

EL TRATADO DE LAS LETRAS (*RISĀLAT AL-ḤURŪF*)
DEL SUFÍ SAHL AL-TUSTARĪ

PILAR GARRIDO CLEMENTE
Universidad de Muhammad V, Rabat

Resumen

En este artículo se presenta la primera traducción a otra lengua de una obra clave, en lengua árabe, del místico Sahl al-Tustarī (s. IX), uno de los primeros exegetas coránicos en el periodo formativo del sufismo. En este opúsculo que, por su temática, he titulado *Tratado de las letras (Risālat al-ḥurūf)*, Tustarī describe la creación como proceso de manifestación de la Palabra divina. El cosmos es así el despliegue del lenguaje divino. El Corán afirma que Dios ha creado el mundo por su Palabra diciendo a cada cosa: «¡sé!» (*kun*). Las letras, en tanto que unidades constitutivas fundamentales del lenguaje, son los principios de todas las cosas. Entre las principales ciencias esotéricas del Islam están pues la ciencia de las letras y la ciencia de los Nombres de Dios, matrices de toda creación. La literatura sufi posterior reconoce a Tustarī, junto con Ḍū l-Nūn el Egipto, como uno de los primeros y más destacados exponentes de la ciencia de las letras en el Islam. Entre los herederos de su influjo espiritual e intelectual en al-Andalus, se cuentan Ibn Masarra de Córdoba (s. X) e Ibn ‘Arabī de Murcia (s. XII) quienes, en sus respectivas obras sobre esta ciencia, remiten de forma explícita y recurrente a su enseñanza.

Palabras clave: Sufismo, lenguaje, Tustarī.

Abstract

Sahl al-Tustarī (s. IX), the famous Sufi master of Persian background, wrote a short treatise on the Science of Letters. His *Risālat al-ḥurūf* inspired later treatments on the matter, like the work on the letters by the Andalusian Ibn Masarra from Cordoba. Tustarī describes creation in terms of divine Speech: the world discloses and manifest the divine Word. The Science of letters in thus the Science of the principles and the origination of things. This paper will explore as well the explanation of the letters in the *Tafsīr* attributed to Tustarī by one of his disciples.

Keywords: Sufism, language, Tustarī.

Apenas conocemos nada de la vida de Sahl al-Tustarī (Abū Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Yūnus b. ‘Īsā b. ‘Abd Allāh b. Rafifī), autor sufí del Islam del siglo IX. Podemos reconstruir parte de su trayectoria vital a partir de las diferentes referencias que se han recogido de fuentes árabes y persas principalmente sufíes, en especial de biógrafos coetáneos e inmediatamente posteriores a nuestro autor que ofrecen rasgos de su vida en estilo hagiográfico.

Probablemente nació en la ciudad de Tustar, en Jūzistān, a la que debe su sobrenombre, y murió en el exilio en Basora, el famoso centro de estudios de lengua árabe de la época, en el año 896 (283 H.). Llevó a cabo su peregrinación a La Meca sobre el año 834 (219 H.), tras lo cual comenzó su aprendizaje bajo la tutela de su tío materno, Muḥammad b. Sawwār, que le transmitió la ciencia del Hadiz recibida de Sufyān al-Ṭawrī, y la de Ḥamza de al-‘Abbādānī, maestro espiritual que residía en el *ribāṭ* de ‘Abbādān, donde habría tenido lugar un acontecimiento altamente significativo: Tustarī tuvo allí una visión del Nombre Supremo de Dios (*ism Allāh al-a‘zam*) escrito sobre el cielo, en medio de una luz verde que se extendía desde el Este hacia el Oeste¹.

Al parecer, Sahl al-Tustarī no escribió por sí mismo sus enseñanzas sobre exégesis coránica. Fueron sus discípulos Muḥammad Ibn Sālim (m. 909/297 H.), ‘Umar b. Wāṣil y Abū Bakr al-Siḏī quienes las recogieron minuciosamente y las han transmitido a través de sus escritos. Las enseñanzas de Tustarī se desarrollaron en los albores del sufismo (dimensión mística, esotérica e iniciática del Islam) y han ejercido una gran influencia en los autores sufíes posteriores. Sahl inaugura gran cantidad de temas que van a ser objeto de meditación y exégesis a lo largo de los siglos por parte de diferentes autores sufíes hasta nuestros días, entre los cuales se cuentan el pacto pre-eterno entre la humanidad y la divinidad, la columna eterna de la luz muḥammadí, la postura de que sólo la divinidad tiene verdaderamente el derecho de decir «yo» o la noción de que Satán será redimido². Tustarī es presentado en las fuentes clásicas como receptor directo de las enseñanzas del temprano maestro sufí Dū l-Nūn al-Miṣrī. A su vez ejerció una gran influencia sobre figuras fundamentales como Ḥunayd, Ḥallāḡ, Muḥammad Ibn Sālim, o al-Ḥakīm al-Tirmidī. El pensamiento de Sahl se adentró en la interioridad del Corán y de la *ṣarī‘a*, provocando las críticas de ciertos grupos e iniciando un estilo propiamente místico con explicaciones y prácticas sobre nociones clásicas islámicas que han pasado a formar parte del legado sufí tradicional.

¹ Sahl al-Tustarī, *Tafsīr*, págs. 17, 24. Anṣārī, *Ṭabaqāt*, pág. 116. Cf. *Encyclopédie de l’Islam* (EF), III, págs. 869-871.

² M. A. Sells, *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*, Nueva York, Paulist Press, 1996.

Se le atribuye una vasta lista de tratados en la bibliografía islámica. Ibn al-Nadīm recoge en su *Fihrist* el número de 186. No tenemos certeza de la autoría de la mayor parte de ellas y muchas no se han conservado. Sus comentarios al Corán, reunidos por su discípulo en la obra titulada *Kitāb fahm al-Qur'ān*, han sido publicados bajo el título *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (El Cairo, 1908-1911). Se puede consultar también la colección de dichos de Tustarī —en tres partes, con un comentario de al-Ṣiqillī (m. 996/386 H.)—, conservada en el manuscrito de la colección Köprülü, n.º 727, de Estambul (una de cuyas partes ha sido publicada por M. K. Yā'far, *al-Mu'āraḍa wa-l-radd*, El Cairo, 1980). Por otra parte, numerosos fragmentos de sus comentarios de aleyas coránicas se citan en la obra *Ḥaqā'iq al-tafsīr* de Sulamī (aunque no están accesibles en forma manuscrita, sino por una tabla de referencias y de citas paralelas del *'Arāfīs al-bayān* de Rūzbihān Baqlī)³. Otros escritos atribuidos a Sahl⁴ son de menor importancia o bien se trata de apócrifos⁵. A pesar de las vicisitudes de sus obras y sus doctrinas el legado que nos ha llegado de Tustarī parece ser suficiente para reconstruir en parte su hermenéutica y comprender sus enseñanzas.

La obra de Tustarī que vamos a presentar a continuación es una traducción directa árabe-español del manuscrito n.º 3168 de la Colección Chester Beatty de Dublín (págs. 166-174), cotejado con la *editio princeps* de M. K. Yā'far, *The Sufi Legacy of Sahl b. 'Abd Allah al-Tustarī*, Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1978, quien la tituló *Risālat al-ḥurūf* (*vid.* págs. 366-371), ya que en el manuscrito no consta título alguno. Esta obra se inscribe en la tradición de textos de tipo esotérico aparecida en el Islam en torno al siglo VIII. Esta tradición, de manera muy general, se dividió en dos ramas: la mágico-alquímica, representada por los textos alquímicos, inspirados en obras de tradición helénica, que se propone fundamentalmente revelar el funcionamiento oculto de las leyes del universo; y la basada en la mística, que pretendía alcanzar un conocimiento de la realidad y de las más altas verdades a través de la interpretación y contemplación de las letras⁶. A esta segunda rama pertenece la obra de Tustarī. La *Risālat al-ḥurūf* parece haber sido la fuente de inspiración del *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā* (*Libro de los significados de las letras, sus realidades y sus fundamentos*) de Ibn Masarra de

³ Vid. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī*, Berlín, Walter de Gruyter, 1980, págs. 113-24.

⁴ Vid. GAL-S, I, 647.

⁵ Una lista crítica completa de las obras de Tustarī puede consultarse en Böwering, *op. cit.*, págs. 11-18.

⁶ Vid. Rafael Ramón Guerrero, «Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí», J. Solana (ed.), en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, págs. 223-239.

Córdoba (conservado también en el manuscrito Chester Beatty n° 3168), obra cuya edición y traducción preparo en la actualidad, en la que se cita explícitamente a Tustarī, con reconocimiento de su magisterio en la ciencia de las letras. Las enseñanzas de Tustarī impregnan pues la historia del sufismo hasta nuestros días.

Tustarī consagró este opúsculo a describir la creación en tanto que desarrollo del lenguaje divino. Se trata de un tratado breve y sintético sobre el valor simbólico de las letras del alfabeto árabe. A través de la interpretación y contemplación de las letras —de su significado literal como portador de un sentido trascendental— se alcanza el conocimiento más elevado de las realidades espirituales. Los bellísimos Nombres divinos constituyen la materia paralela a esta interpretación que es, en última instancia, exégesis coránica.

La reflexión sobre los signos que hay en el Universo lleva, pues, al reconocimiento de la Unidad divina, que es la Verdad Suprema (*al-ḥaqq al-aqṣà*). Tustarī, como Ibn Masarra después, se atiene a la recomendación coránica de hacer uso del intelecto para comprender los signos que Dios ha desplegado en el Universo. Sigue así lo afirmado en el Corán, donde se señala la existencia de signos en el Universo, a los que el hombre debe aplicar su reflexión para alcanzar el conocimiento de Dios. La reflexión acerca de estos signos revela la Unidad divina.

El Corán suministra a los hombres una ciencia unificada. Pero esta visión unitiva incorpora a la vez una visión distintiva, la cual permite defender el carácter increado de la Palabra divina y el carácter creado de las letras, a partir de lo cual tienen lugar estas consideraciones sobre las letras iniciales (*fawātiḥ*) del Corán —también llamadas luminosas (*nūriyya*) o aisladas (*muqatta'*)—, así como la afirmación de que el Universo es un Libro cuyas letras constituyen o «transcriben» la Palabra divina.

La enseñanza espiritual de Tustarī, tal como la conocemos a través de los textos, consiste en conducir al lector del texto coránico a través del sentido esotérico del Libro, trasmutando la significación usual de las aleyas y letras luminosas, para permitir que las exhortaciones coránicas impacten en lo más íntimo del alma del sufí. Cada letra luminosa es un signo divino, un atributo divino. Aquel que se ha instruido en su conocimiento llega a aprehender un aspecto de la Profecía y a comprender un aspecto de su propio origen. La ciencia esotérica del Corán es la comprensión de los Nombres divinos expuestos por el Profeta. Los 99 nombres divinos se comparan a los distintos grados que constituyen el ser y, a su vez, corresponden a las letras luminosas. Existe pues una correspondencia entre el orden de las letras y el orden del ser, entre el hombre de letras como microcosmos y el universo

de letras como macrocosmos, estando ambas manifestaciones incluidas en el misterio de la divina Unidad.

Efectivamente, para Tustarī las letras que componen los nombres no son simples elementos del lenguaje ordinario sino principios matriciales. Están en el mismo origen del mundo: de cierta manera, como hemos observado, son la Materia Prima de toda creación, el Polvo Primordial (*al-habā'*). En su obra, Sahl confiere a cada letra significaciones relevantes en el proyecto del Creador, lo cual permite explicar el proceso de la creación en tanto que articulación del lenguaje divino; la Materia Prima del mundo parece ser consustancial a la Palabra Divina. El Corán afirma, en efecto, en diversas aleyas, que Dios ha creado el mundo por Su Palabra diciendo a cada cosa: «¡sé!» (*kun*). Por medio de esta visión del mundo en tanto que letras asistimos a la identidad del nombre y de la cosa nominada. La cosa es indisoluble del nombre que la expresa, su nombre es la cosa. Henry Corbin⁷ lo presenta como una ontología de sentido propio, donde la letra es el Verbo.

El mundo entero despliega y manifiesta el lenguaje divino. A su vez, los Nombres de Dios son las formas primeras y elementales de este lenguaje que se torna progresivamente más complejo. Todos los seres celestes y terrestres son fundamentalmente entidades lingüísticas llamadas a ser leídas y descifradas. Este es el sentido oculto de las cosas y los nombres que el Corán esclarece para aquellos que lo saben escrutar. La comprensión mística de las letras opera pues haciendo vivenciar una transformación en el ser. La ciencia de las letras podría denominarse «ciencia operativa de las letras», al igual que la ciencia de la alquimia.

El principal propósito de Tustarī en este opúsculo es la comprensión mística de las catorce «letras luminosas». El Corán contiene, en efecto, a modo de exergo de veintinueve azoras, misteriosas siglas compuestas de una a cinco letras aisladas que se deletrean en la recitación y no forman ninguna palabra. En total, catorce letras, la mitad exacta del alfabeto árabe. Como veremos, Tustarī relaciona estas letras aisladas con el lenguaje primigenio del origen del mundo, de ahí que la eclosión de un sentido cosmológico y psicológico develado a partir de la meditación sobre estas letras constituya el núcleo de su obra. Aquello que diferencia a las catorce letras luminosas o inaugurales de las otras catorce es, según él, que éstas han servido de fundamento a la creación primera. Son ellas las que expresan la Voluntad primordial de Dios en el momento en el que Él hizo nacer las cosas a la existencia.

⁷ Cf. P. Lory, «Ibn Masarra», en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, ed. J. Servier, París, PUF, 1998, págs. 663-665.



[Tratado de las letras (*Risālat al-ḥurūf*)]

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.

Dios bendiga y salve a Muḥammad, a los suyos y a sus compañeros.

Ha dicho Sahl ibn ‘Abd Allāh acerca de las letras:

Dios, por Su sabiduría, ha hecho de las letras el origen a partir del cual se constituye el lenguaje verbal (*qawl*). El lenguaje verbal (*qawl*) se compone de muchas partes (*aqsām*), cada una de las cuales se divide en términos (*musammayāt*) que, a su vez, se componen de letras (*ḥurūf*). Las letras (*ḥurūf*) se distribuyen en el Polvo primordial (*al-habā’*) y son el origen de [todas] las cosas⁸.

La diferencia entre la palabra humana (*kalām al-jalq*)⁹ y la palabra de Dios (*kalām Allāh*) —enaltecido sea— es que el discurso humano se establece por medio del común acuerdo (*mawḍū’*) y el recurso a una terminología convenida (*iṣṭilāḥ*). [Esta palabra creada] es una forma (*ṣīga*) [accidental] que acontece en el aire paulatinamente y luego se desvanece, de modo que se extingue y no tiene permanencia alguna.

Por otra parte, la palabra de Dios —enaltecido sea— está constituida por entidades subsistentes (*a’yān qā’ima*)¹⁰ y resplandecientes luces espirituales (*anwār lā’iḥa*)¹¹ que son Su voluntad (*irāda*) y los objetos de Su conocimiento (*ma’lūmātu-*

⁸ Esta misma expresión *wa-ḥiya uṣūl al-aṣyā’* se encuentra literalmente en la *Risālat al-ḥurūf* de Ibn Masarra. Vid. M. K. Ŷa’far, *Kitāb al-jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā’iqi-hā wa-uṣūli-hā* en *Min qaḍāyā l-fīkr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo, Dār al-‘Ulūm, 1978 (*Ḥurūf*, ed. Ŷa’far), pág. 317. En ambos autores la Materia Primera del mundo parece ser consustancial a la Palabra Divina. Las letras que componen los nombres no son simples elementos del lenguaje ordinario sino principios matriciales por medio de los cuales se origina el mundo. Son, en realidad, la Materia Prima de toda creación. El Corán manifiesta, en diversas aleyas, que Dios ha creado el mundo por su Palabra diciendo a cada cosa «¡sé! (*kun*)» (vid. C: 2: 117, 3: 47, 3: 59, 7: 44, 15: 98, 16: 40, 19: 35, 36: 82, 39: 66, 40: 68).

⁹ Lit. ‘la palabra de la creación’ o ‘palabra creatural’. *Jalq* significa ‘creación’ o ‘creatura’, pero en muchos contextos, al igual que en éste, se refiere al hombre como creación por excelencia.

¹⁰ Obsérvese la correspondencia entre este término empleado por Tustarī, *a’yān qā’ima*, y el término *a’yān t̄ābīta* (entidades inmutables) empleado en los escritos de Ibn ‘Arabī.

¹¹ El adjetivo *qā’ima* parece aludir a la ‘verticalidad’ y al carácter activo del Cálamo Supremo, mientras el adjetivo *lā’iḥa* pudiera aludir a la ‘horizontalidad’ y el carácter pasivo de la Tabla preservada (*al-Lawḥ*). A continuación, la divina Voluntad es activa respecto a los objetos de conocimiento que son pasivos.

Hu) que aparecen separados (*munfašila*) con respecto a Su oculto Misterio (*al-gayb*). La fuerza separadora (*quwwa mufaššila*) es el [divino imperativo existenciador] *kun*, el cual hace que la Palabra [creadora] se manifieste. Esta fuerza [distintiva, el *kun*] es la que comprende el Polvo primordial (*al-habā'*), es decir, las letras, pues el Polvo primordial es el portador de las letras, las cuales son las fuerzas espirituales simples (*mufrada*), los principios (*ušūl*) [constitutivos] de [todas] las cosas¹². Por ello [Dios] —exaltado sea quien así habla— ha dicho: «*kāf-hā'-yā'-'ayn-šād*» (C. 19:1), haciendo que [en esta aleya de letras aisladas] la letra *kāf* precediese a la *hā'*¹³.

Cuando la palabra existenciadora de Dios —enaltecido sea— dice a alguna cosa que sea (*kun*) esto o lo otro, de manera que la cosa cobra existencia, [lo que así existe] no es sino la forma [o imagen] de la cosa (*šūrat al-šay'*), una entidad espiritual (*rūḥāniyya*) compuesta de facultades y espíritu que se ha separado del «Sé» Supremo [la Suprema Orden existenciadora] (*al-kun al-a'zam*) que Dios dirige al todo (*al-kull*).

Así pues, esa forma (*šūra*) espiritual es la palabra procedente de Dios (*kalima min Allāh*) por la cual genera la cosa (*li-kawn al-šay'*) y es [asimismo] la realidad esencial de la cosa engendrada (*ḥaqīqat al-šay' al-mukawwan*), que es [también] la voluntad (*al-iwāda*) de engendrarla y la ciencia que todo lo comprende (*al-'ilm al-muḥīt*)¹⁴.

Los filósofos (*al-falāsifa*)¹⁵ la denominan la naturaleza de la cosa (*ṭabī'at al-šay'*) y algunos de ellos la denominan alma (*nafs*). Todos ellos están de acuerdo en que es una orden divina (*amr ilāhī*) que da forma a los cuerpos y los preserva, protegiéndolos de todos los obstáculos o defectos.

Todo el poder, la sabiduría, la generosidad¹⁶ y la justicia, junto con todos los atributos que el Creador —enaltecido sea— se ha atribuido, describiéndose a Sí mismo [por medio de la revelación], todos ellos existen en virtud de esta fuerza [el imperativo creador *kun*], de ella dependen, por ella comprende [Dios la totalidad de] los seres engendrados (*al-mukawwanāt*), tanto con respecto a su exterior, lo

¹² Vid. nota 9.

¹³ El imperativo *kun*, simbolizado por la primera letra de la palabra y de esta aleya, la *kāf*, precede y, en este sentido, «contiene» al Polvo primordial (*al-habā'*), al cual aludiría aquí la letra *hā'*.

¹⁴ Según la edición egipcia —que modifica el texto—, habría que traducir «y es la voluntad, pues está fundada en la ciencia que todo lo comprende».

¹⁵ Nótese que el autor se distingue aquí de los filósofos ya que, si así no fuese, no emplearía esta denominación para referirse a ellos como algo diferenciado. Al igual que Ibn Masarra, Ibn Jamī e Ibn 'Arabī, Tustarī menciona a los filósofos sin que ello signifique que se identifique con ellos. Este diálogo con la filosofía, en el cual se incluyen los referentes del discurso filosófico, responde al medio intelectual general propio de la «koiné cultural» de la época, pero no significa la adscripción a una corriente filosófica en sentido restringido. El carácter profundamente islámico de la orientación intelectual y mística de los escritos de Tustarī no excluye, como es natural, el contraste y las referencias de los términos propios de la filosofía.

¹⁶ La edición egipcia lee también *al-itqān*, 'la perfecta maestría', lo cual resulta adecuado en el contexto y tendría su fundamento escriturario en C. 27: 88.

manifiesto (*zāhir*), como con respecto a su interior, lo oculto (*bāṭin*), y por ella se les llama ‘seres engendrados’ (*mukawwanāt*)¹⁷. Esta fuerza antes mencionada ha sido llamada [también la] ‘Escritura’ (*kitāb*)¹⁸ de los seres engendrados en la Naturaleza y por medio de ella han tenido lugar los seres engendrados (*maknūnāt*).

A Dios —enaltecida sea Su mención y santificados sean Sus nombres— corresponde un [primer] atributo por el cual está aislado (*infarada*) con respecto a las cosas: se trata de la condición de Su Esencia (*dāt*) a la cual se refiere, a modo de explicación (*tafsīr*), la palabra de Dios —enaltecida sea Su mención y santificados sean Sus nombres— cuando dice: «No ha engendrado, ni ha sido engendrado y no tiene par»¹⁹ (C. 112: 3-4) y cuando dice —enaltecido sea— «No hay cosa alguna semejante a Él» (C. 42: 11).

Un segundo [atributo] es aquel por el cual hace, da existencia y se oculta, y por el cual ha sido llamado *Allāh*²⁰.

El primer atributo es [el nombre]²¹ ‘Él’ (*huwa*) [que corresponde a la Ipseidad o Identidad Suprema (*huwiyya*), la Esencia divina]. ¿No ves que todos los atributos dependen [del nombre] *Allāh* y éste remite a ‘Él’ (*huwa*) y [el nombre] ‘Él’ [al comprender el nombre *Allāh*] comprende [así] la totalidad de los nombres y atributos?

El nombre con el cual *Allāh* se ha llamado a Sí mismo es el nombre por el cual ha creado la creación; es la Luz suprema, el Velo sublime, [la gracia] suma (*al-mazād*)²²; es el Misterio (*al-gayb*) y el mundo de la posibilidad (*imkān*); es también la Madre

¹⁷ El término *mukawwanāt* tiene la misma raíz léxica *K-W-N* que el término *kun*.

¹⁸ *Kitāb* = *kun* (fuerza existenciadora). Obsérvese la importancia de esta identificación. El hecho de que el ‘*kun* existenciador’ sea llamado también ‘libro’ es una alusión al Libro macrocósmico de la existencia y vincula directamente la divina Palabra con la Escritura y con la creación. Se concibe así una perfecta correspondencia entre el orden del Ser y el orden de las Letras.

En los párrafos anteriores, el texto establece pues las siguientes correspondencias:

kun=kalima=ṣūra=ḥaqīqa=irāda=‘ilm muḥīl

ḥaqīqa=ṭabī‘a=nafs

kun=quwwa=kitāb

¹⁹ En árabe, *lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun lahu kufuwan aḥad* (C. 112: 3,4). El hecho de que no engendre ni haya sido engendrado es expresión de esta condición trascendente de la Esencia.

²⁰ Este segundo atributo es la función o el grado de la divinidad que corresponde al nombre *Allāh* no en tanto que nombre de la Esencia trascendente e incognoscible, sino en cuanto nombre que comprende la totalidad de los nombres divinos distintivos y, por tanto, establece relaciones y distinciones.

²¹ Aunque gramaticalmente es un pronombre, los teólogos frecuentemente lo consideran un nombre divino. Es usual interpretar, sobre todo entre los sufíes, que todos los pronombres con que Dios se refiere a Sí mismo en la revelación (Yo, Tú, Nosotros, etc.) son otros tantos nombres divinos.

²² Lit. ‘la añadidura’ es decir, ‘el colmo [de la gracia]’. Alusión al término coránico mencionado en C. 50: 35 y 50: 30.

del Libro (*umm al-kitāb*)²³, el origen (*aṣl*), en el cual está la totalidad de lo que ha sido y será²⁴; es también la ciencia (*al-ʿilm*) por la cual *Allāh* se ha singularizado y aislado en Su Misterio (*gayb*), según Su palabra: «El Conocedor de lo oculto. No descubre a nadie lo que tiene oculto, salvo a aquel a quien acepta como enviado» (C. 72: 26-27)²⁵, y en él se encuentra la totalidad de las cosas predestinadas (*maqādīr*) en síntesis, no de un modo diferenciado²⁶, y por medio de *kun* que es Su Palabra, —enaltcido sea—, Dios las separa y las distingue (*faṣṣala*) haciéndolas salir de la ocultación (*gayb*).

La separación [de este mundo de lo invisible] tiene lugar de dos maneras: [en primer lugar], por medio de la palabra (*bi-l-qawl*) y, en segundo lugar, por medio del acto (*bi-l-fiʿl*). Los enunciados [es decir, las palabras proferidas] (*maqūlāt*) son, todos ellos, entidades espirituales (*ṛūḥāniyyāt*), y los resultados de los actos (*mafʿūlāt*) son, todos ellos, cuerpos.

El origen de todos los cuerpos es el agua²⁷, a partir de la cual se han generado los cuerpos según lo que les corresponde. [El agua] es, pues, entre los elementos (*ḡawāḥin*), el primero que se ha manifestado.

En cuanto a los espíritus, todos ellos, están en el cuerpo interior oculto (*al-ḡiṣm al-bāṭin al-jafī*), que es el espíritu que contiene [es decir, que engloba] el agua,

²³ La Escritura Matriz. Vid. C. 3: 7, 13:39 y 43:4. Vid. Ibn Masarra, *Ḥurūf*, ed. Yāʿfar, págs. 325-326.

²⁴ Nótese el uso de términos aparentemente contrarios, luz (*nūr*) y velo (*ḡiṣāb*), conciliados aquí: la luz vela aquello mismo que revela, ilumina a la par que ciega. También los términos *gayb* e *imkān* están aquí asociados, pues remiten ambos al mundo de lo latente, lo potencial, lo que permanece 'oculto' o es invisible en tanto que no existe en acto. El primero es coránico, mientras el segundo es propio del discurso filosófico clásico.

²⁵ El pasaje completo dice así: «El Conocedor de lo oculto. No descubre a nadie lo que tiene oculto, salvo a aquel a quien acepta como enviado. Entonces, hace que le observen por delante y por detrás, para saber [Dios] si han transmitido [Sus enviados] los mensajes de su Señor. Abarca [en Su ciencia] todo lo concerniente a ellos y lleva cuenta exacta de todo» (C. 72: 26-28).

²⁶ Ibn Masarra emplea frecuentemente estos mismos términos (*muʿmala-mufaṣṣala*). Vid. *Ḥurūf*, ed. Yāʿfar, pág. 339. Por otra parte, se entiende que las cosas predestinadas (*maqādīr*) que menciona el texto son los nombres de los seres en potencia, constituidos por las letras matriciales, antes de que la orden divina les otorgue existencia en acto en el Libro del Universo.

²⁷ Esta agua primigenia y originaria se menciona en las siguientes aleyas (trad. J. Cortés): «¿Es que no han visto los infieles que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y los separamos? ¿Y que sacamos del agua a todo ser viviente? ¿Y no creerán?» (C. 21: 30). «Dios creó a todos los animales del agua (el líquido seminal): de ellos unos se arrastran, otros caminan a dos patas, otros a cuatro. Dios crea lo que quiere. Dios es omnipotente» (C. 24: 45). «Él es quien creó del agua a un ser humano, haciendo de él el parentesco por consanguinidad o por afinidad. Tu Señor es omnipotente» (C. 25: 54).

También se menciona en el Corán el Trono divino sobre las aguas primordiales que precedieron a la creación de los cielos y de la tierra (vid. además C. 10: 3): «Él es quien creó los cielos y la tierra en seis días, teniendo Su Trono en el agua, para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se comporta. Si dices: “Seréis resucitados después de muertos”, seguro que los infieles dicen: “Esto no es más que manifiesta magia”» (C. 11: 7).

el portador del todo, que es también el espacio [el lugar-tiempo del acontecer] (*al-makān*), y es asimismo el aire (*al-hawāʾ*), en el que se despliegan [y articulan] las letras. El origen²⁸ de las letras es el *alif*, la más noble y elevada entre todas ellas. Después le sigue la *wāw* y, a continuación, la *yāʾ*. Estas tres letras constituyen la categoría más elevada²⁹ de entre las letras. El *alif* corresponde a la facultad intelectiva (*al-quwwa al-nāṭiqā*)³⁰ y a la más equilibrada de las vocales [que es la vocal *fathā*, es decir, ‘a’], propia del [caso gramatical llamado] *naṣb*³¹.

Esta [facultad intelectiva correspondiente al *alif*] contiene [a su vez] cinco facultades: la razón (*aqlʿ*), la memoria (*dikr*), la comprensión (*fahm*), la reflexión (*fikr*) y la imaginación (*tajyīl*)³². Estas son todas sus facultades.

La letra *wāw* por su parte, corresponde a la fuerza animal vital³³, está relacionada con la más intensa y fuerte de las vocales que es [la vocal *ḍamma*, es decir, ‘u’], propia del [caso gramatical llamado] *rafʿ*³⁴, y se asemeja, con relación a las cosas corpóreas, a la naturaleza del fuego³⁵.

En cuanto a la naturaleza del *alif*, ésta es [análoga a] la naturaleza de la esfera (*falak*), pues [el *alif*] no tiende ni al ‘descenso’ (*jaḍḍ*), ni al ‘ascenso’ (*rafʿ*)³⁶.

²⁸ Así se lee en el manuscrito. No obstante, el copista anota una letra *ḡm* bajo la *ṣād* de la palabra ‘*aṣl*’, sugiriendo que ha de leerse ‘*ʿaṣall al-ḥurūf*’ («la más exaltada de las letras») en lugar de ‘*aṣl al-ḥurūf*’. Sin embargo, según señala el editor egipcio (*vid. Ḥurūf*, ed. ʿĀfar, pág. 369), al citar este pasaje en su *Kitāb al-lumaʿ al-Sarrāy* reproduce la lectura *aṣl al-ḥurūf*. Los comentarios de Tustarī que Sarrāy recoge en el capítulo que dedica a las letras y los nombres son un referente importante de la autenticidad de la autoría del opúsculo (*vid. Sarrāy, K. al-Lumaʿ* [ed. Beirut], pág. 80).

²⁹ Lit. ‘más distante’ (*al-aqṣā*).

³⁰ Lit. ‘facultad de la articulación del lenguaje’ (*nutq*). En filosofía, la facultad racional.

³¹ Éste es, en general, el caso acusativo o adverbial. El término *naṣb* significa ‘señal erecta’. Ibn Masarra hace un uso semejante de éste y de los términos gramaticales que aparecen después en el texto. *Vid. Ḥurūf*, ed. ʿĀfar, pág. 320.

En su obra *Naḥw al-qulūb*, también Quṣayrī establece correspondencias entre las reglas gramaticales y diversos estadios de la progresión espiritual, proponiendo un paralelismo entre el nominativo y la elevación de la voluntad, el acusativo y la actividad de los cuerpos en la obediencia a Dios, y el genitivo y la humildad del alma ante el Creador. *Cf. P. Lory, La science des lettres en islam*, París, Dervy, 2004, pág. 53.

³² Mantengo el término en forma segunda tal como aparece en el manuscrito, aunque el uso de la forma quinta *tajayyul* sea más común para designar la imaginación.

³³ Se llama *ḥayawāniyya* a la fuerza que está directamente relacionada con la vida (*ḥayāt*), es decir, con la animación, la fuerza vital.

³⁴ El término *rafʿ*, que significa en la lengua común ‘elevación’, designa en general, en gramática, el caso nominativo, la función de sujeto y regente nominal. El grafema de la vocal ‘u’ se escribe sobre las consonantes. El segundo término de una rección nominal (*iḍāfa*), caracterizado en general por la vocal ‘i’, está supeditado al regente, caracterizado normalmente por la vocal ‘u’.

³⁵ Alude el autor al hecho de que el fuego se eleva, así como la vocal del nominativo —condición de sujeto— corresponde a una elevación (*rafʿ*).

³⁶ Es decir, no tiende ni al genitivo (en árabe, ‘descenso’), ni al nominativo (en árabe, ‘ascenso’). Como la esfera (*falak*), el *alif* —símbolo de la unidad— gira sobre su eje sin bajar ni subir. Así como la esfera contiene todo lo que circunda, el *alif* prefigura y contiene a todas

A la *wāw* corresponden las siguientes facultades: la facultad visual (*al-bāšira*), la auditiva (*al-sāmi'a*), la olfativa (*al-šamma*), la gustativa (*al-dā'iqa*), el tacto (*al-lāmisa*), la irascibilidad (*al-qaḍabiyya*) y la fuerza motriz (*al-muḥarrika*)³⁷. Son siete pues, en total, las facultades [de la letra *wāw*].

Por su parte, la letra *yā'* corresponde a la facultad natural (*ṭabī'iyya*)³⁸ y está vinculada a la más baja (*anqas*) de las vocales que es la [vocal *kasra*, es decir, 'i'] propia del [caso gramatical llamado] 'descenso' (*jafḍ*)³⁹. [La letra *yā'*] tiene las siguientes facultades: la facultad respiratoria (*nāšiqā*)⁴⁰, la facultad prensil o retentiva (*māsika*)⁴¹, la fuerza excretora o impulsora (*dāfi'a*), la facultad partitiva (*qāsima*), la facultad traslativa ('*ādīyya*)⁴², la facultad formadora (*muṣawwira*)⁴³, la facultad engendradora (*muwallida*).

Y estas fuerzas operan por medio de los cuatro principios que han de multiplicarse por ellas, los cuales son el calor, el frío, la sequedad y la humedad. Así pues, estas fuerzas [resultantes], que son formas espirituales (*ṣuwar rūḥāniyya*), son en total veintiocho⁴⁴. Catorce de ellas son naturales (*ṭabī'iyya*) y las otras catorce anímicas (*nafsāniyya*). Si su materia es el aire, son espíritus y almas, y si su materia es el agua, son entonces cuerpos (*aḥsām*).

Así pues, la Escritura de la creación (*kitāb al-majlūq*)⁴⁵, cuando es el aire la materia de sus letras —las cuales se componen para que se manifieste por ellas lo que hay

las demás letras. Como la nave (*fulk*) [otra posible lectura], ni asciende ni se hunde. El *alif* corresponde a la vocal 'a' propia, como se ha explicado, de los casos acusativo y adverbial.

³⁷ Nótese que las facultades correspondientes al *alif* son todas inteligibles, interiores, mientras que las que corresponden a la *wāw* y la *yā'* son todas sensibles, propias del dominio de la manifestación natural.

³⁸ Las tres letras pueden ponerse en relación con las tres almas descritas por Aristóteles: intelectiva, animal y vegetativa.

³⁹ El término *jafḍ*, que significa en la lengua común 'bajar' y 'hacer descender', designa en general, en gramática, el uso del caso genitivo y, por tanto, una relación de dependencia. La *yā'* está vinculada a la vocal 'i' que caracteriza normalmente el genitivo y se escribe debajo de las consonantes.

⁴⁰ Lit. 'de aspirar'.

⁴¹ En el ms., tras la fuerza prensil, figura también la facultad imaginativa (*mujayyila [sic]*) que ya ha aparecido anteriormente en la enumeración de las facultades del *alif*, entre las que se menciona la imaginación (*tajyīl*) [*sic* —en lugar de *tajayyul*—]. He optado por omitirla aquí considerando que se trata de un añadido erróneo en la copia, ya que más adelante (*vid.* nota 45 *infra*) se deduce que las fuerzas de la *yā'* son siete en total —aunque en este caso el texto no especifica el total como en el caso de las facultades de la letra *wāw*— y no ocho, como sucede al añadir la imaginativa, la cual no corresponde al orden natural, sino a las facultades intelectivas del *alif*.

⁴² El término significa también 'correr', 'traspasar' o 'rebasar' y puede entenderse como 'traslación' o 'flujo'.

⁴³ O bien, representativa.

⁴⁴ Se multiplican pues las 7 fuerzas de la *yā'* por los 4 temperamentos, y da lugar a 28 fuerzas, las cuales corresponden a las 28 mansiones de la luna y a las 28 letras del alfabeto. Sobre el significado simbólico del número 28, *vid.* A. Schimmel, *The Mystery of Numbers*, Oxford, Oxford University, 1993, págs. 238-239.

⁴⁵ En el manuscrito se lee *kalām al-majlūq* —lo cual no se anota en la edición de Yā'far—, pero la palabra *kalām* se repite a continuación y, más adelante, se usa la expresión *kitāb al-*

en su interior (*gayb*) que es su misterio (*sirr*)— es palabra (*qawl*) y discurso (*kalām*), y cuando la materia de sus letras es la tinta (*midād*)⁴⁶, es entonces Libro (*kitāb*) e imágenes corpóreas visibles (*ṣuwar muṣassama mar' iyya*). Y así como la Escritura de la creación indica lo que contiene Su palabra (*qawl*) y Su palabra significa lo que contiene Su interioridad (*gayb*) o Su secreto, así el cuerpo del cosmos (*ḡism al-ālam*) con la totalidad de sus partes es, con relación al Originador (*al-Bārī*) —enaltecido sea—, como la Escritura (*al-kitāb*) que significa Su palabra (*qawl*) y Su discurso (*kalām*) que indica lo que contiene Su oculto misterio (*gayb*) —enaltecido sea, no hay Dios sino Él, el Señor del Trono Excelso—. Y no podemos ofrecer más que esto como clarificación (*īdāh*) de este sublime secreto, pues habría en ello [e. d., en una mayor clarificación] un manifiesto peligro de corrupción (*fasād*)⁴⁷.

Las más nobles de entre todas las letras son nueve⁴⁸, de cuya luz reciben las otras letras belleza y esplendor, y son las siguientes: *alif lām qāf ḥā nūn mīm ṭā*⁴⁹ *rā ṣād*.

majlūq como tema en cuestión. Por ello y por afinidad con la *R. al-I'tibār* —cuyo autor dice que «el mundo entero es una Escritura cuyas letras constituyen Su discurso»—, considero más adecuado leer aquí 'el Libro de la creación'. Véase Ibn Masarra, *Risālat al-I'tibār*, ed. Ŷa'far, pág. 346.

⁴⁶ La raíz léxica de la palabra 'tinta' (*M-D-D*) es la misma que la de la palabra 'materia' (*mādda*) que implica la idea de 'expansión', tanto en el espacio como en el tiempo (*mudda*). Se sirve pues el autor del recurso que Pablo Beneito ha denominado interreferencia léxica (*vid.*, por ej., *El lenguaje de las alusiones*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2005, pág. 162). El autor escoge con suma delicadeza las expresiones y términos técnicos que emplea, con plena conciencia de su significación, haciéndose constantemente eco de la Palabra divina, objeto fundamental de su pensamiento y enseñanzas, fuente de donde mana su propio discurso, que interpreta, como harán más adelante Ibn 'Arabī y otros sufíes, desde una perspectiva *hiper-literalista*.

⁴⁷ Se entiende que al revelar más al respecto, podría incurrir en expresiones que darían lugar a que la gente sin capacidad para entender se desviara. El tema de la cautela y la reserva con relación al secreto del divino señorío (*rubūbiyya*) —y su relación con la servitud humana— es una constante de los escritos sufíes. A Ḥallāḡ se le acusó, de hecho, como es bien sabido, de haber difundido dicho secreto fuera del ámbito de la iniciación.

⁴⁸ Con respecto a los alfabetos de las lenguas de la revelación, Pierre Lory comenta la doctrina según la cual «a cada nueva etapa de crecimiento espiritual de la humanidad, los Nombres divinos originales se manifiestan con mayor detalle. Así Adán habría utilizado un alfabeto de nueve letras, Abraham habría utilizado 14 (la mitad de 28), Moisés 22 (alfabeto hebreo)... y Muhammad 28». *Vid.* P. Lory, *Science*, pág. 55. Tal vez estas nueve letras mencionadas aquí por Tustarī correspondan a esas nueve letras de la lengua adánica original.

⁴⁹ He optado por la variante que el manuscrito ofrece en nota al margen, como se explica más abajo, en donde figura la letra *ṭā* en lugar de la *kāf* que aparece en la línea del texto. Esta *kāf* en forma inicial parece una *dāl*, cuya grafía es idéntica a su parte inferior. Esto explica que Ŷa'far haya optado por escribir *dāl* en lugar de *kāf* en su edición anotando (*vid.* pág. 370), no obstante, que tal vez se trate de la letra *kāf*. Nótese que la *dāl* no se cuenta entre las 14 letras luminosas, lo cual descarta esta posibilidad, mientras que la *kāf* sí (C. 19:1). En cualquier caso, también la letra *kāf* —aunque relacionada con el *kun* que aparece luego en el texto— plantea aquí cierta dificultad, ya que es la única entre las mencionadas que no aparece en ninguna de las secuencias citadas más adelante en el texto del manuscrito (aunque sí está incluida en la corrección al margen que es la versión que considero correcta y reproduzco en esta edición. *Vid. infra* nota 51).

Los cuerpos manifiestos —los siete cielos, el Escabel y el Trono— las significan e indican su nobleza y elevación. Y éstas son las nueve entidades corpóreas (*muḥassamāt*) [que corresponden a las nueve letras]. Son también [parte de] las letras que Dios ha mencionado como metonimias o designaciones simbólicas (*kanā ‘an-hā*) en el Corán cuando dice: *alif-l-r / k-h-y-‘-ṣ / t-s / ḥ-m / q / n*⁵⁰, y son las letras del Cálamo [primero] (*al-qalam*), la Tabla [preservada] (*al-lawḥ*), el imperativo existenciador (*kun*) y la *ṣād*, reunidas en [la secuencia de letras] *alif-l-m-ṣ*⁵¹ (C. 7:1). Después de

En el manuscrito, bajo la enumeración de las nueve letras aparece otra enumeración —añadida a modo de alternativa o corrección— en la que figuran en este orden las siguientes nueve letras: *alif-l-r-ḥ-q-m-t-n-ṣ*. Aquí se ha cambiado la *kāf* por la *tā’*, letra que inicia las secuencias de las primeras aleyas de C. 20, 26, 27 y 28. La alternativa de la *tā’*, que me parece más plausible en el contexto por analogía con otros textos afines sobre las letras, plantea la misma dificultad que la *kāf*, ya que tampoco se cuenta entre las letras que se mencionan en las secuencias citadas más adelante. En este caso, al incluir la *tā’* en la enumeración, habría que añadir entre las secuencias citadas luego la mención de *tā’-sīn* (C. 27:1) o de *tā’-hā’* (C. 20:1), con lo cual tendríamos en el conjunto efectivamente, sin contar repeticiones, las 9 letras enumeradas (*alif-l-r-ḥ-q-m-t-n-ṣ*), además de la *sīn* o la *hā’* que acompañaría necesariamente a la *tā’*, y no sólo ocho como sucede en el texto actual (*alif-l-m-ṣ-r-q-n-ḥ*).

⁵⁰ *Alif-l-r* (C. 10, 11, 12, 14 y 15) / *k-h-y-‘-ṣ* (C. 19) / *t-s* (C. 27) / *ḥ-m* (C. 40, 41, 42, 43, 44, 45 y 46) / *q* (C. 50) / *n* (C. 68). Así aparece la enumeración de secuencias de letras en el margen del fol. 171 (ms. n.º 3168 de la Colección Chester Beatty de Dublín) como alternativa al texto. Esta enumeración sólo menciona las seis aleyas con letras luminosas que juntas, sin repetir ninguna, incluyen el total de las catorce letras enigmáticas. Esto es, a mi parecer, no una simple nota marginal, sino una posible restitución del texto. Por ello he escogido esta opción en la edición conservando la que ofrecen el texto y la edición de Yā’far (*alif-l-m alif-l-m-ṣ alif-l-r q n ḥ-m*), cuyo texto es incompleto, en nota. Si las secuencias mencionadas han de contener la nueve letras antes citadas, entonces falta una de las secuencias con la letra *tā’*. Vid. nota 50 *supra*.

Al-Būnī, que cita este escrito de Tustarī en repetidas ocasiones, da la siguiente versión de este pasaje: «Las más nobles de entre todas las letras misteriosas (*al-ḥurūf al-mu’ṣama*) [o bien, sin más, de las letras del alfabeto] son las nueve [*sic*] letras de cuya luz se revisten las otras letras *mu’ṣama*, que son las siguientes: *alif lām rā hā’ qāf lām ṣād* [*sic* (sólo se mencionan siete)]. Los cuerpos manifiestos —los siete cielos, el Escabel y el Trono— las significan e indican su nobleza y elevación. Y éstas son las siete [*sic* (ha mencionado nueve)] entidades corpóreas (*muḥassamāt*) a las que alude Dios —enaltado sea— en el Corán cuando dice: *alif-l-m-ṣ* (C. 7), *alif-l-m-r* (C. 13), *ḥ-m* (C. 40, 41, 42, 43, 44, 45 y 46), *k-h-y-‘-ṣ* (C. 19), *t-s* (C. 27) [*t-h* según la cita de Yā’far], y estas son las catorce letras». Al-Būnī, Aḥmad b. ‘Alī, *Šams al-ma’ārif al-kubrā*, Maktabat al-Manār, Túnez, s. f., pág. 81. Entiendo que falta al final del texto, entre las secuencias de letras, la mención de las letras *nūn* y *qāf* con la cual se completarían siete grupos de letras y catorce letras en total. Lamentablemente, no existe ninguna edición crítica del *Šams al-ma’ārif*.

⁵¹ El Cálamo corresponde simbólicamente a la letra *alif*—tanto por su verticalidad como por ser la primera de las letras—; la Tabla (*lawḥ*) corresponde a la *lām*, primera letra del término; el *kun* correspondería a la *mīm*, tal vez por tratarse de la letra que representa y caracteriza gramaticalmente el lugar (*makān*) del acontecer, porque es la letra de *mulk* y *malakūt*, o acaso porque sea —aunque parece poco probable— la primera letra del nombre de Muḥammad, a partir de cuya realidad primordial habrían sido creadas todas las cosas; y por último la *ṣād*, que —tal vez aluda a *ṣudūr*, ‘aparición’, o a *ṣayyūra*, ‘acontecer’, como en Ibn Masarra—, corresponde a la *ṣād* final de la secuencia.

ellas en grado y en elevación están las letras del Polvo Primordial (*habā'*)⁵², el aire, la atmósfera (*ḡaww*)⁵³, el viento, la nube⁵⁴, la tiniebla, la luz, el fuego, el agua, la arcilla, el cielo y la tierra⁵⁵.



⁵² Y no 'alfabeto' (*hiḡā'*), como figura erróneamente en la edición de Ŷa'far.

⁵³ Ŷa'far lee erróneamente 'los genios' (*al-ḡinn*).

⁵⁴ Leo *al-'amā'*, término técnico pertinente en este contexto, en conformidad con la cita de Ibn Masarra que remite a este pasaje (*vid.* ms. *Ḥurūf*, fol. 155). En el manuscrito y en la edición egipcia se lee *al-'imār* —lo cual no responde a la terminología de textos afines de la época— que habría de entenderse con el sentido de '*imāra*, 'construcción'.

⁵⁵ Se mencionan doce realidades en total. El texto no brinda elementos que permitan establecer una correlación con las correspondientes doce letras, ni saber la razón de que sean doce y no diez (más las cuatro anteriores que sumarían dieciséis) o catorce. En la referencia a este texto que aparece en *Jawāḡḡ al-ḡurūf*, Ibn Masarra no incluye en esta lista el cielo y la tierra. Si los eliminamos aquí, sí tenemos entonces catorce realidades (*vid.* *Ḥurūf*, fol. 115).