotérico su lado metafísico, que constituye el sentido profundo de la misma, y que es, por otra parte, considerado como la doctrina de la élite; y esta distinción conserva bien su sentido propio, dado que son éstas las dos caras de una sola y misma doctrina».

Conviene añadir que, para Guénon, el esoterismo es siempre y por todas partes el mismo, cualesquiera que sean los nombres que se le dan según la variedad de los países y Tradiciones. Si el conocimiento verdadero de la última Realidad es el objeto final de la búsqueda esotérica, los métodos utilizados, aunque frecuentemente análogos, no son forzosamente idénticos; pueden variar como varían también las lenguas y los individuos. «La diversidad de los métodos, escribía Guénon el 3 de octubre de 1945, responde a la diversidad misma de las naturalezas individuales para las cuales están hechos; es la multiplicidad de las vías conducentes todas a una meta única».

En este pequeño libro, hemos reunido en capítulos un cierto número de artículos antiguos relativos al Sûfismo (*Et-Taçawwûf*), es decir, al esoterismo islámico. Se completará no solo por algunos pasajes que hacen alusión al mismo en sus diferentes obras, concretamente en *El Simbolismo de la Cruz*, sino también por dos artículos reproducidos en *Los Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*: «Los misterios de la letra *Nûn*» y «*Sayful-Islam*».

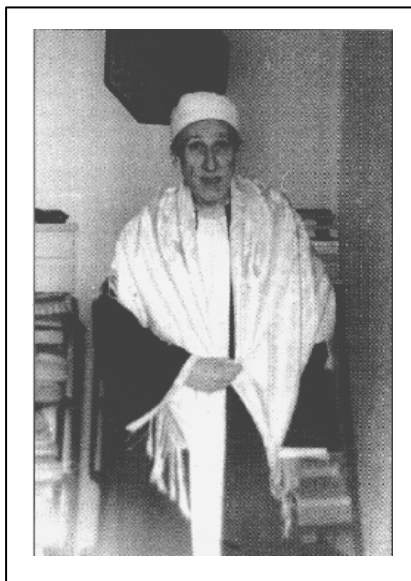
Hemos dado como primer capítulo el artículo sobre el esoterismo islámico, aparecido en los *Cuadernos del Sur*, aunque sea posterior a los demás por la fecha de aparición, porque es el que precisa mejor las particularidades de la Iniciación en el islam, definiendo las nociones fundamentales del *Taçawwûf*: *Shariyah* — *Tarîqah* — *Haqîqah*; constituyendo la primera la base exotérica fundamental necesaria; la segunda la Vía y sus medios; y la tercera la meta o el resultado final. En los demás capítulos, Guénon expone con su claridad sintética habitual lo que es el *Tawhid* y el *Faqr*, y da ejemplos de ciencias Tradicionales a propósito de la Angeleología del alfabeto árabe, de la Quirología y de la Ciencia de las letras (*Ilmûl-hûruf*).

René Guénon ha hablado extensamente, concretamente en las *Apercepciones sobre la Iniciación*, *El Reino de la cantidad y los signos de los tiempos* y en *Iniciación y realización espiritual*, de lo que él ha denominado la «Contrainiciación» y la «Pseudoiniciación». Los autores árabes han tratado también de esta cuestión a propósito de los *awliyâ es-shaytân* y a propósito de los «falsos sùfis» que son, dice uno de ellos, «como lobos entre los hombres».

Abû Ishâq Ibrâhîm al-Holwânî preguntaba un día a Hussein ibn Mançûr al-Hallâj lo que pensaba de la enseñanza esotérica (*madhab al-bâtin*). Al-Hallâj le respondió: «¿De cuál quieres hablar, de la verdadera o de la falsa? (*batîn al-bâtil aw bâtin al-Haqq*). Si se trata del esoterismo verdadero, la vía exotérica (*sharîyah*) es su aspecto exterior y el que la sigue verdaderamente descubre su aspecto interior que no es otro que el conocimiento de Allâh (*marifah billah*); en cuanto al falso esoterismo, sus aspectos exterior e interior son ambos a cual más horrible y detestable. Atente pues a alejar de él».

Guénon dirá de modo semejante: «Quienquiera que se presente como instructor espiritual sin vincularse a una forma Tradicional determinada o sin conformarse a las reglas establecidas por ésta no puede tener verdaderamente la cualidad que se atribuye; puede ser, según los casos, un vulgar impostor o un «ilusionado», ignorante de las condiciones reales de la Iniciación; y en este último caso más todavía que en el otro, es

muy de temer que no sea demasiado frecuentemente, en definitiva, nada más que un instructor al servicio de algo que ni supone siquiera él mismo»<sup>1</sup>.



**Sheikh 'Abd Al Wahid  
Yahya (René Guénon en su  
casa en El Cairo, año 1950.**

El último capítulo está consagrado al Taoísmo y al Confucianismo. Muestra que la diferencia entre el esoterismo y el exoterismo se encuentra igualmente en las formas no religiosas de la Tradición. Y es normal, pues se trata ahí, tanto para los ritos como para la perspectiva, de una diferencia de naturaleza e incluso de naturaleza profunda.

Mucho más antiguo que *La Gran Triada*, el último libro que Guénon haya publicado en vida, y donde ha hablado más de la civilización china, este artículo contiene una reflexión final que no carece de interés. En efecto Guénon declara en el mismo que cualesquiera que sean las condiciones cíclicas que podrán arrastrar a la desaparición más o menos completa del aspecto exterior de la Tradición china, el esoterismo de ésta, el Taoísmo jamás morirá, porque, en su naturaleza esencial, es eterno, es

decir, más allá de la condición temporal.

Como lo hemos hecho precedentemente para las compilaciones póstumas que hemos presentado a los lectores desde hace ya varios años: *Estudios sobre la Franc-Masonería y el Compañerazgo*, *Estudios sobre el Hinduismo y Formas Tradicionales y ciclos cósmicos* así como para la nueva edición del *Teosofismo* — hemos añadido algunas reseñas de libros y de revistas en las que René Guénon da interesantes precisiones sobre la ortodoxia Tradicional.

Roger Maridort, febrero de 1973

---

<sup>1</sup> *Iniciación y Realización espiritual*; capítulo sobre «Verdaderos y falsos instructores»

## Capítulo I

### El Esoterismo Islámico<sup>2</sup>

De todas las doctrinas Tradicionales, la doctrina islámica es quizás aquella donde está marcada más netamente la distinción de dos partes complementarias la una de la otra, que uno puede designar como el exoterismo y el esoterismo. Son, siguiendo la terminología árabe, *es-shariyah*, es decir, literalmente la «gran ruta», común a todos, y *el-haqîqah*, es decir, la «verdad» interior, reservada a una elite, no en virtud de una decisión más o menos arbitraria, sino por la naturaleza misma de las cosas, porque no todos poseen las aptitudes o las «cualificaciones» requeridas para llegar a su conocimiento. Se las compara frecuentemente, para expresar su carácter respectivamente «exterior» e «interior», a la «corteza» y al «núcleo» (*el-qishr wa el-lobb*), o también a la circunferencia y a su centro. La *shariyah* comprende todo lo que el lenguaje occidental designaría como propiamente «religioso», y concretamente todo el lado social y legislativo que, en el Islam, se integra esencialmente en la religión; se podría decir que la *shariyah* es ante todo una regla de acción, mientras que la *haqîqah* es conocimiento puro; pero debe entenderse bien que es este conocimiento el que da a la *shariyah* misma su sentido superior y profundo y su verdadera razón de ser, de suerte que, si bien todos los que participan en la Tradición no son conscientes de ello, la *haqîqah* es verdaderamente el principio de la misma, como el centro lo es de la circunferencia.

Pero esto no es todo: Puede decirse que el esoterismo comprende no solo la *haqîqah*, sino también los medios destinados a llegar a ella; y el conjunto de estos medios se llama *tarîqah*, «vía» o «sendero» que conduce de la *shariyah* hasta la *haqîqah*. Si nos representamos la imagen simbólica de la circunferencia, la *tarîqah* será representada por el radio que va de ésta al centro; y vemos entonces esto: A cada punto de la circunferencia corresponde un radio, y todos los radios, que son también en multitud indefinida, finalizan igualmente en el centro. Puede decirse que estos radios son otros tantos *turuq* adaptados a los seres que están «situados» en los diferentes puntos de la circunferencia, según la diversidad de sus naturalezas individuales; es por lo que se dice que «las vías hacia Dios son tan numerosas como las almas de los hombres» (*et-tu-ruqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*); así, las «vías» son múltiples, y tanto más diferentes entre ellas cuanto que se las considere más cerca del punto de partida sobre la circunferencia, pero la meta es una, ya que no hay más que un solo centro y una sola verdad. En todo rigor, las diferencias iniciales se desvanecen con la «individualidad» misma (*el-inniyah*, de *ana*, «yo»), es decir, cuando son alcanzados los estados superiores del ser y cuando los atributos (*çifât*) de *el-abd*, o de la criatura, que no son propiamente más que limitaciones, desaparecen (*el-fanâ* o la «extinción») para

---

<sup>2</sup> Publicado en *Cuadernos del Sur*, 1947, pág. 153-154.

no dejar subsistir más que los de *Allah* (*el-baqâ* o la «permanencia»), siendo el ser identificado a éstos en su «personalidad» o en su «esencia» (*edh-dhât*).



Muhammad sww

El esoterismo, considerado así como comprendiendo a la vez *tarîqah* y *haqîqah*, en tanto que medios y fin, es designado en árabe por el término general *et-taçawwuf*, que uno no puede traducir exactamente más que por «iniciación»; volveremos por lo demás sobre este

punto después. Los occidentales han forjado el

término «çufismo» para designar especialmente al esoterismo islámico (cuando es que *taçawwuf* puede aplicarse a toda doctrina esotérica e iniciática, en cualquier forma Tradicional a que la misma pertenezca); pero este término, además de que no es más que una denominación enteramente convencional, presenta un inconveniente bastante enojoso: Es que su terminación evoca así inevitablemente la idea de una doctrina propia a una escuela particular, cuando es que nada hay de tal en realidad, y cuando es que las escuelas no son aquí más que *turuq*, es decir, en suma, métodos diversos, sin que pueda haber ahí en el fondo ninguna diferencia doctrinal, ya que «la doctrina de la Unidad es única» (*et-tawhîdu wâhidun*). Por lo que es de la desviación de estas designaciones, las mismas vienen evidentemente del término *çûfî*; pero, al respecto de éste, hay lugar primeramente a precisar esto: Es que nadie puede decirse jamás *çûfî*, si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por ahí mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un «secreto» (*sirr*) entre el verdadero *çûfî* y *Allah*; uno puede solamente decirse *mutaçawwuf*, término que se aplica a quienquiera que entra en la «vía» iniciática, y ello, a cualquier grado que haya llegado, pero el *çûfî*, en el verdadero sentido de esta palabra, es solamente aquel que ha alcanzado el grado supremo. Se ha pretendido asignar a la palabra *çûfî* orígenes muy diversos; pero esa cuestión, bajo el punto de vista en que uno se coloca lo más habitualmente, es sin duda insoluble: Diríamos de muy buena gana que la palabra en cuestión tiene demasiadas etimologías supuestas, y ni más ni menos plausibles las unas que las otras, como para tener alguna verdaderamente; en realidad, es menester ver ahí antes una denominación puramente simbólica, una especie de «cifra», si se quiere, que, como tal, no tiene necesidad de tener una derivación lingüística propiamente hablando; y este caso no es por lo demás único, sino que se los podría encontrar comparables en otras Tradiciones. En cuando a las así dichas etimologías, no son en el fondo más que similitudes fonéticas, que, por lo demás, según las leyes de un cierto simbolismo, corresponden efectivamente a

relaciones entre diversas ideas que vienen a agruparse así más o menos accesoriamente alrededor del término en cuestión; pero aquí, siendo dado el carácter de la lengua árabe (carácter que le es por otra parte común con la lengua hebrea), el sentido primero y fundamental debe ser dado por los números; y, de hecho, lo que hay de particularmente sobresaliente, es que por la adición de los valores numéricos de las letras de las que está formada, la palabra *çûfi* tiene el mismo número que *El-Hekmah el-ilahiyah*, es decir, «la Sabiduría Divina». El *çûfi* verdadero es pues el que posee esa Sabiduría, o, en otros términos, es *el-ârif bi' Llah*, es decir, «el que conoce por Dios», ya que Él no puede ser conocido más que por Él mismo; y es éste efectivamente el grado supremo y «total» en el conocimiento de la *haqîqah*<sup>3</sup>.

De todo lo que precede, podemos extraer algunas consecuencias importantes, y en primer lugar la de que el «çufismo» en punto ninguno es algo «sobreañadido» a la doctrina islámica, algo que hubiera venido a agregarse a la misma a destiempo y desde el exterior, sino que es al contrario una parte esencial de esa doctrina, puesto que, sin él, sería manifiestamente incompleta, e incluso incompleta por lo alto, es decir, en cuando a su principio mismo. La suposición enteramente gratuita de un origen extranjero, griego, persa o hindú, es por lo demás contradicha formalmente por el hecho de que los medios de expresión propios al esoterismo islámico están estrechamente ligados a la constitución misma de la lengua árabe; y si hay incontestablemente similitudes con las doctrinas del mismo orden que existen en otras partes, las mismas se explican de modo muy natural y sin que haya necesidad de recurrir a «préstamos» hipotéticos, pues, siendo una la verdad, todas las doctrinas Tradicionales son necesariamente idénticas en su esencia cualesquiera que sea la diversidad de las formas de que se revistan. Poco importa, por lo demás, en cuanto a esta cuestión de los orígenes que el término *çûfi* mismo y sus derivados (*taçawwuf*, *mu-taçawwuf*) hayan existido en la lengua desde el comienzo, o que no hayan aparecido sino en una época más o menos tardía, lo que es un gran tema de discusión entre los historiadores; ello puede bien haber existido antes que la palabra, sea bajo otra designación, sea incluso sin que se haya hecho sentir la necesidad de darle alguna. En todo caso, y esto debe bastar para zanjar la cuestión para cualquiera que no considere simplemente «lo exterior», la Tradición indica expresamente que el esoterismo, tanto como el exoterismo, procede directamente de la enseñanza misma del Profeta, y, de hecho, toda *tarîqah* auténtica y regular posee una

---

<sup>3</sup> En una obra sobre el *Taçawwuf*, escrita en árabe, pero de tendencias muy modernas, a un autor sirio, que nos conoce por lo demás bastante poco como para habernos tomado por un orientalista, se le ha ocurrido dirigirnos una crítica ante todo singular; habiendo leído, no sabemos como, *eç-çûfiyah* en lugar de *çûfi* (número especial de los «Cuadernos del Sur» de 1935 sobre *El islam y occidente*), se ha imaginado que nuestro cálculo era inexacto; ha llegado, gracias a varios errores en el valor numérico de las letras, a encontrar (esta vez como equivalente de *eç-çûfi*, lo que es todavía falso) *el-hakîm el-ilahî*, sin siquiera percibirse de que valiendo un *ye* dos *he*, estos términos forman exactamente el mismo total que el *hekma el-ilahiyah*! Sabemos bien que el *abjad* es ignorado por la enseñanza escolar actual, que ya no conoce más que el orden simplemente gramatical de las letras; pero, sin embargo, en alguien que tiene la pretensión de tratar estas cuestiones, una tal ignorancia rebasa los límites permitidos... Sea lo que fuere, *el-hakîm el-ilahî* y el *ilahiyah* dan efectivamente el mismo sentido en el fondo; pero la primera de estas dos expresiones tiene un carácter un poco insólito, mientras que la segunda, la que hemos indicado, es al contrario enteramente Tradicional.

*silsilah* o «cadena» de transmisión iniciática que se remonta siempre en definitiva a éste a través de un mayor o menor número de intermediarios. Incluso si, después, algunas *turuq* han «tomado en préstamo» realmente, y valdría más decir «adaptado», algunos detalles de sus métodos particulares (aunque, aquí todavía, las similitudes pueden también explicarse por la posesión de los mismos conocimientos, concretamente en lo que concierne a la «ciencia del ritmo» en sus diferentes ramas), eso no tiene más que una importancia bien secundaria y en nada afecta a lo esencial. La verdad es que el «çûfismo» es árabe como el Corán mismo, en el cual tiene sus principios directos; pero todavía es menester, para encontrarlos, que el Corán sea comprendido e interpretado según los *haqaiq* que constituyen el sentido profundo del mismo, y no solo por los simples procedimientos lingüísticos, lógicos y teológicos de los *ulamâ ez-zâhir* (literalmente «sabios de lo exterior») o doctores de la *shariyah*, cuya competencia no se extiende más que al dominio exotérico. Se trata ahí efectivamente, de dos dominios netamente diferentes, y es por eso por lo que jamás puede haber entre ellos ni contradicción ni conflicto real; es por lo demás evidente que de ninguna manera se podría oponer el exoterismo y el esoterismo, puesto que el segundo toma antes al contrario su base y su punto de apoyo necesario en el primero, y dado que no son más que los dos aspectos o las dos caras de una sola y misma doctrina.

Seguidamente debemos hacer observar que, contrariamente a una opinión muy difundida actualmente entre los occidentales, el esoterismo islámico no tiene nada en común con el «misticismo»; las razones de ello son fáciles de comprender por todo lo que hemos expuesto hasta aquí. En primer lugar, el misticismo parece ser en realidad algo enteramente especial al cristianismo, y no es sino por asimilaciones erróneas que se puede pretender encontrar en otras partes equivalentes más o menos exactos del mismo; algunas semejanzas exteriores, en el empleo de ciertas expresiones, están sin duda en el origen de esta equivocación, pero de ningún modo podrían justificarla en presencia de diferencias que recaen sobre todo lo esencial. El misticismo pertenece entero, por definición misma, al dominio religioso, pues depende pura y simplemente del exoterismo; y, además, la meta hacia la cual tiene está seguramente lejos de ser de orden del conocimiento puro. Por otra parte, el místico, teniendo una actitud «pasiva» y limitándose por consecuencia a recibir lo que viene a él en cierto modo espontáneamente y sin ninguna iniciativa de su parte, no podría tener método; no puede pues haber *tarîqah* mística, y una tal cosa no es ni siquiera concebible, ya que es contradictoria en su mismo fondo. Además, el místico, siendo siempre un aislado, y eso por el hecho mismo del carácter «pasivo» de su «realización», no tiene ni *sheikh* o «maestro espiritual» (lo que, bien entendido, no tiene nada en absoluto en común con un «director de consciencia» en el sentido religioso), ni *silsilah* o «cadena» por la cual le sería transmitida una «influencia espiritual» (empleamos esta expresión para traducir tan exactamente como es posible la significación del término árabe *barakah*), siendo por lo demás la segunda de estas dos cosas una consecuencia inmediata de la primera. La transmisión regular de la «influencia espiritual» es lo que caracteriza esencialmente a la «iniciación», e incluso lo que la constituye propiamente, y es por lo que hemos

empleado este término más atrás para traducir *taḥawwuf*; el esoterismo islámico, como todo verdadero esoterismo, es «iniciático» y no puede ser otra cosa; y, sin entrar siquiera en la cuestión de la diferencia de las metas, diferencia que se resulta por otra parte de la misma de los dominios a que se refieren, podemos decir que la «vía mística» y la «vía iniciática» son radicalmente incompatibles en razón de sus caracteres respectivos. ¿Sería menester añadir todavía que no hay en árabe ningún término por el cual pueda traducirse siquiera aproximadamente el de «misticismo», de tal modo que la idea que este expresa representa algo completamente extraño a la Tradición islámica?

La doctrina iniciática es, en su esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de este término; pero, en el islam como en las demás formas Tradicionales, conlleva además, a título de aplicaciones más o menos directas a diversos dominios contingentes, todo un conjunto complejo de «ciencias Tradicionales»; y estando estas ciencias como suspendidas de los principios metafísicos de los que dependen y derivan enteramente, y extrayendo por otra parte de ese vinculamiento y de las «transposiciones» que el mismo permite todo su valor real, son por ahí, si bien que a un rango secundario y subordinado, parte integrante de la doctrina misma y en punto ninguno añadiduras o agregados más o menos artificiales y superfluos. Hay algo ahí que parece particularmente difícil de comprender para los occidentales, sin duda porque no pueden encontrar entre ellos ningún punto de comparación a este respecto; hubo sin embargo ciencias análogas en occidente, en la Antigüedad y en la Edad Media, pero son ya cosas enteramente olvidadas de los modernos, quienes ignoran la verdadera naturaleza de las ciencias en cuestión y con frecuencia ni tan siquiera conciben su existencia; y, muy especialmente, los que confunden el esoterismo con el misticismo no saben cuáles pueden ser las funciones y el lugar de esas ciencias, que, evidentemente, representan conocimientos tan alejados como es posible de lo que pueden ser las preocupaciones de un místico, y cuya incorporación al «ḥūfismo», por consiguiente, constituye para ellos un indescifrable enigma. Tal es la ciencia de los números y de las letras, de la que hemos indicado un ejemplo más atrás para la interpretación del término *ḥūfī*, y que no se encuentra bajo una forma comparable más que en la *qabbalah* hebraica, en razón de la estrecha afinidad de lenguas que sirven a la expresión de estas dos Tradiciones, lenguas de las que la ciencia en cuestión es incluso la única que puede dar la comprensión profunda. Tales son también las diversas ciencias «cosmológicas» que entran en parte en lo que se designa bajo el nombre de «hermetismo», y debemos notar a este propósito que la alquimia no es entendida en un sentido «material» más que por los ignorantes para los que el simbolismo es letra muerta, aquellos mismos que los verdaderos alquimistas de la Edad Media occidental estigmatizaban con los nombres de «sopladores» y de «quemadores de carbón», y que fueron los auténticos precursores de la química moderna, por poco halagüeño que sea para ésta un tal origen. Del mismo modo, la astrología, otra ciencia cosmológica, es en realidad muy distinta cosa que el «arte adivinatorio» o la «ciencia conjetural» que quieren ver ahí únicamente los modernos; la misma se refiere ante todo al conocimiento de las «leyes cíclicas», que juega una función importante en todas las doctrinas Tradicionales. Hay por otra parte

una cierta correspondencia entre todas estas ciencias que, por el hecho de que proceden esencialmente de los mismos principios, son, bajo cierto punto de vista, como representaciones diferentes de una sola y misma cosa: Así, la astrología, la alquimia e inclusive la ciencia de las letras no hacen por así decir más que traducir las mismas verdades en las lenguas propias a diferentes órdenes de realidad, unidos entre ellos por la ley de la analogía universal, fundamento de toda correspondencia simbólica; y, en virtud de esta misma analogía, esas ciencias encuentran, por una transposición apropiada, su aplicación en el dominio del «microcosmo» tanto como en el del «macrocosmo», ya que el proceso iniciático reproduce en todas sus fases, el proceso cosmológico mismo. Es menester por lo demás, para tener la plena consciencia de todas estas correlaciones, haber llegado a un grado muy elevado de la jerarquía iniciática, grado que se designa como el «azufre rojo» (*el-Kebrît el ahmar*); y el que posee este grado puede, por la ciencia denominada *simiâ* (palabra que es menester no confundir con *Kimiâ*), operando algunas mutaciones sobre las letras y los números, actuar sobre los seres y las cosas que corresponden a éstos en el orden cósmico. El *jafr*, que, según la Tradición, debe su origen a Seyidnâ Ali mismo, es una aplicación de esas mismas ciencias a la presión de los acontecimientos futuros; y esta aplicación en la que intervienen naturalmente las «leyes cíclicas» a las cuales hacíamos alusión hace un momento, presenta, para quien sepa comprenderla e interpretarla (pues hay ahí como una especie de «criptografía», lo que no es por lo demás más de sorprender que la notación algebraica), todo el rigor de una ciencia exacta y matemática. Se podrían citar muchas otras «ciencias Tradicionales» de las que algunas parecerían quizás todavía más extrañas a los que en punto ninguno tienen el hábito de estas cosas; pero es menester limitarnos, y no podríamos insistir más sobre esto sin salir del cuadro de esta exposición en que debemos forzosamente atenernos a las generalidades.

En fin, debemos añadir una última observación cuya importancia es capital para comprender bien el verdadero carácter de la doctrina iniciática: Es que éste en punto ninguno es asunto de «erudición» y no podría aprenderse de ninguna manera tampoco por la lectura de libros al modo de los conocimientos ordinarios y «profanos». Los escritos de los más grandes maestros mismos no pueden servir más que como «soportes» a la meditación; uno no deviene un punto *mutaçawwuf* únicamente por haberlos leído, y los mismos permanecen por lo demás con la mayor frecuencia incomprensibles a los que no están «cualificados». Es menester en efecto, ante todo, poseer ciertas disposiciones o aptitudes innatas a las cuales ningún esfuerzo podría suplir; y es menester después el vinculamiento a una *silsilah* regular, ya que la transmisión de la «influencia espiritual», que se obtiene por ese vinculamiento, es, como ya lo hemos dicho, la condición esencial sin la cual de modo ninguno hay iniciación, aunque no sea más que al grado más elemental. Esa transmisión, siendo adquirida de una vez por todas, debe ser el punto de partida de un trabajo puramente interior para el cual todos los medios exteriores no pueden ser nada más que ayudas y apoyos, por lo demás necesarios desde que es menester tener en cuenta la naturaleza del ser humano tal cual es de hecho; y es por ese trabajo interior solo que el ser se elevará de grado en

grado, si es capaz de ello, hasta la cima de la jerarquía iniciática, hasta la «Identidad Suprema», estado absolutamente permanente de incondicionado, más allá de las limitaciones de toda existencia contingente y transitoria, que es el estado del verdadero *çûfi*.



## Coran Al- Karim

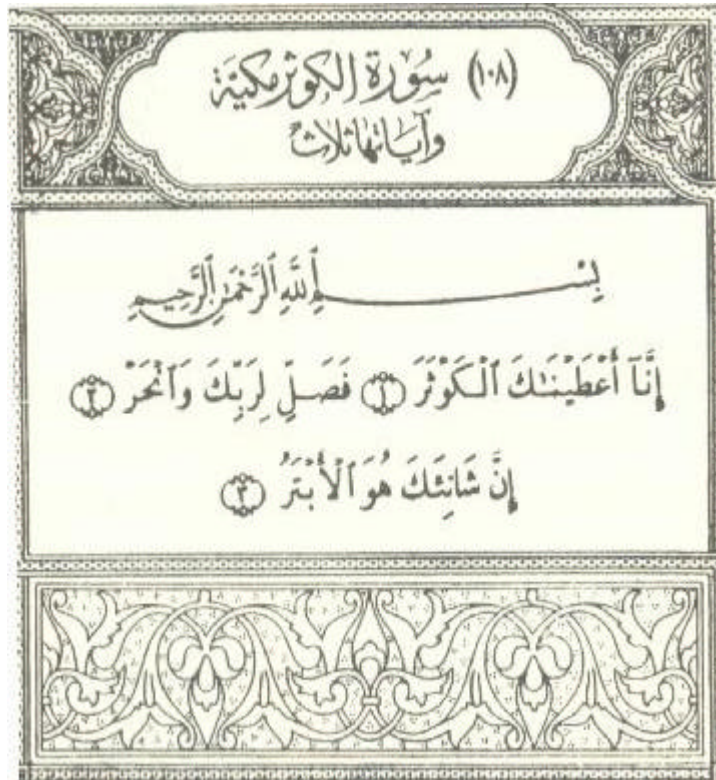


Allah todo poderoso, en su misericordia, envió a su mensajero nuestro amado profeta (s.w.a. ), para guiarnos hacia la Divina Presencia a través del Sagrado Corán Al Karim, y en su inmensa bondad, nos invita a sumergirnos en este libro bendito y a descubrir el tesoro escondido de su Creación.

### Sura 108 (Al Kauthar)

#### La Abundancia

*Revelada en Meca, 3 versículos*



Bísmil-lâhi r-Rahmâni r-Rahîmi

En el Nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso.

1. innâ: a'tainâka f-kâuzara  
Te hemos dado la abundancia.

2. fa-sálli li-rábbika wánhar\*  
Haz el Salat hacia tu Señor, y sacrifica.

3. ínna shâniaka huwa l-ábtar\*  
El que te odia es el estéril.

**E**sta sûra está enteramente dedicada a Rasûlullâh (s.a.s.). Con ella, Allah consuela a su Mensajero, le hace una promesa que le augura la fecundidad de sus esfuerzos, y, por otro lado, le anuncia la esterilidad de sus enemigos. Intercalando el texto, el Corán orienta al Profeta recordándole que en todo momento debe afirmarse sobre el camino de la gratitud (shukr).

La misión de Muhammad (s.a.s.) consistía en comunicar la revelación que le era hecha, y con ella construir una comunidad sobre el fundamento de un sentido unitario de la existencia. Esa fue la Invitación (Da'wa) que dirigía a la humanidad. Un Mensajero (Rasûl) es maestro, guía y constructor que está alumbrado desde sus profundidades más abismales; es alguien que pone la semilla de una nación porque en él mismo Allah ha hecho germinar la intuición de lo desmesurado. En su combate encuentra la oposición de los que no pueden entender lo que ve y presiente. Pero un profeta es un ser humano, y es herido por la incomprensión, la cortedad de miras de sus conciudadanos o el desprecio de los más.

Esta sûra es un breve destello. En pocas palabras bosqueja todo lo anterior. Resume el dolor del Profeta (s.a.s.) durante los primeros días de la transmisión del Islam en Meca: él se alzó con entusiasmo para comunicar su mensaje y fue recibido con frialdad y burla que al poco se convirtieron en recelo e intentos por desacreditarlo para a continuación desatarse una persecución en toda regla. Y esto mismo le haría descubrir a qué maldad se estaba enfrentando realmente con su intento por instaurar el Islam.

En esta sûra se le insinúa algo de la máxima importancia: la fuerza en la que debe confiar para su empresa no es la suya sino la de su propio Creador, el Señor de los Mundos. Sólo sumergiéndose en esa Fuente Infinita (la Rahma posibilitadora de vida, la raíz fecunda del ser) obtendría la energía necesaria, la resolución y la tenacidad imprescindibles para hacer frente a las circunstancias adversas y a quienes deseaban apagar la luz que él encendía en medio de la desidia y el oscurantismo de su tiempo.

Una vez vuelto sinceramente en esa dirección ya no será defraudado, y su Señor se desbordará con abundancia a través de él. Éste es el contenido de la sûra. Y ésta es la enseñanza que guarda para todo el que se inspire en el Profeta y siga su ejemplo.

Tomar la senda de Muhammad (s.a.s.) es decidirse por el bien, la generosidad sin límites, la abundancia, el derroche de lo humano, la apertura hacia Allah (el Îmân). Lo contrario es la escasez y la esterilidad (el Kufr). Sobre el camino de Muhammad (s.a.s.) está el inconveniente de la lucha que necesariamente consiste en derribar obstáculos y superar la resistencia de la pereza, la desidia y el miedo, haciendo de esa tensión el sendero sobre el que se va creciendo.

Abundan los relatos que describen la recepción que se brindó al Islam en sus principios. Los poderosos de Meca -los más interesados en mantener la situación en la que vivían- no tardaron en preparar diversas estrategias contra Muhammad (s.a.s.). Primero fueron la burla y la ironía, que son los mejores métodos para restar importancia a cualquier cosa y desviar la atención. Personajes relevantes como al-'Âs ibn Wâil, 'Uqba ibn Abî Mu'ît, Abû Lâhab, Abû Yahl, entre otros, acusaban a Muhammad de ser estéril (âbtar), refiriéndose con ello a la temprana muerte de sus hijos varones. Uno de ellos dijo: "¡Dejadlo! Morirá sin descendencia y será olvidado".

En la sociedad árabe -que en buena medida cifraba el valor de una persona en la posibilidad de su continuidad a través de sus hijos y riquezas- esos comentarios no eran inocentes. Un hijo varón es una garantía importante para el mantenimiento del nombre y el recuerdo de alguien. Sin hijos, el Profeta estaba condenado al olvido, y por lo tanto sus esfuerzos eran inútiles y estériles. Muhammad (s.a.s.) era árabe, y sus valores tenían que ser los de su entorno. Esos comentarios debieron dolerle y preocuparle.

Esta sûra fue revelada para borrar ese sentimiento de su corazón. Y también para trastocar los valores y los criterios. No es la descendencia biológica ni los logros inmediatos lo que debe ser tenido en cuenta sino el poder creador de la voluntad. Éste está más allá de lo que se pueda predecir de modo alguno. Cuando es un raudal que emana de la Rahma de Allah, la abundancia de la que capaz un ser humano escapa a toda previsión.

Ya las primeras palabras de la sûra son definitivas: innâ: a'tainâka kâuzar, te hemos dado la abundancia. Allah -con la exuberancia infinita que hay recogida en su Nombre (de ahí la utilización del plural mayestático)- ha dado (a'tâ-yu'tî, dar) a Muhammad la abundancia (kâuzar).

Este término -kâuzar-, sin embargo, no es el que se emplea habitualmente para decir en árabe 'abundancia' (se utiliza con más frecuencia la palabra kazra). En realidad, kâuzar tiene el matiz de 'abundancia ilimitada'. Ésta es la idea que el Corán contrapone a la de batr, esterilidad, que es de lo que se acusaba al Profeta. Muhammad no sólo no es estéril sino que es infinitamente abundante y fecundo. Allah ha depositado en él algo que es mucho, desbordante, copioso, indelimitable, algo a lo que no se puede poner diques. Esa 'abundancia' de Muhammad (s.a.s.) puede ser seguida en una multitud de aspectos.

Se encuentra en su profecía (nubuwwa), es decir, en su encuentro con la Gran Verdad, en su sintonía con la Existencia, en su saboreo de la Unidad que lo armoniza todo, una Unidad apabullante que es un Océano inagotable en el que sumergirse y desde el que se desborda todo, y que en sí es lo Real, lo radicalmente Presente. Su encuentro con Allah -con su Señor Verdadero- representó su propio agigantamiento, su enriquecimiento más absoluto, pues fue llenado por lo que el esfuerzo intelectual más grande no logra concebir ni acercarse al entendimiento.

Y signo de su extraordinaria abundancia es el Corán mismo, en el que unas pocas palabras son inspiradoras de ríos de pensamientos. La opulencia de cada una de ellas no tiene fin. Son palabras que brotaron de sus labios y fueron recogidas con celo, transmitidas con fidelidad y reflexionadas por generaciones que no han dejado de asombrarse ante la fuerza de sus sonidos y el poder de sus sugerencias.

Su abundancia está también reflejada en la conciencia que él mismo tenía de ser el objeto de las bendiciones y el saludo de paz de los habitantes del mundo espiritual (los Malâika), que a su vez bendicen y comunican paz a todos aquellos seres humanos que por su parte bendicen y desean la paz a Muhammad (s.a.s.). Desear bendiciones y paz a Rasûlullâh (s.a.s.) -as-salât wa s-salâm 'alâ rasûlillâh- es coincidir con la existencia sutil en ese vórtice de abundancia sin límites que es Muhammad (s.a.s.).

Y su abundancia es explícita en la Sunna -la Tradición por él instaurada-, fiel en extremo, hasta la literalidad, a su enseñanza y ejemplo. El 'modo' del Profeta se ha extendido sobre la tierra, y millones de personas lo han comunicado escrupulosamente a otros millones de otras generaciones con el deseo de procurar ser sus seguidores sinceros y entregados, sus transmisores verídicos al igual que él fue el comunicador verdadero de la revelación que le fue hecha.

Esto es así hasta tal punto que los gestos del Profeta siguen siendo reproducidos con exactitud por quienes tienen en él un modelo ideal. Rasûlullâh (s.a.s.) ha sido capaz de inspirar un amor extraño y apasionado que no se basa en su idolatrización sino en la fuerza que emana de un recuerdo extraordinariamente vivo que lo hace presente a todo musulmán. No hay distancia alguna entre Muhammad (s.a.s) y cualquier musulmán, al contrario, la familiaridad y el respeto dominan en una estrecha vinculación siempre renovada y siempre fecunda.

Su abundancia también está en el bien que ha hecho a la humanidad al ser el fundador de una civilización brillante que ha brindado importantes aportaciones difíciles de valorar en su justa medida. Las realizaciones del Islam están ahí como exponentes del caudal muhammadiano.

Su Káuzar tiene innumerables formas: intentar censarlas es restarle importancia. Por ello el Corán habla del Káuzar de Muhammad (s.a.s.) sin delimitarlo para que abarque todo lo que la imaginación sea capaz de representarse. En definitiva, es un río que no tiene orillas.

Y, efectivamente, en algunos hadices se dice que el Káuzar es el nombre de un río del Jardín, destinado exclusivamente a Muhammad (s.a.s.) y que es el manantial del que brota su riqueza. Se trata de un río blanco, de aguas más dulces que la miel, que fluye sobre un lecho de perlas y circula entre orillas de oro. Según Ánas ibn Mâlik, en cierta ocasión el Profeta (s.a.s.) agachó la cabeza y estuvo sumido en la ausencia durante un momento. Después, levantó la cabeza sonriendo. Le preguntaron: "¿Qué es lo que te hace sonreír?", y respondió: "Me acaba de ser revelada una sûra", y recitó la sûra del Káuzar. Después dijo: "¿Sabéis lo que es el Káuzar? Es un río en el Jardín, que me ha dado Allah en el que hay mucho bien, y del que beberán las gentes de mi Nación el Día de la Resurrección". Pero Ibn 'Abbâs afirmó que, incluso ese río fabuloso, no es más que una parte del Káuzar de Rasûlullâh (s.a.s.).

Tras enunciar la abundancia del Profeta (s.a.s.),... tras haberle consolado mostrándole algo que hay en él mismo y que le permite obviar la palabrería ingenua que entreteje los valores confusos con los que hombre vulgar mide las cosas,... tras señalarle una Fuente inagotable que hay en sus adentros y de la que él mana y con la que se expande,... tras hablarle del Káuzar, Allah le recuerda a Muhammad (s.a.s.) la senda en la que esa

abundancia sin límites se desborda y tiene plena realización. Esa senda es la de la gratitud (shukr), la del reconocimiento activo de Allah, en Quien todo es incensable: fa-sállî li-rábbika wánhar, haz el Salat hacia tu Señor, y sacrifica.

Hacer el Salât (sallâ-yusallî) es, entre otras cosas, un gesto de profunda y radical gratitud. Con el Salât -al menos cinco veces al día hasta hacer de él una actitud vital- se rememora que toda bondad viene de Allah. Ese reconocimiento es el desencadenante del aumento, porque a la bondad que viene de Allah se le suma la sabiduría que el hombre hace despertar en sí. Esa conjunción lo es todo y es la riqueza absoluta.

La gratitud de la que hablamos no es el cumplimiento de una formalidad, sino una senda. Con el Salât el ser humano orienta un instante de su existencia hacia su Señor, y se sumerge en la Grandeza de lo eterno contenido en ese momento, consciente de las dimensiones infinitas de la Verdad a la que se asoma y de la que él mismo ha surgido y de la que también nace todo aquello de lo que goza.

La 'Aqîda le enseña al musulmán la Unidad e Inmensidad de su Señor y se las propone como meta, y la vía -el Islam, su Sharî'a o Ley- le muestra los pasos a dar en esa dirección. Estos son los dos grandes aspectos de la revelación coránica que coinciden en ser los elementos necesarios para una reconciliación con la existencia.

El Profeta (s.a.s.) es modelo de una orientación absoluta y auténtica hacia Allah y de una inmersión sin reticencias en el Océano de su Señor. Y ejemplifica perfectamente aquello de lo que es capaz el hombre. El realizó del modo más pleno el privilegio que anida en cada corazón, un privilegio que posibilita alcanzar lo más sublime. Eso era su Salât, que representa su acogimiento incondicionado de lo que significa la palabra Allah: su Salât era una penetración en lo inabarcable. Él es el máximo exponente del Ijlâs, de la sinceridad pura y desinteresada, de la entrega sin reservas y el abandono en las Manos de su Creador.

La referencia al Ijlâs está en la partícula li-, hacia (haz el Salat hacia tu Señor, es decir, exclusivamente en esa dirección). Esta partícula (li-, para, hacia), en este contexto, quiere decir: Haz de todo tu ser algo orientado por completo y exclusivamente hacia tu Señor, con una sinceridad pura y un desinterés que te aparten de todo lo que no sea Él Solo; rechaza, en el seno de esa orientación a todos los dioses, todos los ídolos, todas las representaciones. Sea así en todos los sacrificios que llesves a cabo: no los dediques a aspiraciones distintas a las de alcanzar a tu Señor. No consagres nada a lo que no sea Allah. Haz todo esto como señal de tu gratitud, de tu conciencia de ser objeto de un inmenso favor, pues Allah te ha dignificado desde el momento en que te ha inspirado lo anterior y te ha dirigido hacia Él, y con ello despliega en ti su Abundancia.

Esa forma de ser, actuar y acercarse a Allah, que practicó Muhammad (s.a.s.) con intensidad a lo largo de su vida, le es enseñada por Allah aquí, en esta sūra, como camino hacia Él. Es como si Allah nos ilustrara a nosotros enseñando al Profeta algo que él ya sabía porque formaba parte de su propia condición, y es porque él y los musulmanes son las partes de un mismo cuerpo. Para Muhammad, el mandato del versículo es una corroboración y un recordatorio,... y para los musulmanes, Muhammad es el ejemplo de lo que significan esas palabras. De este modo, los musulmanes aprenden 'en' Muhammad, como participación en su ser. Esta intercalación cobra especial fuerza en el contexto de la mención del Káuzar de Rasûlullâh (s.a.s.).

En la práctica, este versículo es para nosotros -pronunciado en medio de la abundancia- el enunciado que describe el camino hacia el Jardín. Se ordena al lector hacer el Salât (sallâ-yusallî) por Allah y hacia Allah. Aquí se denomina a Allah Rabb, Señor (li-râbbika, hacia tu Señor): dirige tu aspiración hacia la Presencia Real de Allah. El musulmán debe enfocar a su Señor imperante en él y en todas las cosas, sin dejarse confundir por nada, rechazando ídolos. Así es como en él rebrota el manantial de la Rahma, que se alía a la conciencia y se convierte en torrente.

Quien intuye lo que representa Allah debe volver la espalda a las especulaciones de los hombres, afirmarse en el Islam, abandonar por completo toda forma de idolatría, para ir depurando su orientación, para hacer de su camino hacia su Señor Verdadero algo nítido, pues Allah es absoluta nitidez y el Islam es enfocarlo en exclusiva.

Aferrarse a cualquier cosa durante esa peregrinación desvía por completo al buscador. Atrás deben quedar las doctrinas, las teologías, los mitos, las supersticiones, los dioses. Y también las circunstancias, los deseos, las frustraciones, los miedos, las esperanzas,... todo ello -creaciones del ego aterrado y el ego esperanzado- es degollado para que el peregrino hacia su Señor pueda avanzar sólo hacia el Uno-Único, al que nada condiciona.

Es necesario el Ijlâs, la sinceridad que es desnudamiento, por doloroso que sea ese irse deshaciendo de lo que hasta entonces había valido. De ahí la orden de sacrificar (náhara-yânhar) y matar todo lo que disperse la atención que se debe poner en Allah. En esto hay una referencia clara a los sacrificios rituales: mientras los idólatras dedican sus animales sacrificados en los altares a sus dioses, el musulmán nombra a su Señor sobre todas las cosas, pues aspira únicamente a Él, y renuncia a todo aquello sobre lo que no haya sido pronunciado el Nombre de Allah, es decir, cuanto no haya sido marcado con su signo.

También se debe recordar, porque subraya aún más lo dicho, que el verbo náhara-yânhar, sacrificar, degollar, se usa especialmente como referencia a los sacrificios ofrecidos durante la peregrinación (hajÿ). A diferencia de los idólatras preislámicos, los musulmanes cumplen los rituales de la peregrinación teniendo a Allah como única meta.

Efectivamente, para los maestros de espiritualidad, la orden de 'hacer el Salât y sacrificar' resume todo el proceso que debe seguirse para alcanzar la Má'rifa, el Conocimiento Superior, y la Wilâya, la Interrelación con Allah: tener a Allah como único objetivo orientando hacia Él todo el ser y matar al ego animal creador de fantasmas durante esa peregrinación hacia la Verdad, representado esto por el acto de sacrificio de un animal en la Peregrinación a Meca.

Este versículo central de la sûra resume la senda que se ha de seguir para hacer brotar el Káuzar: la práctica del Salât (la orientación del ser hacia el Uno-Único) y el sacrificio (el acto de degollar el ego que separa y aísla al ser humano). Esta es la vía de la gratitud que es descubrimiento del secreto desbordante que mueve las cosas y las expande.

En el primer versículo de esta sûra se afirmaba la condición abundante del Profeta (innâ: a'tainâka Ikáuzar, te hemos dado la abundancia); en el segundo se describe, bajo la forma de un imperativo, el origen de esa abundancia, la fuente en la que hay que

buscarla (fa-sálli li-rábbika wánhar, haz el Salat hacia tu Señor y sacrifica). Y en el tercer y último versículo de este brevísimo texto, el Corán devuelve la acusación de esterilidad a quienes insultaban con ella al Profeta (s.a.s.): ínna shâniaka huwa l-ábtar, el que te odia es el estéril.

Efectivamente, los que aborrecían a Muhammad (s.a.s.), a pesar de su prole y riquezas, han sido olvidados, y sus esfuerzos por combatir el Islam fueron inútiles. Por el contrario, el recuerdo de Muhammad (s.a.s.) se mantiene vivo, y es bendecido y saludado constantemente.

Hoy tenemos una perspectiva suficiente para comprobar la veracidad de estas palabras, que dichas en su tiempo no pudieron ser comprendidas en todo su alcance. Para los que las oyeron cuando eran reveladas eran una simple promesa, pero nosotros podemos verla cumplida. El aborrecedor (shâni) era el estéril (ábtar), y no el profeta que desplegó todas sus posibilidades enraizadas en la Rahma de Allah.

La bondad, la generosidad, el desinterés, el valor constructor, la inspiración,... no son estériles: están arraigados en la Verdad que ha hecho surgir todas las cosas. Son esas cualidades fecundas las que dan vida, las que son origen de una exuberancia que no se interrumpe. El odio, el rencor, la envidia, el mal, la crueldad, el miedo, la rutina, la injusticia, lo tendente a la muerte,... éstos son los homólogos de la esterilidad. En esas cualidades no hay riqueza sino mengua constante y empobrecimiento que acaba en la miseria, la nada y el olvido.

Allah nos señala las esencias, mientras los hombres tienden a dejarse hipnotizar por las apariencias. Para estos últimos, los hijos y las riquezas son una garantía, pero para Allah lo son la acción que se afirma así misma en la Rahma desencadenadora de todas las cosas. Y esta sûra demuestra la desproporción entre las verdades creadoras, por un lado, y las creencias de los seres humanos, por otro: ¿dónde están ahora los poderosos que decían de Muhammad que era estéril? Con sus insultos querían cortar el camino, borrar su recuerdo y relegarlo a la condición de acontecimiento intrascendente. Sin embargo, al poco, el Islam se difundió con una energía única.

Todo ocurrió en una región marginal para la historia oficial del mundo, en el inhóspito desierto de Arabia, en una pequeña ciudad (poco más que una aldea) sin importancia para el resto de la humanidad. Tuvieron lugar unos sucesos aparentemente irrelevantes: un hombre humilde que anuncia la Unidad y Unicidad de su Señor, y es perseguido y tiene que huir de sus enemigos. Esa insignificante huida (la Hiÿra o Hégira) acabó teniendo repercusiones en occidente y oriente. De todo ello brotó un Káuzar, un río de abundancia

Texto extraído de  
<http://www.coran.org.ar>

---

## Maestros de Corazones

El Camino Naqshbandi, Historia de los Santos de la Cadena de Oro.

Por el Sheikh Hishan Kabbani

### 7. Abul Hassan 'Ali ibn Ja'far al-Kharqani

*Permítete ser dulzura y deja que la vida sea amargura!  
Si estas contento, que importa que los hombres estén enojados.  
Permite que todo entre Tu y yo sea campo cultivado,  
Entre los mundos y yo deja que todo sea desierto!  
Si Tu amor esta asegurado, entonces todo es fácil.  
Pues todo en la tierra es tan solo tierra.*

Anónimo.<sup>1</sup>

**A**bul Hasan Ali ibn Jafar al-Kharqani fue el principal intercesor de su tiempo y único en su estación. Fue el centro de atención de su pueblo, un océano de conocimiento del cual los santos aun reciben olas de luz y conocimiento espiritual.

El se vació a si mismo de todo excepto la unicidad de Dios, rechazando para si mismo todos los títulos y aspiraciones. No se le conocía como seguidor de ciencia alguna, inclusive ciencia espiritual. El dijo, No soy un ermitaño. No soy un asceta. No soy un disertante. No soy un sufi. Oh Dios, Tu eres uno y yo soy uno en Tu Unicidad.

Sobre el conocimiento y la practica dijo, Eruditos y sirvientes en el mundo son numerosos pero no te benefician al menos que estés preocupado en la satisfacción del deseo de Dios, y de la mañana a la noche estas ocupado en realizar las obras que Dios acepta.

Sobre ser Sufi dijo, El Sufi no es el que siempre carga con la alfombra de la oración ni es el que siempre usa la ropa emparchada, ni es que mantiene ciertas costumbres y apariencias, sino que el Sufi es aquel sobre quien todos enfocan su atención, aunque el se este ocultando a si mismo.

El Sufi es aquel que en el día no necesita el sol, en la noche no necesita la luna. La esencia del Sufismo es absoluta no-existencia, que no tiene necesidad de existencia porque no hay existencia a parte de la existencia de Dios.

Se le pregunto sobre la veracidad y el dijo, Veracidad es decir lo que tu conciencia te dicta.

Sobre el corazón dijo, Que es lo mejor, el corazón que siempre recuerda a Dios (*dhikr a Allah*).

El mejor de los corazones es aquel que no contiene nada sino la presencia de Dios, odopoderoso y Exaltado.

Hoy se cumplirán 40 años que Dios ha estado mirando mi corazón sin ver mas que si mismo. No he tenido nada en mi corazón y en mi pecho mas que Dios durante 40 años. Mientras mi ego pide agua fría y un trago de lecho, no he permitido que entrase eso durante 40 años para poder controlarlo.

La visión con los ojos de la cabeza no trae felicidad, pero la visión con los ojos del corazón y el secreto que Dios da al alma da esa felicidad.

Sobre Bayazid dijo, Cuando Abu Yazid dijo, 'Deseo no desear' eso es exactamente el deseo

verdadero.

Se le pregunto, " Quien es la persona apropiada para hablar sobre aniquilamiento y subsistencia? El respondió, Ese conocimiento le pertenece a aquel que cuelga del cielo en un hilo de seda. Y luego viene un tornado y se lleva todos los árboles y casas y montañas y los arroja al océano hasta que el océano se rebalza. Si el tornado no puede mover a aquel que cuelga del hilo de seda, entonces el es el que tiene la autoridad para hablar de aniquilamiento y subsistencia.

En una oportunidad el Sultán Mahmud al-Ghazni visito Abul Hasan y le pregunto su opinión sobre Bayazid al-Bistami . El dijo, " Aquel que sigue a Bayazid será guiado. Quienquiera lo haya visto y sintió amor hacia el en su corazón tendrá un final feliz." Ante esto Sultán Mahmud dijo, " Como es posible esto cuando Abu Jahl vio al Profeta ﷺ sin embargo no llego a un final feliz sino mas bien termino en la miseria ( espiritual )." Ante esto el respondió, " Esto es porque Abul Jahl no vio al Profeta sino que vio a Muhammad ibn Abd Allah. Si hubiese visto al Mensajero de Dios hubiese salido de la miseria (espiritual) y hubiese sido conducido hacia la felicidad. Así como Dios dijo, ' *Los ves mirándote pero sin una visión clara*' (7:198)" Continuo con el dicho ya citado, sobre" la visión con los ojos de la cabeza ..." Otros de sus dichos:

Pide para que te manden dificultades, para que aparezcan lagrimas en tus ojos, porque Dios ama a los que lloran (en referencia al consejo del Profeta ﷺ de llorar mucho).

De cualquier manera que pidas algo a Dios, siempre el Coran es la mejor manera. No pidas a Dios excepto a través del Coran.

El heredero del Profeta ﷺ es aquel que sigue sus pasos y no pone marcas negras en el libro de sus hechos.

Abul Hasan al-Kharqani falleció un Martes, 10 de Muharram en 425 AH/ 1033 EC. El fue enterrado en Kharqan, una aldea en la ciudad de Bistam en Irán. El transmitió el secreto de la Cadena de Oro a Abu Ali al-Fadl ibn Muhammad al-Farmadi at-Tusi.

---

#### Notas

1- Citado por Shaykh al-Arabi ad Darqawi, *Letters of a Sufi Master*, p.23.

## Sohbeth sin Tiempo

Las enseñanzas de los Profetas y de sus herederos viajan en el tiempo, en la  
frescura, de la única Verdad (Haqq). Los Sohbeth de Mawlana Sheikh Nazim,  
giran en nuestros corazones en orbitas sin tiempo

### El Adab y la oración mas aceptable

Nuestro Gran Sheij decía que las buenas maneras son el punto más importante de nuestro camino y en todas las religiones. Adorando, la gente se puede aproximar al Paraíso, pero mediante las buenas maneras, el Adab, la gente se aproxima a su Señor. No cabe duda de que estar cerca de la Divina Presencia es mejor que solo la adoración. La adoración sin Adab es como un cuerpo sin alma, pues el Adab es el alma de la adoración.

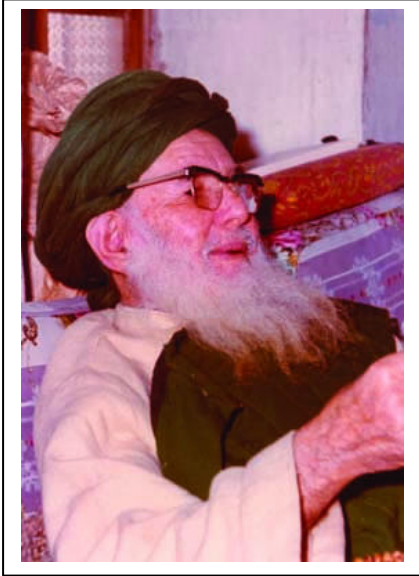
Nuestro Gran Sheij era un buen ejemplo para aprender buenas maneras. La Shariah enseña la adoración. La Tariqat enseña la manera de mantener el Adab con el Señor.

Hablaba una vez de la más bella forma de adoración. Allah nos enseñó por medio de Su Profeta la forma más perfecta de adoración. ¿Cuál es ésta?

Según los 7007 shuyuj de la Tariqat Naqshbandyya, que son gentes que habían llegado a la vida real durante esta vida temporal, a los que se les había concedido la certeza del conocimiento (ilm al-yaqin), la certeza de la visión y la certeza de la verdad, y de sus bocas sólo sale la verdad como salía de Abu Bakr as-Siddiq, gente, en definitiva, en los que podemos confiar sin ninguna duda, coinciden todos en este punto, y es que la más bella forma de adoración está en el fayr, la oración de la mañana.

Es tan importante porque en cada amanecer es cuando la energía sagrada se transmite a cada criatura. La nueva vida se distribuye a todas las criaturas, y este instante debe ser observado por todos. Hasta para los inconscientes, los durmientes, sus almas deben estar listas para la ceremonia. El Profeta Muhammad, la paz y las bendiciones sean con él, siendo la criatura más distinguida de los representantes de Allah, ordena a Bilal dar el adan en el primer cielo. Todos los Profetas y Awliya del barzaj deben atender a la oración, pues es obligatorio para ellos. Para la mayoría de los habitantes del barzaj que no pudieron alcanzar el nivel de las verdaderas características humanas en esta vida, la oración no es obligatoria (fard), pero es opcional (sunnah). Como la oración del viernes (Salat al-yumua) es fard para los hombres libres, pero no para las mujeres, los esclavos, los enfermos o los ciegos. El Profeta, la paz y las bendiciones sean con él, es el imán (el que dirige la oración) y Bilal hace el adan cada día en el barzaj. Todo aquel que en este mundo que escuche a Bilal debe atender a esa oración.

De esta reunión descienden luces a todos los que dirigen la oración del fayr en la Tierra. Los que dirigen la jamma (grupo) son solo figuras aquí, pero en realidad rezan allí. Allah protege a aquellos que rezan.



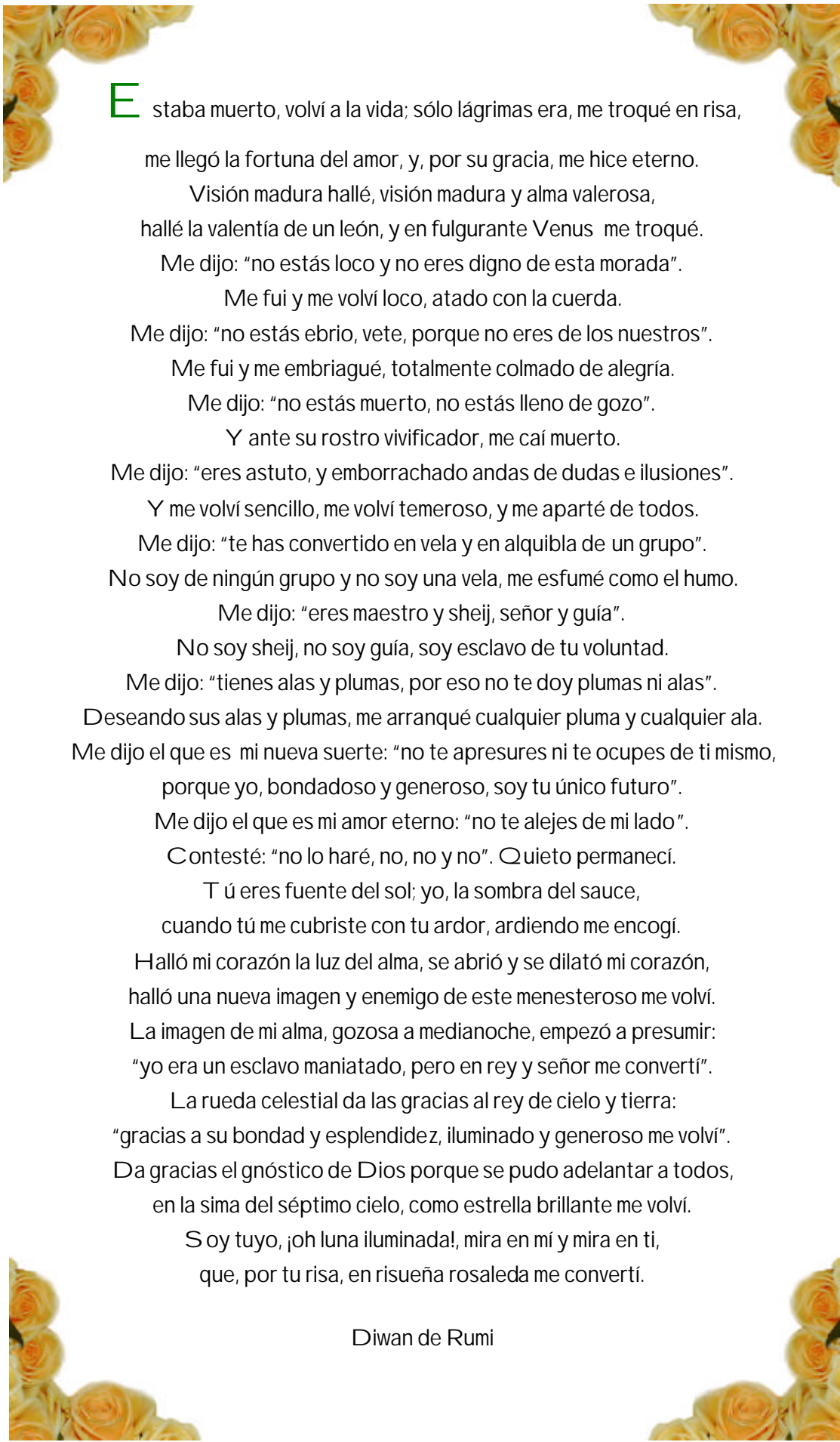
Sultanu fAwliya Mawlana  
Abdullah Al-Faizi Ad-  
Daghistani

Nuestro Gran Sheij decía que los Awliya son capaces de escuchar la llamada celestial de Bilal llamando a la oración y guardan la Shariah de forma severa, dejando clara que esta es la única vía para llegar a los Cielos. Decía que Allah dispone un ángel para cada grupo que reza el fayr y que aquel que atiende a esta oración obtiene la misma recompensa que la de haberlo rezado tras el Profeta, la paz y las bendiciones sean con él. Allah hace de esta oración una fuerte razón para mantener a los atendientes lejos de todo mal y peligro ese día. Dice: “O siervos, debéis saber ciertamente, que rezar os mantiene lejos de la maldad y de lo perjudicial. Aquel que realice el fayr será resguardado en Mi seguridad”.

Nuestro Gran Sheij dijo que el primer creyente del Islam, Abu Bakr as-Siddiq, una vez le pregunto al Profeta: “O Rasullullah, cuál es la descripción del grado más bajo de una oración aceptable que le dé protección a aquel que la realice”. Dijo: “Si un hombre dice ‘allahu akbar’ con la intención de rezar, pero estuviese tan ausente que solo pudiese recordar después el haber dicho ‘as-salam alaikum’ al finalizar, es suficiente y le protegerá de la furia de Allah en el otro mundo”.

Sobre el Isha (oración de la noche), nuestro Gran Sheij dice que Allah hizo ángeles especiales de Su Luz Divina para que estén presentes en el primer cielo cada noche y Abu Bakr as-Siddiq es su Iman. Quien rece Isha en congregación tiene la recompensa de haberlo rezado tras Abu Bakr. La luz de estos ángeles es tal que solo los shuyuj de la Naqshbandyya pueden mirarlo. El rezar el Isha en congregación os evitará del mal esa noche.

Ahora ya sabéis lo apreciable que es hacer la oración del fayr y el Isha. Por eso Shaytan trata de que no las hagáis a gusto, diciéndoos que necesitáis descansar en esos momentos. Por eso todo aquel que lucha para hacer las oraciones de todas formas es un luchador del Jihad al-Akbar.



**E**staba muerto, volví a la vida; sólo lágrimas era, me troqué en risa,  
me llegó la fortuna del amor, y, por su gracia, me hice eterno.  
Visión madura hallé, visión madura y alma valerosa,  
hallé la valentía de un león, y en fulgurante Venus me troqué.  
Me dijo: "no estás loco y no eres digno de esta morada".  
Me fui y me volví loco, atado con la cuerda.  
Me dijo: "no estás ebrio, vete, porque no eres de los nuestros".  
Me fui y me embriagué, totalmente colmado de alegría.  
Me dijo: "no estás muerto, no estás lleno de gozo".  
Y ante su rostro vivificador, me caí muerto.  
Me dijo: "eres astuto, y emborrachado andas de dudas e ilusiones".  
Y me volví sencillo, me volví temeroso, y me aparté de todos.  
Me dijo: "te has convertido en vela y en alquibla de un grupo".  
No soy de ningún grupo y no soy una vela, me esfumé como el humo.  
Me dijo: "eres maestro y sheij, señor y guía".  
No soy sheij, no soy guía, soy esclavo de tu voluntad.  
Me dijo: "tienes alas y plumas, por eso no te doy plumas ni alas".  
Deseando sus alas y plumas, me arranqué cualquier pluma y cualquier ala.  
Me dijo el que es mi nueva suerte: "no te apresures ni te ocupes de ti mismo,  
porque yo, bondadoso y generoso, soy tu único futuro".  
Me dijo el que es mi amor eterno: "no te alejes de mi lado".  
Contesté: "no lo haré, no, no y no". Quieto permanecí.  
Tú eres fuente del sol; yo, la sombra del sauce,  
cuando tú me cubriste con tu ardor, ardiendo me encogí.  
Halló mi corazón la luz del alma, se abrió y se dilató mi corazón,  
halló una nueva imagen y enemigo de este menesteroso me volví.  
La imagen de mi alma, gozosa a medianoche, empezó a presumir:  
"yo era un esclavo maniatado, pero en rey y señor me convertí".  
La rueda celestial da las gracias al rey de cielo y tierra:  
"gracias a su bondad y esplendidez, iluminado y generoso me volví".  
Da gracias el gnóstico de Dios porque se pudo adelantar a todos,  
en la cima del séptimo cielo, como estrella brillante me volví.  
Soy tuyo, ¡oh luna iluminada!, mira en mí y mira en ti,  
que, por tu risa, en risueña rosaeda me convertí.

Diwan de Rumi

## E I Mulá Nasreddin



Sendero de Corazones, Nuestro Camino...

La Fragancia , que nos envuelve en el A nheo por el A mor Real, el A roma que proviene de la Profunda Intimidad, donde no existe nada mas que Quien E xiste , donde se llega si nos dejamos llevar, donde se Vive si nos atrevemos a morir antes de morir, donde se E s sin ser, donde se funden el A mor con el AMOR .

A lhamdulillah

Colaboraron en esta edición  
Amal Cuervo Arango  
Nuruddin Ortola - Ahmad Salim Pirito - Abdullah Fernández



Copyright © 2005 Asociación Naqshbandi Haqqani de Argentina.  
Todos los derechos reservados.  
<http://www.naqshbandi.com.ar>