

Rumi: sufíes Verdaderos y Falsos

III

Los Sufíes verdaderos y lo falsos, de Mawlana Jalaluddin Rumi (qaddasa 'Li ahu ruhahu) "Los Sufíes falsos roban las palabras de los sufíes y las presentan como propias, para así engañar a la gente con hermosas enseñanzas ...

Los Sufíes verdaderos y lo falsos, de Mawlana Jalaluddin Rumi (qaddasa 'Li ahu ruhahu) dijo en el Fihi ma Fihi: "*Los Sufíes falsos roban las palabras de los sufíes y las presentan como propias, para así engañar a la gente con hermosas enseñanzas, pero no son más que imitadores. Ellos no tienen un verdadero conocimiento de lo que están hablando. Muchos de los grandes Shuyukh sufíes hablaron del engaño de los falsos sufíes - estas personas toman el título de "Sufí" porque les da una cierta cantidad de prestigio y poder, y se aprovechan de aquellos que no se puede distinguir del sufismo falso del real*".

Sobre el tema de los falsos sufíes, Mawlana Jalaluddin Rumi dijo también en el Fihi ma Fihi: " *Un discípulo que este entrenado por un hombre de Al.Iah tendrá un espíritu puro y purificado. Pero quien es entrenado por un impostor y un hipócrita y que aprende la teoría de él será como él: despreciable, débil, incapaz malhumorado, sin salir de la incertidumbre, y deficiente en todos sus sentidos. En cuanto a los no creyentes - "Al.Iah es el Amigo de los que creen, les saca de las tinieblas a la luz. Los que no creen, en cambio, tienen como amigos a los taguts, que les sacan de la luz a las tinieblas"*" (Corán 2:257).

Por otra parte, sobre el tema de los sufíes falsos y el daño que hacen, Jalaluddin Rumi dice en el el Mathnawi (en poesía):

Usted es el discípulo y el invitado de alguien que en su vileza le robará todos sus logros.

El no es un victorioso - ¿cómo el hará que usted logre la victoria?. Él no le dará la luz, él te hará oscuridad.

Ya que no tiene luz, ¿cómo pueden los demás recibir la luz a través de

la asociación con él?

Al igual que un ciego que cura los ojos: ¿Con qué unge tus ojos que no sea de lana? [...]

No tiene olor o vestigio de Dios, pero sus demandas son mayores que los de Seth o Adán.

El propio diablo está avergonzado de presentarse ante él, que sigue diciendo, "Nosotros somos de los santos, y aún más".

Él roba muchas de las palabras de los derviches, por lo que la gente puede pensar que en realidad es uno de ellos.

En sus conversaciones incluso cita a Bayazid, Yazid mismo se avergüenza de él.

Él está en la indigencia de los panes y las disposiciones de los cielos: Al.lah no le ha tirado un solo hueso. Por lo tanto vemos que un gran Sheij como Jalaluddin Rumi nos advierte de los falsos sufíes. Los falsos Sufíes, incluso puede ser más frecuente de lo que eran en el pasado. Hay que distinguir entre los sufíes verdaderos, que siguen la Shari `ah, y los sufíes falsos, que a menudo no lo hacen.

Sheij Faraz Rabbani

Fuente: www.sunnipath.com

Public.en: <http://www.al-dawa.org>

**El Neo Sufismo,
una
seudoespirituali
dad modernista**

Es habitual leer posturas de crítica contra el sufismo desde distintos sectores de la Umma, siendo este blanco de innumerables imputaciones y acusaciones; llegando al extremo de hacerlo ver - al sufismo ...

Es habitual leer posturas de crítica contra el sufismo desde distintos sectores de la Umma, siendo este blanco de innumerables imputaciones y acusaciones; llegando al extremo de hacerlo ver - al sufismo - como una innovación reprobable o incluso fuera del Islam. Pero dichas críticas como lamentablemente suele pasar, son realizadas en forma sesgada y sin un conocimiento real del tema.

Pero no se puede decir que muchas de dichas críticas no tengan una base en las formas de sufismo que imperan hoy en día especialmente en Occidente, por lo cual, debemos de hacer la distinción entre el sufismo tradicional y el neo sufismo.

¿Pero como realizar ducha distinción, en base a que parámetros podemos hacer la diferenciación entre el tasawwuf tradicional y los movimientos neo sufis los cuales son responsables en gran medida de la postura intolerante hacia el tasawwuf de ciertos sectores, que llevan a muchos nuevos musulmanes a formular acusaciones contra el tasawwuf, sin hacer ninguna distinción entre las diversas formas que subsisten hoy bajo la denominación de sufismo?

En este corto texto, propongo hacer dicha distinción sobre 10 puntos que caracterizan a la desviación del sueno sufismo, en base a los dichos y aclaraciones dadas por grandes personalidades del tasawwuf a lo largo de la historia, siendo ellos grandes defensores de la ortodoxia de ahl sunna y los primeros en prevenir contra la seudo espiritualidad disfrazada de sufismo.

1) El caminante de una vía espiritual no debe buscar distinguirse de los demás o ser reconocido como un “sufi” por los demás:

- **Sheij Junayd** (qaddasa 'Li âhu ruhahu): "si pensará que los vestidos fueran de alguna importancia, me haría un traje de hierro fundido, porque la voz de la verdad dice: Carece de importancia la khirqa (manto sufi). Lo único que importa es un corazón ardiente".

- **Sheij Omar Khayyam** (rahimahu'Llâhu ta'âlâ): "Derviche: *idespójate de esa vestimenta estampada de que te ufanas y que al nacer no trajiste! iCúbrete con el manto de la pobreza!* Te negarán el saludo los peregrinos, pero un coro de serafines cantará en tu pecho".

- **Sheij Mahbub 'Alishah** (qaddasa 'Li âhu ruhahu): "El enemigo del derviche y es el demonio del yo, que aparece bajo diversas formas. No te dejes engañar por las conspiraciones engañosas de provienen de ti,

ya que es posible que puedan asumir la apariencia de ser agradables a Dios".

- Se preguntó al **Sheij Abú Yazid** (qaddasa 'Ll áhu ruhahu): "cuál era el signo más notable del verdadero gnóstico ('árif): «El dijo, que le veas comiendo y bebiendo en tu compañía, bromear contigo, venderte o comprarte algo, mientras que su corazón está en el Reino de la santidad divina (Malakút al-Quds)".

- **Sheij Abu Uthmán** (qaddasa 'Ll áhu ruhahu) : "tratar de no destacar en nada que pudiera distinguirle de otros hombres, sea (por ejemplo) en su forma de vestir, en su manera de andar o de estar en una reunión. Igualmente debe respetar los preceptos de la vida exterior cuando está en compañía de los demás, pero siempre manteniendo una perfecta vigilancia que le mantendrá en un aislamiento íntimo. Lo que manifieste de su persona no presentará ninguna diferencia aparente con la de ellos; así, nada le distinguirá de los otros, pero su realidad interior no se plegará a esa conformidad. Se asociará con personas para todo lo referente a las cosas ordinarias y la vida normal, y es de esta forma como nada le diferenciará de los otros".

- **Maulana Hafez** (qaddassallahu sirrahu): "Suéltale el pelo y haz que el suffí mueva los pies y baile, para que cada parche de su hábito lance mil ídolos al aire".

2) La vía no es para todos, no es un camino facil y sin exigencias:

- **Sheij Ruwayn ibn Ahmad de Bagdad** (qaddasa 'Ll áhu ruhahu) dijo: "La cosa más pequeña (de la vida espiritual) es hacer el sacrificio de sí y, si eres capaz de ponerte en esa dirección, está bien; si no, ino hables de las cosas del sufismo".

- **Maulana Shah Naqshband** (qaddasa 'Llâhu sirrahu): "Nuestro camino es muy raro y muy valioso. Es el urwati-l-wuthqa (asidero firme), la forma de mantenerse firmes y constantes en los pasos del Mensajero de Al.lah (salla 'Ll ahu 'alayhi wa-sallam) y de sus compañeros (rahmatu 'Llâhi ta'âlâ 'alayhima).Me trajeron a este camino desde la puerta de los favores, porque en su inicio y su final, no fui testigo de otra cosa más que de los favores de Allah, el Exaltado. De esta manera las grandes puertas del conocimiento celestial se abren al buscador que sigue los pasos del Mensajero de Dios (Sallallahu 'Alaihi wa Aalihi wa Salam) ".

- **Sheij Dhu Nun el Egipcio** (qaddasa 'Ll áhu ruhahu) le dijo a uno de sus discípulos: "Si eres capaz de ofrecer tu espíritu sin reservas, ven; y si no, no vayas a perder el tiempo disfrazándote de suffí".

- **Sheij Ibn 'Arabi** (qaddasa 'Li âhu ruhahu): "Debes velar el pecado de la mentira por la vestimenta de la lealtad, y el de la traición mediante el vestido de la fidelidad, la hipocresía por la sinceridad, los malos tratos del carácter por las virtudes nobles, los actos reprobables por el manto de los actos loables y todo vil defecto por el manto de una cualidad elevada".

- **Hazrat Abdullah bin Mas'ud** (qaddasa 'Li âhu ruhahu): "Cuando un mumin (un creyente) comete un pecado se siente como si estuviera bajo una montaña y temiera que esta podría caer sobre él en cualquier momento. Cuando un Fajir (un libertino) comete un pecado, para él es algo ligero, como si una mosca hubiera volado sobre su nariz o el agua se escurriera de sus manos".

- **Sheij Omar Khayyam** (rahimahu'Llâhu ta'âlâ): "Quien posea en este mundo un mendrugo de pan y la humildad de una choza para cobijarse; quien no necesite ser esclavo ni pretenda esclavizar: quien sea humano, nada más, por entre la turba de infelices, explotadores y explotados, él, y solamente él vivirá dichoso. Su vida Será una alborada de todos los instantes".

3) El caminante no puede despreciar el conocimiento:

- **Imam Abu Hamid Ghazali** (qaddasa 'Li ahu ruhahu): "El conocimiento sin acción es locura y la acción sin conocimientos es vanidad".

- **Sheij Mehmed Ustaosmanoglu** (qaddasa 'Li âhu ruhahu) dijo a sus discípulos: "Si tuviera sólo una frase para decirles antes de morir, sería: Nunca dejes de aprender".

- **Sheij Junaid al-Baghdadi** (qaddassallahu sirrahu): "cualquier tariqat que se oponga a la shari'ah es kufir".

- **Sheij Ibn Atail-Lah** (qaddassallahu sirrahu): "En ningun caso ha abandonado la ignorancia quien deseé que ocurra en algún momento algo más que lo que Allah en él ha manifestado"

- **Maulana Jalid al-Baghdadi** (qaddasa 'Li ahu ruhahu): "El conocimiento es tomada de la boca de los sabios y no de las páginas de los libros".

- **Sheij Sa`id Muhammad al-Burhani** (qaddassallahu sirrahu): "Reflexionar al leer, las cualidades que Al.lah ha elogiado, con las que describe a las personas que ama. Se debe tratar de adquirir estas cualidades y evitar las que Al.lah ha condenado. Hacer todo lo posible por memorizar el Sagrado Corán tanto en actos como en palabras"

- **Sheij Junaid al-Baghdadi** (qaddassallahu sirrahu): "Quien no memoriza el Coran y los hadices no puede ser un seguidor del tasawwuf porque este camino y conocimiento estan mutuamente entrelazadas con el COran y Sunna".

4) El Guía espiritual no debe de jactarse de sus estados:

- **Sheij Abu 'Amr Al-Zujaji** (qaddassallahu sirrahu): "Quién habla de una experiencia interior es que no ha llegado a ella. Lo que dice induce al error al que le escucha, y es efecto de una pretensión que nació en su corazón. Al.Iah le impide alcanzar esa experiencia y llegar a su realización".

- **Sheij Ibrahim ibn Shayban** (qaddassallahu sirrahu): "La entrega confiada es un secreto entre Al.Iah y el servidor, y nadie debe dirigirle una mirada indiscreta".

- **Sheij Abu Hafs** (qaddassallahu sirrahu): "Las gentes hablan de "proximidad", de "unión", de grados espirituales elevados, y yo, todo lo que le pido a Allah es que me muestre la vía a seguir, aunque sólo sea el primer paso".

- **Hazrat 'Ali** (karamallahu wayha): "La juiciosa mente de un hombre sabio es la custodia más segura de los secretos. Un semblante agradable y transparente consigue más amigos. La paciencia y contención disimulará muchos defectos".

- **Sheij Omar Khayyam** (rahimahu'Llâhu ta'âlâ): "Derviche: idespójate de esa vestimenta estampada de que te ufanas y que al nacer no trajiste! ¡Cúbrete con el manto de la pobreza! Te negarán el saludo los peregrinos, pero un coro de serafines cantará en tu pecho".

- **Khawajah Shah Bahauddin Naqshbandi** (qaddassallahu sirrahu): "La gente de Dios no admira lo que hace; actúan sólo por amor a Al-Iah".

- **Sheij Abu Madyan** (qaddassallahu sirrahu): "La pobreza es una luz mientras esta escondida pero desaparece cuando se muestra".

5) El guía espiritual no puede contradecir la sharia y afirmar que por sus estados están por sobre las leyes islámicas:

- **Hazrat Baayazid Bustami** (qaddassallahu sirrahu): "No te dejes engañar si observas que una persona posee karamaat (capacidad para realizar hazañas sobrenaturales), incluso si él volará en el cielo a menos que veas que es estricto en el cumplimiento de los

mandamientos, evitando los actos prohibidos, y siendo meticuloso en permanecer dentro de la límites de la Sharia".

- **Sheij Ibn A'rabi** (qaddassallahu sirrahu): "*Todo lo que se opone a la realidad de la Sharia es mentira*".

- **Khawajah Shah Bahauddin Naqshbandi** (qaddassallahu sirrahu): "*Nuestro camino se mantienen en Urwat ul-Wuthqa,, es inseparable de el, y le pide a sus seguidores nada más que adherirse a la Pura Sunna del Profeta (Sallallahu alaihi wa salam) y seguir nada más que el camino de los Compañeros del Profeta*".

- **Sheij Sahl bin Abd Allah** (qaddassallahu sirrahu): "*La caballería espiritual es seguir la práctica del Profeta*".

- **Khawajah Muhammad Ma'soom** (qaddassallahu sirrahu): "*El logro de la wilayat perfecta (proximidad a Allah) es la adhesión a la Sharia y el logro del más alto nivel de la profecía es la adhesión a la esencia de la Sharia. Por lo tanto, no existe el concepto de wilayat perfecta y el logro del más alto nivel de la profecía fuera del ámbito de la Sharia*".

- **Khawajah Shah Bahauddin Naqshbandi** (qaddassallahu sirrahu): "*[Wuqûf Zamanî] significa estar alerta a tus estados personales, si estás atento a la Ley Sagrada y contento con Dios Altísimo, entonces le agradeces, de lo contrario buscas Su perdón. La tariqa (camino) del buscador espiritual se construye sobre la atención dada a su tiempo, pues vigila los estados que lo pasa en presencia o desatención*".

- **Sheij Ibn al-Arabi** (qaddassallahu sirrahu): "*Cuidado, no sea que alguna vez algo que no se ajusta a la Ley Sagrada puro. Sepa que la etapa más alta de los perfectos (rijal) es la ley sagrada de Muhammad (salla 'Li ahu 'alayhi wa-sallam)*".

- **Sheij Ibn al-Arabi** (qaddassallahu sirrahu): "*Todo lo que se opone a la realidad de la Sharia es mentira*".

- **Maulana Ali Haydar Effendi** (qaddassallahu sirrahu): "*La Sharia es un beneficio en el beneficio. La Sharia es la corona que adorna la cabeza, la medicina de nuestro corazón. Es la ley de Dios nacida de la enorme compasión que Allah Ta'ala tiene con nosotros*".

- **Khawajah Muhammad Ma'soom** (qaddassallahu sirrahu): "*Una de las creencias más firmes de Ahle-Sunnah Wal Jama'h es que nadie, puede alcanzar un nivel tal que lo libere de la adhesión a los mandamientos de la Sharia, quienes crean algo diferente a esto, han dejado el Islam*".

6) El esoterismo no es parte del Tasawwuf:

- **Sheij Mahbub ‘Alishah** (qaddassallahu sirrahu): "El enemigo del derviche y es el demonio del yo, que aparece bajo diversas formas. No te dejes engañar por las conspiraciones engañosas de provienen de ti, ya que es posible que puedan asumir la apariencia de ser agradables a Al-lah".
- **Sheij Ibn al-Arabi** (qaddassallahu sirrahu): "Y sé que lo esotérico que contravenga lo exotérico es un fraude".
- **Sheij Alsá Yazid** (qaddassallahu sirrahu): "Aquel que no considera que lo que está presente en su conciencia(sháhid) es un fenómeno que se impone a él con una necesidad natural, que los acontecimientos que se producen en él en ciertos momentos pertenecen al ámbito de la ilusión engañosa (ightirár), que sus experiencias interiores son trampas que se le tienden, que sus palabras son mentiras y que su devoción es desvergüenza (o "un acto interesado", según una variante textual), ese hombre, digo, tiene una visión falsa".
- **Sheij Abu Hafs** (qaddassallahu sirrahu): "Las gentes hablan de "proximidad", de "unión", de grados espirituales elevados, y yo, todo lo que le pido a Allah es que me muestre la vía a seguir, aunque sólo sea el primer paso".
- **Sheij Abol Hosein Nuri** (qaddassallahu sirrahu): "El verdadero faqir no piensa en las causas segundas sino que descansa siempre en la confianza en Al.lah (tawakkol)".
- **Khawajah Muhammad Ma’soom** (qaddassallahu sirrahu): "No se debe confiar en los sueños y en las cosas que uno ve en los estados espirituales elevados ... Las personas con vigor y la gente de la verdad no se preocupan por estas cosas. Pues están enfocados en lograr el placer de Allah. Centrando todos sus esfuerzos en lograr el placer de Allah, de forma desinteresada".
- **Khawajah Ahmad Sirhindi** (qaddassallahu sirrahu): "La embriaguez y el éxtasis de la experiencia de los sufíes, las ideas y las verdades que vienen a ellos en el curso de su viaje, no son la meta del sufismo. Son más bien los mitos y fantasías en las que los niños se alimentan del sufismo. Uno tiene que pasar por encima de todos ellos y llegar a la etapa de la satisfacción (rida), que es el objetivo final de suluk ["viajar", es decir, el camino sufí] y jadhbah ["gran amor"]"

Sobre la situación actual del seudo sufismo, el Alim y sabio del Hadiz Waliullah Dehlvi reflexiona: "Sabemos que la situación ha cambiado en nuestro tiempo, Los fuqara de hoy están obsesionados con la idea de que el Ilm es innecesario en el Sufismo y, de hecho, creen que es un obstáculo en este camino. Dicen que la sharia es una cosa y la tariqat es otra. ¿Cómo pueden decir tal cosa, cuando todo lo que uno

encuentra en los libros de Tasawwuf del pasado como Qut-ul-Quloob, A'waarid; Ihya-ul-Uloom, Kimiyah-il-Sa'adat, Futuh-ul-Ghaib y el Ghaniat-ul-Talebeen (del Sheij Abdul Qadir Jilani), dicen que la sharia es una condición para el Sufismo y la tariqat. Ellos no tienen idea de lo que está escrito en los libros de tasawwuf cuyos nombres cantan de noche y de día, más que el Corán".

Ya en el siglo III H., el sheij Abol Hosein Nuri era lapidario en cuanto al deteriopo del sufismo: "Los mantos remendados [de los sufíes] estaban antes cubiertos de perlas, pero hoy se han convertido en harapos podridos sobre cadáveres". Su desaprobación prefiguraría lo que diría Hoywiri en términos similares: "Los mantos remendados [de los sufíes] estaban antes cubiertos de perlas, pero hoy se han convertido en harapos podridos sobre cadáveres".

Mustafa 'Ali Isasmendi

Public.en: <http://www.al-dawa.org>

"Neo-Sufism: The Case of Idries Shah"

by James Moore

The backwater where modern sensibilities are impinged on by a refurbished Sufism is a vexed and peculiar one: erudition sits uneasily with popularisation; spiritual leaders of a stature almost forgotten in the West are jostled by impudent careerists; and the erratic pattern of translation lends a disproportionate influence to the towering minds of Ibn Arabi (AD 1165-1240) and Jalaluddin Rumi AD (1207-1273). Our contemporary British scene affords few more successful figures than Idries Abutahir Shah -- and few more pitiful.

For twenty five years Shah [Shah died in 1996 -- ed. note] has been lit, as by St. Elmo's fire, with a nimbus of exorbitant adulation: an adulation he himself has fanned, an adulation which has not failed to arouse -- in quieter Islamic, literary, academic, and Gurdjieffian circles a largely

unheeded contradiction. The coterie of serviceable journalists, editors, critics, animators, broadcasters, and travel writers, which gamely choruses Shah's praise, is entitled to enjoy undisturbed its special value-judgment. Where however, more eminent apologists have made debatable assertions of fact,¹ and where the traditional orientation of Sufism and indeed the canon of truth have suffered distortion, certain caveats concerning Shah must be refreshed.

In 1975 Doris Lessing brought to a climax her long years of enthusiasm in a 'Guardian' article of reckless ardour, appropriately entitled, 'If you knew Sufi....' In this hagiography -- no other noun will serve -- Shah was advertised as a saintly but genial polymath, who had attended several Western and Eastern universities; commanded 60 million adherents; and quite disinterestedly dispensed the 'Secret Wisdom':

"Idries Shah is one of these (great Sufi Masters), and from his birth has been prepared for the specific task of establishing this teaching here in the West."

An elitist spiritual education is one of Shah's two main planks: the second -- echoed below by Robert Graves -- adduces 'silsila' the Sufic initiatic chain:

"Idries Shah Sayed happens to be in the senior male line of descent from the prophet Mohammed, and to have inherited the secret mysteries from the Caliphs, his ancestors. He is, in fact, a Grand Sheikh of the Sufi Tariqa..."

Such claims by such claimants deserve the compliment of attentive scrutiny, and necessarily invite discreet interrogation of Shah's antecedents.

Shah's Origins

Idries Shah's pretension to be a Sayed (in common incidentally with a million or more putative descendants of Muhammad's younger grandson Husain) may be conceded 'grosso modo,' without its conferring on him the spiritual authority he implies. But the wilder boasts of his posterity -- that he springs from Abraham's loins and from the last Sasanid kings -- belong to the melancholy area of creative genealogy; and indeed in so far as they rely on his vaunted place in the senior male line of descent from... Mohammed,¹ they labour under the unconsidered difficulty that all three sons of the Prophet died in infancy.

Shah's traceable paternity places him within an obscure Afghan clan from Paghman, a resort fifty miles from Kabul. Ironically enough, his great-great-grandfather Muhammad Shah was awarded the title 'Jan

'Fishan Khan' (The Zealot) in 1840, for supporting British interests against his Muslim co-religionists. If it is over-censorious to call him (as I. P. Elwell-Sutton has) a 'ruffian,' it is preposterous to call him (as Idries has) 'chief of the Hindu Kush Sufis.' The specific Sufic link claimed by Idries is first defined and rendered remotely plausible in the person of his grandfather Amjed Ali Shah, the self-styled 'Nawab of Sardhana' and 'Naqshbandi Paghmani.' The Naqshabandiyah were an important central Asian Sunni tariqa, associated with the name of Baha'ud-Din Naqshband (AD 1318-1389). Yet Amjed Ali's religious dedication is less well attested than his dissipation of the family's estates at Sardhana near Delhi.

Ikbal Ali Shah (1894-1969), the son of Amjed Ali and father of Idries, settled in Britain before the first World War, only to meet rebuffs. Behind his compensatory inventions of private conversations with King George V lay his failure at Edinburgh Medical School and -- equally predictable -- his ignominious treatment as a son-in-law. Charming and personable, Ikbal was a lifelong sufferer from Munchausen's syndrome -- a condition first diagnosed in 1929, when he tried to compromise the P. M. Ramsay Macdonald, and Foreign Office investigation revealed there 'was hardly a word of truth in his writings.' Towards Sufism, Ikbal's stance was ambivalent. He did write one innocuous popularisation, "Islamic Sufism" (Rider & Co., 1933). However, he dipped his pen in the inkpot of Voltaire when alluding to the Rifa'i, Mevlevi, and Ansariyyah tariqas; and he positively applauded Mustafa Kemal's abolition of the fez and the Turkish dervish orders on 2 September 1925. As to orthodox Islam, Ikbal's conduct over the notorious 'halal' meat scandal in Buenos Aires in 1946, provoked the British Ambassador to describe him as 'a swindler.'

However powerful and unusual were the influences to which Idries Shah was innocently exposed in his formative years, they were hardly Sufic.

A Youthful Tourist

Idries Abutahir Shah was born in Simla on 16 June 1924. Before long, he was brought to England where he grew up -- a timid child -- at 'Northdene,' Brighton Road, Belmont, Sutton. His boyhood with his brother Omar Ali Shah was uneventful -- though, even in Belmont, not entirely insulated from pockets of inexcusable prejudice against Anglo-Indians. In August 1940, when German bombing began in earnest, the family evacuated from London to Oxford, where Idries's two or three academically undistinguished years at the City of Oxford High School, in New Inn Hall Street, evidently crowned and concluded his formal education. To the decade 1945 to 1955 Idries assigns his "Wanderjahre," assiduously cultivating the impression of far-flung and audacious travels in Asia as a 'student of Traditional Sufi sheikhs.' He may indeed have used his father's oriental contacts. Incongruously

enough however, it was to Uruguay that he went in winter 1945, as secretary of his father's 'halal' meat mission, and to England that he returned in October 1946. All that is certain apropos this period is that Shah has made portentous and inherently improbable claims, without elucidating (and indeed largely clouding) the biographical record.

Our subject emerges somewhat from the shadows with the publication of his first books, which are important in indicating the voltage and orientation of his mind, before he gained support from literary agents and research assistants, and, crucially important in situating him vis-à-vis Islam and Sufism, before he had furbished his 'Sufic' persona. Shah's first book "Oriental Magic" (Rider, 1956) will survive, if at all, as the prototype of his recourse to antecedent writing, and of his pretensions as a mystery figure. It finds him, at 32, primarily concerned with matters like 'Mungo' the ectoplasmic force, garters for distances, and Himalayan leopard powder. Only chapter 7, 'The Fakirs and their Doctrines,' approaches the Sufic theme, and it is replete with errors. His ensuing travel memoir "Destination Mecca" (Rider, 1957), although intrinsically slight, is certainly more important for its unconscious self-depiction. What do we find? Regrettably, we find a tourist who (Shah's own words) 'had lived for years in the West'; a mind embarrassingly superficial and banal, lacking the least resonance of religious feeling; a photographer obsessed with his Robot f/2.8 rapid action camera, exultant at his furtive and sacrilegious snapshots of the Kaaba; a materialist repelled by the 'unhygienic bodies' of the Muslim Brethren but intrigued by Mecca United football team; a man meeting his first practicing Sufis around the age of 30, only to find their sacred books unfamiliar:

"These were the actual Dancing Dervishes -- of the Bektashi Order -- in action! I would have given any thing to have had my camera with me."

Alike in his conflation of the Bektashi and Mevlevi tariqas and in his voyeuristic reaction -- the real Idries Shah exposes himself.

Marketing Sufism

The opening of the 1960s found Shah veering towards occultism, and acting as secretary-companion to Dr. Gerald Gardner, Director of the Museum of Magic and Witchcraft in the Isle of Man. However, a nouvelle orientalism was in the air (articulated amongst others by Daisetz Suzuki, Pak Subuh, and the Maharishi); and the Sufi niche was temptingly unfilled. 'People must have labels,' Shah concluded. 'The scramble is to get the right one and then hold on to it...' A scramble certainly -- for the assiduous revisionism which yielded him his 'Grand Sheikh' label generated a corpus of pseudonymous literature, unparalleled in our century for its magnitude, coherence, and ignobility.

Shah has conceded his own recourse to pen names (v. "Reflections," p. 88), without divulging details; many of his disciples emulate him. Given this obfuscation, it is problematic which of the score or more queerly named authors stylistically and thematically assignable to the 'Shah-School' (e.g. Omar Michael Burke Ph. D., Arkon Daraul, Rafael Lefort, Hadrat B.M. Dervish and so on) have independent physical existence? Pending investigation, it perhaps suffices that none show a scintilla of independent philosophical existence. Shah-School productions date from May 1960, and throughout them Shah receives -- ostensibly from disinterested third parties -- intemperate praise: he is 'Tariqa Grand Sheikh Idries Shah Saheb'; he is 'Prince Idries Shah'; 'King Enoch'; 'The Presence'; 'The Studious King'; the 'Incarnation of Ah'; and even the Qutb or 'Axis.'

Someone deeply impressed by the idealized Shah was the former Marxist Doris May Lessing (b. 1919) who, while writing "The Golden Notebook" underwent a sort of Damascene conversion. For 20 years she has remained the spearhead of Shah's defence, again and again pitting 'half-truth, irrelevancy, double think, misquotation and invention' against the scholarship and deadly fairness of Shah's redoubtable critic Laurence Elwell-Sutton, Reader in Persian at Edinburgh University. Innocent of any oriental tongue, she has plunged deep into debates which turn on a command of mediaeval Persian; lacking any indigenous Sufic experience, she has set her judgment against that of profound Sufi thinkers like Professor Sayed Hossein Nasr. Beyond all exasperation, it is impossible not to feel for the loyal Quixotic Mrs. Lessing something akin to regard. Gurdjieffians Wanted

No single element in Shah's whole life has proved more materially advantageous -- or psychologically revealing than his stratagem concerning the philosopher-savant George Ivanovitch Gurdjieff (c. 1866-1949). Hardly had Shah-School productions appeared, than they began to belittle Gurdjieff -- adding in coded language the preposterous rider that Shah (who never even met him) had assumed his mantle. This campaign reached apogee in 1966. First came the distasteful fabrication "The Teachers of Gurdjieff" by Rafael Lefort (a botched anagram of 'A Real Effort'). Here young 'Lefort' pretends to have sought out Gurdjieff's teachers in Asia (a chronological absurdity), who demeaned their former pupil and pointed towards Shah. Next, extrapolating from Gurdjieff's references to a certain 'Sarmoung Brotherhood,' Shah-School productions impudently claimed that the Sarmoung were extant and had one emissary in Europe -- a figure strangely redolent of Shah himself. At last, in "Special Problems in the Study of Sufi Ideas," the reborn 'Naqshbandi' ventured an explicit and attributable statement:

"G. I. Gurdjieff left abundant clues to the Sufi origins of virtually every

point in his 'system'; though it obviously belongs more specifically to the Khwajaghan (Naqshbandi) form of dervish teaching."

But why Gurdjieff and why 1966? To explore this we must briefly advance the singular figure of J. G. Bennett.

John Godolphin Bennett (1897-1974) was a complex, gifted, sincere, and indefatigable eclectic searcher strangely deficient in common sense. Having been successively the pupil of P. D. Ouspensky, Gurdjieff himself, Jeanne de Salzmann, H. H. Lannes. Emin Chikou, Abdullah Daghestani, Pak Subuh, the Maharishi Mahesh Yogi, and the Shivapuri Baba, and even received into the Roman Catholic Church, he wondered at age 69 if he was making sufficient headway. His predicament was compounded because he himself had accumulated a numerous and serious following and a prestigious house at Coombe Springs. Bennett, with his Messianic and millenarian promptings was that 'rara avis,' a guru in search of a guru; and from 1962, when the Shah-School began propagating its Gurdjieffian allusions, the hook had been temptingly baited for him.

How Bennett took that bait; how the older man became persuaded that Shah had come direct from Gurdjieff's 'Sarmoung Monastery' with a 'Declaration of the People of The Tradition'; how Shah pressed Bennett ('The caravan is about to set out') to give him Coombe Springs outright; how Bennett agonized, and in January 1966 complied; how Shah promptly repudiated Bennett, and sold the establishment for 100,000 [British pounds]; how Coombe Springs with its sub-Goetheanum Djamichunatra passed under the bulldozers; how Shah with the proceeds founded the Society for Organising Unified Research in Cultural Education (SOURCE) and the Society for the Understanding of the Foundation of Ideas (SUFI) and established himself at Langton House, Langton Green, near Tunbridge Wells -- all this defies both précis and belief, but is indelibly recorded in Bennett's autobiography "Witness."

Robert Graves Stung

Within two years 'The People of the Tradition' had claimed an even older, more vulnerable, more eminent victim: the poet Robert Graves. His ill-fated work "The Rubaiyyat of Omar Khayyam -- A New Translation" with critical commentaries (Cassell, 1967) was written with, and at the instigation of, General Omar Ali Shah, but in aid of Idries Shah's highly tendentious thesis that Khayyam's was 'the Sufi voice.' Entering the spirit of the thing, Ikbal, who had dismissed Khayyam in 1928 as 'the Bacchus with the mind of a Rabelais,' now felt happy to endorse his piety. As for poor Graves, his book was exposed by academics as a nullity cubed; a 'translation' (which was not a translation but a copy of a Victorian commentary); of the twelfth

century 'Jan Fishan Khan MS' (which did not exist); of a composite stanzaic poem by Khayyam (which he did not write). As Graves laboured hopelessly to defend himself, Idries twice promised to produce the elusive MS 'from Afghanistan,' only to renege finally on 30 October 1970. No MS, no photocopy, no detail of format or location, no substantive text, no colophon ever transpired -- and Graves like Bennett reaped the harvest of his credulity.

Summing Up

With Shah now over 60 it is not too early to take stock.

Yes he has made a contribution of sorts in popularising his invertebrate, humanistic 'Sufism,' and in pleasing the Mrs. Lessings of this world. It is not nothing. But consider the cost: the rearing of an unsavoury pseudonymous literature; the clouding of Graves's reputation; and the injection into the world's biographical dictionaries of a false prospectus of Gurdjieff. Yes Shah is affluent and famous now and a member of the Athenaeum: but Baha'ud-Din Naqshband sought only spiritual riches, and forbade his followers to record the least word about him. Yes, Shah has brought energy and resource to his self-aggrandizement; but where is the evidence of conscience or real 'dasein'? Then is not Shah's life -- all in all -- as opaque in terms of genuine Sufism, as it is transparent in terms of Adlerian psychology?

Beyond this ad hominem critique, inescapable as an antidote to Shah's personality cult, what of his work? Many people will enjoy his dervish anecdotes and Mullah Nasruddin stories unaware how cavalierly they lean on unacknowledged and out-of copyright sources). But their spiritualising action on middlebrow European readers is surely nil. Plucked from their true cultural, linguistic, and didactic contexts, and from the rich oral tradition which gave them life, they have been ignobly reduced to the level of 'The Hundred Best After-Dinner Stories.' And if they are truly exemplary tales, they are marvellously at variance with Shah's own example.

Idries Abutahir Shah and his Sufism await judgments immeasurably beyond the competence of 'Religion Today': the judgment of history, if not the judgment foretold in Surah LXXVIII. But some provisional comment may be ventured without malice: that his is a 'Sufism' which Baha'ud-Din Naqshband would find unrecognisable and repugnant; that his is a 'Sufism' without self-sacrifice, without self-transcendence, without the aspiration of gnosis, without tradition, without the Prophet, without the Quran, without Islam, and without God. Merely that.

-James Moore

[This article first appeared in Religion Today. Moore is the author of

"Gurdjieff -- A Biography," "Gurdjieff and Mansfield," and is currently working on his memoirs. Email: james.moore@g...]

Author's Note

This article constitutes a footnote to L. P. Elwell-Sutton's magisterial 'Sufism & Pseudo-Sufism' (Encounter Vol. XLIV No. 5, May 1975, pp. 9-17). which in certain sectors it augments and corrects. My 25-year-plus interest in Idries Shah has been enlivened by correspondence with Elwell-Sutton, Elizabeth Bennett, Edward Campbell, Martin Seymour-Smith, K. E. Steffens, Richard Thomas, and Colin Wilson; by contact with Professors James Vickie (Yak Sake), Sayed Hossein Nasr, and Anne Marie Scheme; and by collaboration from the PRO, the Doris Lessing Society and the Society of Genealogists. Of Shah's apologists I have listened most attentively to Ahmed R. Bullock. I am especially grateful to J. I. Somers, archivist of The Gurdjieff Society and director of Fine Books Oriental. For reasons of typography and disparate provenance respectively, I make no attempt here at scholarly or consistent transliteration from Arabic or Persian.

Notes

Contemporary British scene. Contemporary neo-Sufism presents three ideological backcloths -- Sunni, Shiite, and 'Gnostic. 'The traditions of Alawiyya, Chisti, Halveti-Jerrahi, Mevlevi, and Nimatullahi dervishes are variously articulated by strongly contrasted figures like Hasan-Lutfi Shushud, Frithjof Schuon, ('Isa Nuruddin'), Suleiman Hyati Dede, Dr. Sufi Aziz Balouch, Sheikh Muhammad Muzaffer-eddin Ashki, Pir Vilayat Khan, Dr. Javad Nurbaksh, and Bulent Rauf.

Coterie of serviceable journalists.... Among the more notable are Edward Campbell, Geoffrey Grigson, Desmond Morris, Isabel Quigley, Ted Hughes, Pat Williams, and Richard Williams.

Brought to a climax. Doris Lessing's admiration of Shah first emerged on 18 September 1964 with her review 'An Elephant in the Dark,' Spectator 213:373. The personal context is briefly evoked in her interview by Nissa Torrents for the Spanish journal La Calle (No. 106 April 1-7, 1980) pp.42-44.

'Secret Wisdom. 'Doris Lessing, 'If you knew Sufi...' The Guardian 8 Jan. 1975, p. 12.

His ancestors. Robert Graves, Introduction to *The Sufis* by Idries Shah (New York: Doubleday 1964).

Sons died in infancy. Muhammad's line of course descends through his daughter Fatima and son-in-law Ali; of his two grandsons the elder was

Hasan (whose progeny bear the title shatif) not Husain (whose progeny bear the title sayed). See Philip K. Hitti, History of the Arabs (Macmillan & Co. 1953) p. 440 n. 8.

Ruffian. L. R Elwell-Sutton, Letter, 'Sufism and Pseudo-Sufism' Encounter, Dec. 1972, p. 92. For the basis of this condemnation, see inter alia Sir John William Cave. History of the Indian Mutiny 1857- 58 (Vol.11), p. 145.

Chief of Hindu Kush Sufis. Idries Shah, The Sufis, p. 168.

The Naqshabandiyya. Shah's claim to lead the Naqshbandi Order is baseless. For the historical background see J. Spencer-Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Clarendon Press, 1971). For some cryptic pointers towards the authentic modern silsila, see 'The Naqshbandi Order -- A Preliminary Survey of its History and Significance' (Berkeley, California, 1977) pp. 123-52 by Hamid Algar, the world authority on this tariqa. For Naqshbandi encroachment into certain contemporary political arenas, see for example Turkish literature surrounding the National Salvation Party led by Mr. Erbakan.

Failure at Edinburgh Medical School. During World War I, Ikbal avoided military service by attaching himself as a volunteer to the Indian General Hospital at Brighton. In 1933 his frustrated medical and social aspirations dominated his unintentionally hilarious novel Afzali Gold, whose hero Colonel Francis Challenger of the Indian Medical Service, would 'devote the same remitting (sic) care and attention to a black body as a white' (p. 9).

Ignominious treatment. Ikbal Ali Shah's wife (mother of Idries and Omar) assumed on marriage the tide Sharifa Saira Khanum, her maiden name being usually cited as 'Elizabeth Louis MacKenzie.' Questionable rumours -- which Idries appears neither to confirm nor deny -- have circulated that Ikbal in fact married into Scotland's premier family the 'haughty Hamiltons' the bride, to Ikbal's chagrin, feeling obliged to register pseudonymously to circumvent parental obstruction.

Suggestions that her father was actually 'Chief of Clan Hamilton' seems particularly extravagant: neither the 12th nor 13th Dukes of Hamilton had daughters available to Ikbal; nor is such a liaison mentioned by Lt. Col. George Hamilton in A History of the House of Hamilton (Edinburgh, 1933). The connection, if any, was more plausibly through the eccentric Sir Abdullah Archibald Hamilton, formerly Sir Charles Edward Archibald Watkins Hamilton, who embraced Islam on 20 December 1923.

Incongruous Scottish allusions permeate Shah-School productions e.g. in Destination Mecca Idries appears as 'Laird... of the Fatimite Family' returning to his ,native Afghan glens. 'He himself is married to Bibi Kashri Khanum (nee Kabraji) by whom he has a son, Tahir, and two daughters.

Hardly a word of truth. 'Notes on Sirdar Ikbal Ali Khan.' (PRO, FO 37 1, 129, N.3024/2824/97): a detailed and condemnatory report on Ikbal's integrity and veracity. (Damaging material on Ikbal abounds throughout FO, 371 and FO 395 from 1926 to 1950).

A swindler. Gordon Vereker (British Ambassador Montevideo) letter of 17 July 1946 to Victor Perowne. (PRO, FO 371, 1946, AS/4439/46). For the basis of this condemnation see FO, 371 Piece 52194.

Undistinguished years. Although its headmaster was entitled to attend The Headmasters' Conference, the School was evidently in decline by Shah's day; and is now defunct. Its most famous old boy, decades earlier, was T. E. Lawrence -- a powerful allusion ironically denied Shah, because his English childhood sat so uneasily with Sufic and Sarmoung Brotherhood allusions.

Returned to England. Sailing on the SS DARRO out of Buenos Aires on 26 September 1946.

Lived in the West. Idries Shah, "Destination Mecca" (Rider, 1957) p. 48.

Dancing Dervishes. Ibid. p. 177.

Scramble. Ibid. p. 11.

'Shah-School' productions. A thematically and stylistically, homogeneous literary oeuvre, eulogizing Shah and/or his 'Sufism' -- promulgated by Shah's Octagon Press. Four categories emerge:

- 1) Overt writing by Shah e.g. *The Sufis* (New York: Doubleday, 1964);
- 2) Pseudonymous writing reasonably ascribable to Shah himself e.g. work by 'Arkon Daraul'(see. Note 20) and by 'Rafael Lefort' (see Note 25);
- 3) Overt writing by Shah's admirers e.g. Doris Lessing's 'If you knew Sufi...' (The Guardian 8 Jan. 1975) p. 121;
- 4) Pseudonymous writing by Shah's admirers e.g. *The People of the Secret* (Octagon Press, 1931) by 'Ernest Scott' (reputedly Edward Campbell, former literary editor of *The Evening News*). Given the peculiar motivation for this genre, there seems a persuasive case for detailed investigative and stylometric research, to extend firm knowledge. of authorship beyond Shah, his literary agent, and The Registrar of Public Lending Right.

Arkon Daraul. Arkon Daraul, "Secret Societies Yesterday and Today" (Frederick Muller Ltd., 1961). Material from Chapter 5 "Me Path of the Sufi" (giving a risible account of initiation into a 'Naqshbandi Lodge' in a country house in Sussex, all too identifiable by the 'Arms of the Princes of Paghman' p. 72) is excerpted in Davidson's 'Symposium' promulgated by Shah (see Note 21).

Date from May 1960. W. Foster, 'The Family of Ilashim,' Contemporary Review Vol. 197. No. 1132, May 1960) pp. 269-71. A convenient anthology of ensuing Shah-School productions in the vigorously expansionist period Jan. 1961-Dec. 1965 is Documents on Contemporary Dervish Communities, ed. Roy Weaver Davidson (SOURCE, 1966). A more recent and unintentionally piquant production is "The Diffusion of Sufi Ideas in the West" (more accurately subtitled "An Anthology New Writings by and about Idries Shah") ed. L. Lewin (Boulder, Colorado, Keysign Press, 1972).

Spearhead of Shah's defence. See Paul Schlueter. 'Lessing and Sufism' a checklist compiled for the Doris Lessing Society: English Dept., Old Dominion University. Norfolk, VA 23508, USA.

'Half-truth, irrelevancies...' L. Elwell Sutton. Letter 'Sufism and Pseudo-Sufism, 'Encounter (Dec. 1972) p. 91.

Against that of profound Sufi thinkers. See for example Nasr's review of Shah's "The Sufis in Islamic Studies" (1964). For their part Shah and his School display a patronizing, even dismissive, attitude towards scholars like Arberry, Corbin, Massignon, Nicholson, and Rice -- while simultaneously leaning on their work.

Distasteful fabrication. The persistent rumour (and reasonable inference) that Shah himself is 'Rafael Lefort' was first publicly bruited by Nicholas Saunders in Alternative London (Nicholas Saunders, 1970) p. 109.

Sarmoung Brotherhood. Space precludes consideration of the complex literary, historical, geographical, and etymological questions posed by Gurdjieff's purported contact with a 'Sarmoung Brotherhood' in Central Asia c. 1899. Independent and trustworthy corroboration of the Order's existence is thus far lacking, and the self-serving exploitation of the name, both by the Shah-School and Irv Garv B. Chicoine, the egregiously self-styled 'Chief Sarmouni,' hinders serious investigation.

Khwajaghan (Naqshbandi) form of dervish teaching. The 11th-13th century Khwajaghan Masters were protagonists both of the Naqshbandi and Yesevi tariqas. See Trimingham op. cit. p. 62ff. and Algar loc. cit. pp. 131-134. For more problematical formulations see the work of Hasan Lutfi Shushud, e.g. "Masters of Wisdom in Central Asia"

Systematics Vol. VI p. 310 (Coombe Springs Press); and J. G. Bennett, "Gurdjieff -- Making a New World" (Turnstone Books, 1973) Chap 27 "The Masters of Wisdom"; and J. G. Bennett "The Masters of Wisdom" (Turnstone Books, 1977).

Bennett. J. G. Bennett was fluent in 10 languages: his mathematical paper (written with R. L. Brown and M. W. Thring) 'Unified Field Theory in a Curvature-Free Five-Dimensional Manifold' was published in The Proceedings of the Royal Society in July 1949: his major opus "The Dramatic Universe" conveys, despite its opacity, his colossal intellect.

Shah pressed Bennett. Idries Shah q. J. G. Bennett, "Witness" (Turnstone, rev. ed. 1975) p.361.

Djamichunatra. The nine-sided Djamichunatra (or Djameechoonatra) at Coombe Springs was designed and built by J. G. Bennett and his pupils, notably a dozen architects led by Robert Whiffen; the building was begun on 23 March 1956, completed on 29 October 1957, and demolished by 'developers' in 1966. For its inspiration see G. I. Gurdjieff "Beelzebub's Tales to His Grandson" (RKP, 1950) p. 1160; for Bennett's vision of it see his "Witness" (Hodder and Stoughton, 1962) p. 323f and 348f, for further technical details see A.G. E. Blake "A History of the Institute for the Comparative Study of History, Philosophy and the Sciences Ltd and the Influences upon it" (Daglingworth: privately circulated, 1981) p. 5; for Frank Lloyd Wright's aesthetic criticism see Anthony Bright Paul "Stairway to Subud" (Coombe Springs Press, 1965) p. 116; and for its wanton destruction see Witness (rev. ed. 1975) p. 362.

All this defies belief. J. G. Bennett, Witness (Turnstone, rev. ed. 1975) pp. 355-62. Bennett's introduction to his limited edition of "Witness" (Coombe Springs Press, 1971) had enthusiastically announced a forthcoming Bennett-Shah paper elaborating both men's motivation. This eludes researchers.

Khayyam. Idries Shah, The Sufis (New York: Doubleday, 1964).

'The Bacchus with the mind of a Rabelais.' Iqbal Ali Shah, Westward to Mecca (H. R & G. Witherby, 1928) Chap IX 'Omar and Shakespeare,' 181. Cf p. 184.

Exposed by academics. Between 1968 and 1973 virtually every eminent Persicologist in Britain, America. and Iran pronounced against the 'Jan Fishan Khan MS' and the Graves-Shah 'translation': none for it. Credit for first exposing the hoax goes to L. P. Elwell-Sutton for his 'The Omar Khayyam Puzzle'(RCAJ Lv/2, June 1968. pp. 167-79); credit for burying it to J. C. E. Bowen for his 'The Rubaiyat of Omar Khayyam: A Critical Assessment of Robert Graves' and Omar Ali Shah's 'translation'(Iran:

Journal of Persian Studies Vol. XI 1973, pp. 63-73). Idries Shah went to ground throughout the debacle but his major role became apparent with the publication of "Between Moon and Moon: Selected Letters of Robert Graves 1941-1972," ed. Paul O'Prey (Hutchinson, 1984) pp. 281-83.

Renege finally. See O'Prey op. cit. p. 281ff.

False prospectus of Gurdjieff. Thanks to Shah and Bennett, the misconception of the preponderantly Sufic provenance of Gurdjieff's ideas has now a tenacious hold in works of reference e.g. Encyclopaedia Britannica 15th ed. (1985) Vol. 5 of Micropaedia. For a more balanced -- though somewhat superficial -- analysis, see James Webb, "The Harmonious Circle" (Thames and Hudson, 1980) Part 3, Chap. I 'The Sources of the System' pp. 499-543. It needs emphasis that Shah did not, as mistakenly conveyed by Elwell-Sutton, fall heir to the mainstream Gurdjieff movement in Britain, which in fact under H. H. Lannes held fastidiously aloof.

Mulla Nasruddin stories. In "Beelzebub's Tales to His Grandson" (RKP, 1950) G. I. Gurdjieff gave high significance to the 'incomparable Mullah Nassr Eddin, 'the mediaeval wise fool of Turkish folklore. Shah, in the expansionist year 1966 (see text), almost predictably published "The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin" (Jonathan Cape); this was shortly followed by "Nasrudin's Pleasantries" (1968), both books evidently aimed at capturing a specifically Gurdjieffian readership and allegiance. In this Shah failed. By 1973, with publication of "Nasrudin's Subtleties" and the incorporation of Mulla Nasrudin Enterprises Ltd., proselytism had become secondary to normal commercial motive. Although, characteristically, Shah fails to specify the origin of his Nasrudin stories, their provenance is transparent to scholars familiar with the enormous out of copyright Nassr Eddin literature (dating back to 1937 in Turkish and 1857 in European languages). For an authoritative review of this literature and of Nassr Eddin's historicity, see Fehim Bairaktare -- vic's entry in "Encyclopaedia of Islam" Vol. 3, pp. 875-78.

[Reprinted from "Telos", Volume 6, Number 4, Autumn]

Public.en: http://www.hermes-press.com/S_shah.htm

René Guénon

y el “esoterismo islámico”

Oscar Freire

Las razones de “emergencia cíclica” siempre han de convalidar el intento de brindar testimonios sobre las dignidades y títulos islámicos (en cuanto conciernen a su “esoterismo”) comportando indicadores concordantes respecto a las atribuciones esenciales de otras tradiciones verdaderas, cuales han sido asumidas en el caso de René Guénon con la máxima idoneidad y autoridad. Tales méritos y esfuerzos indiscutibles, a pesar de los múltiples ataques recibidos, le pertenecen de hecho (*mutaçawwuf*) y le corresponden por dignidad y derecho (*Sheik al-Islam*), advirtiendo en legítimas funciones a los “occidentales”, la posibilidad de un inminente repliegue de los tiempos y señalándoles, ya directa o indirectamente, la extraordinaria cualidad de mediación entre culturas más la providencial vitalidad y actualidad del Islam. En tal sentido, como toda obra inspirada en la Paz profunda y en la Verdad, la fertilidad de su obra ha de depender siempre de los intérpretes, y salvo casos rayanos en intereses particulares, en la ignorancia o en limitaciones, ello no podrá disimularse ni omitirse por parte de propios o ajenos a dicha tradición

Esoterismo I

En cuanto al término “esoterismo”, aún contando con las brillantes aclaraciones tanto como contundentes rectificaciones de René Guénon (y de otros calificados autores) cuando convenga emplearlo con cierto rigor, en el sentido de no ser siquiera el lado “interior” de una religión (como es el caso preciso del Islam donde en realidad se la toma como base de partida y como soporte), y en los contenidos que comporta dicha voz, parecen no terminar de ser un tema bastante complejo con diversas e inagotables aristas, particularmente en ámbitos occidentales, por lo que siempre habrá de requerir las convalidaciones pertinentes, directas o derivadas, a los efectos de salvar las inevitables contradicciones debidas a esas interpretaciones, mayormente literarias, que tampoco pueden dejar de relacionarse a ciertas determinaciones del siglo.

A pesar de las apariencias, debido a que el término de referencia, con sus diversas reducciones, ha evolucionado masivamente en occidente, y también de cierto optimismo con el cual los “esoteristas” modernos hacen un injustificado hincapié en la “distancia histórica” de los pronunciamientos de Guénon, debemos afirmar, en honor al punto de vista riguroso, que en realidad tales pronunciamientos estarían cada vez, y de acuerdo al curso de los acontecimientos, más vigentes que nunca. Por ejemplo cuando se dijo:

“Queremos hablar del esoterismo con todo lo que se le vincula y todo lo que se desprende del mismo en tanto que conocimiento derivado, constituyendo ciencias totalmente diferentes de las que son conocidas por los modernos. En realidad, Europa nada tiene en nuestros días que pueda recordar esas ciencias, es más, occidente ignora todo de los conocimientos verdaderos tales como el esoterismo y sus análogos” (1).

Mucho más, de aquellas definiciones específicas o particularizadas como es el caso que aquí nos compete con relación de aquello corrientemente conocido como “esoterismo islámico”. No obstante, y en lo que a esto concierne, no nos ocuparemos, al menos directamente, de ciertas proyecciones y derivaciones interpretativas, ni de las acreditaciones del neo espiritualismo, como tampoco de los lineamientos en boga fijados por el orientalismo (con un grado de influencia hasta en órbitas aparentemente de cuño oriental), ni de las querellas ocasionadas de uno u otro lado, pero que no han sabido desprenderse de las determinaciones aludidas, impuestas en parte, por las reglas de comprensión de la mentalidad moderna. Más bien, si se quiere, en el caso islámico, nos suscribiremos a una defensa del “esoterismo”, pero sin negar jamás la necesaria, indispensable e inevitable necesidad de su “exoterismo”, que como *shariyah*, debe ser practicada en todas sus formas ortodoxas como ineludible acción preliminar.

Así, sobre el esoterismo”, teniendo en cuenta el correctivo aplicado al término por parte del *Sheik Abdel Wahid Yahya*, suministrando los sentidos originales que la voz puede llegar a comportar (y de acuerdo a la capacidad de los interpretes), no siempre han sido correctos los enfoques externos de sus funciones dentro el Islam, sobre todo, en aquello concerniente a sus diversas épocas en que siempre han aparecido, con mayor o menor frecuencia, justificados en algunos casos o no, los consabidos ataques al “esoterismo” (léase aquello que hoy se oculta bajo el término convencional de *sufismo*) tildándolo de desviación y herejía (*zandaqa*) o de división y secta (*firqah*) por parte de quienes, con razón o sin ella, persuadidos de un menoscabo a la *shariyah*, se han plantado celosamente en pro de la forma y/o (valga la transición temporal) se ciñen exclusivamente a la “letra”.

Si nos remitiéramos a un caso de aquellos considerados como “injustificables”, el mejor ejemplo de ello, por tratarse precisamente del sabio más grande (*Sheik al-Akbar*) se halla constituido por los numerosos ataques y denuncias perpetrados desde la Edad Media hasta nuestros días contra la obra de *Ibn Arabi*. Cabe señalar, como ejemplo de lo que decíamos, que en esta cuestión, es posible observar enormes diferencias entre las razones e intenciones de los doctores de la *shariyah* (por ejemplo, el caso de *Ibn Taymiyya*) y la de los orientalistas involucrados quienes mayormente han exacerbado la polémica apropiándose y desnaturalizando en considerable proporción el esquema de argumentación y exposición de los primeros. Esto mismo, ha desembocado en una curiosa y paradójica influencia sobre ciertos contemporáneos quienes, incluyendo a no pocos musulmanes de origen, y con el haber de una formación universitaria moderna, declaran ien nombre de la “ortodoxia” i una abierta hostilidad hacia la obra akbariana.

Esoterismo II

Pero, antes de continuar hablando propiamente de “esoterismo islámico”, reiteremos la advertencia sobre aquellas ilusiones que aparecerían ante quienes pretenderían desglosarlo *prima facie* de la norma islámica, ya que ésta forma parte del *Kitab wa Sunna*, como capítulo del Libro de *Allâh* , es decir, la “suma” cumplida de los Principios para nuestra humanidad (reflejando en completitud, la norma universal, primordial e inmutable). Al respecto, el mismo Guénon cita:

“Abû Ishaq 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 cual quieres

hablar, de la verdadera o de la falsa?(batîn al bâtil aw batîn 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 Hallâh (marifah billah); en cuanto al falso esoterismo, sus aspectos exterior e interior son ambos a cual más horrible y detestable. Atente pues alejar de él". (2)

En efecto, dicha norma se presenta de modo integral con la obligación de no saltarse los preceptos coránicos dirigidos a todos los musulmanes, cualquiera sea su rango o condición. Los principios de dichos preceptos, podríamos decir, se hallan como condensados en la primera *sura* del Corán, *Al-Fatiha* (La Apertura) la cual, significativamente, es designada entre otros nombres como *Asas al-Qur'an* (La Base del Corán). Tal cualidad de síntesis queda demostrada en las palabras del Profeta (s.a.s.):

"No ha hecho el salât quien no ha leído la Fâtiha del Libro" (hadiz mencionado por los dos *Sahîh*)

Las nítidas inferencias de correspondencia, aunque no de equivalencia, que surgen de la máxima islámica expresando que "no hay esoterismo sin previo exoterismo", tal como lo afirmara *Al-Hallâj*, también se hallan notablemente reveladas en la *sura Al-Fatiha*, la cual debe ser repetida en cada *ra'ka*, y hay nulidad del *salât* en el que no sea mencionada. Subrayemos la referencia agregando que dicha *sura* está conformada por siete versículos donde, entre tantos aspectos doctrinales desprendidos de ellos, podríamos señalar resumidamente, los que expresan la verdad concerniente a la Unidad de Dios y de su Unicidad, más las Cualidades divinas en sus dos aspectos, como ser por ejemplo, los que se hallan representados en este

caso por los atributos de Sustentador de todos los mundos y de Dispensador de Gracia, lo cual no hace más que expresar, igual que todos y cada uno de los puntos doctrinales de la revelación coránica, que tanto siervos como creyentes son abrazados en La Gran Unidad, aunque no confundidos, en cuanto aquellos grados de realización que se contemplen desde el punto de vista (o de partida) del estado humano.

Asimismo, podríamos citar dos de las instrucciones muhammadianas (como *hadices*); primeramente, aquella que aconseja no meditar sobre la Esencia divina:

“No medítésis en la Esencia, sino atenerse a las Cualidades de Dios y en Su Gracia”

Sentencia extremadamente precisa, ya que, en los límites de los grados de realización del estado humano se hace posible cierta aproximación a la comprensión sobre la divinidad de la Esencia en tanto sus atributos y cualidades (*al-ulûiyah*); pero, a la Esencia en Sí Misma, no hay medio de conocerla bajo ningún aspecto posible en cualquier circunstancia que fuere. Luego:

“No se ha revelado ningún versículo coránico sin exterior e interior. Cada letra tiene su sentido propio y cada definición es un lugar de ascensión”

Tal la *sunna* del Profeta Muhammad (s.a.s.) como fiel de la Balanza que resguarda, no solamente del esoterismo desviado, sino también de todo formalismo “literalista” que vengan a exponerse con pretensiones de exclusividad. Conste que aquí no se halla en juego la obligatoria ortodoxia literal de la instrucción muhammadiana (como Revelación), sino de aquellas interpretaciones “literalistas” que puedan conllevar

consecuencias desviadas, innecesarias, o acciones extemporáneas aplicadas particularmente con cierta negligencia de lo que significa en su integridad el contexto del Noble y Generoso Corán.

Así, el tema del “literalismo” de ningún modo concierne a la legítima expresión literal, ya que tal desviación, en una de sus tantas y singulares características, se corresponde a no tomar en cuenta el contexto del texto. Si la exégesis del Corán es ortodoxa, literal y obligatoria es porque en realidad cumple todas las funciones de una ciencia tradicional, siendo una disciplina que requiere de preparación, esfuerzo y vocación por lo cual será una tarea vana pretender llegar a la aprehensión de los sentidos elevados que su escritura encierra sin contar con la opción preliminar, la cual, además, demanda de una cualificación correspondiente, sin la cual toda posibilidad de “esoterismo” sería suplantada por la falsedad, y la asimilación de las verdades profundas por las ilusiones individuales (*wahm*) o las interpretaciones imaginarias.

Entre otras cosas, adviértase además, que lo dicho distingue claramente entre la literalidad de una lengua tradicional estable y el literalismo inestable de los modos de expresión sujetos a una constante evolución de significados. Igualmente, téngase en cuenta una mirada severa hacia ciertos hábitos de actualidad en la traducción. A propósito de las traducciones del Corán René Guénon vertía duras consideraciones de las cuales léase la selección del siguiente fragmento:

“Fuera de tales consideraciones, hay que decir también que una traducción del Corán, como por lo demás de todas las escrituras sagradas, es en realidad una cosa totalmente imposible; quiero

decir que la mejor traducción concebible no podría nunca verter más que el sentido solamente exterior, lo que evidentemente es por completo insuficiente, puesto que lo que se escapa forzosamente es incluso en el fondo lo que hay de más esencial!" (3)

Evidentemente, esto no sólo se refiere al carácter “vernáculo” de una lengua sagrada, sino también a las ciencias tradicionales derivadas que son propiamente los soportes adecuados, en tanto que formas exteriores, de toda “iniciación” y “esoterismo” bien entendidos y como conducentes a la Unidad esencial, pero arraigados en una peculiaridad concreta y propias de una mentalidad tradicional determinada, con las cuales resulta difícil el poder compatibilizar ciertas premisas contemporáneas de la “erudición”, mucho menos con la superficialidad de otros caracteres subordinados que se relacionan a la consecuente vulgarización, y por lo cual es posible entender que ninguno de los atributos tradicionales en su originalidad, con los cuales es designado el Corán, pueda llegar a vincularse de modo fidedigno, efectivo y operativo con el vocabulario occidental del cual, el mismo René Guénon, avanzaba consideraciones como la siguiente:

“El vocabulario occidental ha sido más o menos insuficiente y se ha prestado a muchas confusiones, puesto que incluso una terminología que quiere ser tan precisa como la de los escolásticos no está exenta de ellas: pero eso se ha agravado en los tiempos modernos. La grosera simplificación cartesiana sin duda tiene mucho que ver, ¿pero no pensáis que no podría haber sido adoptada tan fácil y tan generalmente si no hubiera respondido a cierta mentalidad que existía ya en occidente y a la cual no ha hecho más que dar una expresión más nítidamente definida?” (4)

Esoterismo III

De tal modo, y una vez efectuado algunas advertencias de principio, podríamos decir, parafraseando a Guénon, que el “esoterismo” siempre será el mismo por todas partes (salvo, como suele suceder, que se lo confunda con exoterismo) y en lo que afecta a los términos islámicos no pueden dejar de comportar indicaciones concordantes que pueden hallarse en casi todas las tradiciones con visos de ortodoxia, es decir, todo lo que se refiere, salvando la distancia entre semejanza e identidad (y que conviene discernir en cada caso), a las analogías correspondientes. Adviértase, cuando hablamos de “analogía”, que no necesariamente se trata de una relación de identidad o de similitud, ni de una situación de equivalencia, y por lo cual puede surgir naturalmente una neta distinción, pero nunca se refiere a una oposición; por lo cual, los términos de los que hablamos no pueden, esencialmente, conllevar oposiciones irreductibles con otras figuras particulares que detenten en el fondo un simbolismo primordial.

Además, es obvio que dicho simbolismo es siempre aplicable a múltiples niveles, siempre y cuando se logre respetar la “perspectiva” que corresponde a la naturaleza de cada una de las diferentes formas tradicionales y se pueda explicar el significado de su Unidad esencial (en consonancia con aquello que se desprende del término árabe *taçawwuf*) como también las legítimas razones que hacen a la distinción de sus formalidades de la manera en que ello fuera expresado por nuestro autor:

“No se trata pues de hacer una ‘tentativa de asociación’ entre esas tradiciones (que además son más de dos), sino de tomar

conciencia de su unidad esencial, y también de las razones de sus diferencias exteriores” (5)

De ello, es innegable que hay plena conciencia en todos los terrenos del Islam, aún cuando se hayan intentado imponer ciertas exageradas versiones sobre una “irreductible” oposición entre su “esoterismo” y “exoterismo”, cuestión por lo demás rigurosamente imposible, inclusive cuando también se hayan dado numerosos ejemplos relativamente legítimos de rechazo hacia el sufismo, en realidad remitidos a las apariencias (como el citado caso de *Ibn Taymiyya*), y debidos a necesidades circunstanciales motivadas por la preservación de cierta mentalidad que viene generalizándose al ritmo de los cambios cíclicos; pero, esto es otra cosa que se debe diferenciar muy bien de la pérdida de precisiones que han sufrido los términos árabes en el proceso orientalista, como la añadidura de significados abusivos que han dado la falsa imagen de un exclusivismo “exotérico” y de un individualismo religioso. Ni hablar de la entidad “esotérica” que ha generado tantas confusiones como, por ejemplo, y para tan sólo citar una de ellas, la doble confusión efectuada en torno al estado de quien los gnósticos musulmanes denominan como *maydûb* (arrebatado), lo que en innumerables ocasiones ha sido confundido con los grados más elevados, y al mismo tiempo, como *zindiq* (negador consciente de la *shariyah*) (6). Todo lo dicho, surgido generalmente de parte de orientalistas e “islamólogos”, con absoluta negligencia del conjunto.

Es evidente, en cuanto al punto, que esta carencia de vislumbre “del conjunto”, entre otras cuestiones, haya sido tomada muy cuenta por René Guénon en el sentido de un “signo de la época” y haya entrevisto la posibilidad de revertir la situación mediante la necesidad de subsanar el defecto de exposición de

una “suma” de principios inherentes al “esoterismo” islámico lo que, evidentemente, habría de proyectarse naturalmente sobre el conjunto correspondiente a las formas exteriores ayudando a mitigar, en cierta medida, las inevitables confusiones.

De esta manera, si bien es posible contar con numerosas exposiciones correspondientes a diversos métodos de la espiritualidad musulmana, sin embargo, en tal sentido, nuestro autor se lamentaba respecto a la ausencia de una exposición de conjunto sobre dicho “esoterismo” (7). He aquí algunas de sus palabras, tan vigentes hoy como ayer, sobre quienes deberían acometer esa tarea:

“Es cierto que no existe una exposición de conjunto del esoterismo islámico, y que esa es una laguna lamentable; pero ¿qué hacer? Confieso que no puedo llegar a todo; hubiera siempre querido que otros pudiesen hacer trabajos en el mismo sentido, para esa o para muchas otras cuestiones aún; pero, desgraciadamente, no veo hasta ahora a nadie que tenga a la vez datos suficientes y pueda aportar el espíritu requerido; ¿Quién sabe si eso se presentará un día u otro?” (8)

Estas palabras parecen referirse a los niveles avanzados de las posibilidades teóricas que deberían corresponderle a un auténtico *mutaçawwuf*, es decir, aquel que ya ha ingresado al viaje iniciático, sean cuales fueren las estaciones alcanzadas o grados de realidad asimilados y quien, evidentemente, tendría que ser capaz de mantener relaciones íntimas con los aspectos interiores del Islam (9)

Señalemos que, antes de René Guénon, nadie en el occidente moderno había aclarado y desarrollado en parte, lo que concierne a este punto teniendo en cuenta la notable precisión

y calidad en la breve serie de artículos que dedicó a la tradición islámica, como así también, las numerosas notas al respecto diseminadas en el volumen general de su obra. Además, se supone de buena fuente que, a buen resguardo y en alguna parte de El Cairo, queda un bagaje de algunas anotaciones en árabe y alguna que otra en francés.

Sea como fuere, por la índole intelectual, por el método aplicado y por el carácter monolítico, sería muy difícil extraer de contexto este mismo tema de aquella composición unitaria aplicada por Guénon so pena de desnaturalizar su contenido, tal como ello se extrae de sus propias palabras, y de las cuales citemos otro breve pasaje que bien sintetiza a toda su obra:

“[...] jamás hemos entendido encerrarnos exclusivamente en una forma tradicional determinada, lo que sería por lo demás bien difícil desde que se ha tomado conciencia de la unidad esencial que se disimula bajo la diversidad de las formas más o menos exteriores, puestos que estas no son en suma sino como otras tantas vestiduras de una sola y misma Verdad [...]” (10)

Probablemente, a modo de ejercicio, sea útil la necesidad de advertir en esta cita (tomándola como ejemplo de toda glosa revestida del carácter tradicional) que además de los sentidos técnicos implicados (alusión, etc.), todo texto, no sólo debe conllevar un carácter de síntesis, sino también ser confirmado por el contexto y este, a sus vez, si se nos permite la expresión, por el “contexto del contexto”; caso contrario, se correría el peligro de transformar los conceptos en una distracción y abigarramiento de palabras que suelen caracterizar a las usuales abstracciones literarias; puesto que, además de torcerse la intención original del autor se adulterarían también las líneas de transmisión y las fuentes de exposición. En tal

sentido, compárese este fragmento de Guénon con el anterior del anterior, como para dar una idea, al menos aproximada, sobre la necesidad de que una expresión clave, tal como “*conciencia de la unidad esencial*”, no se refiere simplemente al producto especulativo de una lectura mental, sino debe forzosamente requerir para su consecución, de un método operativo dentro de una forma dada, y tal como ello es aún posible, más frecuentemente de lo que pudiera creerse, dentro de la Tradición islámica. (11)

Partes complementarias aunque distintas

Precisamente, sobre la Tradición islámica puntuizaba Guénon ser de una naturaleza conforme a dos partes complementarias:

“La shariyah comprende todo lo que el lenguaje occidental designaría propiamente como ‘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 haqiqah 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 haqiqah es verdaderamente el principio de la misma, como el centro lo es de la circunferencia” (12)

Se sigue que, debido a tal y cierta relación de complementariedad (no de equivalencia) en el sentido de “acompañamiento” de un lado (*shariyah*) y de “plenitud” del otro (*haqiqah*), al fin de cuentas meras funciones verbales, sería un estereotipo toda mirada parcial que contemple cualquiera de sus partes, interna o externa, con algún rasgo de exclusividad y

al margen de su integridad, so pena de caer por un lado en un asfixiante formalismo “literalista” o por otro lado en un falso esoterismo. Ello quiere decir que el Islam no puede dejar de presentarse como único, Tal como la doctrina de Unidad que sustenta, y el hecho de comportar dos ordenes distintos, de ninguna manera puede ello significar oposición (13) puesto que desde el punto de vista del estado humano no puede haber meta sin punto de partida, en este caso, teniendo en cuenta la “vía” o el “método” (*tariqah*) que conduce desde la *shariyah* hasta la *haqiqah*.

De este modo, la constante afirmación de la unidad principal que caracteriza al Islam en todos los niveles de su doctrina implica una resolución armónica en su estrado superior ya que, como toda tradición auténtica, a partir de la preservación ineludible de su literalidad ortodoxa comporta además, términos con posibilidades de transposición a las razones profundas de las cosas (*haqa’iq*) u otros ordenes de realidad.

Además de estas razones, importa señalar en el resumen de este particular punto, la plena vigencia de principios, permitiendo observar de hecho, que no puede haber menoscabo en poner el acento en la tradicional expresión literal coránica cuya originalidad se ha mantenido inviolable a través de los siglos como una garantía y señal, no solamente del beneficio para todo musulmán y por extensión una oportunidad para la humanidad, sino de ser también, el legítimo soporte del llamado “toque de gracia” (*latifâ*) en aquello, debida transposición mediante, que puede también entenderse como “último sentido” de la Palabra revelada y ser asimilado por un auténtico *mutaçawwuf* en el seguimiento de su método o *tariqâ*.

Tales son los motivos por los que siempre convendrá el método

de aclaración o explicación cuando se usen hoy en día palabras tan etiquetadas como “esoterismo” o “exoterismo” y si es posible, retomar algo de las expresiones antiguas que son las que mejor revelan las ideas; por caso, en el sentido de definir a una tradición como “peregrinación”, tal el ejemplo del Islam del que podría decirse: es a la vez viaje (limitado) “hacia” *Allâh* y viaje (ilimitado) “en” *Allâh*; o vivir, conocer, ver, escuchar y hablar “para” *Allâh* en uno y “por” *Allâh* en el otro (14). El punto de inflexión o donde acaba el primer viaje y comienza el segundo puede reconocerse en el instante en que el peregrino logra disolver el fantasma con el cual se imagina poseer un ser propio y asume efectivamente el estado de *al-arif bi 'Llah* (aquel que conoce en Dios).

No obstante lo dicho, cabe el acompañamiento de una advertencia: si bien dichas definiciones poseen las posibilidades de una correcta adecuación en nuestro idioma y corresponden expositivamente a legítimos puntos de vista tradicionales, en rigor, no escapan a las limitaciones explicativas y a las funciones verbales por lo que se impone una reserva de lo inexpresable ya que, por ejemplo, entre otras razones, las preposiciones “para”, “por” y “en” son tan sólo categorías gramaticales fijadas por Aristóteles con el condicionante de haber sufrido diversas reelaboraciones antes de transformarse en la *praepositio* latina y luego pasar por el proceso español; por lo cual, las funciones de su rección no coinciden con el uso técnico de la sustancia de expresión ni de la forma de expresión que corresponden al providencial dominio lingüístico del árabe coránico, produciéndose ciertos fenómenos de reducción inherentes a toda traducción, entre los cuales podríamos mencionar, remitiéndonos sólo al interés tradicional, la absoluta ignorancia del *abjad* (correspondencia del simbolismo numérico), el “enmudecimiento” (pérdida completa

del simbolismo sonoro) o el "ensordecimiento" (cuando las consonante pierden su calidad sonora). Asimismo, respecto a la necesaria índole cualificatoria y motivadora de estas definiciones que nos ocupa, conviene decir que tanto en lengua coránica como en doctrina coránica siempre podrán sugerir una asociación interna necesaria, es decir, el implícito y el carácter motivado que conlleva todo símbolo y toda expresión tradicional, representando por anticipación diversos grados de la unión con Dios; pero, en rigor, por más transparente y espiritual que sea la expresión o el símbolo, nunca podrán convenir a la Realidad divina, ya que se basta a sí misma, tal como ello ha sido expresado por los más grandes saboreadores del sufismo.

A propósito del término sufismo

Al margen de los episodios relacionados al falso "esoterismo" (del cual por las extensas aclaraciones que requiere no podemos tratar aquí) vinculado también y en cierta medida con el terreno "paretimológico" concerniente a ciertas ideas desviadas provenientes de aquello denominado como "ilusión etimológica" y en el mejor de los casos, de una etimología ambigua o dudosa, conviene señalar no obstante que algunos grandes mentores de impecable trayectoria espiritual han sabido integrar el término "sufismo" dentro de las explicaciones ortodoxas, aunque sin poder evitar, lamentablemente, que este se dispare en multitud de vulgarizaciones y acepciones heterodoxas dentro de las cuales la voz parece hoy desembocar irremediablemente. Al respecto, bastará seguir recurriendo a un par de definiciones otorgadas por el *Sheikh Abdel Wahid Yahya*:

"[...] Los occidentales han forjado el término 'sufismo' para designar especialmente el 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 que no es más que una denominación enteramente convencional, presenta un inconveniente bastante enojoso: es que su determinación 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 mas 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 que vienen evidentemente del término sufi; pero, al respecto de este hay lugar primeramente a decir esto: Es que nadie puede decirse jamás sufi si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por ahí mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un secreto (sîrr) entre el verdadero sufi y Allâh; uno puede solamente decirse mutaçawwuf, término que se aplica a quien quiera que entra en la vía iniciática, y ello, a cualquier grado que haya llegado, pero el sufi, en el verdadero sentido de esta palabra, es solamente aquel que ha alcanzado el grado supremo” (14)

Evidentemente, la contundencia de Guénon habla a las claras que no se trata simplemente de una cuestión de semántica, tal como se acostumbra a decir entre quienes suelen identificarse con el término (aún entre aquellos de los que no hay motivos para dudar sobre su conformidad en una legítima vía). Máxime, cuando el adjetivo semántico alude a una operación que nada tiene que ver con la estabilidad de las fórmulas tradicionales, ya que es empleado para referirse a todo lo que afecta a la “circulación significante”, es decir, a los “cambios semánticos” o al modo en que se hace posible entender la inestabilidad de un vocablo sometido a usual vulgarización, al igual que casi

todo vocativo bajo las determinadas corrientes mentales que prevalecen.

Es más, teniendo en cuenta que la voz de referencia (no las etimologías dadas) parece tener un raro y difícil tratamiento dentro de los métodos tradicionales como los correspondientes al orden del auténtico y original *adjab* o al de *ilmu-l-hurûf* que le darían cierto carácter de “cifra” (sin necesidad de relaciones etimológicas), devendría el tema en una circunstancia que avalaría taxativamente lo expuesto por Guénon aclarando el confusionismo derivado y señalando que sólo puede aludir a lo esencial inescrutable. Pero, será más apropiado leer otra de sus notables aclaraciones sobre el mismo punto:

“Poco importa, por lo demás, a este considerando, que la palabra ‘sufi’ misma y sus derivados (taçawwuf y mutaçawwuf) hayan existido en la lengua desde el principio, o que sólo hayan aparecido en una época más o menos tardía, lo que es todavía un gran tema de discusión entre los historiadores, la cosa pudo muy bien haber existido antes que la palabra, bajo otra designación, sea incluso sin que se haya sentido por entonces la necesidad de darle una. Por lo que concierne a la procedencia de esta palabra, la cuestión es quizás insoluble, al menos desde el punto de vista empleado habitualmente: diríamos de buena gana que hay demasiadas etimologías supuestas y ni más ni menos plausibles unas que otras [...] Por nuestra parte vemos ahí sobre todo una designación puramente simbólica, una especie de ‘cifra’ si se quiere, que, como tal, no necesita tener ninguna derivación etimológica propiamente hablando, se encontrarían además entre otras tradiciones casos comparables (en la medida, enténdase bien, que lo permite la constitución de las lenguas de que se sirven) [...]” (15)

Señalemos que “las demasiadas etimologías supuestas” mencionadas por René Guénon, probablemente, hayan servido para alimentar la abundancia de traducciones deficientes, contribuyendo, de uno u otro modo, en el aumento de confusión de los ordenes que corresponden a los términos de referencia y según se desprende del intento de “gramatizar” para una determinada mentalidad aquello “vernáculo” de una lengua (con una consecuente lexicografía especializada y “erudita”) por lo cual, obviamente, y con cierta facilidad se infiere la dificultad en superar el malentendido.

No obstante, siempre será posible remitirse a las fuentes y constatar las expresiones de una mayoría de sabios musulmanes quienes en coincidencia con las citas de Guénon han echado luz sobre aquello de lo que verdaderamente se trata en los términos comentados. Citemos como ejemplo al *Sheikh abd al-halim Mahmûd* (otrora Gran *Imâm* de la Universidad *Al-Azhar*) quien en su libro sobre *Al-Ârif billâh Abû al-Abbâs al Mursî* expresara lo siguiente:

“ [...] en tanto bajo este aspecto taçawwuf ya no se trataría de un madhab particular porque se refiere a la Verdad Absoluta de lo cual, además, se infiere que el término turuq no constituye escuelas divergentes, sino variadas formas o caminos que acaban en la Unicidad de Allâh” (16)

Igualmente, podríamos citar al propio *Abû al Abbâs Al-Mursî* quien en un sentido análogo ha dicho:

“Nuestra tariqa no pertenece a la gente de oriente ni a la gente de occidente, sino que es transmitida de ‘uno’ en ‘uno’ de quien es el primer Polo”.

Como para resumir, digamos ahora, que si un uso coherente de los términos “esoterismo” y “exoterismo”, cuando corresponda utilizarlos, deben pasar bajo el método de una rigurosa correlación, ya que devendría en un defecto de idea y de concepto, y hasta en un absurdo verbal al justificar a uno sin el otro. De la misma manera, al decir de los grandes mentores, el hombre en estado de individuación no puede considerar *haqiqah* sin *shariyah*. En tal sentido, y cuando ello sea procedente (ya que hay casos en los que no se puede hablar en definitivo, ni tampoco de una rigurosa necesidad) la concepción tradicional define precisamente la función de “soporte” como una base o punto de partida, un sostén o cimiento que no solamente dispensa a una mayoría cierta preservación (salvación) de aquello conocido como “tinieblas exteriores”, sino también otorga cierta “estabilidad” a los que en muy menor número, se hallen predispuestos a hollar un sendero de trascendencia (*tariqâh*), ya que nadie puede sumergirse en la Realidad profunda (*haqiqah*) si previamente no ha logrado tomar el control de las apariencias.

En lo que puntualmente concierne, además de su peculiaridad, con relación a una forma determinada, una vez más René Guénon aclaraba notablemente a la luz tradicional que la *shariyah* representaba la “gran ruta” recorrida por todos los seres, y nos sumaba las siguientes consideraciones:

“Los seres, en efecto, desde que se encuentran actualmente en la multiplicidad, están forzados a partir de ahí para cualquier realización que sea; pero esta misma multiplicidad es al mismo tiempo, para la mayoría de entre ellos, el obstáculo que les detiene y les retiene: Las apariencias diversas y cambiantes les impiden ver la verdadera realidad, si puede decirse, como la envoltura del fruto impide ver su interior; y este no puede ser

alcanzado más que por aquellos que son capaces de penetrar la envoltura, es decir ver el Principio de todas las cosas, puesto que la manifestación misma entera no es ya entonces más que un conjunto de expresiones simbólicas del mismo. La aplicación de esto al exoterismo y al esoterismo entendidos en su sentido ordinario, es decir, en tanto que aspectos de una doctrina Tradicional, es fácil de hacer: Ahí también, las formas exteriores ocultan la verdad profunda a los ojos del vulgo, cuando es que las mismas la hacen al contrario aparecer a unos pocos, porque lo que es un obstáculo o una limitación para los demás deviene así un punto de apoyo y un medio de realización. Es menester comprender bien que esta diferencia resulta directa y necesariamente de la naturaleza misma de los seres, de las posibilidades y aptitudes que cada uno lleva en sí mismos, ello, si bien que el lado exotérico de la doctrina juega siempre también exactamente la función que debe jugar para cada uno, dando a los que pueden ir más lejos todo lo que les es posible recibir en su estado actual, y proporcionando al mismo tiempo a los que le rebasan los ‘soportes’, que sin ser jamás de una estricta necesidad, puesto que son contingentes, pueden sin embargo ayudarlos enormemente a avanzar en la vía interior, y sin los cuales, las dificultades serían tales, en algunos casos, que equivaldrían de hecho a una verdadera imposibilidad” (17)

Así, con reserva de otras aclaraciones que seguirán más adelante, y sin la pretensión de tratar exhaustivamente el tema, deberíamos concluir que el “esoterismo” no es el lado “interior” ni “oculto” de una forma o doctrina dada. Así como el “esoterismo islámico” no es el “sufismo” ni este una forma de escuela particular, se trata en realidad, de lo esencial de toda doctrina tradicional en la que se fundamenta, cual por la diversidad de las necesidades humanas sólo puede servirle, en los casos correspondientes, como soporte preliminar y

obligatorio.

Notas

- 1) Véase “Influencia de la civilización islámica en occidente”.
- 2) En “Apercepciones sobre el esoterismo Islámico y el Taoísmo”.
- 3) Carta a Louis Cattiaux (El Cairo, 7 de febrero de 1949
- 4) Carta al mismo destinatario de la nota precedente (El Cairo, 20 de marzo de 1950
- 5) Extractos de cartas a Charbonneau-Lassay (Blois, 19 de febrero de 1927.
- 6) Punto doctrinal magistralmente elucidado por el *Sheik al-Alawi* (Véase su *Al-Alminah Al-Quddûsiyya*)
- 7) Circunstancia que, podríamos decir, no se ha modificado hasta el momento.
- 8) Fragmento de carta a Louis Caudron (26 de junio de 1937)
- 9) Esto parece referirse también a cuestiones relacionadas con la difusión y el reconocimiento del Islam por parte de aquellos componentes cualificados de otras tradiciones en estado de necesidad de los principios trascendentales de la humanidad.
- 10) “El simbolismo de la Cruz” (Prefacio)

- 11) Con relación a una forma completa y vigente donde no hay demasiados obstáculos como para impedir a cualquier musulmán con buena intención y cumplidor de las normas tener allanado el sendero que le permita acceder a lo que se describe simbólicamente como el “Paraíso de los fieles”. Mucho menos, para las predisposiciones respectivas de lo que siempre deberá considerarse como una minoría, en la aspiración de lograr fructificar sus cualificaciones.
- 12) “Apercepciones sobre el esoterismo Islámico y el Taoísmo (Cap.1)
- 13) Ya que ésta, por su carácter de irreabilidad, es siempre relativa y sus razones sólo pueden corresponder a un grado de apariencias.
- 14) “Cuadernos del Sur” 1947, 153-155. Igualmente, véase “Apreciaciones sobre el esoterismo Islámico y el Taoísmo” 1.
- 15) “Sufismo”, en *Le Voile d’Isis* (agosto-septiembre 1934) y en *Etudes Traditionnels* (octubre-diciembre 1986).
- 16) Corresponde al cap. “*El Islam y el Taçawwuf*”, traducido al francés por *Ahmad Al-Murtada*.
- 17) “Apercepciones sobre el esoterismo Islámico y el Taoísmo” (Cap. II)
Public. en www.musulmaneandaluces.org

EL NEOSUFISMO DE IDRIES SHAH

FRANCISCO MIÑARRO

El interés suscitado por el Sufismo en Occidente hace posible la aparición de ciertas interpretaciones destinadas a falsear y mutilar la esencia del "taçawwuf". Algunas de ellas derivan directamente de una pretendida asociación con movimientos sufíes actuales, conteniendo a menudo instrucciones auténticas entremezcladas con afirmaciones de innegable cariz ocultista. Los escritos del fallecido Idries Shah forman parte, indudablemente, de tales exposiciones. ¿En qué nos basamos para lanzar esta acusación?

La historia se remonta a 1962. Es entonces cuando Reggie Hoare, discípulo de Ouspensky, "descubre" a Shah. Éste se presentaba como mensajero de los "Guardianes de la Tradición" y portaba un documento llamado "Declaración del Pueblo de la Tradición" (publicado después por Octagon Press, 1966 y 1974, y reproducido en J. G. Bennet, "Witness: the story of a Search", Tucson, Omen, 1974). Shah declaró que los Guardianes pertenecían a una "jerarquía invisible" (es imposible no relacionar esto con la célebre "Hermandad blanca" del teosofismo) que lo habría escogido para transmitir su sabiduría a los individuos apropiados. Buscaba, por lo tanto, discípulos y ayudantes europeos -preferentemente ricos- para ayudarle en su proyecto de "transformar el mundo".

Había fundado ya por entonces la S.U.F.I., "Society for Understanding Fundamental Ideas", un movimiento de inspiración claramente moderna, por no decir "antitradicional", cuya labor editorial no ha pasado inadvertida en España (ed.

Barath, más tarde denominada Ed. Sufi, Madrid). Al menos, poseía un cierto sentido de la ironía. Shah reivindicaba para sí unos orígenes que se remontaban a los reyes sasánidas, a Abraham, a Muhammad... ¡y al duque de Hamilton! Todas estas pretensiones no pasan de ser simples fábulas tendentes a legitimar una labor de extrema vulgarización. Además, se autoproclamaba "Gran Jefe de la Tariqa sufi" (?).

En ciertos textos se menciona su "condición" de hijo primogénito del nawab -especie de maharajah- de Sardana, cerca de Delhi. "su familia -se afirma en la contraportada de su libro "Los Sufis", Barcelona, Kairós, 1996- procede del principado de Pagham, donde sus antepasados reinaron desde 1221"; lo cierto es que, si hacemos caso a P. Washington ("El mandril de Madame Blavatsky", Barcelona, Destino, 1995, de donde he obtenido mucha información) su familia pertenecía, efectivamente, a una tribu afgana de Pagham... recompensada con tierras y un título por sus simpatías pro-británico as en los años que precedieron a la Primera Guerra Afgana. La derrota británica de 1841 motivó la expropiación de las tierras del bisabuelo de Shah (Jan Fishan Khan) -y atención a este nombre-. El padre de Idries, Ikbal Ali (1894-1969), se estableció en Inglaterra antes de la Primera Guerra Mundial, por lo cual nuestro hombre, aunque nacido en 1924 en Simla, en las estribaciones del Himalaya (otra referencia que nos recuerda a las fantasías de Blavatsky y sus "compinches"), creció en Sutton, un suburbio londinense. Idries, algo más tarde, trabajando para su padre como representante, se vio envuelto en un turbio asunto de importación de carne halal en Uruguay, a raíz del cual Ikbal Ali fue acusado de estafa por el embajador británico en Buenos Aires. En la década de los 50, Idries aparece como secretario del director del Museo de Magia y Brujería de la isla de Man y publica su primer libro, "Magia Oriental". Al igual

que Blavatsky y Gurdjieff, Shah afirma haber estudiado Sufismo en remotos y no especificados rincones de Asia Central (cf., a este respecto, los textos de L. O. Elwell-Sutton, "Sufismo y pseudo sufismo", en "Encounter", vol. XLIV, nº 5, mayo de 1975, y J. Moore, "Neosufismo: el caso de Idries Shah", en "Religion Today". También L. Courtland, "The diffusion of Sufi ideas in the West", Boulder, Colorado, 1972). El ya citado Bennet -a su vez, un "aprendiz de brujo" que había tomado buena nota de los métodos de Gurdjieff y Ouspensky- le regaló en invierno de 1965-66 su propiedad de Coombe Springs, tras unas duras negociaciones con los administradores de la finca. Shah supo convertir el asunto en una prueba del compromiso de Bennet con su "crecimiento espiritual". Según N.Saunders ("Alternative London", 1970), el propio Shah escribió bajo el nombre de Rafael Lefort ("Los maestros de Gurdjieff", trad. castellana en la mencionada Ed. Barath) el relato de unas conversaciones con los maestros de Gurdjieff, en el que se insinuaba que Idries iba a reemplazar a este último -un "mal discípulo"- en tanto que maestro para occidente; precisamente, fue tras la lectura de este panfleto que Bennet accedió al intento de "chantaje emocional" y donó sus propiedades. Shah no dudó en expulsar a Bennet y a sus discípulos de su propia casa, prohibiéndoles la entrada. Un año más tarde, vendió la propiedad a una inmobiliaria por cien mil libras y se compró una mansión cerca de Kent.

Hay otro detalle significativo de la trayectoria de Shah, además de su pretensión de ser el representante de los "Pueblos de la Tradición", y es su insistencia en que venía del monasterio Sarmoung, nunca localizado... aunque descrito en un texto de Gurdjieff!

Por otra parte, Shah estableció en los 60 una compleja red

de seguidores influyentes en los medios culturales de Inglaterra, entre los que se cuentan Robert Graves, Ted Hughes y Doris Lessing. Ésta, siempre reacia a hablar públicamente de Sufismo, aportó un significativo detalle en una entrevista. A la pregunta de por qué esa trayectoria del feminismo marxista al Sufismo, Lessing contestó: "Cuando empecé era marxista, materialista, tenía ideas progresistas sobre el hombre y su futuro... Después de ese libro -se refiere a "El cuaderno dorado"-, pensé que podía escoger entre callarme o tratar de ver más claro. Hice lo último. En cierto sentido, seguía siendo materialista, en la medida en que todo podía ocurrir a niveles más finos y sutiles de la materia. Por ello recurrió a la ciencia ficción" (Cristina Peri Rossi, 1988, apéndice a "El cuaderno dorado", Ed. Círculo de Lectores, Madrid, 1989. Hay algo aquí que inevitablemente nos recuerda al concepto de materia en Leadbeater y otros segundones de la Sociedad Teosófica). Con respecto a Robert Graves, cualquiera que haya leído "La Diosa Blanca" podrá comprobar la cercanía de este autor con muchas de las tendencias del seudo-espiritualismo moderno.

Además, Graves sufre de una peculiar obsesión, que le hace ver, incluso en los hexagramas del "I Ching" (o más bien en la interpretación que de ellos se desprende en la obra de Confucio) una confirmación del "triunfo del patriarcado" (cf. "Los dos nacimientos de Dionisio", Barcelona, Edhasa, 3^a ed., pp. 223-224). Además, es frecuente en él tratar de resaltar las relaciones estructurales entre Sufismo y Masonería... lo cual, precisamente, era uno de los objetivos -muy secundarios, ciertamente- de la Sociedad Teosófica. En "The Theosophical Glossary" (Blavatsky-G. R. S. Mead, Londres, The Theosophical Publishing Society, 1892. Trad. castellana: "Glosario teosófico", Barcelona, 1916/1920, dos tomos, y también en Ed. Kier, Buenos Aires, 1971, un tomo) hay expresas indicaciones sobre

el tema. Por otra parte, la pretensión de hacer derivar el término "sufismo" del griego "sophia" -Graves, Blavatsky, Shah, etc... (y de ahí la utilización del neologismo "sufí", sin acento, en lugar de "sufí", con acento)- no es tan inocente como a primera vista podría parecer. Se trata con ello de establecer una ruptura entre Sufismo e Islam, haciendo derivar al primero de algunas supuestas ramas del neoplatonismo. En resumen, occidentalización encubierta.

Shah incluso persuadió a Graves para que prestara su nombre a una nueva versión del "Rubaiyat" de Omar Jayyam, traducción basada en un supuesto manuscrito nunca mostrado y "desconocido en occidente". Moore (en "Neosufismo...") indica que el libro de Graves no era una traducción, sino la copia de un comentario victoriano (auténtico), supuesta translación debida a un tal "Jan Fishan Khan MS" (iel propio bisabuelo de Shah!), "poeta" del siglo XII (!), de un poema de Jayyam (que, por supuesto, nunca escribió).

En cuanto a los métodos de propaganda y/o captación utilizados por la S.U.F.I. (en España, Ed. Sufi), dirigida por Omar Ali Shah, hermano de Idries, quizá sea útil reproducir aquí mismo el extracto de un mensaje que recibí hace tiempo, relatando una curiosa experiencia en un momento de búsqueda sincera: "Contacté con los Sufis del amigo Shah a través de una dirección que aparecía en uno de sus libros. Recibí una carta de una persona que no se identificó, en la que se me conminaba a leer los libros de una lista que "se adjuntaba", estrictamente en el orden en que aparecían en dicha lista, se hubieran o no leído con anterioridad, y luego volver a ponerme en contacto escribiendo al apartado de correos inicial, indicando los motivos de mi búsqueda, para, si mi escrito era convincente, concertar una cita personal. Aparte de ciertas incorrecciones lingüísticas

que no me parecieron bien, hubo un hecho que me intrigó durante varios días: el sobre donde venía la carta que recibí no contenía ninguna lista.

Finalmente, aunque no muy convencido de que mis interlocutores pudieran cometer semejante chapuza, lo atribuí a un despiste de la secretaria del "Maestro". Como tenía instrucciones de no escribirles hasta haber leído los libros, les llamé por teléfono y, aprovechando mi paso por Madrid, visité su local y compré (a un 75% de su precio) tres o cuatro de los cinco primeros títulos de la lista que allí mismo me acababan de proporcionar. Creo recordar que la lista tenía de 10 a 15 títulos, casi todos de su propia editorial (ingeniosa manera de promocionar sus libros). Pero había problemas: antes de decidir cuantos libros me llevaba, observé que el segundo de la lista estaba agotado y por lo tanto no tenía sentido llevarme ninguno posterior, más la señora que me atendió entre charla y charla telefónica - en las que me demostró que hablaba inglés con desparpajo- y que ya me había advertido -sin habérselo preguntado yo- que para seguir las enseñanzas de la asociación no era necesario ser musulmán, me confesó que no pasaba nada si saltaba algún título, e incluso si escribía habiendo leído tan solo cuatro o cinco libros. Más adelante pude detectar ciertos errores que se me antojaron incompatibles con la enseñanza tradicional: en el libro "Los maestros de Gurdjieff", en el momento culmen, cuando el autor tiene acceso al Sancta Sanctorum de la enseñanza sufi, se expone cómo el gran Maestro se servía de unas máquinas formidables para controlar la meditación de sus discípulos. Aberrante ¿no? En otro libro dedica varios párrafos a eliminar las reticencias al uso de ionizadores, imprescindibles para realizar ciertas prácticas diarias de meditación en un ambiente urbano, en el que algunos principiantes pudieran desenvolverse".

Hablemos claro: el seudo-sufismo de Shah, lejos de entenderse como una metafísica que parte del credo musulmán -"no hay divinidad si no es la Divinidad"-, se identifica con el origen de un método científico de procedimiento inductivo y se define a modo de "doctrina secreta" subyacente en todas las formas religiosas, idea hábilmente utilizada en vistas a un fácil sincretismo; de aquí la tentativa de escindir al Sufismo del universo espiritual del que depende y del que extrae toda su realidad. El único criterio objetivo para juzgar al Sufismo es la verdad intrínseca del mensaje de Muhammad y los frutos espirituales de este mensaje, criterio que Shah desplaza y anula para asentarlo en un misticismo abiertamente impregnado de psicologismo, seudo-erudición y neodarwinismo. El Islam está "fijado" en el Corán, y su mensaje -centrado en lo Único que Es- se descubre y se acentúa en el "taçawwuf". Para el sufí, la realización espiritual parte de la revelación coránica, y no hay "ciencia de la certidumbre" que no se remonte, directa o indirectamente, a los Testimonios -"Shahada"- del Islam. No obstante, la intención de Shah consiste precisamente en desligar el "taçawwuf" del Islam o, dicho de otro modo, en desgarrar el centro de la periferia, o el núcleo de la corteza, y ello a partir de una pretendida autoridad capaz de extraviar y convencer al lector no advertido. El Sufismo, por otra parte, es plenamente ortodoxo a pesar de las audacias verbales que lo caracterizan -lo contrario implicaría el absurdo de admitir un esoterismo sin legitimidad alguna-, y lo es porque se considera la "médula" -"lubb"- del Islam, y porque toma impulso a partir de la forma islámica, y no de otra. Hablar, por lo tanto, de "sufíes cristianos", como hace Shah, no deja de ser una antinomia externa y una imposibilidad interna. Si, según la perspectiva coránica -y, a priori, desde las coordenadas del esoterismo islámico- Allah ha creado el mundo como un Libro (y

de ahí la importancia otorgada a los símbolos naturales, considerados como alejas al ser la Creación una exteriorización de la palabra de Allah), y, asimismo, Su Revelación ha descendido en forma de Libro, para nuestro autor, por el contrario, los Libros Revelados representan ante todo la exteriorización de una inevitable evolución de la conciencia humana concentrada en ciertos grupos de población. Este mismo psicologismo reduce el significado de la angelología islámica hasta no ver en ella sino una interpretación cifrada de los desarrollos superiores de la mente.

No nos extraña, pues, que Shah equipare la "Inteligencia independiente" de Averroes -desfigurada al máximo por la hermenéutica occidental- con el inconsciente colectivo jungiano. En cuanto al lugar destacado que Shah otorga al "evolucionismo sufi", e incluso prescindiendo de extenderemos demasiado sobre ese neodarwinismo citado líneas atrás (llega a mencionar ciertas supuestas herencias del animalismo, de donde deducimos que el objetivo principal del autor es el desvelamiento de la presumible "modernidad" intelectual del "taçawwuf"), es obvio que con ello tiende a asimilar las "estaciones" de la realización iniciática con una metódica activación de "órganos sutiles" en vistas a una evolución consciente del individuo humano (cf. pp. 95, 415 y ss. de "Los Sufis", op. cit.). En suma, fenomenismo de matiz ocultista frente a realización metafísica.

Dos últimas observaciones: significativamente, Shah despoja a la lengua árabe de su espiritualidad intrínseca para concluir de su complejo sistema de relaciones semánticas una especie de lenguaje cifrado de índole claramente psicológica; esta reducción ontológica que va del símbolo al signo halla su compensación paródica en su insistencia en el supuesto influjo

histórico del Sufismo sobre el Vedanta o sobre el Zen... Así pues, por un lado, se destaca la utilización de una exégesis exterior que minimiza el carácter esencialmente iniciático de la perspectiva sufí, y, por otro, la acentuación de imaginarios condicionamientos históricos que, al hacer desbordar al Sufismo de su continente espiritual, lo reduce a un seudo-esoterismo carente de estructura y, por lo tanto, subliminalmente, de toda autoridad, a pesar de las apariencias en contra.

*(de la antigua web “**Traditio**”)*

At-tasawwuf al-Islami y el seudo-sufismo

Autor: Sergio Fritz

Fuente: Revista Bajo los Hielos

Rituales sufíes en occidente.

Con gran pavor observamos cómo en los últimos años han aumentado los errores en torno al *at-tasawwuf al-islami* (esoterismo islámico), más conocido en nuestras sociedades bajo el nombre de Sufismo (2). Si las obras de autores modernistas y contratradicionales (3) como Osho, Idries Shah y Omar Ali Shah (4) (quienes sin contar con la autoridad han pretendido no solamente “explicar” sino, y esto es quizás lo peor, “representar” al *at-tasawwuf al-islami*) son por sí mismas bastante inconsistentes para presentarse como inspiradas por el objeto que aquí se tratará e inevitablemente notorias en sus

intenciones de parodiar lo que en el mundo occidental se conoce como Sufismo; la confusión adquiere distintos niveles, los cuales a continuación deseamos examinar a fin que el buscador sincero de la espiritualidad tradicional (pertenezca o no a una *tariqah* (5); pero especialmente éstos) no vea su trabajo perdido. Revisemos, entonces, algunas de las visiones equívocas más frecuentes en torno al *at-tasawwuf al-islami*.

1) EL TASAWWUF COMO ALGO ORIGINADO FUERA DEL ISLAM

Esta concepción es profesada por los orientalistas, especialmente los islamólogos,

los seguidores de la New Age (Nueva Era de Acuario) en general y neosufistas orientales y occidentales en particular (6), y la tendencia fundamentalista islámica llamada wahhabita salafi (7). Es preciso también señalar que hay musulmanes que sin ser fundamentalistas, profesan sin embargo concepciones e ideas similares a estos últimos. Estos musulmanes, que son la generalidad, solo conocen –sea por hábito o por lecturas– la *shari'ah* (la Ley sacra), razón por la cual son llamados “sharaitas”, niegan temerariamente que la tradición islámica tenga un dominio interno (metafísico o esotérico), la *haqiqah* (Verdad).

Para ellos, el *at-tasawwuf al-islami* se originaría en otras tradiciones o simplemente sería un sincretismo que tomaría elementos neoplatónicos, zoroastrianos, hindúes y judíos.

Sin embargo, basta un poco de estudio de lo que es Sufismo para darse cuenta que las referencias principales del *at-tasawwuf al-islami* se hallan en el Islam como forma histórica, es decir en el Qur'an y Sunnah (consejos, dichos y gestos del Profeta Muhammad). Así pues, tanto el Qur'an como la Sunnah del Profeta son las referencias principales en los que insisten los *shuyukh* del *at-tasawwuf al-islami*, es decir los Maestros sufíes. Además, toda *tariqah* se legitima a través de una cadena espiritual o *silsilah*, que se remonta hasta el Profeta Muhammad, es decir reconoce su origen en el mismo fundador de la última tradición revelada.

El respeto por la *Shari'ah* en los sufíes es algo que no puede cuestionarse; a pesar que puedan verse ciertos actos como alejados de aquélla. Pero esto es solo un error, pues *Shari'ah* y *Haqiqah* son dos caras de la misma moneda.

2) EL TASAWWUF COMO ALGO AUTONOMO DE UNA FORMA TRADICIONAL

Un error muy frecuente en los llamados “neo-sufíes”, o mejor aun

“seudo-sufíes”, es la creencia que se puede practicar el Sufismo sin el Islam (8). Esto no sólo es absurdo desde todo punto de vista, sino además constituye un gran peligro. Una pretensión tal implica creer que la flor puede erigirse sin el tallo o que el agua puede sostenerse en el aire, sin requerir de un recipiente.

De esta forma se quiere desgajar el corazón del cuerpo y crear una especie de autómata, un cuerpo sin vida real. Un Sufismo sin Islam es como pensar que la Qabbalah no tiene relación con el Judaísmo; algo francamente imposible, pues en esta interpretación no se concibe el hálito de vida ni el sostén que lo fundamenta.

Lo único que puede surgir de tal creencia es simplemente una parodia de Sufismo. Y así se toma de éste sólo lo que parece más simple y atractivo; desvaneciéndose toda la profundidad que implica un camino interior tradicional.

3) EL TASAWWUF COMO INNOVACION

Algunos musulmanes consideran al Sufismo como una innovación (*bid'a*) y por tanto algo ilegal y reprochable. Sin embargo, quienes hacen esta crítica desconocen los orígenes y la búsqueda misma del *Tasawwuf*, como su urgencia dentro del Islam.

Es importante tener claro que el *Tasawwuf* es una realidad que en algunos momentos requirió de una expresión a través de turuq (plural de *tariqah*); pero que no puede confundirse lisa y llanamente con éstas. Por otra parte, el fin mismo del *Tasawwuf* es una profundización del Islam, y por tanto nada ajeno a éste. Al respecto cabría recordar el célebre “hadith de Jibri’il” (a.s), donde se nos muestra los tres pilares en que se fundamenta la tradición islámica como forma tradicional particular: *Iman*, *Islam* e *Ihsan*; siendo precisamente en este último aspecto donde el *Tasawwuf* encuentra su preeminencia.

Uno de los mayores sabios islámicos, el jurista y fundador de una de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica (*fiqh*), el Imam Malik, demostró no sólo la legitimidad del *Tasawwuf* dentro del Islam, sino además su imprescindibilidad. Y así dijo: «*Man tasawwafa wa lam yatafaqqa fa qad tazandaqa wa man tafaqqaha wa lam yatasawwaf fa qad tafassaqa wa man jama`a bayn al-ithnayn fa qad tahaqqqaqa.*» [“Aquel que practica *tasawwuf* sin aprender *Shari’ah* (Ley sacra) corrompe su fe; mientras que quien aprender *Shari’ah* (Ley sacra) sin practicar *tasawwuf* se corrompe él mismo. Sólo quien une los dos saberes, alcanza la Verdad”].

4) EL TASAWWUF COMO SIMPLE PSICOLOGIA

Hay quienes piensan que el *Tasawwuf* al mostrar ciertas técnicas “semejantes” a la actual psicología, puede considerarse algo ajeno a la

metafísica y a la religión. Es decir, el Sufismo, sería para ellos, una psicología, tal como ésta es entendida por los modernos.

Nada hay más falso, pues el *Tasawwuf* es un camino de realización espiritual y no una simple psicología. Su dominio se extiende más allá de lo psíquico, pues comprende especialmente el plano espiritual. Creer lo contrario sería una manera reduccionista de entender este *'ilm*, al cual solo pueden acceder los verdaderos gnósticos. Al pretender igualar Sufismo con psicología, se lo aleja de la metafísica, el esoterismo y la religión, y cualquier puede usarlo. Es otra forma de vaciar el contenido y la práctica sufíes; y, por tanto, otra impostura que debe ser denunciada.

5) EL TASAWWUF COMO MERO FOLKLORE

No es extraño escuchar de parte de quienes reconocen al *Tasawwuf* como perteneciente al Islam, que su práctica es algo del pasado. Esta creencia predomina en ciertos países en los cuales, aun habiendo mayoría musulmana, el proceso de laicización ha sido violento, como el caso de Turquía.

Y así, aun cuando se valoriza al Sufismo, se lo circscribe a un periodo determinado de la historia. De esta manera se lo ve como un hecho del pasado, sin representación en el presente, lo cual es del todo falso, dada la enorme cantidad aun de *turuq* válidas y de sufíes que viven conforme a la *Shari'ah* y dirigen su búsqueda por la senda de los *awliya Allah*.

El punto de vista que analizamos es sumamente peligroso, pues aunque quienes lo exponen no tienen una tendencia contraria al Sufismo, sin embargo actúan conforme a los enemigos del *Tasawwuf*, pretendiendo invalidar esta vía.

Se dice que las *turuq* tuvieron un sentido “social”, y que aquéllas ya pasaron de moda. Así se demuestra la ignorancia que existe en ciertos sectores sobre la finalidad misma de las *turuq* y también del Sufismo.

Las *turuq* no obstante haber desarrollado también labores de ayuda social, tuvieron y tienen una finalidad central a la cual todas las demás le están sujetas: el ser organizaciones iniciáticas y esotéricas islámicas. Surge entonces una pregunta, cuya respuesta seguimos esperando: De ser efectivo el planteamiento que aquí rebatimos, es decir que la función de las *turuq* ya no es ejercida por ellas, ¿quiénes, entonces, podrían legítimamente continuarla? Es decir, ¿quién o quiénes válidamente podrían conducir a los musulmanes al conocimiento interior y a recorrer los distintos estadios del ser; en definitiva, a la comprensión de la *Haqiqah*?

Al considerarse el Sufismo simple cuestión del pasado, se lo transforma en folklore, y por tanto una cuestión epocal y cultural. Una ciencia

espiritual deviene en mero objeto, el cual puede exhibirse en teatros y cines, tal como se hace con los bailes folklóricos o los objetos artesanales en una feria.

6) EL TASAWWUF COMO SEUDO ESPIRITUALIDAD

Es lamentable ver cómo ciertas *turuq* están usando métodos de acercamiento a la gente que son del todo contraradicionales, no sólo por la forma en que se presentan sino porque vulneran el estatus del *at-tasawwuf al-islami*. De esta manera, nos alejamos de lo que realmente el Corazón del Islam; y, lo que se presenta como tal, no se diferencia en nada de los movimientos seudoespirituales de la New Age.

Un triste ejemplo de lo que señalamos es el que se halla en el internet⁹; aquí se nos presenta algo tan patético y contraradicional como la “iniciación” a través por internet. ¿Podría una máquina (computadora) a través de una fotografía en un sitio web transferir la *barakah* o influencia espiritual de un *shaykh*? ¿Podría obviarse la transmisión directa del *shaykh* o, en su defecto, la del *muqaddam*? (9)

Pero las formas en que la seudo-espiritualidad se ha infiltrado en algunas cofradías sufíes son varias, y no pretendemos indicarlas todas.

Entre

otras, la asimilación en su interior de conceptos predilectos de la New Age

(servicio impersonal, psicología de las profundidades, subconsciente, karma, chakras), la transformación de una pretendida tariqah en simple centro de

cursos y talleres, la “obsesión” por el eneagrama, etc.

Obviamente esta degradación de algunas *turuq* no implica en nada la degradación

del *Tasawwuf*, pues éste en verdad es intocable; pero ha creado una mala imagen respecto de lo que es Sufismo y ha ayudado a la desorientación de varios.

Conclusión

Ciertamente en todas las críticas anteriores existe algo más que simple desconocimiento de la realidad del *at-tasawwuf al-islami*. En efecto, son todas maneras de distorsionar y por tanto atacar de la manera más siniestra un camino espiritual que nace y se desarrolla dentro del Islam. Hay distintas formas de atacar este aspecto fundamental del esoterismo islámico, y que van desde la mera anulación (como el caso de la equiparación del Sufismo con el folklore), pasando por el

sincretismo, hasta el ataque visible y violento (Sufismo como innovación). Naturalmente, y como ya hemos dicho, este actuar no podrá dañar nunca la sustancia misma del *Tasawwuf*; pero sí puede, como ha ocurrido, sembrar dudas acerca de una vía tradicional enmarcada en el Islam.

Esperamos que este breve artículo haya podido contribuir a despejarlas.

Notas

1 Artículo incluido en la revista “Serpiente Emplumada” N°2, Año 1, 23 de Diciembre de 2007, Solsticio de Verano Austral, Perú.

2 En el presente artículo usaremos indistintamente las palabras Sufismo y *Tasawwuf* para representar uno de los modos del esoterismo islámico. Aun cuando el término Sufismo es más conocido por los occidentales, hay que tener claro desde ya que el uso técnico más preciso es *at-tasawwuf al-islami*.

3 René Guénon, autor cuya lectura recomendamos vivamente, ha distinguido antitradición de contratradición. La primera expresión designa una oposición destructora respecto al espíritu tradicional, la segunda su parodia.

4 Estos dos últimos hermanos, hijos de padre afgano y madre escocesa, pretenden no solamente ser descendientes del Profeta Muhammad (s.a.w.s), de los reyes sasánidas y del Duque de Hamilton, sino además son los representantes de un seudosufismo antitradicional y contrainiciático, una contraforma paródica de corte new age. En su actuar: proponen la desvinculación del Sufismo de la tradición islámica; llaman a sus imaginativos andares “la Tradición”; han persuadido a sus ingenuos seguidores que son continuadores (herederos de la barakah) de Jalaluddin Rumi y Bahauddin Naqshbandi; etc. A propósito de Idries Shah véase en este número el artículo de Peter Washington así como la reseña del libro Los Suffíes de Idries Shah, hecha por Muhammad Ibn Marchanatu.

5 Una tariqah es una organización iniciática y esotérica al interior de la tradición islámica. Aclaramos que no se trata de una pretendida “orden” ni de una “hermandad religiosa islámica” ni mucho menos de una “asociación de librepensadores musulmanes”. Se trata más bien de un medio que facilita (a través de la transmisión regular de la barakah, de métodos y materiales) al musulmán debidamente cualificado su realización metafísica.

6 Los neo-sufistas orientales de origen musulmán o mustaswif son

actualmente legión; quienes, a decir de los shuyukh (plural de shaykh, maestro o anciano) son “lobos rapaces disfrazados de ovejas”.

7 Esta nefasta tendencia fundamentalista representa al interior del mundo musulmán una “protestantización” de la tradición islámica: así como el protestantismo occidental, los wahhabitas, nombre de sus partidarios, se basan en la interpretación literal del Qur’án y de la Sunnah; rechazan la doctrina de la intercesión celeste; han destruido tumbas de los wali (santos) y prohíben su veneración; etc.

5 razones por las cuales se rechaza al sufismo

Hay cinco razones para que se repudie a los sufies; el primero de ellos es en referencia a la perfección de su camino. Pues si alguno de ellos - los sufies - se aferran a una dispensa especial o si se comportan mal o son negligentes ...

Hay cinco razones para que se repudie a los sufies; el primero de ellos es en referencia a la perfección de su camino. Pues si alguno de ellos - los sufies - se aferran a una dispensa especial o si se comportan mal o son negligentes o si fallan en forma manifiesta, las personas se apresuran a rechazarlos. Porque son personas que tradicionalmente han sido los adherentes más fuertes y apegados a la doctrina sagrada del Islam y han sido los que también nunca se han inclinado hacia formas más fáciles en términos de la sharia o de la ley sagrada.

Ellos han sido los más estrictos seguidores de la ley sagrada, pero tienen un maravilloso principio: que es ser duro consigo mismo y ser amable con los demás. Desafortunadamente, la enfermedad de este siglo, entre muchos musulmanes es ser indulgente consigo mismo y duros con todo el mundo. Así que creo que aquí es donde nace la crisis real de rechazar al sufismo por un tercio del Islam, que ha tenido resultados realmente devastadores en gran parte del fenómeno islámico moderno.

La segunda razón [para la gente repudia a los sufies] es la sensibilidad del observador. Crítica [el observador] a los sufies, a sus conocimientos y sus estados, producto de su ego, nafs, porque se apresuran a negar el conocimiento que no posee. Imam Sayyidina Ali era conocido por decir "*El que ignora una cosa es su enemigo natural!*".

La tercera razón [para rechazar a los sufies] es la existencia de muchos que no están a la altura de sus pretensiones y los que buscan la ganancia [del mundo] a través de la forma de la religiosidad. Esto ha sido una enfermedad en la ummah. Es bien sabido de las personas que afirman ser sufies, se ponen las ropas de los sufies, y engañan simplemente a sus seguidores y adoradores; logran que les den su dinero, en forma servil, y este tipo de cosas ha sucedido históricamente en el mundo musulmán, El imam [piadoso] ha sido siempre el más estricto en tratar de evitar este engaño, porque no hay nada peor que alguien que engaña en la religión.

La cuarta razón es el temor por la generalidad - de las personas - que podrían ser engañadas, siguiendo las doctrinas esotéricas, sin respetar la letra de la ley como suele ocurrirle a mucha gente ignorante. Así que la gente ignorante puede escuchar alguna declaración dicha por un Sufi y no entender por completo a que se refiere. Abu Yazid al-Bistami es citado por el Imam Dhahabi en Tabaqat donde lo considera como un faqih (jurista). Un ejemplo, el Imam Dhahabi considera a Abu Yazid al-Bistami una fuente razonable en la ciencia de las Tradiciones, y dicho Imam es considerado un estudiante de Ibn Taymiyya. Y, Abu Yazid al-Bistami es conocido por decir " *Subhanee "que significa" Gloria a mí!*" Esto se conoce en el vocabulario técnico de los sufies como shatha, una expresión de éxtasis. Si una persona dice algo en un estado en que el yo está ausente, no se toma en cuenta, tenemos pruebas de esto, en el Sahih de al-Bujari sobre un esclavo que en el medio de un desierto al encontrar una bestia a la que había perdido, de alegría habría gritado: "Allah es mi esclavo y yo soy tu señor!". El Profeta (salla 'Ll ahu 'alayhi wa-sallam) explicó que ese esclavo cometió un error en su estado de éxtasis después de encontrar su animal. Si eso puede ocurrir con alguien que encuentra a su animal, no sería el estado mucho mayor para alguien que ha encontrado a su Señor? ¿Qué pasa con su estado de éxtasis?

La quinta razón [para rechazar al sufismo] es la codicia que algunas personas tienen por formar parte del sufismo. En la sociedad musulmana tradicional, los sufies fueron presentados, literalmente, como las más elevadas personas en la sociedad; siendo ellos los sheijs. Imam Nawawi, [Qadi] Iyad, Ibn Hajar Asqalani, el Imam Ibn Jawzi, todos ellos fueron grandes imames y fueron conocidos como grandes figuras del sufismo. Abu Hamid al Ghazali, que se le da el título Hujjat al-Islam es probablemente el mejor ejemplo. La gente quería ser como ellos.

Finalmente podemos decir, que las personas tienden a rechazar a los sufíes, más que a cualquier otro grupo." Las personas en cargos oficiales ejercieron presión sobre ellos, debido a que en zonas tradicionales, el gobierno siempre trato de influir en los sufíes, porque sabían que ellos ejercían un gran poder sobre la gente común por el respeto que se les profesaba.Los sufíes han sido tradicionalmente, las personas más distantes y más alejadas de los gobernantes a menos que fueran gobernantes justos como Nizam al Mulk, al cual, el Imam Ghazali en realidad ayudó a construir el sistema de enseñanza de la Madrasa Nizamiyya.

Sidi Ahmad Zarruq

<http://www.al-dawa.org>

Fuente: qibla.com