

LA TEORÍA DE LOS «CENTROS SUTILES» EN EL SUFISMO DEL SHAYKH AHMAD SIRHINDÎ

ANTONI GONZALO CARBÓ

RESUMEN

La cofradía Naqshbandiyya es una de las órdenes sufíes que más han profundizado en la práctica iniciática del «viaje dentro de uno mismo» (*sayr-i anfusî*), la «invocación del corazón» (*dhikr-i qalbî*) y la teoría psicoespiritual de los «centros sutiles» (*latâ'if*) del microcosmos humano que se corresponde con las realidades proféticas y los distintos niveles del cosmos. Por medio de estos grados de crecimiento espiritual a lo largo del itinerario místico (*sayr u sulûk*) el viajero se acerca cada vez más a la Realidad divina. Este artículo analiza la importancia que en la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya india del Shaykh Ahmad Sirhindî (971/1564-1034/1624) tienen los estados de contemplación (*murâqabât*), la visión del corazón, la iluminación de los centros sutiles por la Presencia divina y los fenómenos visionarios de las luces coloreadas.

ABSTRACT

The Naqshbandiyya confraternity was one of the Sufi orders that most practised the initiation rite of the «travelling within oneself» (*sayr-i anfusî*), the «invocation of the heart» (*dhikr-i qalbî*) and the psychospiritual theory of the «subtle centers» (*latâ'if*) of the human microcosm, which corresponds to the prophetic realities and the various levels of the cosmos. Through these stages of spiritual growth on the mystic quest (*sayr u sulûk*) the traveller comes ever nearer to Divine Reality. This article analyses the importance of the states of contemplation (*murâqabât*), the vision of the heart, the illumination of the subtle centers by the Divine Presence and the visionary phenomena of coloured lights in the Indian Naqshbandiyya-Mujaddidiyya of Shaykh Ahmad Sirhindî (971/1564-1034/1624).

(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; b. = ibn; Cor. = Corán; Fut. = Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya*; Md. = Muhammad; per. = persa.

1. El «viaje sin fin»: viaje a ninguna parte

Plotino afirma que el alma experimenta un anhelo (*érôs*) del Uno, que lleva al hombre a «un huir solo al Solo»¹. El gran maestro sufí Muhyî-l-Dîn Ibn (al-)‘Arabî (m. 638/1240) subraya la importancia del «viaje del corazón» (*safar qalbî*) en varios capítulos de *al-Futûhât al-Makkiyya* (*Las iluminaciones de La Meca*)². En el sufismo el viaje interior es también una vía (*tarîqa*) de aprendizaje iniciático, una vía de perfección, un *itinerarium in Deum*, «viaje sin fin» (*lâ ghâyata lahu*)³ de progresión y aproximación hacia la Realidad divina, hacia lo inaccesible, la Esencia inmutable. La *tarîqa naqshbandiyya* se encuentra entre las grandes cofradías sunníes del sufismo que por su duración han ejercido una influencia histórica preponderante sobre el desarrollo de la mística en el Islam⁴.

Esta orden es sin duda una de las que más ha profundizado en el «viaje en la patria» (*safar dar watan*), el viaje interior (*sayr-i anfusî*), así como en la teoría de los «centros sutiles» psicoespirituales (*latâ'if*)⁵, la práctica esotérica de la «plegaria repetitiva con el corazón» (*dhikr-i qalbî*) y la visión interior del corazón⁶. El viaje en espíritu, el viaje interior que la Naqshbandiyya establece

¹ Plotino, *Enéadas*, VI.9.11.51.

² Sobre el tema del viaje en las *Futûhât*, véanse en particular los cap. 174, 175, 189, 190, 191.

³ Cf. M. Chodkiewicz, «Le voyage sans fin», en M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina/París: Peeters/Institut Français de Recherche en Iran, 1996, pp. 239-250.

⁴ La Naqshbandiyya forma parte de las cofradías «orientales» del Islam. Como los kubrawíes, con los cuales guardan ciertas afinidades doctrinales, los naqshbandíes son originarios de Asia Central. Esta orden que Bahâ' al-Dîn Md. Naqshband (m. 791/1389), el epónimo de la cofradía, fundó en Bukhara, su ciudad natal, a mediados del siglo XIV, era la continuación de una tradición mística de factura centro-asiática con una antigüedad de dos siglos. A partir de la región de Asia Central, la cofradía se extendió por el Turkestán, Siria, Afganistán e India, hasta constituir en nuestros días una de las órdenes sufíes más extendidas. Sobre la cofradía Naqshbandiyya en general, véase K. A. Nizami, «The Naqshbandiyyah Order», en S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality. Manifestations*, vol. 20 de *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Nueva York: Crossroad, 1991, pp. 162-193. Véanse también los estudios de H. Algar, «A Brief History of the Naqshbandî Order», en M. Gaborieau; A. Popovic; T. Zarcone (ed.), *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Estambul/París: Isis/Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, 1990, pp. 3-44; *ib.*, «Bibliographical Notes on the Naqshbandî Tarîqah» en J. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany: SUNY Press, 1975, pp. 254-259; *ib.*, «The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance», *Studia Islamica* 44 (1976): 123-52.

⁵ Para las diferentes acepciones del término *latîfa* (pl. *latâ'if*) véase J. J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alâ' ad-dawla as-Simmânî*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 157-160.

⁶ Véase L. Massignon, «Le «cœur» (*al-qalb*) dans la prière et la méditation musulmanes», *Études Carmélitaines* 9 (1950): 88-94; *ib.*, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 4 t., París: Gallimard, 1990 [1975], t. III, pp. 19 ss.

como uno de sus pilares iniciáticos, es un ejercicio ascético que permite el descubrimiento de un enriquecimiento espiritual progresivo que constituye la práctica física y espiritual de toda una vida. Junto a la orden Kubrawiyya, es una de las hermandades que, entre los diversos tipos de oración repetida (*dhikr*), anteponen la «invocación silenciosa», el *dhikr* secreto u oculto (*dhikr-i khaff*), la «invocación del corazón» (*dhikr-i qalbî*) realizada en soledad, al *dhikr* en voz alta (*dhikr jalî, jahrî*), con acompañamiento musical, propio de otras órdenes⁷. Lo que distingue el método naqshbandí no son los largos períodos de mortificación sino la purificación espiritual, la educación del corazón en lugar del adiestramiento del alma inferior. «El “corazón” es el nombre de la casa que yo restauro», dice el *khwâja* (maestro) Mîr Dard de Delhi.

La *tarîqa naqshbandiyya* contempla once reglas o principios, consideradas «palabras santas» (*kalimât-i qudsiyya*), que se hallan en la base de la práctica mística; las ocho primeras habrían sido elaboradas por el Khwâja ‘Abd al-Khâliq Ghujdawânî (m. 617/1220), uno de los maestros (*khwâjagân*) inspiradores de la *naqshbandiyya*, mientras que las tres últimas fueron añadidas por el propio Bahâ’ al-Dîn Md. Naqshband⁸. Especial importancia tiene el segundo de dichos preceptos, *nazar bar qadam*, «fijarse en los propios pasos»; cada movimiento del peregrino (*sâlik*) en la vía debe ajustarse y dirigirse al logro de algún propósito divino, una práctica psicológica que constituye una ciencia del cuidado de sí.

En sus *Maktûbât (Escritos)*⁹, el Shaykh Ahmad Sirhindí hace un análisis profundo de una de las reglas principales, el «viaje en la patria», que identifica

⁷ Cf. H. Algar, «Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandi order», *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* 3:98 (1976): 39-46.

⁸ Las reglas de las cuales las cuatro primeras se consideran las más importantes son: 1) *hûsh dar dam*, (vigilar o tener conciencia de la respiración durante la plegaria repetitiva); 2) *nazar bar qadam* (observación de sus pasos, mirar dónde se pone el pie); 3) *safar dar watan* (viajar hacia su patria de origen); 4) *khalwat dar anjuman* (permanecer en retiro entre los hombres: práctica ascética en la sociedad); 5) *yâd kard* (invocación o rememoración de Dios; el término per. traduce el ár. *dhikr*); 6) *bâz gash* (ár. *tawba*, acto de conversión o retorno a Dios); 7) *nigâh dâst* (observación atenta, concentración sobre el objetivo divino); 8) *yâd dâst* (conciencia de Dios, rememoración); 9) *wuqûf-i zamânî* (examen permanente de sus actos pasados y presentes); 10) *wuqûf-i ‘adadî* (retención múltiple de la respiración o control del número de repeticiones durante el *dhikr*); 11) *wuqûf-i qalbî* (control espiritual del corazón). Véase Muhammad Pârsâ Bukhârî, *Qudsîyya (Kalimât-i Bahâ’ al-Dîn-i Naqshband)* («Dichos de Bahâ’ al-Dîn Naqshband»), Teherán, 1356 solar/1977. Cf. la introducción en per. del editor, el sabio iraní A. T. ‘Irâqî, pp. 34 y 50-64.

⁹ La obra mayor de Sirhindí es la colección en tres volúmenes de todas sus cartas a los amigos y discípulos, tradicionalmente conocida con el título de *Maktûbât-i imâm-i rabbânî*, ed. comentada de Karachi, 1392/1972. Véase J. G. J. ter Haar, «The Naqshbandî Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindî», en *Naqshbandis...*, o.c., pp. 87-88. Sobre el viaje interior véanse las cartas I.78, I.221, I.295.

con el llamado «viaje interior» (*sayr-i anfusî*), pero la rememoración (*yâd dâsht*) constituye desde su punto de vista la esencia de la *nisba naqshbandî*, i.e., la más elevada forma de relación entre el sufí *naqshbandî* realizado y Dios¹⁰. La cofradía sostiene que además del viaje en el mundo exterior (*sayr-i âfâqî*) está el viaje espiritual (*sayr-i anfusî*) de retorno *hacia* Dios (*bâz gasht*), viaje en la «patria original» que se realiza en el interior de sí mismo (*apne bâtin meñ safar karna*), vía de ascensión que se inicia con la atracción extática de Dios (*jadhba*). Al final de este viaje místico, totalmente vaciado de sí mismo, el peregrino espiritual, en lo sucesivo desligado del mundo por medio de la práctica ascética en la sociedad (*khalwat dar anjuman*), experimenta la plenitud de Dios y comienza el *viaje sin fin* «en su propia morada» interior (*safar dar watan*)¹¹, donde los gritos devienen mudos, donde Dios es el todo en el todo. Por ello los *naqshbandîes* aclaran que «se viaja de hecho hacia la soledad [interior] como si se tratase de una patria». El final de este viaje comporta para el místico su extinción o muerte voluntaria, el «morir antes de morir» (*mûtû qabla an tamûtû*)¹², el «morir en sí mismo» del que ya hablaba Rûmî como celebración del éxtasis supremo¹³.

El «recuerdo de Dios» (*dhikr*) es la disciplina esencial de todos los sufíes. La plegaria secreta repetitiva o «invocación del corazón» (ár. *dhikr-i qalbî*, per. *dhikr-i dil*), la forma más despojada y más pura de «rememoración», produce el «rpto divino» (*jadhba*). Pero sólo los «perfectos» llegan a ella, pues presupone la «purificación del corazón», empresa de toda una vida. El método de la «invocación del corazón» propio de esta orden sigue también once reglas¹⁴.

¹⁰ Ahmad Sirhindî, *Maktûbât*, I.21, I.131, I.168, I.206, I.221, I.243, I.290.

¹¹ Muhammad Yûsuf Mujaddidî, shaykh establecido en Lahore (Pakistán), en una voluminosa obra (*Jawâhir-i Naqshbandiyya*, Lahore: Maktab-i Anwâr-i Mujaddidiyya, 1989) en lengua urdu consagrada a la *Naqshbandiyya*, confirma que el «viaje en la patria» es un viaje que se efectúa en el interior de sí mismo (*apne bâtin meñ safar karna*).

¹² Véase T. Zarcone, «Le “voyage dans la patrie” (*safar dar watan*) chez les Soufis de l’ordre *Naqshbandî*», en M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique... , o.c.*, pp. 312-313; *ib.*, «Expérience de la mort et préparation à la mort dans l’Islam mystique. Le cas des *naqshbandî* de Turquie», en G. Veinstein (ed.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leiden: Brill, 1996, pp. 135-154.

¹³ Jalâl al-Dîn Rûmî, *Mathnawî*, VI.723.

¹⁴ 1) El estado de pureza ritual (*al-tahâra*) que se obtiene mediante la ablución. 2) El cumplimiento de una plegaria por medio de dos prosternaciones (*rak’â*). 3) La orientación de la plegaria hacia la *qibla* (dirección ritual hacia la Ka’ba) en un lugar solitario. 4) Adoptar una posición de apoyo sobre el lado contrario al empleado para el rito de la plegaria (sentado sobre el talón del pie derecho inclinado hacia el interior mientras el pie izquierdo permanece fuera apoyado en la punta de los dedos y con el talón erguido), más propicio para el estado de humildad y más favorable para la concentración de los sentidos. 5) Rogar el perdón (*al-istighfâr*) de los pecados a Dios (*astaghfir Allâh*). 6) Recitar la *fâtiha* (primera sura del Corán) una vez y la sura *al-ikhhlâs* (la 112) tres veces, ofreciéndolas al espíritu de Muhammad, así como a los espíritus de

Junto a la regla del *safar dar watan* y el método del *dhikr-i qalbî*, una tercera práctica principal es la orientación del corazón (*tawajjuh*) del maestro espiritual (*murshid*) hacia el discípulo o aspirante (*murîd*), dentro de la relación (*nisba*) o vínculo (*râbita* o *rabt*) entre ambos¹⁵. A su vez, el «vínculo con el shaykh» (*râbitat al-shaykh*) es, de forma simétrica, la orientación del corazón del discípulo hacia el maestro¹⁶:

todos los maestros de la *tarîqa naqshbandiyya*. 7) Cerrar los ojos, estrechar los labios y pegar la lengua al paladar hacia la garganta con una calma perfecta; así se expulsan los pensamientos extraños (*al-khawâtir*) que la mirada conduce. 8) El ejercicio espiritual del «lazo con la tumba» (*râbitat al-qabr*) o «vínculo con la muerte» (*râbitat al-mawt*), llamado también «contemplación de la muerte» (*tefekkur al-mawt*), a lo largo del cual el sufi debe visualizarse muerto, lavado y envuelto en el sudario, para finalmente verse conducido a la tumba donde su familia y amigos lo dejan solo, enterrado y en estado de descomposición avanzado. 9) El «vínculo con el director espiritual» (*râbitat al-murshid*, *râbitat al-shaykh*), es el ejercicio espiritual en el que el discípulo abre su corazón al de su maestro y guarda la «imagen del shaykh» (*sûrat-i shaykh*) en su conciencia, aun cuando este último se halle ausente. La imagen que se emplea es la de que el corazón del maestro es como una gota y el «flujo espiritual» (*al-fayd*) viene de su «Mar envolvente» hacia su propio corazón recibiendo así su bendición (*baraka*), pues el maestro es el lazo que asegura la unión divina (*al-tawassul*). Es la vía más directa para la «extinción (del novicio) en el shaykh» (*al-fanâ' fi-l-shaykh*), que constituye un preludio de la «extinción» final o «absorción en Dios» (*al-fanâ' fi-Llâh*), anegándose en el «mar de la unificación» (*bahr-i jam'*). 10) Concentrar todos los sentidos corporales evitando cualquier actividad o sugestión que provenga de la intimidad misma del ser, y orientarse por medio de todas las facultades perceptivas en dirección a Allâh, tras lo cual se recita el Nombre de la Esencia (*ism al-dhât*) con el corazón, haciendo que la palabra *Allâh* pase a través de él. 11) Esperar el efecto (eventual) de la invocación (*wârid al-dhikr*) cuando ésta cesa, permaneciendo unos instantes en este estado antes de volver a abrir los ojos; puede producirse entonces un «desvanecimiento extático» (*ghayba*) o un «raptó espiritual» (*jadhba*). Cf. Muhammad Amîn al-Kurdî al-Naqshbandî (m. 1332/1914), *Tanwîr al-qulûb fi mu'âmalat 'allâm al-ghuyûb*, 3ª ed., El Cairo, pp. 548-558, incluido en *Petite Philocalie de la prière du cœur*, trad. al franc. y pres. de J. Gouillard, 2ª ed., París: Seuil, 1979 [1953], pp. 234-248.

¹⁵ Etimológicamente hablando la *nisba* designa la relación que se establece entre uno y otro, pero en el léxico de la *Naqshbandiyya* representa por lo general el efecto de esta relación, esto es, el *hâl*, el «estado» que se genera en el discípulo por el influjo espiritual procedente de su maestro. Sobre la importancia de este vínculo (*râbita'* véase M. Chodkiewicz, «Quelques aspects des techniques spirituelles dans la *tarîqa* Naqshbandiyya», en *Naqshbandis...*, o.c., pp. 69-82. Cf. J. G. J. ter Haar, «The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandî Order», en L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Mediæval Persian Sufism*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ./SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, 1992, pp. 311-321; F. Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya*, Estambul/Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1994.

¹⁶ Dicha «orientación» del corazón no es una simple actitud psicológica más o menos vaga sino que se refiere a técnicas definidas cuya práctica está sometida a reglas rigurosas. En el caso del *tawajjuh*, que es inherente a los maestros, constituye uno de los elementos esenciales de la conclusión del pacto iniciático. Esta proyección de la *himma*, de la energía espiritual del shaykh hacia el corazón del discípulo, puede revestir formas bien diversas.

«En nuestra vía [la Naqshbandiyya] la llegada al grado de perfección se relaciona con un vínculo amoroso (*râbita*) respecto al shaykh ejemplar. El discípulo sincero, a través de su amor hacia el shaykh, recibe la energía divina (*fiyâd*) del ser interior (*bâtin*) del shaykh y se colorea con el color del shaykh, manteniendo una conexión esencial con el shaykh. [...] A esto ellos lo llaman la aniquilación en el shaykh (*fanâ' fi-l-shaykh*), el principio de la verdadera aniquilación [en Dios] (*fanâ' fi-llâh*). [Nadie] lograría realizar el *dhikr* sin vincular su corazón con el maestro (*râbita*) y sin conseguir la aniquilación en el shaykh.»¹⁷

2. La iniciación

El «corazón» (ár. *qalb*, per. *dil*) es uno de los centros psíquicos o sustancias sutiles (*latâ'if*) que la antropología sagrada del sufismo en general y de la Naqshbandiyya en particular identifican con la estructura total del ser humano. Un gran maestro de dicha cofradía, el Shaykh 'Ubayd Allâh Ahrâr (m. 895/1490), según el relato que nos da el autor de las *Rashahât 'ayn al-hayât* (*Las emanaciones de la fuente de la vida*), comentando un dicho de Sa'd al-Dîn Kâshgharî, explica en qué consiste el gobernar (*tasarruf*) el interior del *murîd* de forma que se eliminen las conductas reprobables y sustituir éstas por las cualidades loables, ejercicio metódico que es para él una de las características de la Naqshbandiyya: «El *murshid* -dice- orienta su corazón hacia lo íntimo (*bâtin*) del discípulo. Por la virtud de este *tawajjuh* se producen en lo íntimo del discípulo una conexión (*irbibât*, término en el que de forma significativa reaparece la raíz de *râbita*) y un vínculo (*ittisâl*) con el corazón del maestro que conducen a la unión de ambos (*ittihâd*). Entonces el corazón del discípulo es iluminado por el reflejo en él de los rayos del sol del corazón de su maestro». Nuestro autor resalta luego que esta operación no tiene por fin únicamente el actualizar las virtualidades espirituales (*isti'dâdât*) ya presentes en el discípulo sino que, en esta orden, sus efectos son proporcionales al *isti'dâd* del maestro mismo¹⁸.

¹⁷ Khwâja Muhammad Ma'sûm (m. 1079/1668), hijo mediano de Ahmad Sirhindî y su principal sucesor espiritual, en *Maktûbât-i ma'sûmiyya*, ed. de G. Mustafâ Khân, 3 vol., Karachi: Walend Military Press, s.d. Apud A. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, Carolina del Sur: University of South Carolina Press, 1998, p. 131.

¹⁸ Fakhr al-Dîn 'Alî b. Husayn Wâ'iz al-Kâshifî (m. 939/1532), *Rashahât 'ayn al-hayât*, intr., n. y coment. del Dr. 'A. A. Mu'iniyân, 2 vol., Teherán, II, 463-464. El segundo volumen está enteramente consagrado al Shaykh 'Ubayd Allâh Ahrâr. Apud M. Chodkiewicz, «Quelques aspects...», o.c., pp. 72-73.

El *tawajjuh* (lit. concentración), el lazo entre el director espiritual y el novicio, es una técnica espiritual regular y no un carisma espontáneo. Es una práctica que se sigue también en otras cofradías (*turuq*), y que se halla incluso antes de la aparición de éstas. En su forma más elemental, tanto el *tawajjuh* como la *râbita* implican un uso metódico de la facultad imaginativa (*khayâl*). La idea profunda subyacente a esta práctica es que el director espiritual tiene la llave que abre las puertas del recogimiento interior y de la contemplación, pues él es el espejo de la Realidad divina (*haqîqa*) tan deseada. De forma esquemática, comporta dos fases. En la primera, el *murshid* o el *khalîfa* debidamente investido «ve» su propio corazón lleno de la «Luz muhammadiana» (*Nûr Muhammad, nûr muhammadî*) que le llega por el canal de la *silsila* y en particular de su propio maestro que constituye el último eslabón. En la segunda, «ve» la forma o la imagen (*sûra*) del discípulo y refleja hacia el corazón de este último dicha luz sobreabundante. Todo enunciado relativo a la *râbita* remite pues, implícita o explícitamente, al tema de la *haqîqa muhammadiyya* como fuente última «de las gracias y de las luces», pues el rol del maestro es el de ser el espejo en el que el discípulo contempla el reflejo de la Realidad muhammadiana. En sus *Maktûbât* Ahmad Sirhindî hace alusión a menudo al *tawajjuh*, y declara: «Si la imagen del *murshid* sobreviene de forma espontánea durante el *dhikr*, hay que conducirla hasta el corazón y entregarse al *dhikr* preservando esta imagen en el corazón»¹⁹.

Es propio de la *tarîqa naqshbandiyya* considerar la práctica de la *râbitat al-shaykh* como un regla de excelencia o un medio preliminar propio para facilitar el *dhikr*, un *tarîq mustaqill*, una vía autónoma que por sí misma conduce a la realización espiritual. Algunos maestros llegan a considerar que la *râbita* es superior al *dhikr*. En relación con esto, un texto característico asegura que: «[la *râbita*] consiste para el *murîd* en hacer presente la imagen de su shaykh perfecto, de quien se ha testificado que ha alcanzado la estación (*maqâm*) de la aniquilación (*fanâ'*) y la permanencia (*baqâ'*) perfectas, y en beber en la fuente de su forma espiritual (*rûhâniyya*) y de sus luces. [La *râbita*] tiene efectos más poderosos aún que el *dhikr* para obtener el arrobamiento extático (*jadhba*) y la ascensión del novicio hacia los grados de la perfección»²⁰.

¹⁹ Ahmad Sirhindî, *Maktûbât*, I. 191.

²⁰ 'Abd al-Majîd b. Muhammad al-Khânî, *Al-hadâ'iq al-wardiyya fî haqâ'iq ajilla' al-naqshbandiyya*, Damasco, 1308 h., p. 295. Apud M. Chodkiewicz, «Quelques aspects...», o.c., pp. 76-77. El Shaykh Muhammad Amîn al-Kurdî, en su obra titulada *Tanwîr al-qulûb (La Iluminación de los corazones)*, describe la *râbitat al-shaykh*, la contemplación interior del maestro, de la siguiente forma: «El cara a cara (*muqâbala*) entre el corazón del *murîd* y el de su maestro permite conservar su imagen presente en la facultad imaginativa incluso cuando éste está ausente». *Tanwîr al-qulûb*, o.c., p. 512 (regla n° 9). «Esté presente o ausente, instalarás de forma

La técnica del *dhikr*, la rememoración continua del Nombre divino²¹, constituye la liturgia espiritual fundamental de todos los sufíes. De forma resumida, en la sesión de la plegaria silenciosa (*dhikr-i khaff*) de la *tariqa naqshbandiyya*, los derviches se sientan formando un círculo estrecho, con la cabeza inclinada y los ojos entornados. Hace falta pasar por cinco grados antes de alcanzar la perfección final. Cada uno de estos grados es la consecuencia de una práctica cada vez más interiorizada de la plegaria que debe permitir la obtención de estaciones en la vía o «estados de conciencia» (*maqâmât*) cada vez más elevados. En el primer grado, la contemplación se dirige hacia el corazón; después hacia otras partes del cuerpo²². Desde el momento de la iniciación el guía espiritual empieza a activar las sustancias sutiles de cada discípulo, comenzando un proceso de asistencia al aspirante para atraer la gracia o energía divina (*fayd*) cuyo origen (*asl*) se halla por encima del Trono divino (*al-'arsh*). Ninguna experiencia mística puede tener lugar sin un vehículo apropiado, el shaykh (per. *pîr*), que vivifique las *latâ'if* del discípulo, ayudándole a crear los medios para el viaje espiritual. El *dhâkir* (el que recuerda a Dios) desplaza su respiración y su conciencia a lo largo de los diferentes centros sutiles del cuerpo (*latâ'if*)²³, repitiendo mentalmente el nombre de Dios (*Allâh*) cada

firme y conservarás la imagen de tu shaykh en tu facultad imaginativa; pues gracias a esta facultad podrás proyectar la imagen del shaykh en el centro de tu corazón». Md. Amín al-Kurdí, *Al-mawâhib al-sarmadiyya fî manâqib al-Naqshbandiyya*, El Cairo, 1329/1911, p. 313.

²¹ Cf. L. Gardet, «Un problème de mystique comparée: La mention du Nom Divin (*Dhikr*) dans la mystique musulmane», *Revue Thomiste* (1952): 642-679; (1953): 197-216.

²² Md. Amín al-Kurdí, representante de la rama Khâliidiyya, en su *Tanwîr al-qulûb* (cf. la trad. franc. en *Petite Philocalie...*, o.c., pp. 243 ss.) profundiza en la técnica sufí de la oración del corazón (*al-dhikr al-qalbî*), *dhikr* secreto practicado en la soledad (*al-khalwa*) que se considera superior al *dhikr* vocal (*al-dhikr al-jalî*). Esta forma de oración comporta el control y retención de la respiración que permite alcanzar el llamado «desvanecimiento extático» (*ghayba*) o «raptó espiritual» (*jadhba*), es decir, un abandono de todo cuanto no es Allâh: camino que conduce al estado de aniquilación (*al-dam*) del místico, a la extinción (*al-ifnâ*) de su condición humana y de sus pensamientos de criatura y, finalmente, a la pérdida del ser en el «raptó divino esencial» (*al-jadhbat al-ilâhiyyat al-dhâtiyya*). Véase F. de Jong, «The Naqshbandiyya in Egypt and Syria. Aspects of its History, and Observations concerning its Present-day Condition», en *Naqshbandis...*, o.c., pp. 589-601.

²³ Véanse las experiencias del cuerpo sutil y de los fotismos en el yoga, el tantrismo o el chamanismo. Los testimonios más antiguos provienen de los Vedas (*Rig-Veda*, VII.88.4; X.129.4) y se precisan en los *Brâhmana* y las *Upanishad* del yoga. Toda la literatura del Yoga comporta en mayor o en menor grado largos desarrollos sobre el «centro sutil» (*cakra*) del corazón (*anâhata-cakra*). En cuanto a los métodos de respiración, entre las múltiples tradiciones que los practican, se dan tanto en el yoga hindú como en el cristianismo primitivo del monacato egipcio de Kellia y después en la mística del cristianismo sirio desde el siglo IV, y en la larga tradición de la Iglesia de Oriente. Respecto a la oración del corazón (*dhikr-i qalbî*) practicada en el sufismo, hay que pensar aquí en la importancia que los místicos de todos los tiempos y lugares conceden a los preliminares ascéticos y métodos de oración del corazón; místicos, por ejemplo, del

vez más deprisa y consagrándose a retenciones de la respiración cada vez más prolongadas que hay que bloquear debajo del ombligo, puesto que ahí se halla el centro de las pasiones, el *ego* (*nafs*). El *dhikr* reposa esencialmente en dos métodos distintos, aunque complementarios. El primero es la invocación únicamente del nombre *Allâh*. Este *dhikr* es esencialmente esotérico y no conviene en principio más que a los «perfectos» que se han despojado por completo de su *ego* (*nafs*) y cuyo corazón se ha vuelto puro, es decir, *vacío* de todo lo que no es Dios: ellos son los adeptos de la extinción en Dios (*fanâ' fi-Llâh*). El otro método consiste en el empleo de la fórmula litúrgica de la confesión de fe islámica (*shahâda*), «no hay dios sino Dios» (*lâ ilâha illâ-Llâh*). Los sufíes la han adoptado como el mejor método litúrgico de oración, siguiendo así un dicho del Profeta que se hace eco de algunos versículos coránicos que hacen referencia al recuerdo de Dios²⁴. El más bello y el más decisivo es el versículo que dice: los «corazones están tranquilos con el recuerdo de Dios» (Cor. 13:28).

Los maestros naqshbandíes invitan a sus discípulos a meditar varios grados de significación aptos para la «negación» (*lâ ilâha*), según sean más o menos avanzados en la vía: no hay adorado (*ma'bûd*), objetivo (*maqsûd*) ni existente (*mawjûd*), exepo Dios. Los sufíes naqshbandíes ponen énfasis en la trascendencia absoluta de Dios, pero el último dictamen es el más elevado pues supone la negación ontológica de cuanto no es Dios. En este estadio, el celebrante se convence de la gran evidencia: «Yo no soy nada, cuanto es, es Dios»²⁵. Esta *via negationis* acarrea la insignificancia de la «humanidad» del peregrino que, despojado de todos sus atributos creaturales, puede fundirse con la única Realidad divina que tipifica la afirmación *illâ-Llâh*. Esta absorción de la individualidad humana en la Esencia divina corresponde a lo que en la ter-

cristianismo oriental (la oración del corazón, el carisma de la cardiognosis) o místicos de la India (la «disciplina del hálito», *prânâyâma*, y la postura corporal, en los *Yoga-sûtra*). El «control del corazón» tiene su equivalente en la Filocalia. Los Padres «népticos» insisten en la «pureza (*katharôtês*) del corazón» por medio del «recuerdo de Dios» (*mnêmê Theou*, *memoria Dei*) y la «oración de Jesús». Véase el método de la plegaria «monológica» y la meditación interior, «la atención del corazón» (*ê kardiakê prosoché*), de los monjes «hesicastas» (*hesychía*, lit. «quietud», «calma», «reposo»). Cf. A. Bloom, «Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe», *Études Carmélitaines* (1948); *ib.*, «L'Hésychasme, yoga chrétien?», en J. Masui (dir.), *Yoga, science de l'Homme Intégral*, París: J. Massin, 1953, pp. 177-195; I. Hausherr, «La méthode d'oraison hésychaste», Roma: *Orientalia Christiana Analecta* 9:36 (1927): 97-209; *ib.*, «Hésychasme et prière», Roma: *Orientalia Christiana Analecta* 176 (1966); *Petite Philocalie...*, o.c.

²⁴ Muhammad ha dicho: «La mejor palabra que han pronunciado los profetas que me han precedido es: sólo hay un Dios». Cf. S. Ruspoli, «Réflexions sur la voie spirituelle des Naqshbandî», en *Naqshbandis...*, o.c., pp. 95-107.

²⁵ Sâhib Zâdeh (s. XVIII), un eminente descendiente de Ahmad Sirhindî, en M. Molé (ed.), «Quelques traités Naqshbandîs (naqshbandiyyat)», en *Farhang Irân Zamîn* 7 (1959), tratado 3, p. 312.

minología sufí se denomina la «abolição en Dios» (*fanâ' fi-Llâh*), que es la resultante del recuerdo divino y que muestra el efecto.

El guía espiritual se sitúa enfrente del novicio de tal manera que sus corazones se hallan exactamente uno delante del otro. Esta postura y orientación permite que la concentración del primero pueda transferir la energía del *dhikr* al segundo. Por medio de la concentración y orientación del corazón (*tawajjuh*) del maestro espiritual (*murshid*) hacia el aspirante (*murîd*), se establece la relación (*nisba*) o vínculo (*râbita*) entre ambos: «[entra] así por la puerta del corazón del discípulo» para vigilarle y protegerle en todo momento. El guía espiritual ruega a Dios que la luz del *dhikr*, la que él recibió de su propio shaykh, pueda ahora recaer sobre su adepto. Después el shaykh concentra sobre el aspirante los órganos sutiles (*latâ'if*) a fin de que el *dhikr* penetre la totalidad del ser del novicio²⁶. La purificación gradual de las sustancias sutiles (*latâ'if*) de la naturaleza humana condiciona la iluminación de estos mismos centros sutiles por la Presencia divina, hasta que Dios es substituido en el arcano oculto del peregrino y Él mismo deviene el *dhâkir*. «La perfección acabada de los diferentes grados del *dhikr* -declara Muhammad Pârsâ- es que el Invocado asedie el corazón y se vuelva maestro; que Él permanezca solo y eso es todo». Este estadio de realización corresponde al *tawhîd* (la *unio mystica*). Entonces el *dhikr* es realmente el «recuerdo oculto» (*dhikr khaffî*) que remite al centro sutil del mismo nombre.

Muhammad Pârsâ Bukhârî (m. 822/1420), un ilustre discípulo de Bahâ' al-Dîn Naqshband, en su *Risâla qudsiyya* (*Epistola sobre la santidad*) evoca la disciplina del «control (espiritual) del corazón» (*wuqûf qalbî*) que Bahâ' al-Dîn Naqshband consideraba como la más importante de todas. El *dhikr* apunta principalmente a la «purificación del corazón», ya que va destinado a permitir que el sufí se libere progresivamente de todos sus vínculos con el mundo creatural:

«El celebrante debe abandonar por medio de la negación [*lâ ilâha*, “no hay dios”] toda cosa por la que vea que su corazón mantiene apego, y elevarse por medio de la afirmación [*illâ-Llâh*, “sino Dios”] hasta el estadio del amor divino. Y así debe continuar con el fin de que su corazón se libere progresivamente de sus afectos y de sus inclinaciones, hasta que su corazón se haya liberado por completo de los lazos y de las trabas de la existencia humana, y acabe por ser asimilado por la luz del recuerdo de Dios [*dhikr*].»²⁷

²⁶ Cf. Shâh Abû Sa'îd, *Hidâyat al-tâlibîn*, Karachi, 1385/1965, pp. 30-32. Ra'ûf Ahmad, *Marâtib al-wusûl*, Haydarabad, s.d., pp. 49-51.

²⁷ Muhammad Pârsâ, *Qudsiyya, o.c.*, pp. 34-35.

Pero cuando su corazón se ha vuelto puro, para mantenerlo en este estado debe ejercer un *control permanente* del corazón y rechazar todas las «sugestiones» si quiere permanecer en la alegría de la contemplación y la dulzura inefable del recuerdo de Dios. En este grado ya no es el peregrino el que recuerda a Dios, sino que es Dios mismo quien le llama y le atrae hacia Él, como el imán atrae el hierro. Al menor desfallecimiento de su conciencia, el *dhikr* oculto en el fondo de su corazón, que es aquel a través del cual Dios le interpela (cf. Cor. 2:152: «*Invocadme: os recordaré*»), puede abandonarle. De ahí la necesidad imperiosa del control místico del corazón, sinónimo del estado contemplativo denominado «vigilancia» o comunión espiritual (ár. *murâqaba*, per. *nigâh dâshî*)²⁸. En realidad, esta estación espiritual superior abarca todos los demás fundamentos anexos de la vía mística. Bahâ' al-Dîn Naqshband la ha definido en los siguientes términos: «La vigilancia es olvidar la visión de lo creatural teniendo la vista vuelta de forma permanente hacia Dios.»²⁹

3. El universo naqshbandí-mujaddidí del Shaykh Ahmad Sirhindī

Una forma particular de «invocación silenciosa» es la practicada por la Naqshbandiyya india³⁰, en concreto por la Escuela del santo y reformista religioso Ahmad Sirhindī (m. 1034/1624)³¹. Nuestro autor describe el «viaje en la

²⁸ Sobre el estado y la técnica de la *murâqaba* véase J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 1998 [1971], pp. 211-212; R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 vol., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, GMBH, 1965 (vol. I), 1976 (vol. II) y 1981 (vol. III), Teil II, pp. 424-428.

²⁹ Véase la biografía de Bahâ' al-Dîn Naqshband de Muhammad Pârsâ, *Maqâmât Khwâja Bahâ' al-Dîn Naqshband*, conocida también bajo el título de *Anîs al-tâlibîn wa-'uddat al-sâlikîn*, Estambul: Bibl. Suleimaniye, Ali Pasha 1182, fol. 42b.

³⁰ Sobre la Naqshbandiyya india, además del detallado estudio de A. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet, o.c.*, véase a su vez S. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra: Agra University Press, 1965; *ib.*, *A History of Sufism in India*, 2 vol., Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978, 1983.

³¹ Nacido en Sirhind (Punjab), en el seno de una familia de docta tradición y cuyo linaje se remonta al califa 'Umar Farûq, Ahmad Sirhindī fue discípulo del Khwâja Muhammad al-Bâqî bi-Llâh (m. 1012/1603), uno de los primeros santos naqshbandíes indios nacido en Kabul y uno de los introductores de la Naqshbandiyya en la India. La figura de Ahmad Sirhindī representa uno de los momentos cruciales de la historia de esta cofradía, pues aporta a la orden un nuevo vigor y reformula la doctrina, enriquecida con los comentarios de una obra monumental: las 534 cartas (*Maktûbât*). Esta obra ha constituido y constituye aún un acontecimiento de una difusión sin igual entre los naqshbandíes del conjunto del mundo musulmán. A partir de dicho epistolario Ahmad Sirhindī, defensor de la ortodoxia sunní, fue conocido como «el renovador del segundo milenio (*mujaddid-i alf-i thâni*) después de la *hijra*», siendo el «guía inspirado por Dios» (*imâm-i rabbani*) y tras él, la cofradía se llamó Naqshbandiyya-Mujaddidiyya. Véase A. Ahmad, *Studies*

patria» (*safar dar watan*) como un viaje espiritual (*sayr-i anfusî*) y precisa que este viaje interior existe también en las otras cofradías sufíes (*turuq-i mashâyikh*), pero mientras en éstas se practica al final del recorrido iniciático, después del viaje exterior o del viaje físico (*sayr-i âfâqî*), en la *tarîqa naqshbandiyya* el camino iniciático comienza con el viaje espiritual. La finalidad de comenzar por este viaje -afirma Sirhindî- es la de «incluir el fin en el principio» (*indirâj al-nihâya fi-l-bidâya*), que es uno de los preceptos esenciales de esta *tarîqa*³².

El método de realización espiritual naqshbandî se basa en su concepción de la «invocación silenciosa» (*dhikr-i khafî*), i.e. la repetición silente de la *shahâda* (*lâ ilâha illâ-Llâh*), y de la «invocación del corazón» (*dhikr-i qalbî*), i.e. la repetición silente del Nombre «Allâh» por medio del corazón. Gracias a estas prácticas de rememoración la fascinación puramente mental actúa sobre determinados centros sutiles de la individualidad humana³³. El paradigma completo del viaje espiritual naqshbandî se basa en el desarrollo sufí de una fisiología mística que rodea a los centros sutiles, que a su vez se corresponde con ambas realidades proféticas y los distintos niveles del cosmos. Gracias a la precisas correspondencias doctrinales que se establecen entre el macrocosmo y el microcosmo, este método «despierta» algunas potencialidades latentes en el hombre y purifica de forma progresiva todo su ser, quemando por así decir la escoria de la individualidad y reconduciendo esta última a su origen trascendente y universal. En la línea de al-Simnânî, Ahmad Sirhindî sostiene una relación interiorizada entre la cosmología universal y los centros sutiles del microcosmo humano, pues el cuerpo sutil contiene la esencia (*khulâsa*) del macrocosmo en combinación con los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego). Según Sirhindî el método de la «invocación silenciosa» se fundamenta esencialmente en la correspondencia existente entre los elementos constitutivos de la individualidad humana y los

in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford: Oxford University Press, 1964; *ib.*, *An Intellectual History of Islam in India*, Edimburgo: University of Edinburgh Press, 1969. Sobre el pensamiento político y religioso de este autor véase A. Ahmad, «Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindî», *Rivista degli Studi Orientali* 36 (1961): 259-270; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971; M. A. H. Ansari, *Sufism and Sharî'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism*, Leicester: The Islamic Foundation, 1986.

³² Ahmad Sirhindî, *Maktûbât*, Tashkent, 1328/1910, litografía, I.221, p. 155; I.290, p. 282. Véase a su vez II.42.

³³ Sobre los métodos de oración y las disciplinas de contemplación en las órdenes sufíes, en concreto en el pensamiento de Ahmad Sirhindî, cf. M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, Londres/La Haya: East-West Publ., 1980, esp. las pp. 62 ss.

principios universales de estos mismos elementos³⁴. Por ello el universo manifiesto está simbolizado por la «esfera de la posibilidad» (*dâ'ira-yi imkân*), la existencia contingente, dividida en dos mitades (cf. Cor. 7:54): la semiesfera superior representa el «Mundo del Mandato» divino (*'âlam al-amr*), el Mundo de las Imágenes (*'âlam al-mithâl*), la orden divina que inicia la existencia y que en el lenguaje del esoterismo islámico es lo que toma su existencia de la Realidad divina sin causa secundaria y viene a significar el conjunto de las posibilidades informales del ser; la semiesfera inferior, en cambio, simboliza el entorno de la manifestación individual, definido como el «Mundo de la Creación» (*'âlam al-khalq*). El primero es el mundo inmaterial de la existencia que ha sido existenciado por Dios directamente por Su palabra de Mandato -*kun* o «¡Sé! y es» (Cor. 16:40)-, mientras que el segundo, el mundo material, fue creado de forma gradual por evolución.

La teoría de los centros sutiles u órganos de percepción espiritual (*latâ'if*) ha sido particularmente desarrollada entre los sufíes seguidores de la escuela kubrawí de Najm al-Dîn al-Kubrâ (m. 618/1221)³⁵ y de 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî (m. 737/1336)³⁶, y reaparece en otra variante en la corriente naqshbandí tardía surgida en la India a partir de la figura carismática del Shaykh Ahmad Sirhindî y de sus seguidores, como Sâhib Zâdeh (s. XVIII) y su discípulo Muhammad 'Awid Bukhârî en particular. El sistema de siete centros sutiles (*latâ'if*) desarrollado en la *tarîqa kubrawiyya* de al-Simnânî, experimentó una posterior evolución en la India, en concreto en la orden Naqsh-

³⁴ Cf. A. Ventura, *Profezia e Santità secondo Shayh Ahmad Sirhindî*, Cagliari, 1990. Para la «invocación del corazón» (*dhikr-i qalbî*) en la obra de Sirhindî, véase A. Ventura, «L'invocazione del cuore», en B. Scarcia Amoretti; L. Rostagno (dir.), *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani*, vol. I, *Islamistica*, Roma: Bardi, 1991, pp. 475-485; J. G. J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden: Het Oosters Instituut, 1992.

³⁵ Cf. *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, ed. en ár. y coment. de F. Meier, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957, pp. 168-174; texto árabe, pp. 24, 27-28.

³⁶ Véase el sistema de siete órganos suprasensibles o «siete profetas de tu ser» de al-Simnânî: 1) el cuerpo (*qâlab*), cuyo profeta es Adán, tipificado por el color gris oscuro o negro; 2) el alma sensitiva vital (*nafs*), Noé, azul oscuro; 3) el corazón (*qalb*), Abraham, rojo rubí; 4) el secreto (*sirr*), Moisés, blanco; 5) el espíritu (*rûh*), David, amarillo; 6) el misterio (*khafî*), Jesús, negro luminoso; y 7) «el centro sutil de la Verdad» (*al-latîfa al-haqqiyya*), el órgano sutil que es el Verdadero Yo, el Muhammad de tu ser, el Sello de los profetas, de color verde esmeralda brillante. Cf. 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa-l-jalwa*, ed. de N. Mâyil-i Hirawî, Teherán: Intishârât-i Mawlâ, 1362 solar/1983, s.v. *latâ'if, rûhânî* y *latîfa*; J. J. Elias, «A Kubrawî Treatise on Mystical Visions: The *Risâla-yi nûriyya* of 'Alâ' ad-dawla as-Simnânî», Hartford: *The Muslim World* 83:1 (1993): 68-80. Véase H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard, 1971-1972, t. III, L. IV, 4.

bandiyya, desde el siglo XV al siglo XIX³⁷, adoptando una nueva estructura formada por cinco o seis centros sutiles de aprehensión espiritual que correspondían a otras tantas partes del cuerpo: el corazón (*qalb*) se halla dos dedos más abajo del pecho izquierdo, el espíritu (*rûh*) dos dedos más abajo del pecho derecho, el *anima sensibilis, vitalis (nafs)*, que también forma parte del aspecto físico del hombre, debajo del ombligo, la conciencia secreta (*sirr*) en el centro del pecho, el *arcanum* o transconciencia (*khafî*) en la frente, y el *super-arcanum (akhfâ)* en la coronilla³⁸. Los colores visualizados por medio de las sustancias sutiles también eran diferentes de los del sistema kubrawî de al-Simnânî.

El esquema de las *latâ'if* como centros sutiles es un recurso heurístico para que el discípulo desarrolle un vehículo luminoso, un «campo sutil», esto es, una *latîfa* que envuelve el cuerpo con el cual viajar por los reinos inateriales hacia Dios. En este sentido, al-Simnânî habla de un cuerpo sutil adquirido (*al-badan al-muktasab*) que persiste después de la destrucción del cuerpo orgánico perecedero y que se obtiene a través de un proceso de perfección espiritual. En algunos aspectos es análogo a la concepción budhista tántrica del «cuerpo de diamante» (sán. *vajrakâya*). Simnânî describe el cuerpo adquirido compuesto de luz como aquel que nace en el ser al participar de las efusiones divinas (*fuyûd*), lo mismo que los campos sutiles de la Naqshbandiyya se desarrollan al recibir la emanación (*fiyd*) de la Presencia divina eterna. Cuando la luz del *dhikr* y de la orientación (*tawajjuh*) del corazón conferida por el shaykh al discípulo purifica las impurezas del cuerpo grosero, es decir, la contaminación o las tinieblas del «ego carnal» (*nafs*), el novicio (*murîd*) emprende un «ascenso» (*'urûj*) por el que el alma vuelve a su fuente, pues la atracción divina arrastra el espíritu del viajero rápidamente hacia su fuente original y de este modo se alcanza la *unio mystica (tawhîd)*. No obstante, esto acontece sólo cuando el *yo* inferior ha sido completamente aniquilado: progresión espiritual que exige la extinción en el shaykh (*al-fanâ' fî-l-shaykh*) como preludio a la extinción en Dios (*al-fanâ' fî-Llâh*).

En base a este principio se desarrolla una antropología espiritual en la que se establece una correspondencia entre dos grupos de centros o «elementos» (*latâ'if*), cinco de los cuales se hallan en el Mundo del Mandato divino y cinco

³⁷ Cf. S. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, o.c. Sobre la presencia de la cofradía en el subcontinente indio en época más reciente, véase A. F. Buehler, *Charisma and Exemplar: Naqshbandî Spiritual Authority in the Panjab, 1857-1947*, Ph.D. diss., Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1993.

³⁸ Cf. Muhammad Dhawqî Shâh, *Sirr-i dilbarân (El secreto de los amados)*, 4ª ed., Karachi: Mashhûr Offset Press, 1405/1985, pp. 298-299.

en el Mundo de la Creación (véase la tabla 1)³⁹. La tradición naqshbandī enseña el *dhikr* de cinco *latâ'if*; los cinco puntos sutiles del cuerpo sobre los cuales el místico debe concentrar la rememoración (*dhikr*) hasta lograr la transformación completa de su ser. Por medio de la contemplación de la Unidad abstracta (*murâqabat-i ahadiyya*) el buscador es capaz de atravesar la «esfera de la posibilidad» (*dâ'ira-i imkân*), la mitad inferior de la cual está conectada con el Mundo de la Creación y se halla por debajo del Trono divino (*al-'arsh*), y la mitad superior está vinculada con el Mundo del Mandato, que se sitúa por encima del Trono.

Las primeras «facultades sutiles» (*latâ'if*), informales y universales, del '*âlam-i amr*, llamadas «las cinco joyas» (*al-jawâhir al-khamsa*), son: el corazón (*qalb*), el espíritu (*rûh*), el secreto (*sirr*), el arcanum (*khafî*) y el *super-arcanum* (*akhfâ*). Estos centros sutiles constituyen los principios (*usûl*) de los cinco elementos verdaderos y propios de la manifestación individual del Mundo de la Creación. Dichas *latâ'if*, que son las luces que se difunden por el cuerpo y los receptores de la gracia divina emanada (*fayd*), integran la vida interior del ser humano (*bâtin-i insânî*), el cuerpo interior. Las correspondencias específicas entre las *latâ'if* del hombre y los Nombres y Atributos de Dios (*al-asmâ' wa-l-sifât*) permiten que las emanaciones divinas -experimentadas por el sufi como lluvia, rayos sutiles o luces descendentes- lleguen a éste a través de los canales de las *latâ'if*. Las *latâ'if* del '*âlam-i khalq* son, respectivamente, el alma (*nafs*) y los cuatro elementos: el aire (*bâd*), el agua (*âb*), el fuego (*âtish*) y la tierra (*khâk*). Es importante precisar que el término *nafs* se refiere al alma entendida en su aspecto más propiamente mental (el *ego*), y si se incluye a la cabeza de los elementos corporales es porque, con relación al hombre, representa la verdadera y propia «quintaesencia» (*lubb u rubb*) de los otros cuatro elementos.

Entre los centros sutiles del «Mundo del Mandato» divino y los del «Mundo de la Creación» existe por lo tanto una correspondencia que viene expresada simbólicamente diciendo que a los primeros, a diferencia de los segundos, les han sido dados el apego (*ta'alluq*) y la afección (*ta'ashshuq*). En virtud de tal correspondencia las *latâ'if* del Mundo del Mandato se hallan en los elementos del mundo corpóreo, y de forma particular en el cuerpo del hombre que, en tanto que vicario (*khalifa*) de Dios en la tierra, es el centro de dicho mundo. En el organismo humano la parte más adecuada para acoger el reflejo de las *latâ'if* informales es el pecho (*sadr*), en tanto que este último es consi-

³⁹ Sobre el cuerpo sutil en la Naqshbandiyya india, véase A. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet, o.c.*, cap. 5, pp. 98-130; y en Ahmad Sirhindī en concreto, cf. M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism, o.c.*, pp. 63-64, y cap. VII, pp. 111 ss.

derado el «lugar» del saber ('ilm) y del conocimiento ('irfân). Así, en el interior del tórax cada *latîfa* posee una localización propia, determinada por el vínculo (*munâsaba*) que la pone en relación con una parte concreta del cuerpo humano.

Tabla 1. LA CONTEMPLACIÓN EN EL PENSAMIENTO DEL SHAYKH AHMAD SIRHINDÎ

Mundo	Centro sutil (<i>latîfa</i>)	Origen del centro sutil	Grado de contemplación	Sentido místico
II. <i>Latâ'if</i> del Mundo del Mandato divino ('âlam-i amr)	5. <i>super-arcanum</i> : el más oculto (<i>akhfâ</i>)	cuanto abarca la Potencialidad divina (<i>sha'n-i jama'</i>)	permanencia (en Dios) tras la extinción (<i>baqâ' ba'd al-fanâ'</i>)	conciencia más interior
	4. <i>arcanum</i> : oculto (<i>khafî</i>)	Atributos divinos de negación (<i>sifât-i salbiyya</i>)	extinción de la extinción (<i>fanâ' al-fanâ'</i>); unidad de visión (<i>wahdat al-shuhûd</i>)	conciencia interior
	3. secreto (<i>sirr</i>)	Potencialidades divinas esenciales (<i>shuyûrât-i dhâtîyya</i>)	extinción en la Esencia de Dios (<i>fanâ' fi-l-dhât</i>)	visión mística (<i>ru'ya</i>)
	2. espíritu (<i>râh</i>)	Atributos divinos positivos (<i>sifât-i thubûtiyya</i>)	extinción de los Atributos divinos (<i>fanâ'-i sifât</i>)	amor divino (<i>hubb</i>)
	1. corazón (<i>qalb</i>)	iluminación de las Acciones divinas (<i>tajallî-i fa'li</i>)	extinción de la Acción divina (<i>fanâ'-i fa'li</i>)	gnosis (<i>ma'rifa</i>)

Trono de Dios (*al-'arsh*)

I. <i>Latâ'if</i> del Mundo de la Creación ('âlam-i khalq)	5. alma (<i>nafs</i>)	–	–	el «yo» (<i>ego</i>)
	4. fuego (<i>ârish</i>)	–	–	–
	3. aire (<i>bâd</i>)	–	–	–
	2. agua (<i>âb</i>)	–	–	–
	1. tierra (<i>khâk</i>)	–	–	–

Con respecto a las *latâ'if* correspondientes del «Mundo de la Creación» ('âlam-i khalq), los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) no tienen obviamente una localización determinada, ya que están presentes en todo el cuerpo

espiritual, constituido precisamente de su unión; en cambio, la *latîfa nafs*, que como hemos visto representa la quintaesencia de los elementos humanos y que corresponde a la componente anímica y mental, se localiza en el centro de la frente, en el entrecejo (en relación con el primer lóbulo del cerebro). Finalmente se contempla una última *latîfa*, denominada *qâlab* (lit. «molde», «matriz»), situada en la coronilla, que representa el receptáculo corpóreo interior, no tanto en su constitución ordinaria, sino como principio sutil de la modalidad corpórea verdadera y propia⁴⁰. Así pues, cuando en los textos se habla de siete *latâ'if*, hay que entender los cinco centros sutiles situados en el tórax, más el aspecto anímico que reside en el centro de la frente (*nafs*) y el cuerpo físico (*qâlab*)⁴¹.

⁴⁰ Los siete centros sutiles que van del «cuerpo toscos» al «cuerpo sutil» (*qâlab, nafs, qalb, rûh, sirr, khafî, akhfâ*) con frecuencia se describen en diez niveles con los cuatro elementos y el alma en el Mundo de la Creación y los cinco centros sutiles en el Mundo del Mandato divino. Los cuatro elementos están contenidos en el *qâlab*. Según la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya de los siglos diecinueve y veinte, la *latîfa qalb* está aproximadamente tres centímetros por debajo del pezón izquierdo y de ella emana una luz amarilla; la *latîfa rûh* está a la misma distancia por debajo del pezón derecho, de donde fluye una luz roja; la *latîfa sirr* está aproximadamente tres centímetros por encima del pezón izquierdo, hacia el centro del pecho, emanando una luz blanca; la *latîfa khafî* está en el mismo lugar pero en el lado derecho, y de ella surge una luz negra; la *latîfa akhfâ* emite una luz verde desde una zona del esternón; la *latîfa nafs* se encuentra en medio de la frente; y la *latîfa qâlab*, a menudo entendida como el cuerpo físico completo, está centrada en la coronilla. Según algunos autores la luz de la *latîfa-i qalb* es roja, y mientras unos pueden percibirla, otros no, pero todos experimentan placer, tranquilidad, ecuanimidad, pues el corazón se siente sobrecogido por el amor de Dios. Es el estado de la «iluminación del Acto de Dios» o «la aniquilación del corazón» (*fanâ'-i qalb*). Véase Muhammad 'Inâyat Allâh, *Maqâmât-i irshâdiyya* (1911), trad. al urdu de M. A. Khân, *Ma'ârif-i 'inâyatiyya*, Lahore: Muhammadî Press, 1959, pp. 244-245, y Abû-l-Hasan Zayd Fârûqî, *Manâhij al-sayr*, trad. al urdu de M. N. Khyâlî, *Madârij al-khayr*, Delhi: Shâh Abû-l-Khayr Academy, 1983, pp. 32-33.

⁴¹ El Shâh Walî Allâh Dihlawî (m. 1176/1762), seguidor del pensamiento de Ahmad Sirhindî, profundizó como éste en la concepción de la visión del corazón y la filosofía del cuerpo sutil. En su obra titulada *Altâf al-quds fi ma'rifa latâ'if al-nafs* (*Los favores de lo sagrado en el conocimiento de las funciones sutiles del alma*) (Gujrânwala, 1964), Walî Allâh trata la cuestión de las utilidades o funciones elevadas del alma (*al-nafs*) siguiendo la psicología de la tradición naqshbandî que enseña el *dhikr* de cinco *latâ'if*. En su libro titulado *Intibâh fi salâsil awliyâ' Allâh* (Karachi, s.d., pp. 61-64), lo explica de forma concisa pero clara. Shâh Walî Allâh también analiza el desarrollo de la experiencia mística como un proceso por el que se pasa por sucesivos niveles de percepciones mentales y psíquicas. A través de los estados divinos, por medio del conocimiento de una de las predisposiciones de receptividad innatas (*isti'dâdât*) y gracias a las *latâ'if* el místico puede encontrar la vía más apropiada para alcanzar su plenitud espiritual. Cf. *Altâf al-quds*, 14 f. Shâh Walî Allâh sostiene la teoría de las cinco *latâ'if* perceptibles por medio del intelecto humano (*al-latâ'if al-bâriza*) propias de la orden, a las que añade otras cinco *latâ'if* más elevadas ocultas al intelecto (*al-latâ'if al-kâmina*) en el Mundo de la Prefiguración (*'âlam al-mithâl*), el *mundus imaginalis* en el que las cosas son configuradas antes de ser incorporadas a la existencia sensible. Véase el diagrama de los centros sutiles en su *al-Tafhîmât al-Ilâhiyya*,

En las cinco *latâ'if* del «Mundo del Mandato» divino (*'âlam-i amr*) son más importantes las correspondencias que se establecen entre cada una de las *latâ'if* y los diferentes «profetas interiores», tal como aparece en la *tarîqa kubrawiyya* de al-Simnânî. Las razones de tales correspondencias se particularizan en el hecho de que el Principio esencial no guarda relación alguna con los mundos (cf. Cor. 29:6); no obstante, la manifestación (*zuhûr*) de estos mundos no se refiere directamente a la Esencia, sino a las revelaciones de Sus Nombres y Atributos (*tajalliyât-i asmâ' u sifât*), que son infinitos. Cada uno de estos Aspectos divinos es como un todo (*kullî*) que comprende indefinidas «partes» (*juz'iyât*): así, cada uno de estos Aspectos posee innumerables revelaciones, y cada una de estas revelaciones posee innumerables «reflejos» (*zilâl*, lit. «sombras»), y cada reflejo posee indefinidos «puntos» (*niqât*). Ahora ya, cada profeta tipifica en el mundo manifiesto un determinado Aspecto divino en su totalidad, mientras que los individuos humanos singulares son como los «reflejos» (*zilâl*) o los «puntos de los reflejos» (*niqât-i zilâl*), como las indefinidas facetas que el Aspecto en cuestión es capaz de asumir. Cada *latîfa* está destinada a estar bajo el control (lit. «bajo el pie», *zîr-i qadam*) de uno de los profetas mayores (*ulû-l-'azm*), lo que significa que la «vía» (*maslak*) representada por aquella *latîfa* tiene una conexión particular con un determinado Aspecto divino⁴².

Según Sirhindî, el origen del centro sutil del «corazón» (*qalb*) se halla en la iluminación de las Acciones divinas (*tajallî-i fa'li*), el origen del «espíritu» (*rûh*) son los Atributos divinos positivos (*sifât-i thubûtiyya*), el del «secreto» (*sirr*) son las Potencialidades divinas esenciales (*shuyûrât-i dhâtiyya*), el del «oculto» (*khafî*) son los Atributos divinos de negación (*sifât-i salbiyya*) o de la trascendencia divina (*sifât-i tanzîhiyya*) y el del centro sutil «más oculto» (*akhfâ*) es todo lo que abarca la Potencialidad divina (*sha'n-i jama'*).

Cada uno de los centros sutiles (*latâ'if*) de dicha psicofisiología se localizan en el interior del tórax (*sadr*) en una disposición triangular que presenta el siguiente orden: *qalb* está situado dos dedos por debajo del pezón izquierdo,

Hyderabad, Sindh: Shâh Walî Allâh Academy, 1973, vol. I, p. 244. Cf. J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shâh Walî Allâh Dihlawî (1703-1762)*, Leiden: Brill, 1986, cap. IV; M. K. Hermansen, «Shâh Walî Allâh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (*Latâ'if*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation», *Journal of Near Eastern Studies* 47:1 (enero de 1988): 1-25.

⁴² Hay que recordar aquí que los Aspectos divinos normalmente se dividen en dos grupos: por una parte tenemos los Nombres (*asmâ'*) y los Atributos (*sifât*), y por otra, los Modos (*shu'ûn*) y las Relaciones (*i'tibârât*); todos estos Aspectos están al mismo tiempo unidos a la Esencia pero son distintos de Ella, si bien el segundo grupo se distingue lógicamente del primero en cuanto que representa los Aspectos mayormente coesenciales a la Realidad divina.

ligeramente desplazado hacia el costado; *rûh* está situado en posición especular respecto al centro sutil precedente, dos dedos por debajo del pezón derecho, igualmente desplazado hacia el costado; *sirr* y *khafî* se hallan, de modo simétrico y respectivamente, al lado del pezón izquierdo y del pezón derecho, hacia el centro del tórax; finalmente, *akhfâ* se ubica en el vértice del triángulo, en la posición superior y central del pecho, el esternón⁴³. En cada uno de estos cinco grados el *dhâkir* imagina que el centro sutil correspondiente está situado justamente enfrente de ese mismo centro sutil del profeta Muhammad. Tanto la profetología multinivel como los fenómenos esplendorosos de luces coloreadas percibidos en la visión extática son similares a los de la fisiología sutil de al-Simmânî, y culminan, como ésta, con la radiante luz verde⁴⁴. Las cinco sustancias sutiles (*latâ'if*), según Ahmad Sirhindî, son las siguientes:

1) El «centro sutil del corazón» (*latîfa qalb*). El buscador contempla las almas de los *shaykh*-s de la orden como espejos de los espectáculos a través de los cuales él ve. Entonces con serenidad de mente y espíritu espera que la energía o gracia divina (*fiyd*) descienda sobre él de forma profusa. El buscador pronto empezará a sentir que su corazón está perdido en la iluminación (*tajallî*) de las Acciones divinas, y le resulta claro que la acción humana no es nada, que él no tiene poder ni voluntad propia y que todas las cosas son dadas por el poder de Dios que las mueve y que las lleva al reposo. La condición del corazón iluminado por la irradiación de las Acciones divinas se denomina «Santidad de Adán» (*wilâyat-i-Âdam*). El buscador que alcanza esta santidad se dice que está «bajo el pie» (*qadam*⁴⁵, cf. Cor. 10:2) de Adán», que tipifica simbólicamente la «irradiación de los Atributos operativos» de Dios (*tajallî-i sifât-i af'âl*), y más en concreto el correspondiente al *fiat* creador (*takwîn*), en tanto que fuente y origen de todas las operaciones divinas (*manshâ'-i sudûr-i af'âl*). Es el grado de contemplación de la «extinción de la Acción divina» (*fanâ'-i fa'îl*). Las luces que fluyen sobre el corazón son de color amarillo (*zard*).

2) El «centro sutil del espíritu» (*latîfa rûh*). Cuando el buscador, por medio de la práctica constante de esta contemplación, alcanza la Unión con la Realidad, experimenta que sus atributos y los atributos de todo lo contingente han desaparecido y sólo existen los Atributos de Dios. Es el grado de contem-

⁴³ Según otros autores, *khafî* se sitúa en medio de la frente y *akhfâ* en la coronilla, de forma similar, respectivamente, a los *cakra-s âjñâ* o *trikûta* y *sahasrâra-padma* o *brahma-randhra*.

⁴⁴ Muhammad al-Bâqî bi-Llâh habla de siete centros sutiles, de *qâlab* a *akhfâ*, lo que hace pensar que el sistema de siete *latâ'if* detallado por Ahmad Sirhindî y unificado en el siglo XIX pudo no tener su origen con este último. Véase Muhammad al-Bâqî bi-Llâh, *Kulliyât-i Bâqî bi-Llâh*, ed. de A. Fârûqî y B. A. Fârûqî, Lahore: Dîn-i Muhammadî Press, s.d., p. 111.

⁴⁵ Los seres encuentran su verdadero «apoyo», o «pie» divino, en la realidad eterna de los Nombres divinos.

plación de la «extinción de los Atributos divinos» (*fanâ'-i sifât*). El *dhâkir* se dice que está «bajo el pie de Abraham (o de Noé)», símbolo de la «irradiación de los Atributos afirmativos o positivos» (*tajallî-i sifât-i thubûtiyya*), y en concreto el más sintético (*ajma'*) de estos ocho atributos, esto es, el Atributo de la Ciencia o del conocimiento (*'ilm*). El color de esta *latîfa* es el *rojo* (*surkh*).

3) El «centro sutil secreto» (*latîfa sirr*). Después de conseguir la extinción del *sirr*, el buscador descubre su propia esencia (*dhât*), y la esencia de todas las cosas que existen extinguida en la Esencia indiferenciada de Dios, y ve a Dios y sólo a Dios por todas partes. Es el grado de contemplación de la «aniquilación en la Esencia de Dios» (*fanâ' fi-l-dhât*). El viajero que lo consigue alcanza el rango de una persona que experimenta la Unidad del Ser. El buscador que alcanza la Realidad a través de esta *latîfa* se contempla como «bajo el pie de Moisés». Este centro tipifica la «irradiación de los Modos y de las Relaciones de la Esencia» (*tajallî-i shu'ûn u i'tibârât-i dhâtiyya*), con referencia en particular al Modo de la Palabra (*sha'n-i kalâm*)⁴⁶. El color de esta *latîfa* es el *blanco* (*sepîd*).

4) El «centro sutil oculto» (*latîfa khafî*) se vincula con Jesús (o con algunos ángeles), símbolo de los «Atributos de negación» (*sifât-i salbiyya*) y por ello expresión de la santificación (*taqdîs*) y de la trascendencia divina absoluta (*tanzih*). Cuando el *arcanum* se extingue en Dios, la «separación» (*tajrîd*), el «aislamiento» (*tafrîd*) o la trascendencia de Dios se hacen evidentes para el viajero. Es el grado de la «extinción de la extinción» (*fanâ' al-fanâ'*). El buscador que alcanza este grado experimenta la *wahdat al-shuhûd*, la «unidad de visión» o «unidad testimonial». El color de esta *latîfa* es el *negro* (*siyâh*).

5) Finalmente, el «centro sutil más oculto» (*latîfa akhfâ*). El *dhâkir* debe imaginar que su *latîfa akhfâ*, la más sublime y más íntima de las *latâ'if*, está situada enfrente del *akhfâ* de Muhammad, que en tanto que Sello de los profetas representa la «síntesis última de los Atributos y de los Modos divinos» (*jam'-i sifât u shu'ûn*), síntesis expresada de manera eminente por el Modo de la Ciencia (*sha'n-i 'ilm*), en cuanto que este último es el Modo supremo (*'azîm*) que sintetiza todas las perfecciones divinas (*jam'-i jamî'-i kamâlât*). El viajero que alcanza la Realidad a través de este centro sutil realiza la «permanencia después de la extinción» (*baqâ' ba'd al-fanâ'*) en Dios. Se supone que el buscador se encuentra bajo el «pie de Muhammad». El color de esta *latîfa* es el *verde* (*sabz*).

⁴⁶ Es sabida la relación existente entre Moisés, el portavoz de Dios (*Kalîm Allâh*), y la Palabra divina, siendo este profeta el ejemplo por excelencia del hombre que admite el coloquio íntimo y directo con Dios (la zarza ardiente).

A través del *dhikr* del nombre propio *Allâh*, y del *dhikr* de negación y de afirmación (*lâ ilâha illâ-Llâh*), las *latâ'if* ganan en claridad, expansión e intensidad, se difunden y brillan; cuando se han clarificado adquieren la luminosidad y alcanzan la pureza (*tahârat*). Por medio de la *murâqaba* («vigilancia contemplativa») el *murîd* «ve a Dios el vidente». El verdadero culto sólo es posible cuando se ha logrado esta pureza, y únicamente por medio de este culto el buscador es capaz de concentrarse en la Realidad absoluta para la completa exclusión de todo lo demás, es decir, el mundo fenoménico, o de todo cuanto no es Dios.

La invocación del corazón

Cuando se afirma que un ser sigue la vía de una determinada *latîfa*, esto quiere decir que el «flujo espiritual divino» (*al-fayd al-ilâhî*) es principalmente operativo en la *latîfa* en cuestión y no en otra, ya que ella representa el Aspecto divino que a aquel ser es legado de modo particular y predominante. La gracia divina emananda (*fayd*) es la «energía facilitada» que los sufíes utilizan para conectar el microcosmo humano a través de las *latâ'if* con otras partes del macrocosmo durante el viaje espiritual⁴⁷. Las diferentes *latâ'if* deben ser sometidas a una operación de «refinación» (*tahdhîb*) que se obtiene por medio de la repetición mental del Nombre divino en la parte del cuerpo correspondiente⁴⁸, que no cesará hasta que cada *latîfa* no haya sido pulida y no haya

⁴⁷ Ahmad Sirhindī, *Maktûbât*, I.287.

⁴⁸ Véase É. Dermenghem, «Techniques d'extase en Islam», en *Yoga, science de l'Homme Intégral*, o.c., pp. 274-283; M. M. Moreno, *Mística musulmana e mística indiana*, Ciudad del Vaticano: Annali Lateranensi, 1946, pp. 103-212. El equivalente de las *latâ'if* en el Yoga son los *cakra-s* (lit. «ruedas, círculos») o centros sutiles (*nâdî-s*) en forma de flor de «loto» (*padma*) situados a lo largo de la columna vertebral. El número y localización de los *cakra-s* difiere según se trate del yoga hindú (en particular, el *Kundalinî-yoga*) o del yoga búddhico. Cf. A. Avalon (Sir J. Woodroffe), *The Serpent Power*, Madras: Ganesh and Co., 1950; M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, París: Payot, 1951; *Upanishads du yoga*, trad. del sán., pres. y n. de J. Varenne, París: Gallimard/Unesco, 1971. La intrincada psicofisiología del neotaoísmo establece tres corrientes, la simiente (*ching*), la respiración (*ch'i*) y el espíritu (*shên*), y también distinguen tres «campos de elixir», uno superior, en la frente, otro en el medio, en la región del corazón (*chung tan t'ien*), y otro inferior, debajo del ombligo (*chêng tan t'ien*). Ciertas técnicas psicofisiológicas elaboradas -o sistematizadas- por el neotaoísmo conceden una gran importancia a la experimentación de las diversas luces interiores. Estas técnicas consisten en meditar sobre los Soplos hasta que se llega a ver sus colores, y en ese momento, absorberlos. Sobre los métodos de la retención del «Soplo vital» (*k'i*), véase H. Maspero, «Les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne», *Journal Asiatique* (1937): 177-252, 353-430, esp. p. 374. Los naqshbandíes contemporáneos dicen que estos *cakra-s* y «campos de elixir» se refieren al

recuperado la propia brillantez original. En este punto se dice que las *latâ'if* vuelan hacia el Mundo del Mandato ascendiendo por una vía luminosa y vienen a reestablecerse en su sede primigenia. Después de esto, el *dhikr* silencioso debe efectuarse con la *latîfa* de la mente (*nafs*), situada en medio de la frente, y finalmente con la del receptáculo corpóreo (*qâlab*), «de los cabellos de la cabeza a las uñas de los pies, hasta que cada cabello, cada vena y cada tendón no hayan alabado mentalmente (*bi sam'-'i khayâl*) el Nombre bendito *Allâh*». Este estado en el que todo el cuerpo está impregnado del Nombre divino viene definido como «el rey de la invocación» (*sultân-i dhikr*). El grado del *dhikr-i sultânî* coincide con la «aniquilación» del cuerpo material tosco (*fanâ'-i jasadî*) y la aparición del cuerpo sutil (*jism latîf*)⁴⁹. El discípulo ha creado un vehículo luminoso, un cuerpo sutil de luz con el cual viajar hacia Dios. El hombre común no llega a percibir la luminosidad de estos centros, que una vez discernidos en el plano individual en cierta manera se oscurecen y pierden su luz originaria. Pero a medida que las *latâ'if* vienen a «despertar» en el curso de la práctica, recuperan su luminosidad propia y pueden ser percibidas con sus colores respectivos.

Hasta aquí la invocación que se viene utilizando es la del «Nombre de la Pura Esencia» (*dhikr-i ism-i dhât-i pâk*), esto es, la palabra *Allâh*; después se emplea otra oración, la llamada «invocación de la negación y de la afirmación» (*dhikr-i nafl wa-ithbât*), es decir, la frase *lâ ilâha illâ-Llâh*. Las modalidades de esta segunda invocación son más bien complejas, y a diferencia de la primera, comportan también una serie de normas relativas a la retención de la respiración (*habs-i nafas*). En un *dhikr* de tres fases, el primer movimiento (*darb*) consiste en hacer ascender la negación *lâ* desde debajo del ombligo hasta el centro de la frente (la sede del *nafs*)⁵⁰. El segundo movimiento estriba en hacer descender la palabra *ilâha* del centro de la frente al hombro derecho. El tercer y último movimiento radica en golpear con violencia la frase *illâ-Llâh* sobre el corazón⁵¹. Una condición muy importante es la de mantener una concentra-

cuerpo; únicamente las *latâ'if*, que están vinculadas con el espíritu (*rûh*), pueden efectivamente pulir el alma carnal (*nafs*). Según afirma C. W. Ernst en la introducción de su libro *The Pool of Nectar: Islamic Interpretations of Yoga*, Nueva York: SUNY Press, 1995, estas técnicas sufíes no guardan la menor relación con la psicofisiología del yoga.

⁴⁹ Cf. Md. 'Umar Bîrbalî (m. 1387/1967), *Inqilâb al-haqîqat*, 2ª ed., Lahore: Âftâb-i 'Âlam Press, s.d., p. 17; Zawwâr Husayn, *Umdat al-sulûk*, 5ª ed., Karachi: Ahmad Brothers Printers, 1984, p. 283; Md. Hidâyat 'Alî Jaipûrî, *Mi'yâr al-sulûk wa-dâfi' al-awhâm wa-l-shukûk*, Kanpur: Matba'-i Intizâmî, 1927, p. 103.

⁵⁰ Algunos autores naqshbandíes del siglo XVII localizan la *latîfa nafs* por debajo del ombligo y la *latîfa akhfâ* en medio de la frente.

⁵¹ Se trata pues de un *dhikr* de tres «golpes» (*darb*) o fases, idéntico al que enseñaba Nûr al-Dîn Isfarâ'inî (m. 717/1317), distinto del de dos movimientos (*lâ ilâha/illâ-Llâh*) o de cuatro

ción⁵² absoluta y meditar sobre el significado profundo de la palabra que se va a pronunciar mentalmente. La parte negativa de la frase (*lâ ilâha*), principalmente la partícula *lâ* en su trayecto del ombligo al cerebro, tiene el sentido de tirar de las vísceras y extinguir la naturaleza humana (*bashariyya*), mientras que la parte positiva (*illâ-Llâh*) sirve para afirmar y mantener en el corazón, es decir, en el centro del ser, la Presencia divina: las dos fases están por consiguiente en relación respectivamente con la extinción (*fanâ'*) y la permanencia (*baqâ'*). El resultado final de este *dhikr* debe ser por lo tanto el de superar la contingencia individual y el de permitir al ser adentrarse en el dominio de lo universal, percibido no ya a través de sus reflejos en el mundo corpóreo y psíquico, sino cultivado intuitivamente y por medio de la visión directa.

En la obra de Ahmad Sirhindî (cf. la tabla 2) la concepción y grados de los órganos sutiles (*latâ'if*) es similar a la de al-Simnânî⁵³. El viajero que sigue la vía, el iniciado (*sâlik*) en una *latîfa* superior y bajo el control de un determinado profeta, posee también los grados de santidad (*walâya*) de los inferiores: de tal modo que el ser «de tendencia muhammadiana» (*muhammadî-l-mashrab*), aquel que sigue la vía de la *latîfa akhfâ*, posee los cinco grados de santidad; puesto que la santidad propia de Muhammad (*walâyat-i khâssat-i muhammadiyya*), como «Sello de los Profetas» (Cor. 33:40)⁵⁴, sintetiza y comprende en sí la santidad característica de todos los otros profetas.

Aunque los mujaddidíes se ponen de acuerdo para las correspondencias entre los profetas y las *latâ'if* individuales, casi cada shaykh adscribe diferentes colores a cada uno de los centros sutiles. Las únicas constantes son los colores mismos: rojo, amarillo, verde, negro, blanco y azul. A diferencia de otros métodos espirituales como los de la orden kubrawí, en la psicofisiología sutil de Sirhindî la visualización de las luces coloreadas no es esencial para los fines a realizar. Más significativas son las correspondencias estables entre cada una de las cinco *latâ'if* y los diferentes profetas; es decir, las cinco contemplaciones de las fuentes proféticas (*murâqabât-i mashârib*), también llamadas las

(*lâ/ilâha/illâ/Allâh*) del que habla al-Simnânî. Cf. Isfarâ'inî, *Le Révélateur des Mystères (Kâshif al-Asrâr)*. *Traité de soufisme*, texto per., trad. al franc. y estudio prel. de H. Landolt, 2ª ed., Lagrasse: Verdier, 1986 [1980], pp. 44-48.

⁵² Sobre la importancia de la cual cf. A. Ventura, «Natura e funzione dei pensieri secondo l'esoterismo islamico», *AION* 46 (1986): 391-402.

⁵³ Véase J. J. Elias, *The Throne Carrier of God, o.c.*, pp. 157-160.

⁵⁴ Muhammad es en efecto el «Sello» (*khatm*) de los profetas y de los enviados (*khâtîm al-anbiyâ' wa-l-mursalîn*), y así su santidad característica viene a ser considerada como el «Sello» de todas las otras santidades. Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, París: Gallimard, 1986, y sobre el Sello de la santidad muhammadiana en concreto, el cap. IX.

contemplaciones de los cinco centros sutiles (*murâqabât-i latâ'if-i khamisa*). De ahora en adelante, el itinerario espiritual (*sulûk*) prosigue sin el soporte del *dhikr*, basándose exclusivamente en una serie de meditaciones contemplativas (*murâqabât*) que atañen a diferentes realidades metafísicas, jerárquicamente ordenadas en dieciocho niveles o esferas sucesivas -de la contemplación de la proximidad (*aqrabiyya*) a la contemplación de lo Indeterminado (*lâ ta'ayyun*)-, hasta que el discípulo alcanza el estadio de lo Absoluto (*hadrat-i itlâq*)⁵⁵.

Tabla 2. LOS CENTROS SUTILES SEGÚN AHMAD SIRHINDÎ

	Centro sutil (<i>latîfa</i>)	Elemento	Profeta	Principio metafísico correspondiente	Aspecto divino particularmente manifiesto	Color de la luz
5.	<i>super-arcanum</i> (<i>akhfâ</i>)	tierra (<i>khâk</i>)	Muhammad: el Sello de la Profecía	síntesis última de los Atributos y de los Modos divinos (<i>jam'-i sifât u shu'ûn</i>)	Modo de la Ciencia (<i>sha'n-i 'ilm</i>)	verde
4.	<i>arcanum</i> (<i>khafî</i>)	fuego (<i>âtîsh</i>)	Jesús (ángeles)	Atributos divinos de negación (<i>sifât-i salbiyya</i>)	santificación (<i>taqdîs</i>) y trascendencia divina (<i>tanzîh</i>)	negro
3.	secreto (<i>sirr</i>)	agua (<i>âb</i>)	Moisés	irradiación de los Modos o Relaciones de la Esencia (<i>tajallî-i shu'ûn u i'tibârât-i dhâtîyya</i>)	Modo de la Palabra (<i>sha'n-i kalâm</i>)	blanco
2.	espíritu (<i>râh</i>)	aire (<i>bâd</i>)	Abraham (o Noé)	irradiación de los Atributos divinos afirmativos o positivos (<i>tajallî-i sifât-i thubûtiyya</i>)	Atributo de la Ciencia (' <i>ilm</i>)	rojo
1.	corazón (<i>qalb</i>)	alma (<i>nafs</i>)	Adán	irradiación de los Atributos operativos de Dios (<i>tajallî-i sifât-i af'âl</i>)	<i>fiat</i> creador (<i>takwîn</i>)	amarillo

Faqîr Allâh Shikârpûrî (m. 1195/1781), del linaje espiritual de Âdam Banûrî (m. 1053/1644), en sus obras tituladas *Qutb al-irshâd* (*El polo de la orientación* [instrucción]) y *Futûhât al-ghaybiyya* (*Las iluminaciones del Misterio*), describe varios sistemas de seis *latâ'if* que siguen la concepción del

⁵⁵ Este viaje iniciático interior que permite al ser adentrarse en el dominio de lo universal, se lleva a cabo por medio del ejercicio espiritual del «retiro en la sociedad (práctica ascética en la sociedad)» (*khalwat dar anjuman*), en la «celda de retiro (espiritual) de la patria (interior)» (*dar khalwatkhânah-i watan safar numâyad*). «De hecho, se viaja hacia la soledad como si se tratase de una patria.» Pero hay que aclarar que mientras en las otras cofradías esta «soledad» se sitúa al final del recorrido, en la orden Naqshbandiyya dicha soledad comienza a experimentarse desde el comienzo, siguiendo el principio del *indirâj al-nihâya fi-l-bidâya*.

cuerpo sutil de Ahmad Sirhindî, posteriormente adaptada por Muhammad Dhawqî Shâh⁵⁶. En el sistema mujaddidî se contemplan siete *latâ'if*, seis *latâ'if* (y cuatro elementos), o diez *latâ'if*, cinco en el Mundo de la Creación (los cuatro elementos y el *nafs*) y cinco en el Mundo del Mandato. Los sufíes naqshbandíes definen la *murâqaba* o vigilancia contemplativa como el «esperar que las *latâ'if* atraigan la energía divina». La tabla 3 muestra las correspondencias de las *latâ'if* en la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya⁵⁷ de los siglos diecinueve y veinte. Faqîr Allâh Shikârpûrî, explicando las diferentes interpretaciones de la localización y el color de las sustancias sutiles, afirma:

«Algunos dicen que los cinco centros sutiles del Mundo del Mandato divino no están en el cuerpo sino fuera de él; ninguno de ellos ni está conectado con él ni está separado de él. Los centros sutiles envuelven el cuerpo entero [...] su apariencia estriba en las diferentes capacidades de aquellos que viajan en la vía (*sâlikîn*). Por lo tanto, para hacerlo fácil a aquellos que viajan en la vía algunos *shaykh*-s establecieron que el *qalb* está debajo del pecho izquierdo, el *rûh* debajo del pecho derecho, el *sirr* está por encima del *qalb* a una distancia de cuatro dedos de ancho hacia el centro del pecho [...] el *khafî* está por encima del *rûh* a una distancia de cuatro dedos de ancho, el *akhfâ* está en el centro del pecho [...] y el *nafs* está en el cerebro (*dimâgh*).»⁵⁸

⁵⁶ El sistema de cinco sustancias sutiles según la adaptación de Muhammad Dhawqî Shâh, es el siguiente: 1) el corazón (*qalb*), situado dos dedos más abajo del pecho izquierdo, de color rojo; 2) el espíritu (*rûh*), dos dedos más abajo del pecho derecho, blanco; 3) el alma (*nafs*), debajo del ombligo, amarillo; 4) el secreto (*sirr*), centro del pecho, verde; 5) el *arcanum* (*khafî*), sobre las cejas, azul; y 6) el *super-arcanum* (*akhfâ*), en la parte superior del cerebro, negro. *Sirr-i dilbarân*, o.c., pp. 298-299. Véase C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston/Londres: Shambhala, 1997, cap. 4. El sistema de cinco sustancias sutiles de Muhammad Dhawqî Shâh, *Sirr-i dilbarân*, Lahore, 1974, es el de Ahmad Sirhindî, *Maktûbât-i imâm-i rabbânî*, ed. de N. Ahmad, Lahore: Nur Company, 1384/1964. Véase el diagrama de la vía Mujaddidiyya en *Sirr-i dilbarân*, o.c., ed. de Karachi, p. 201a.

⁵⁷ Según la tabla que propone A. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, o.c., p. 111.

⁵⁸ Faqîr Allâh Shikârpûrî, *Qutb al-irshâd*, Quetta: Maktaba-yi Islâmiyya, 1978, p. 565. *Apud ib.*, p. 109, n. 39, p. 111.

Tabla 3. LAS SUSTANCIAS SUTILES SEGÚN FAQÎR ALLÂH SHIKÂRPÛRÎ

Centro sutil (latîfa)	Origen de la emanación divina (fayd)	Profeta	Color de la luz	Localización	
super-arcanum (akhfâ)	La Cualidad de la síntesis comprensiva (sha'n-i jam')	Muhammad	verde	esternón	
arcanum (khafî)	Atributos de negación (sifât-i salbiyya)	Jesús	negro	por encima del pecho derecho	
secreto (sirr)	Cualidades divinas (shu'ûn-i dhâtiyya)	Moisés	blanco	por encima del pecho izquierdo	
espíritu (rûh)	los ocho Atributos divinos inmutables (sifât-i thubûtiyya dhâtiyya)	Abraham Noé	rojo	por debajo del pecho derecho	
corazón (qalb)	Atributos activos (sifât-i fi'liyya)	Adán	amarillo	por debajo del pecho izquierdo	
alma (nafs)		corazón	—	—	centro de la frente
cuerpo físico (qâlab)	fuego	origen en el Mundo del Mandato divino	arcanum	—	coronilla de la cabeza
	aire		espíritu	—	
	agua		misterio	—	
	tierra		super-arcanum	—	

Otro maestro indio, Mîr Dard de Delhi (m. 1199/1785), representante de la *tarîqa muhammadiyya*⁵⁹, da una buena descripción de estas teorías⁶⁰, tal

⁵⁹ Sobre el pensamiento de Mîr Dard de Delhi véase A. Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India*, Leiden: Brill, 1976, pp. 31-147; *ib.*, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: Brill, 1980, pp. 161-163.

⁶⁰ Mîr Dard, fiel a la tradición naqshbandî, enseña el *dhikr* de cinco *latâ'if*: el *dhikr qalbî*, situado en el corazón, en el lado izquierdo del pecho, y que tiene su expresión en el amor y el deseo; el *dhikr rûhî*, que se practica con el costado derecho del pecho en la quietud y la tranquilidad; el *dhikr sirrî*, pronunciado en la intimidad, cerca del lado izquierdo del pecho; el *dhikr khafawî*, practicado cerca del costado derecho del pecho y vinculado con la ausencia y la extinción del *ego*; finalmente, el *dhikr akhfawî*, situado en el centro del pecho, que es el signo de la aniquilación y la consumación. El *dhikr* se extiende entonces al cerebro en una satisfacción perfecta (el *dhikr nafsî* vinculado al *nafs qaddîsa*, «el alma santificada»), y penetra finalmente todo el ser entero (*haqiqâ insâniyya*) en cuerpo y alma; momento en el que el hombre alcanza el estado de perfecto recogimiento y de paz -esto es, el *dhikr sultânî*, la invocación real. Cf. Khwâja Mîr Dard, *'Ilm al-kitâb*, Bhopal, 1309/1891-92, 112, 637.

como fueron practicadas a finales del siglo XVIII⁶¹. Como muchos sufíes, Mîr Dard insiste en la necesidad de practicar el *dhikr* de forma constante, pues constituye una medicina para el alma. Los maestros de esta «vía elevada» establecen una fisiología de los centros sutiles del ser humano (*al-latâ'if al-insâniyya*) para facilitar el recorrido de la vía mística a los practicantes de la misma. Como en la antropología mística de al-Simnânî o de Ahmad Sirhindî, estos centros sutiles simbólicos de aprehensión espiritual están representados por diferentes profetas, los cuales constituyen los «pies» (*qadam*) que simbolizan la *sunna* (el camino) y la *tarîqa* (la vía), y sus respectivas luces coloreadas. Los maestros naqshbandíes prefieren el *dhikr* practicado con el corazón, puesto que el corazón del *dhâkir* es «el lugar donde Dios (Allâh) mira», el Maestro del perdón; es «la sede de la Fe (*al-imân*)» así como la «mina de los secretos» y la «fuente de las luces». El escalonamiento que configura en el pecho del místico una topografía simbólica de los centros sutiles y sus profetas correspondientes, sigue la disposición triangular propia de esta orden, tal como se ha visto en la obra de Ahmad Sirhindî⁶². Como medio para el *dhikr*

⁶¹ Sobre la teoría y la visión del corazón en la orden Naqshbandiyya, otro texto de gran importancia es el *Durr al-ma'ârif* (*La perla de los conocimientos*, ed. de Estambul, 1276/1974) del Shâh Ra'ûf Ahmad, que transcribe las enseñanzas orales de uno de los más importantes maestros de la Naqshbandiyya india, Ghulâm 'Alî Shâh Dihlawî (m. 1240/1824). Un resumen útil en árabe del método de la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya se incluye en el *Jâmi' al-usûl* (*Compendio de principios*, El Cairo, 1319, 1328 h., pp. 76-90) de Ahmad Diyâ' al-Dîn Gümüşkhânawî (o Gümüşhanevî, m. 1311/1893). Véase B. Abu-Manneh, «Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüşhanevi and the Ziya'i-Khalidi Suborder», en F. de Jong (ed.), *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, Utrecht, 1992. Completísima y muy detallada es la obra ya citada de un maestro naqshbandí indio contemporáneo, el Shâh Abû-l-Hasan Zayd Fârûqî Dihlawî (n. 1906), titulada *Manâhij al-sayr wa-madârij al-khayr* (*Método del viaje y camino del bien*, en persa, Delhi, 1376/1956-57; Qandahâr, 1957), libro consagrado a «una exposición del recorrido de la vía mística (*sulûk*) en la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya». Véase M. Gaborieau, «Les protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaikh Ahmad Sirhindî», en *Naqshbandis...*, o.c., pp. 237-267. Este sabio y místico a la vez, considerado como un gran erudito e investigador, ha escrito quince obras -en parte inéditas- en árabe, persa y urdu. Shâh Abû-l-Hasan es un *murshid* de la *silsila mujaddidiyya* descendiente directo de Ahmad Sirhindî, que a su vez se consideraba descendiente del califa 'Umar Farûq; de ahí la *nisba* Fârûqî. Shâh Abû-l-Hasan practica de forma asidua las técnicas místicas naqshbandíes. Nuestro autor describe en particular y con precisión los ejercicios del *dhikr* que ponen en práctica los centros psíquicos sutiles (*latâ'if*). Cf. Abû-l-Hasan Fârûqî Dihlawî, *Hadrat Mujaddid aur un-ke nâqidîn* (*El Venerable Mujaddid y los que le ponen a prueba*), en urdu, Delhi: Dargâh Hadrat Shâh Abû-l-Khair, 1397/1977, pp. 171-182.

⁶² Antes del siglo XIX, los *shaykh-s* mujaddidíes, siguiendo el ejemplo de Ahmad Sirhindî, escribieron cartas elaborando los detalles de la cosmología naqshbandí y la práctica espiritual de sus discípulos. La primera obra consagrada a la descripción de la vía Mujaddidiyya fue escrita por uno de los discípulos de Ahmad Sirhindî, Mîr Nu'mân, que redactó un manual titulado *Risâla-yi sulûk* (*Epístola de la vía espiritual*) en el que se explica la vía Naqshbandiyya-

en relación con estos centro sutiles se emplea el nombre divino *Allâh* (habitualmente designado por medio del epíteto de «Nombre de la Majestad divina») con la finalidad de realizar el estado espiritual del «rpto divino esencial» (*al-jadibat al-ilâhiyyat al-dhâtiyya*). Muhammad Nâsir 'Andalîb (m. 1171/1758), el padre de Mîr Dard, afirma a propósito de los grados de meditación:

«(El adepto) ve la figura bendita de la palabra *Allâh* en el color de la luz escrita en la tablilla de su corazón y en el espejo de su imaginación [...]»⁶³

En la cofradía Naqshbandiyya el *homo viator* (*sâlik*) pone rumbo hacia su patria interior. El viaje místico es el gran horizonte que se abre en la lejanía, pero para alcanzarlo es necesario regresar. Ahmad Sirhindî retoma la imagen del viaje circular (*mustadîr*) de su maestro Bâqî bi-Llâh que él opone al viaje rectangular (*sayr-i mustatîl*)⁶⁴. El objetivo del viaje rectangular es una búsqueda que se efectúa «en el exterior de su propio círculo» (*khârij-i dâ'irai khûd*), mientras que el viaje circular está dirigido hacia sí mismo⁶⁵. La promesa de futuro pasa por el origen pues la meta no es sino el renacer, el volver a nacer, el traspasar la muerte como acta de nacimiento. Sin embargo ¿quién sabe que el camino que conduce hacia el porvenir es, al mismo tiempo, un camino de retorno? La extinción última (*fanâ'*) del sufismo no es sino un viaje de regreso a través de Dios. Al igual que Rûmî, Ahmad Sirhindî considera que cuando el viajero ya ha superado el mundo de la multiplicidad (*farq*), simbolizado por los colores de este mundo, y alcanza la estación de la unión (*jam'*), el mundo de la Unidad divina (*tawhîd*), en el que el corazón del místico se examina a sí mismo en presencia de Dios, el Amado se muestra sin color ni forma:

«El objetivo del itinerario sufi (*sulûk*) no es ver formas e imágenes de las realidades trascendentes, o contemplar colores y luces. De hecho ellas no son más que juego y divertimento [...] Formas, éstas u otras, y luces, físicas o espirituales, todas han sido creadas por Dios. Él las trasciende todas, y no son sino Sus signos y pruebas.»⁶⁶

Mujaddidiyya. Las contemplaciones de las perfecciones de las realidades proféticas preceden a las realidades divinas más elevadas. En este breve manual de 32 páginas se expone la localización establecida de las *latâ'if* en el cuerpo humano, el color de la luz asociado con cada *latîfa*, los principios (*usûl*) de cada *latîfa* y los grados de *murâqabât*.

⁶³ Muhammad Nâsir 'Andalîb, *Nâla-yi 'Andalîb*, 2 vol., Bhopal 1308/1890-91, I.270.

⁶⁴ Se trata de un simbolismo universal de origen neoplatónico, el del círculo y el cuadrado (o el rectángulo); el cuadrado que simboliza lo terrestre, el tiempo, y el círculo, la eternidad, el espíritu.

⁶⁵ Ahmad Sirhindî, *Maktûbât*, ed. de Tashkent, o.c., I.277, p. 252.

⁶⁶ Ahmad Sirhindî, *Maktûbât*, ed. de Lahore, o.c., I.266, pp. 623-624.

Se trata de un viaje interior (*sayr-i anfusî*) en el que ya no hace falta salir más. Tal como escribe Ibn ‘Arabî en sus *Iluminaciones de La Meca*: «Eres siempre viajero, en ningún lugar te puedes establecer»⁶⁷. «Mi viaje -dirá Ibn ‘Arabî de su propia “ascensión”- no se efectuó en ningún otro lugar más que en mí mismo.»⁶⁸ El ser verdadero, como las imágenes, no tiene morada fija, pues ¿cómo fijar el Uno infinito? *Viaje sin fin*, viaje hacia ninguna parte: Ibn ‘Arabî y Ahmad Sirhindî descubren que en realidad el viaje se realiza en el interior de uno mismo, allí donde se halla el secreto, donde el tiempo se detiene ante el ciclo de una contemplación sin fin.

⁶⁷ Ibn ‘Arabî, *Fut.* II.383. Cf. Ibn ‘Arabî, *Le Livre du dévoilement des effets du voyage (Kitâb al-isfâr ‘an natâ’ij al-asfâr)*, texto ár., trad. al franc. e intr. de D. Gril, Combas: Éditions de l’Éclat, 1994, p. XI de la intr.

⁶⁸ Ibn ‘Arabî, *Fut.* III.367. Véase la trad. e intr. de J. W. Morris, «Ibn Arabî’s spiritual Ascension», en *Les Illuminations de La Mecque (al-Futûhât al-Makkiyya)*, textos escogidos; pres. y trad. del ár. al franc. y al ingl. bajo la dir. de M. Chodkiewicz, París: Sindbad, 1988, pp. 351-381. Cf. Ibn ‘Arabî, *Le voyage spirituel*, trad. del ár. al franc., intr. y n. de M. Giannini, Lovaina: Bruylant-Academia, 1995.