

Los dos Horizontes

(Textos sobre Ibn Al'Arabí)

C. Addas • M. Aguiar

R.W.J. Austin • A. Carmona

M. Cruz • M. Chacor

M. Chodkiewicz • R. Garaudy

F. García Albaladejo

S. Houédard • A. Meddeb

L. I. Meneses • M. Notcutt

F. de Oleza • J. A. Pacheco

A. Parra • M. Satz

M. Serguini • C. Twinch

J. Valdivia • O. Yahya

La colección IBN AL'ARABÍ pretende poner a disposición del público tanto las obras del gran místico arábigo-murciano como trabajos de quienes, en tan diversos lugares del mundo, vienen especializándose en su biografía, su obra y su doctrina. De este modo, la región donde nació quiere contribuir al mantenimiento, en España, del interés por este gigante de la espiritualidad universal, que mereció hace décadas tan entusiastas estudios por parte del académico aragonés Miguel Asín Palacios.

Los dos Horizontes

(Textos sobre Ibn Al'Arabí)

C. Addas • M. Aguiar

R.W.J. Austin • A. Carmona

M. Cruz • M. Chacor

M. Chodkiewicz • R. Garaudy

F. García Albaladejo

S. Houédard • A. Meddeb

L. I. Meneses • M. Notcutt

F. de Oleza • J. A. Pacheco

A. Parra • M. Satz

M. Serguini • C. Twinch

J. Valdivia • O. Yahya

© *De esta edición:*
CONSEJERIA DE CULTURA,
EDUCACION Y TURISMO.
Editora Regional de Murcia.
C/. Isaac Albéniz, 8, bajo.
30009 - MURCIA
Telf.: 29 82 93

Dirección Editorial:
Javier Marín Ceballos

Diseño de colección:
M.ª José Del Sol y Manuel Portillo

Primera edición:
1 de junio de 1992

Depósito Legal:
MU-1.054-1992

I.S.B.N.:
84-7564-133-4

Impreso por:
A.G. Novograf, S.A.
Puente Tocinos (Murcia)

Impreso en España / Printed in Spain

Distribuidores:
En la Región de Murcia:
Miguel Sánchez Libros, S.A.
Representaciones Editoriales.
C/. Mayor, 55. Polígono industrial CampoSol
30006 PUENTE TOCINOS (MURCIA)
Telfs.: 24 73 31 / 24 73 92 Fax: 20 03 19

Resto de España:
Siglo XXI
C/. Plaza, 5. Apdo. nº 48023
28043 MADRID
Telfs.: 759 48 09 / 49 18 / 45 57

LOS DOS HORIZONTES

Trabajos presentados al
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-^éArabi
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

This One



9J78-ZFX-1NTB Google

PREAMBULO

Este libro recoge los textos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-'Arabī celebrado en Murcia, la ciudad donde nació, del 12 al 14 de noviembre de 1990 en conmemoración del 750 aniversario de su muerte.

Muḥyiddīn Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn al-'Arabī, llamado aṣ-Ṣayḥ al-Akbar "el mayor de los maestros", es el místico musulmán más influyente de todos los tiempos. Nació en Murcia el 28 de julio de 1165 y murió en Damasco el 16 de noviembre de 1240. En 1172, tras la muerte de Ibn Mardanīš, emir del Levante andalusí, y la ocupación de Murcia por los almohades, pasó a residir en Sevilla, al ser llamado su padre a desempeñar un cargo en la administración almohade de al-Andalus.

Adolescente aún, formado en jurisprudencia, gramática y retórica, empezó a trabajar como kātib, "secretario", de varios gobernadores. Cuando contaba menos de quince años tuvo una visión que le hizo emprender la búsqueda de la perfección religiosa. A partir de 1184 frecuentó a numerosos ascetas y místicos en al-Andalus y en el Norte de Africa. Mantuvo su residencia en Sevilla hasta cumplidos los treinta años. Después se estableció en Túnez y Fez. Retornó a España a finales de 1198, asistió en Córdoba a los funerales por Averroes e hizo una visita a Murcia. Su partida definitiva a Oriente se produjo en 1202.

Desde Túnez emprendió la Peregrinación a La Meca, ciudad en la que permaneció dos años, cumpliendo los ritos religiosos y dedicado a la lectura, la meditación y la redacción de alguna de sus obras. Allí

fueron especialmente frecuentes sus visiones místicas, recogidas en su monumental obra *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. En 1204 abandonó La Meca y, hasta su establecimiento definitivo en Siria en 1223, llevó una vida errática, sin residencia fija: Bagdad, Mósul, Jerusalem, El Cairo, Qunya (en Anatolia), Malatya (en la antigua Armenia), etc.

En Damasco, pese al recelo de los sectores más ortodoxos, fue protegido por cadíes de la familia *Banū Zakī* e incluso por los mismos gobernantes ayyubíes. En aquella ciudad permanecerá hasta su muerte, consagrado a la enseñanza y a la composición de algunas de sus obras más importantes: Allí redactó sus *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, quizá el libro con el que ha ejercido más influencia, y allí terminó las *Futūḥāt*. Su tumba, en las faldas del monte *Qāsiyūn*, ha sido siempre objeto de visita y veneración. Son admitidos como suyos unos cuatrocientos libros; sin embargo, no todos tienen la amplitud de sus *Futūḥāt*.

Aunque hubiera sido preferible agrupar los trabajos por capítulos temáticos, nos ha parecido más oportuno, por ser menos arriesgado, renunciar a ello –tras varios intentos insatisfactorios– y acogernos al sistema del orden alfabético, tomando como base los apellidos de los autores. El lector, en todo caso, podrá, ayudándose del índice, organizar su propio itinerario en la lectura de este libro.

Los textos aparecen en el idioma en que fueron presentados, acompañados de la correspondiente traducción al castellano en el caso de que estén redactados en francés o en inglés. El responsable de dichas traducciones es quien firma este preámbulo.

Hemos creído conveniente unificar el método de transcripción de las palabras árabes que aparecen en los diferentes textos, para evitar confusiones al lector no arabista. En los casos en que de un mismo texto existen dos versiones, la original y la traducida, nos ha parecido suficiente con aplicar a la traducción dicho sistema de transcripción. No hemos modificado, sin embargo, el método seguido por cada autor para las referencias bibliográficas y las notas. Del mismo modo, respetamos tanto el uso de la forma *Ibn al-‘Arabī* como *Ibn ‘Arabī* para designar al eximio murciano.

ALFONSO CARMONA GONZALEZ

INDICE DE TEXTOS

CLAUDE ADDAS

- La vida póstuma del Šayḥ al-Akbar
(Ibn ‘Arabī en las visiones de sus discípulos) 13
La vie posthume du Šayḥ al-Akbar
(*Ibn ‘Arabī dans les visions de ses disciples*) 37

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR

- Los motivos literarios compartidos por Ibn al-‘Arabī de Murcia
y San Juan de la Cruz 57

RALPH W.J. AUSTIN

- Ibn al-‘Arabī, poeta de realidades divinas..... 65
Ibn al-‘Arabī, poet of divine realities 79

ALFONSO CARMONA GONZALEZ

- Los años andalusíes de Ibn al-‘Arabī
(El régimen almohade y la formación del Šayḥ al-Akbar) 89

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

- La gnosis iluminativa de Ibn ‘Arabī y su influencia
en el esoterismo de la Šī‘a..... 103

MOHAMED CHACOR

- La vigencia del Mensaje de Ibn ‘Arabī..... 117

MICHEL CHODKIEWICZ

- El Corán en la obra de Ibn ‘Arabī..... 131
Le Coran dans l'oeuvre d'Ibn ‘Arabī..... 149

ROGER GARAUDY

Ibn al-‘Arabī y San Juan de la Cruz 163

La teoría del conocimiento en Ibn al-‘Arabī 183

FRANCISCO GARCIA ALBALADEJO

Jesucristo en Ibn al-‘Arabī

(Meditación ante la Madraza de su nombre en Damasco) 201

DOM SYLVESTER HOUÉDARD

Desde Él y hacia Él

(La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua

en Ibn al-‘Arabī y en la tradición católica) 211

From Him to Him

(The Double Paradox of Epectasy and Continuous Creation

in Ibn al-‘Arabī and in the Catholic Tradition) 237

ABDELWAHAB MEDDEB

La imagen y lo invisible

(Ibn ‘Arabī: Estéticas) 257

L’image et l’invisible

(Ibn ‘Arabī: Esthétiques) 271

MARTIN NOTCUTT

La obra impresa de Ibn ‘Arabī 281

Ibn ‘Arabī in print 299

LUISA IRENE MENESES

Ibn al-‘Arabī en la historiografía de los siglos XIX y XX 313

FRANCISCO DE OLEZA LE-SENNE

La unidad trascendente en Ibn ‘Arabī 321

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

La cosmología de Ibn al-‘Arabī 337

ANTONIO PARRA

La caligrafía divina: La aniquilación en el silencio de Ibn al-‘Arabī... 361

MARIO SATZ

Función de la Memoria en la Kábala y el Sufismo 373

MOHAMED SERGUINI

Monorreligionismo y su significación unicitaria divina
en los dos místicos murcianos, Ibn ‘Arabī e Ibn Sab ‘in 385

*Monoreligionnisme et sa signification unicitaire divine
chez les deux mystiques murciens, Ibn ‘Arabī et Ibn Sab-‘in* 397

CECILIA TWINCH

Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y la sabiduría interior 407

Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī and the Interior Wisdom 427

JOSÉ VALDIVIA VALOR

Ibn al-‘Arabī

(“Maestro Máximo”, sufí de ayer y de hoy) 441

OSMAN YAHYA

La nueva edición de las *Futūḥāt al-Makkiyya* en El Cairo,
y las reacciones político-religiosas que ha provocado a partir
de Egipto 463

*La nouvelle édition des Futūḥāt al-Makkiyya au Caire, et les
réactions politico-religieuses qu’elle a provoquées à partir
de l’Egypte* 475

CLAUDE ADDAS

LA VIDA POSTUMA DEL ŠAYḤ AL-AKBAR:
Ibn ʿArabī en las visiones de sus discípulos

«**V**I un ángel venir hacia mí con un trozo de luz blanca; era semejante a un trozo de la luz del sol. “¿Qué es eso?”, pregunté. Se me respondió: “*Es la sura aš-Šu ‘arā*”. (...) Sentí como un pelo que subía de mi pecho a la garganta y luego a mi boca. Era un animal con cabeza, lengua, ojos y labios. A continuación se extendió hasta que su cabeza alcanzó los dos horizontes, el de Oriente y el de Occidente. Tras lo cual se contrajo y volvió a mi pecho. *Supe entonces que mi palabra alcanzaría el Oriente y el Occidente...*»^{1 *}

Cuando se piensa en las gigantescas dimensiones de su obra, en la riqueza y en la variedad de los temas que abarca, la imponente posteridad intelectual de Ibn ‘Arabī, que esta extraña visión le había dejado presentir y de la que efectivamente gozó, no tiene en sí nada de sorprendente. Que sus escritos suscitasen innumerables glosas, interminables polémicas, era previsible; que algunos aspectos de su doctrina seduzcan generaciones de espirituales musulmanes es también totalmente natural.

Lo que, en cambio, es mucho más desconcertante es la *rapidez* con que se difundió su enseñanza, que, por su naturaleza y su forma, no era a priori accesible nada más que a una minoría intelectual, al mismo tiempo que la extrema diversidad de los países y de las poblaciones a las que ha llegado: del Magreb a China, de Africa a Asia, la huella de la doctrina akbarí sobre el sufismo, unas veces discreta,

* Para consultar las notas, véase el texto original (N. del traductor)

otras evidente, a veces abiertamente exhibida, con frecuencia prudentemente disimulada, consciente o involuntaria, es omnipresente.

La existencia de un vasto corpus literario, la dispersión de cuyos manuscritos atestigua que ha circulado rápida y ampliamente, así como las controversias apasionadas que ha suscitado, han favorecido considerablemente sin ninguna duda esta tentacular penetración de la doctrina akbarí en el seno de la espiritualidad islámica. Sin embargo, sostienen quienes siguen las doctrinas del Šayḥ al-Akbar, es también porque ella ha sido alimentada por una presencia espiritual tan activa como subterránea por lo que la influencia de Ibn ‘Arabī ha podido extenderse de manera tan prodigiosa.

Las manifestaciones de esta presencia sutil forman parte, ciertamente, de una historia, pero de una historia que la mayor parte de las veces se oculta a la curiosidad del historiador. Por otra parte, tales manifestaciones han revestido, según épocas y lugares, formas muy diversas. Una de ellas, sin embargo, aparece muy regularmente a lo largo de los siete siglos y medio que han pasado desde la muerte del Doctor Maximus: me refiero a esas visitas inopinadas que Ibn ‘Arabī ha realizado *post mortem* a innumerables discípulos próximos y lejanos, y en el curso de las cuales les ha prodigado consejos, exhortaciones y bendiciones.

Esta vida póstuma del Šayḥ al-Akbar en los sueños de sus fieles nunca ha sido estudiada. Quizá haya que ver en ello el efecto de una reticencia de espíritus formados en hechos sólidos y a los que desconcierta la fluidez de esos fenómenos oníricos abundantes. De manera general, las apariciones de ese género, tan frecuentes y de tan gran importancia en la vida de los místicos musulmanes, no han sido objeto de investigaciones suficientemente amplias y suficientemente profundas. Sin embargo, estoy convencida de que, en este caso preciso y a pesar de su carácter extraño, dichas intervenciones en el mundo de los vivos presentan una cierta coherencia.

Pero antes de examinar más de cerca algunos ejemplos de tales encuentros visionarios entre el autor de las *Futūḥāt* y su ferviente posteridad a través de los testimonios escritos que nos han llegado, quisiera recordar brevemente el lugar de la *ru’ya*, de la visión, en el Islam de manera general y, de manera más precisa, el que ocupa en la doctrina de Ibn ‘Arabī.

Como en todas las civilizaciones tradicionales, las sociedades musulmanas han concedido y conceden todavía hoy una gran impor-

tancia a las percepciones oníricas; no se trata evidentemente de ese mosaico de imágenes incoherentes que sumergen el espíritu del durmiente, sino del sueño premonitorio o inspirado, que se caracteriza, entre otros signos, por su fuerza y su nitidez. El sueño es entonces transmisor de un mensaje que no se dirige necesariamente al durmiente, sino que puede, dado el caso, concernir al destino de otros individuos o incluso de toda una colectividad. Correctamente descifrado, el sueño proporciona instrucciones o indicaciones que corresponderá a las personas concernidas tomar en cuenta en la orientación de sus decisiones y de sus actos.

Ampliamente extendida y practicada en la *ḡāhiliyya*, la oniromancia árabe ha sido legitimada y reforzada por la revelación de Muḥammad, que le ha dado su marco y sus reglas específicas.

La función atribuida al sueño y al *ta'bīr*, su interpretación, tiene un fundamento escriturario bien conocido en el Corán, donde constituye uno de los temas de la sura *aṣ-Ṣāffāt* (37:102-107), que relata el episodio del sacrificio de Abraham, pero sobre todo ocupa en la sura *Yūsuf*, que narra la historia de José y de sus hermanos, un lugar preponderante. Dos episodios, dicho sea de paso, que Ibn 'Arabī ha comentado abundantemente, en particular en los *Fuṣūṣ*. La *ru'ya* desempeña igualmente un papel determinante en la *sīra nabawiyya* –fue, según el testimonio de 'Ā'īša, la primera forma de revelación divina otorgada al Enviado de Dios²– y las compilaciones de *ḥadīṭ* proporcionan numerosos ejemplos de *ta'bīr*, de interpretaciones dadas por el Profeta, quien manifestaba el más vivo interés por los sueños de sus compañeros.

Así pues, a los ojos de los musulmanes, el sueño es mucho más que un fenómeno psíquico reducible a una explicación racional. Emisario del Más Allá, influye sobre el destino de los acontecimientos y puede modificar el curso de éstos. Sin hablar de la literatura oniocrítica ni de los relatos hagiográficos, donde, por supuesto, los fenómenos visionarios intervienen frecuentemente, la literatura árabe, ya se trate de obras de *adab*, de crónicas de todo género o de *ṭabaqāt*, proporciona innumerables ilustraciones significativas. Son muchísimos los soberanos cuyas iniciativas, incluidas en ocasiones las que comprometen el futuro de su reino, son dictadas por un sueño. Recordaré, por ejemplo, el caso del califa 'abbāsī al-Ma'mūn, quien, relata Ibn Nadīm, emprendió la fundación del *Bayt al-Ḥikma* después de haberse entrevistado en sueños con Aristóteles³; o, incluso, el del sultán al-

mohade al-Manṣūr, quien, según los historiadores árabes, abdicó a resultas de un sueño terrorífico en el curso del cual su difunto padre le reprochó el asesinato de su tío ⁴.

Como vemos, la *ru'ya* no es en modo alguno el privilegio exclusivo de los sufíes o, simplemente, de los hombres virtuosos.

Lo que, en cambio, es propio de los piadosos creyentes y más particularmente de los *ʿarifūn*, de los gnósticos, es la *ru'ya ṣāliḥa* o *ṣādiqa*, la “*visión verídica*”, de la que el Profeta dijo que es una parte de la *nubuwwa*, de la profecía ⁵. Ya no se trata, pues, aquí simplemente de un sueño de carácter premonitorio, sino de una forma de revelación distinta del *wahy*, pero que presenta una analogía de naturaleza con él y que es concedida a los santos así como a los profetas.

Ciertamente, subraya Ibn ʿArabī, esta forma de revelación no puede ser puesta al mismo nivel que el *wahy* que experimentan los profetas. Lo que, fundamentalmente, los distingue es que la revelación concedida a los profetas aporta una ley, *ṣarīʿa*, mientras que la *ru'ya* o cualquier otra forma de inspiración divina otorgada a sus herederos, los *awliyāʾ*, confirma la autenticidad de esta ley y eventualmente la hace explícita sin añadirle ni quitarle nada ⁶.

Así, explica Ibn ʿArabī, el *walī* se somete desde ese momento a la ley en virtud de una certeza interior, *ʿalā baṣīra*, y no solamente por imitación, *taqlīd*, como el común de los creyentes. Tal es el sentido, según él, del versículo “*Invoco a Dios según una certeza interior (ʿalā baṣīratin) yo y los que me siguen*” (Corán 12:108). Gracias a eso también, indica el autor de las *Futūḥāt*, los *awliyāʾ*, incluidos los que son iletrados, están en situación de pronunciarse de manera infalible sobre el carácter válido o, por el contrario, apócrifo de tal o cual *ḥadīṭ* ⁷. “*Yo mismo, declara, he recibido de ese modo muchas prescripciones legales (aḥkām) establecidas por Muḥammad, reconocidas por los doctores de la Ley como parte de su ley, siendo así que anteriormente yo no había tenido el más mínimo conocimiento de ellas*” ⁸.

Los ejemplos de esta transmisión sobrenatural de reglas legales son efectivamente frecuentes en el corpus akbarí, especialmente en las *Futūḥāt*, donde el Ṣayḥ al-Akbar refiere un cierto número de casos en que el Profeta se le apareció para ilustrarlo sobre cuestiones de *fiqh* ⁹. Pero es en un breve tratado inédito, el *Kitāb al-Mubaṣṣirāt*, el Libro de las Visiones, donde aparece con más evidencia el valor que el Ṣayḥ al-Akbar concede a esta forma inspirada de obtención de conocimientos jurídicos. Tal como lo sugiere el título de ese opúsculo. Ibn

‘Arabī consignó un cierto número de visiones con las que había sido privilegiado. Sin embargo, eligió en este caso, de modo totalmente significativo, excluir de esta obra las visiones que no concernían nada más que a su destino propio –es decir, esas numerosas y resplandecientes epifanías que iluminaron su recorrido espiritual y que evoca tan frecuentemente en otros lugares de su obra– para no retener allí nada más que las susceptibles de comportar una enseñanza provechosa para los demás. Todas las que refiere, una quincena más o menos, tienen relación con cuestiones de *fiqh*. Ello muestra bien que, a sus ojos, tales revelaciones otorgadas a los *awliyā*, si bien es verdad que no son en modo alguno asimilables a la institución de una *ṣarī’a* autónoma y que, por consiguiente, nadie, a excepción del visionario, está obligado a tenerlas en cuenta, constituyen, sin embargo, una fuente de *hidāya*, de guía, a la cual todo miembro de la Comunidad puede legítimamente acudir.

Habida cuenta de ello, la *ru’ya* para Ibn ‘Arabī es mucho más que un medio de zanjear, a título personal, debates escriturarios o jurídicos; es ante todo la ocasión de *munāzalāt*, de “encuentros a medio camino, entre el hombre y Dios” en el *barzah*. Es en ese vasto terreno, situado entre el Mundo Manifestado (*‘ālam aṣ-ṣahāda*) y el Mundo Escondido (*‘ālam al-gayb*) donde se sitúa el *‘ālam al-ḥayāl*, el Mundo Imaginal, donde lo espiritual se corporaliza y donde lo corporal se espiritualiza. Toda revelación divina, indica Ibn ‘Arabī, bajo la forma que llegue, se produce necesariamente en ese “lugar” mediano, porque únicamente el *ḥayāl* tiene la capacidad de dar forma, *ṣūra*, al *ma’nā*, a lo que es un puro inteligible ¹⁰. Es en ese mundo intermedio y únicamente en él donde las realidades espirituales se ofrecen al alcance de las miradas de los adoradores ¹¹.

Es a ese *barzah* a donde somos transportados cada vez que nos abandonamos al sueño, y todo lo que vemos en sueños se produce allí de manera efectiva. Es igualmente en el *barzah* donde prosigue nuestra existencia después de nuestra muerte física, hasta el advenimiento de la Resurrección.

La suerte de los seres en el *barzah*, tanto si acceden allí por medio de la “pequeña” muerte, es decir, el sueño, o por la “gran” muerte –la muerte física o la muerte iniciática–, no es idéntica; cada uno habita de algún modo en su propio *barzah*, que está a la medida de su ser interior; somos en un sentido la materia misma de la que está constituido el *barzah*, que será el lugar de nuestra estancia *post mortem*.

Para la mayoría de los seres, engañados aquí abajo por la opacidad del Mundo de la Manifestación, que les enmascara la realidad y la posibilidad del mundo superior, el Mundo Imaginal en el que se mueven cuando duermen no es más que el lugar donde son proyectados sus fantasmas. Sus sueños, cuando los tienen, prolongan y actualizan las ilusiones que pueblan su espíritu *fī l-yaqaza*, en estado de vigilia.

Ciertamente, en el momento en que el hombre muere, el velo de la Manifestación se desgarrá ineludiblemente y el frágil decorado de las apariencias que le ocultaban hasta ese momento las realidades superiores se desvanece; es por ello por lo que, en ese instante preciso, todo ser, afirma el Šayh al-Akbar, tiene necesariamente la certeza inmediata del *Haqq*, de la Realidad, de Dios. Sin embargo, subraya, tal conocimiento no tiene los mismos efectos según que el difunto fuera creyente o no, ignorante, *ġāhil*, o Conocedor, *‘ārif*¹².

El estatuto de los hombres, en ese preciso instante en el que se encuentran en un estado intermedio entre el que fue suyo en la *dunya* y el que lo será hasta la Resurrección, es análogo a su estatuto en el momento del *Mītāq*, del Pacto Primordial: cuando, presentes en la ciencia divina y antes de ser existenciados, Dios los hizo salir de los riñones de Adán y todos los hombres sin excepción reconocieron formalmente a Dios como su Señor. Sin embargo, salidos del vientre materno, no todos permanecen fieles a ese juramento de vasallaje. Muchos incluso reniegan de él en cada instante de su vida porque no conservan de ello nada más que un recuerdo confuso y enterrado en lo más profundo de ellos mismos. Otros, menos numerosos, en virtud de las *isti ‘dādāt*, de las predisposiciones suyas desde toda la eternidad, conservan un recuerdo más vivo de ese testimonio solemne prestado a la soberanía divina, y, al precio de múltiples esfuerzos, consiguen cumplir plenamente con los compromisos que se derivan de ello.

La certeza que desgarrá los velos en el instante supremo de la agonía tendrá también efectos más o menos fugaces sobre el devenir del hombre en el *barzah*. El que hubiera sido prisionero de las apariencias en el curso de su existencia terrestre perderá inmediatamente esa certeza y será cautivo del Mundo Imaginal y de sus ilusiones; su situación *post mortem* en el *barzah* es análoga a la del durmiente que sueña que se despierta; ha salido de un *hayāl* para entrar en otro, de manera que para él la existencia entera es un sueño dentro de un sueño, *manām fī manām*¹³.

Por el contrario, para el que en vida haya llevado a cabo la nece-

saría metamorfosis que del estado de hombre caído le haya reconducido hacia su pureza original, el *barzah* cesará de ser la infranqueable barrera que se interpone entre el común de los seres y el Mundo Celeste para convertirse por el contrario en una vía de acceso directa a la contemplación de Dios. El sueño o cualquier otro modo de aniquilamiento de los límites del ego –rpto, éxtasis... por medio del cual accede al *barzah*– es desde ese momento para él la ocasión de *mušāhadāt*, de contemplaciones.

Mientras tanto, precisa Ibn ‘Arabī, el verdadero ‘*arīf billāh* no tiene ninguna necesidad de “ausentarse” de este mundo para “dirigirse” al Mundo Imaginal: ya se encuentra allí en cada momento: *“El hombre que penetra en el barzah, ya sea a través de la pequeña muerte –es decir, el sueño–, ya sea a través de la grande, ve allí lo que en estado de vigilia su intelecto, ‘aql, le hacía considerar como imposible (...). Pero los hombres de Dios pueden percibir eso en estado de vigilia y en el barzah (...). En estado de vigilia son lo que son el durmiente o el muerto...”* Más adelante Ibn ‘Arabī añade que *“son hoy (en este mundo) como serán mañana (en el otro)”* ¹⁴.

Porque han recobrado la capacidad que todos nosotros poseemos, virtualmente, de percibir las realidades sutiles *hic et nunc*, la muerte o el sueño no añaden nada a su percepción de la Presencia divina; el *ḥalq* ya no oculta a sus ojos el *Ḥaqq*, sino que lo manifiesta; el universo, en lugar de obstaculizar su percepción de la Presencia divina, la hace translucir. Por lo tanto, son desde ese momento capaces de reconocer en cada instante a Dios en Sus teofanías y de adorarlo bajo todas Sus formas en esta Tierra de la Realidad, *anḍ al-ḥaqīqa*, que es, en el lenguaje de Ibn ‘Arabī, otra designación de ese Mundo Imaginal y a propósito del cual escribe: *«Es la Tierra de Dios; el que vive en ella ha realizado la verdadera servidumbre con respecto a Dios; a ése, Dios se lo agrega a Él mismo, pues ha dicho: “Oh servidores míos que creéis, Mi Tierra es vasta, adoradme pues” (Corán 29:57), aludiendo con ello a esa Tierra de que hablo. Yo mismo adoro allí a Dios desde el año 590 [1194] y estamos hoy en el 635 [1238]. Esta Tierra es imperecedera e inmutable; es por ello por lo que Dios la ha hecho morada de Sus servidores y lugar de Su adoración... Es una Tierra espiritual, inteligible y no sensible»* ¹⁵.

El *walī* no se distingue del común de los mortales únicamente por la facultad que tiene de percibir, en el Mundo Imaginal, las realidades sutiles y de tener, por ende, el privilegio de las luces sobrenatu-

rales; se distingue también por la capacidad que tiene de producir, mediante su *himma*, es decir, su energía espiritual, formas revestidas de una existencia efectiva en el lugar en que el hombre ordinario proyecta solamente sobre la pantalla de lo mental fantasmas que no tienen realidad nada más que para él. *“Todo individuo, escribe Ibn ‘Arabī en los Fuṣūṣ, puede, por conjetura (bi-l-wahm), producir en su facultad imaginativa lo que no existe fuera de ella... Lo que el gnóstico crea mediante su himma, su energía espiritual, tiene una existencia fuera de ella y subsiste tanto tiempo como su himma continúe conservándole una existencia”* ¹⁶.

En el capítulo 311 de las *Futūḥāt* ¹⁷ precisa a este respecto que el hombre por su propia constitución (*naš’a*), que está hecha de espíritu y de cuerpo, está más que ninguna otra criatura terrestre o celeste predispuesto a hacer uso de su poder imaginal, que le permite corporalizar lo espiritual y espiritualizar lo corporal. Por ello, dice, el hombre tiene especialmente la capacidad de investir una forma (*tamaṭṭul*) distinta de la suya, forma que puede ser humana, animal, vegetal o mineral. Era eminentemente, nos recuerda, el caso de Qaḍīb al-Bān, sufí de Mósul, quien podía cambiar de forma a voluntad. Ibn ‘Arabī afirma a este respecto que él llegó a esa estación (*maqām*) al poco de haber emprendido el Camino y eso gracias a la *rūḥāniyya*, al influjo espiritual de Jesús. Este último detalle es significativo, ya que el hijo de María, tal como lo recuerda frecuentemente Ibn ‘Arabī, constituye un caso de especie humana único, puesto que nació de la unión de un espíritu y de un ser humano; tiene, por lo tanto, más que ningún otro ser humano, una predisposición a moverse en el *ḥayāl*.

Dotado de tal poder, el santo está en disposición, por ejemplo, de hacer aparecer, o, más exactamente, de dar una apariencia corporal, a los que desea ver. Así, Ibn ‘Arabī relata ¹⁸ que en su juventud podía *“ver delante de él”* o, dicho de otro modo, suscitar la presencia de su maestro Yūsuf al-Kūmī cada vez que sentía la necesidad de ello, tanto de día como de noche. Más desconcertante aún, afirma en las *Futūḥāt* ¹⁹, que, con motivo de lo que él llama *“una historia espiritual e imaginal”* que aconteció en el curso de su primera estancia en Siria, la intensidad de su amor por Dios alcanzó tal grado que llegó durante varios días a provocar verdaderos encuentros cara a cara con Él: *“Mi poder imaginal había alcanzado tal grado, que mi amor podía dar una forma corporal a mi Amado delante de mi vista, del mismo modo que Gabriel tomaba cuerpo delante del Enviado de Dios (...). Permanecí numerosos*

días sin probar nada y sin sentir, a pesar de ello, ni hambre ni sed. Él no cesaba de estar ante mis ojos, ya estuviese yo de pie, sentado, en movimiento o inmóvil”.

Eso explica también los fenómenos de desdoblamiento atribuidos a cierto número de santos que les permiten, por ejemplo, aparecer bajo una forma análoga o no a la que de ordinario es la suya, delante de tal o cual de sus discípulos de los que están geográficamente alejados. Ibn ‘Arabī relata a este respecto ²⁵ la historia a la vez singular y conmovedora que aconteció a su contemporáneo y amigo Awhād ad-Dīn Kirmānī. Este último había solicitado de un *ṣayḥ* que le tomara como compañero de viaje. El maestro había aceptado poniendo, sin embargo, como condición que el joven Kirmānī se comprometiese a no proponerle comida o bebida alguna antes de que él mismo se lo pidiese. Kirmānī aceptó de buen grado esa condición. Pero he aquí que, en el curso del viaje, el *ṣayḥ* cae gravemente enfermo. Trastornado, Kirmānī no puede reprimirse el pedirle permiso para ir a solicitar un remedio al príncipe local. El *ṣayḥ* comienza por rehusar; luego, ante la pena de su compañero, acaba por darle su consentimiento. Inmediatamente, Kirmānī se pone en camino no sin cierto temor por la acogida que le dispensaría el Emir, al que él no conoce de nada. Sin embargo, con gran sorpresa suya, apenas penetró en la tienda del príncipe, éste le recibe con afabilidad y se apresura a hacerle llevar el remedio que pide. Una vez que hubo regresado a donde está su maestro, Kirmānī le da el medicamento, al mismo tiempo que le cuenta, quizás poniendo en ello un poco de jactancia, la calurosa acogida del Emir. Al oír este relato de lo sucedido, el *ṣayḥ* sonríe y le confiesa: *“Oh, Ḥāmid, soy yo quien te ha acogido y no el servidor (ḥādīm). Cuando he visto cuán afligido estabas a causa de mí, he querido aligerar tu pena y te he dejado partir (en busca de un remedio). Sin embargo, he temido que el emir se comportase contigo como se comporta con los demás, con desprecio y brutalidad, y que volvieras aún más apenado; por lo tanto, me he despojado de mi habitáculo (haykal) y he tomado ante tí su forma, de manera que soy yo quien te ha acogido y tratado del modo que sabes. En cuanto al medicamento, no tengo ninguna necesidad de él”.*

Al leer este relato, uno se habrá extrañado quizá de que Kirmānī, que no estaba ciertamente desprovisto de intuición espiritual, no haya sospechado que el personaje que le entregaba el medicamento era de hecho un doble sutil de su *ṣayḥ*. Para el autor de las *Futūḥāt*, este error es natural y excusable, pues, al contrario que los espíritus que

habitan en el Mundo celeste, quienes saben inmediatamente reconocer un espíritu que ha tomado cuerpo cuando lo ven, los hombres, afirma, no se dan cuenta de ello, nada más que si son informados de la manera que sea.

Si viviendo en este mundo el *‘arif bi-llāh* está capacitado para usar esa poderosa facultad, por supuesto que conserva ese poder *post mortem* en el *barzah* y puede servirse de él si lo necesita. Ibn ‘Arabī, en todo caso, está convencido de ello, pues varios siglos después de la muerte del hijo de Hārūn al-Rašīd, tuvo un encuentro con él o, más exactamente, con su espíritu que había tomado forma, cuando realizaba el rito del *tawāf* alrededor de la Ka‘ba. Más aún: él transcribe en su *Kitāb al-tağaliyyāt* las conversaciones que mantuvo con varios de los grandes *awliyā’* del siglo tercero de la Hégira: Ğunayd, Dū n-Nūn al-Miṣrī o Ḥallāğ, entre otros.

Para los hombres espirituales musulmanes, la frontera entre el reino de los vivos y el de los muertos es tenue y porosa; unos y otros se visitan frecuentemente. Del mismo modo, la historia de la espiritualidad islámica está jalonada, desde sus orígenes hasta nuestros días, de intervenciones de *awliyā’*, difuntos venidos a inmiscuirse subrepticamente en los asuntos de los vivos trastornando a veces su destino, trayendo un consuelo, una bendición, un consejo o una puesta en guardia.

Ibn ‘Arabī no tiene, ni mucho menos, el monopolio de este tipo de intervenciones, ni sus discípulos el de percibir las. Lo que, no obstante, confiere a los encuentros póstumos del Šayḥ al-Akbar con sus devotos un carácter excepcional es que, por una parte, se producen con una frecuencia inhabitual y una cierta continuidad en el tiempo y en el espacio y, por otra, se caracterizan, la mayor parte de las veces, por una fuerte resonancia doctrinal.

Esto no significa que las apariciones póstumas de Ibn ‘Arabī hayan tenido todas sistemáticamente por objeto profundas cuestiones metafísicas. Nos encontramos a veces, aquí y allá, con alusiones a visiones de Ibn ‘Arabī que han tenido personajes anónimos o al menos sin lazos precisos con el medio akbarí y, en el curso de las cuales, el autor de las *Futūḥāt* se limitaba a dar un consejo o una advertencia. Así, por ejemplo, en una reciente biografía del Šayḥ Amīn Kaftārū²¹, muerto en Damasco en 1938, figura el caso de un hombre que, habiendo dado pruebas de arrepentimiento y resuelto a seguir el Camino de la Salvación, acude a la tumba del Šayḥ al-Akbar porque, dice:

«es costumbre que los que reemprenden el recto camino visiten durante algún tiempo su tumba debido a su santidad... Permanecí, pues, junto a su tumba algunos días leyendo el Corán. Uno de esos días, habiéndome dormido, vi al Šayḥ Muḥyī d-Dīn, que me declaró: “He enseñado a los hombres de mi época y ellos se han beneficiado de esa enseñanza, busca un šayḥ vivo actualmente y benefíciate de su enseñanza, pues yo no puedo ser tu maestro”». Sin embargo, el hombre no siguió el consejo de Ibn ‘Arabī y no se preocupó de encontrar un guía espiritual. Algún tiempo después, cuando de nuevo se había adormecido delante de la tumba del Šayḥ, vio abrirse el sarcófago; un viejo con aspecto terrible salió de él llevando en la mano un peligroso garrote con el cual le golpeó. «Asustado, cuenta, me puse a correr mientras él me perseguía con su garrote hasta que me condujo a la mezquita Abū Nūr ²²; me dijo entonces con un tono amenazador: “He aquí al Muḥyī d-Dīn de tu época; permanece, pues, aquí y no vuelvas a verme hasta que te hayas convertido en uno de sus murīd”».

De todos modos, tales casos son raros o, al menos, raramente mencionados. Los testimonios escritos que poseemos a este respecto, así como las informaciones orales que hemos podido recoger, revelan que, por regla general, las apariciones póstumas de Ibn ‘Arabī tienen relación con la comprensión de su enseñanza. A este respecto, el caso de los “iraníes” es totalmente relevante. Por iraníes entiendo aquí ese largo linaje de autores de cultura o de origen persa que han destacado como intérpretes de la doctrina akbarī o han desempeñado un papel determinante en la difusión de esta última en las regiones no arabófonas del mundo musulmán ²³.

Šadr ad-Dīn Qūnāwī es, cronológicamente, el primer representante de esa tradición. Es también incontestablemente su figura más eminente. Nacido entre el 607 y el 610 en Qonya, capital del reino *silğūqī* de Anatolia, Qūnāwī fue adoptado desde su más tierna juventud por el Šayḥ al-Akbar, quien, según diversas fuentes árabes y persas, parece ser que se casó con su madre tras la muerte del padre de Šadr ad-Dīn, del que había sido amigo íntimo. Haya tenido lugar o no dicha alianza matrimonial, al menos es cierto que el joven huérfano fue educado bajo la tutela del Šayḥ al-Akbar, quien, me permito recordarlo, residió varios años en Anatolia ²⁴.

Si nada permite afirmar que Ibn ‘Arabī se llevara a Qūnāwī con él cuando partió a instalarse definitivamente en Siria, tenemos en cambio la prueba, gracias a los *samā‘*, es decir, los certificados de lectura

de sus obras, recopilados por Osman Yahya ²⁵, de que, a partir del año 626 de la Hégira a más tardar, cuando tenía, pues, todo lo más una veintena de años, Şadr ad-Dīn pasó frecuentes temporadas en Siria asistiendo en compañía de otros discípulos a las lecciones del maestro. Y lo que es más, resulta que Şadr ad-Dīn es el único de sus compañeros al que el Şayḥ al-Akbar concede un *samāʿ* en virtud del cual está autorizado a transmitir los *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

Si tenemos en cuenta que esta obra, recibida, afirma Ibn ʿArabī, de manos del Profeta en el curso de una visión, tenía a los ojos de su autor tal importancia que había prohibido que se la juntara bajo una misma encuadernación con cualquier otro de sus libros ²⁶, este privilegio exclusivo se parece mucho a un acto de investidura; sin duda, Ibn ʿArabī presintió que, entre todos sus hijos espirituales, este hijo de Rūm [bizantinos] estaba predestinado a un papel eminente en la perpetuación de su enseñanza.

En todo caso, habremos de constatar que, tras la muerte de su maestro, Qūnāwī es el único de entre ellos que tomó el relevo por escrito. Ismāʿīl Ibn Sawdakīn, que fue también uno de los más allegados discípulos de Ibn ʿArabī, redactó, es verdad, algunas obras; sin embargo, prefiriendo eclipsarse ante su maestro, se limitó a consignar, unas veces de memoria, otras directamente dictadas por él, sus observaciones orales. Este trabajo de escribano es, por muchos motivos, precioso. Pero no es, sin embargo, comparable a la importante producción literaria por medio de la cual Qūnāwī se impuso como intérprete privilegiado de la doctrina akbarí.

Esta obra, cuyo carácter sutil y genial no podemos negar, del mismo modo que no podemos negar su papel fundamental en la construcción y el desarrollo de una tradición akbarí, ha valido a Qūnāwī un prestigioso renombre, en particular en el Este del mundo musulmán; pero, al mismo tiempo y por razones que tienen que ver tanto con su forma como con su fondo, esta obra ha ocultado las dimensiones propiamente místicas de su personalidad, de manera que se tiene tendencia a no ver en él nada más que a un brillante teórico de la escuela akbarí. Sin embargo, él fue también y antes que nada un hijo espiritual del Şayḥ al-Akbar, que le legó la segunda redacción de las *Futūḥāt*.

Un texto de las *Nafaḥāt ilāhiyya*, obra cuya lectura recomienda Ġāmī a cualquiera que desee captar la envergadura espiritual del Şayḥ de Qonya ²⁷, nos recuerda ese aspecto fundamental de las relaciones entre ambos:

«Vi al *Šayh*, relata Qūnāwī, en la noche del 17 de šawwāl del año 653 (por lo tanto, quince años después de la muerte de Ibn ‘Arabī) en una larga visión. Tuvimos en aquella ocasión una prolongada entrevista, en el curso de la cual le dije que los Nombres divinos actúan en conformidad con los estatutos (aḥkām), que los estatutos se conforman a su vez a los estados (aḥwāl), los cuales son determinaciones de la esencia conformes a las predisposiciones (isti’dādāt), predisposiciones que no tienen causa extrínseca. Quedó encantado con mi exposición. Su rostro se volvió radiante de alegría. Se puso a mover la cabeza y, al mismo tiempo que repetía alguna de mis frases, exclamaba: “¡Qué bello (malīḥ, malīḥ)!”. Le dije: “Maestro, eres tú el bello, pues eres capaz de hacer llegar al hombre a un grado tal de perfección que puede captar esto. ¡Por mi vida que, si eres un ser humano, comparados a tí los demás no son nada!” Después de eso, me acerqué a él, besé su mano y le declaré: “Todavía me queda un favor que solicitarte”. “Pide, pues”, me respondió. “Deseo, dije, realizar como tú la contemplación constante y eterna de la epifanía de la Esencia divina”. Me refería a ese grado de contemplación de la epifanía de la Esencia divina al que él había llegado, más allá del cual ya no hay velo y sin el cual no hay estabilidad para los Perfectos. “De acuerdo”, dijo, y accedió a mi petición. Luego me dijo: “Esto te ha sido concedido, a pesar de que, tú lo sabes, he tenido otros compañeros e hijos, especialmente mi hijo Sa’d ad-Dīn, y que para ninguno de ellos esta realización ha sido posible. Son numerosos los compañeros e hijos míos que he matado y luego vivificado. Pero han perecido sin que ninguno de ellos hubiera obtenido esto”. Le dije: “Maestro, loado sea Dios por este privilegio que me ha sido otorgado. Sé que haces vivir y que haces morir...”»²⁸.

Tras la lectura de este testimonio, son precisas algunas advertencias. Primeramente se observa que la conversación que marca el principio de este encuentro en espíritu gira en torno a un tema fundamental de la ontología akbarí: la interacción de los Nombres divinos y de las *isti’dādāt*, de las predisposiciones propias a los *a’yān tābita*, es decir, a los “*prototipos inmutables*” contenidos en la ciencia eterna. Lugares de manifestación de la autoridad de los Nombres, los seres contingentes están regidos por ellos, pero en los límites y conforme a lo que exigen las determinaciones particulares de cada uno de los posibles cuya manifestación *ad extra* constituyen.

Estas nociones metafísicas tan delicadas como complejas y que no podemos explicitar más ampliamente aquí, las maneja Qūnāwī con

una soltura totalmente característica de las excepcionales aptitudes intelectuales del autor del *Miftah al-gayb*. La segunda parte de este encuentro cara a cara onírico revela, en cambio, una faceta de su personalidad difícil de descubrir en esta obra o en cualquier otro de sus escritos: Por muy aficionado que sea a la dialéctica, Šadr ad-Dīn sabe que, si ésta no viene acompañada del *dawq*, de la experiencia íntima, si no hay “realización” (*taḥaqquq*), el conocimiento teórico es estéril. Así pues, solicita de su maestro una ayuda espiritual que, parece ser, le es concedida de manera inmediata y efectiva.

Este detalle es importante en la medida en que ilustra la facultad que tienen los *awliyā'* de proseguir, si es necesario, *post mortem* su *iršād*, su magisterio espiritual y llevar a cabo así hasta su término el compromiso que adquirieron ante el discípulo en el momento de la adhesión iniciática. Es con esta posibilidad con la que se relaciona una noción que merecería un estudio doctrinal e histórico profundo, la de santidad *uwaysiyya*.

Otra visión de Qūnāwī, que no figura en las *Nafahat ilāhiya*, pero cuyo relato nos ha sido conservado en el *Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, confirma que, para guías tales como Ibn 'Arabī, la muerte no puede poner trabas a su capacidad de conducir al *murīd* que lo merece a la iluminación suprema: «*Mi šayḥ Ibn 'Arabī, escribe, se esforzó por ennoblecerme y hacerme llegar al grado espiritual donde Dios se epifaniza al aspirante por medio de fugaces epifanías (taḡaliyyāt barqiyya) en el curso de su vida y según sus disposiciones. Visité su tumba tras su muerte. A mi vuelta, mientras caminaba por el campo, en Tarsus, en un día de verano, miré las flores, que la brisa del céfiro movía, y medité sobre el Poder de Dios, su Magnificencia y su Majestad. Enseguida el amor del Misericordioso me inundó hasta el punto de que casi fui arrancado de los seres. El espíritu del Šayḥ Ibn 'Arabī se me manifestó entonces bajo la más bella forma. Parecía una luz pura. Me dijo: “¡Oh, ser de elección, mírame!”.* Entonces Dios se me epifanizó en una breve epifanía desde la gloriosa Esencia. Fui entonces arrebatado a mí mismo por Él, en Él, en un abrir y cerrar de ojos. Después volví en mí inmediatamente y he aquí que el Šayḥ al-Akbar estaba ante mí. Me saludó como se hace en un encuentro tras la separación. Me abrazó calurosamente y dijo: “Alabado sea Dios, que ha quitado el velo y ha conducido a los amados. El esfuerzo y la lucha no han sido en vano”»²⁹.

A veces se le ha reprochado a Qūnāwī el haber alterado el pensamiento del Šayḥ al-Akbar confiriéndole un aspecto filosofante y siste-

mático del que inicialmente está desprovisto. No puedo negar que, para un lector acostumbrado a las resplandecientes evocaciones místicas de las *Futūḥāt*, al calor irradiante que su autor consigue comunicarnos, hay algo de frustrante en descubrir la doctrina de Ibn ‘Arabī a través de los textos de Qūnāwī, “preciso, ordenado, lógico en su argumentación y cuyo estilo se parece más al de un filósofo sistemático que al de un místico”³⁰. Es verdad. Pero, ¿no es justamente porque ha sabido estructurar, reunir y organizar la doctrina de Ibn ‘Arabī por lo que ésta ha podido perpetuarse y propagarse con el éxito que sabemos? Tal adaptación, ¿no era, al fin y al cabo, necesaria e incluso oportuna?

Antes de arriesgarnos a incoar un proceso de cualquier tipo contra Qūnāwī, conviene no olvidar que, por muy impersonal y abstracto que sea frecuentemente el estilo de sus escritos, no se expresa como sabio erudito, sino como comentarista inspirado por la *rūḥāniya* del Šayḥ al-Akbar, quien, a través de él, se dirige a nosotros. Tal es al menos la convicción de su discípulo directo Mu‘ayyad ad-Dīn Ġandī, que lo experimentó singularmente cuando emprendió bajo la dirección de Qūnāwī el estudio de los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: “Cuando el maestro que me enseñaba el Camino de Dios, Qūnāwī, estaba comentándome la *ḥuṭba* de los *Fuṣūṣ*, la inspiración del Mundo Escondido manifestó sobre él sus signos y la Respiración del Misericordioso se puso a soplar al ritmo de su soplo. El viento de sus exhalaciones y la emanación de sus preciosos hálitos inundó mi ser interior y exterior. Su secreto gobernó mi secreto (*bātini*) de manera extraña e inmediata, y produjo sobre mi corazón un efecto perfecto. Así, Dios me hizo comprender en el comentario de la *Ḥuṭba* el contenido íntegro del libro y me inspiró el contenido preservado de sus secretos en esa proximidad. Cuando el Šayḥ se dio cuenta de lo que me había acontecido..., me relató que él también había pedido a nuestro maestro, el autor de los *Fuṣūṣ*, que le comentara dicho libro; este último, comentándole la *ḥuṭba*, le había hecho percibir el meollo de la quintaesencia... y había operado en él un efecto singular gracias al cual había comprendido el contenido de la obra entera”³¹.

Lo que hay de relevante en este testimonio es que, una vez más, los *Fuṣūṣ* –y no otro tratado de Ibn ‘Arabī– figuran en el centro de las relaciones intelectuales y espirituales que se establecieron entre el Šayḥ al-Akbar y su posteridad “iraní” en el sentido amplio del término. Qūnāwī, lo hemos visto, había recibido la exclusividad de un *samā‘* de los *Fuṣūṣ*. Gracias al documento que acabo de citar, se nos

confirma que esa transmisión libresca había tenido también carácter de transmisión iniciática, situación que se reprodujo en la generación siguiente con el mismo Ġandī.

Ġandī es autor de un Comentario de los *Fuṣūṣ*, el primero de hecho, que va a desempeñar un papel principal en la divulgación de la doctrina akbarí en las tierras orientales del mundo musulmán. Tal como lo hace notar acertadamente Ġāmī ³² –otro brillante representante persa de la escuela akbarí (ob. 898/1492)–, es precisamente en su Comentario donde se inspirarán los autores posteriores, en particular Kašānī (ob. 736/1335) y Qaysarī (ob. 751/1351), cuyo Comentario será a su vez objeto de glosas innumerables. Esta filiación aparece además en una de las cadenas de transmisión de los *Fuṣūṣ* recogida por O. Yahya ³³ donde figuran sucesivamente los nombres de Ibn ‘Arabī, Qūnāwī, Ġandī, Kašānī, Qaysarī.

Lo que distingue, no obstante, a Ġandī de sus dos sucesores es que figura además en alguna de las cadenas de la *silṣila* de la *ḥirqa akbariyya*, lo que le convierte plenamente en un *wārīṭ akbarī*, un heredero de Ibn ‘Arabī y, en consecuencia, un nuevo soporte de su *baraka*. No es apenas sorprendente en esas condiciones, contrariamente a lo que parece pensar Gulām Dīnānī, autor de la decepcionante introducción de la obra de Ġandī editada por el profesor Aṣṭiyānī ³⁴, que llame en su ayuda a la *rūḥāniya* del Šayḥ al-Akbar cada vez que se encuentra en dificultad y, *a fortiori*, cuando su vida se encuentra amenazada, como es el caso de la anécdota siguiente:

«En cuanto a mí, cuando me encontraba en Bagdad, tenía por huésped a un hombre que pretendía ser el Mahdī y que me pidió que lo reconociera como tal. Le respondí: “¡Atestiguo ante Dios que tú no eres tal cosa y que no eres más que un mentiroso!”. A resultas de esto se mostró hostil a mí y levantó contra mí a los herejes y los Nuṣayrīs; escogió un cierto número de ellos y proyectó hacerme daño. Me refugié en la rūḥāniya del Sello de los santos, a quien llegué a ver dirigiendo todo mi ser hacia él. Vi que tenía asido al impostor por las manos y los pies. “¿Lo golpeo contra el suelo?”, me preguntó. “Maestro, respondí, decide tú”. Se alejó y yo partí para acudir a la mezquita; encontré allí al impostor y a sus comparsas, resueltos a llevar a cabo lo que habían proyectado. Sin prestarles atención, caminé hasta el miḥrāb e hice mi oración. Ellos no pudieron nada contra mí, y Dios me preservó del mal que quería hacerme aquel hombre, quien, posteriormente, se arrepintió bajo mi dirección antes de partir de viaje ³⁵.»

Es interesante poner de relieve que el conflicto que opone a Ġandī y a su huésped concierne a la identidad del Maḥdī. Ahora bien, dicha cuestión había suscitado igualmente un desacuerdo entre Ibn ‘Arabī, a la sazón joven discípulo, y uno de sus maestros, quien había creído reconocer al Maḥdī en la persona de uno de sus contemporáneos. Convencido de lo contrario, Ibn ‘Arabī se mostró inflexible e incluso un tanto irrespetuoso para con su maestro. Tras un severo llamamiento al orden de Ḥaḍir, pidió perdón a su maestro por su falta de *adab*, pero sin dejar de mantener firmemente su postura...

Es de señalar, además, que, en el caso que nos ocupa, es Ġandī quien, por medio de la fuerza de concentración de su *himma*, provoca la intervención de la *ruḥāniya* del Šayḥ al-Akbar, a diferencia de las dos visiones experimentadas por Qūnāwī sin iniciativa de su parte.

El testimonio de Ġandī nos muestra finalmente que las apariciones póstumas de Ibn ‘Arabī no tienen necesariamente el carácter solemne y grave de las sublimes revelaciones espirituales y doctrinales. En todos los casos, y cualesquiera que sean los motivos que las suscitan, tales intervenciones atestiguan una firme creencia en la permanencia de la *ruḥāniya akbariyya*, por una parte, y, por otra, la presencia de “*relevos*” o “*enlaces*” escogidos en el mundo de los vivos para recibir y vehicular sus efectos.

Qūnāwī y Ġandī han sido los principales agentes de esta transmisión en el siglo XIII; pero no han sido los únicos. Otros personajes, ya sea en el entorno de Ibn ‘Arabī, ya sea entre los compañeros de Qūnāwī, han participado igualmente, de manera más modesta, en dicha operación. Pienso sobre todo en Ismā‘īl b. Sawdakīn y en ‘Afīf ad-Dīn ‘Irāqī; este último alude, además, en una larga carta dirigida a Qūnāwī, con el cual estudió en Anatolia los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a una visión que tuvo del Šayḥ al-Akbar, quien le ordenó en esa ocasión que se dirigiera a Damasco³⁶.

Los tres testimonios que vienen a continuación revelan, del mismo modo, la presencia de un cierto número de soportes de esa *ruḥāniya akbariyya* a lo largo de los siglos siguientes y sobre una extensión geográfica cada vez más vasta.

El primero emana de ‘Abdalkarīm Ġilī (ob. 832/1428); discípulo del Šayḥ Ġabartī, ferviente defensor de Ibn ‘Arabī, vivió en la India y en el Yemen, país donde se desarrolló, de manera discreta, pero tenaz, una fuerte tradición akbarí. Autor de numerosos escritos místicos, de los cuales el más leído y el más famoso es el *Insān kāmil*, Ġilī aparece

como uno de los representantes más originales de la escuela akbarí, en el seno de la cual se distingue por una cierta independencia con respecto a Ibn ‘Arabī, al que no duda en criticar sobre algunos puntos. A pesar de ello, es también uno de los intérpretes inspirados de la doctrina akbarí, cosa que nos recuerda esta visión consignada por él al comienzo de su Comentario de la *Risālat al-anwār* de Ibn ‘Arabī: “*Vi al Šayḥ (Ibn ‘Arabī) en 789 en Yanbū’, cuando me dirigía de La Meca a Medina; estaba de pie y tenía en sus manos los primeros fascículos del Comentario de los Fuṣūṣ de Qaysarī que yo poseía; quería enseñarme su contenido y yo quería leérselo. Estaba extremadamente alegre y feliz. Se sentó y me instalé a su lado. Trajo a continuación un plato, que se llama muluḥiyya, muy conocido en el Ḥiğāz y que no se come nada más que para celebrar el reencuentro con las personas que se ama. Este plato estaba en un recipiente que tenía él. Se puso a comer y yo hice otro tanto, hasta que ya no quedó nada. Después trajo otra cosa, que puso igualmente en ese recipiente, y comimos*”³⁷.

Leyendo este relato, lo primero que nos llama la atención es la mención reiterada de los *Fuṣūṣ* en las relaciones póstumas de Ibn ‘Arabī con su posteridad. Conviene, además, subrayar que esta iniciación doctrinal que da Ibn ‘Arabī a Ġilī viene seguida de una ofrenda alimenticia. En el Islam, de manera general, y en el *Ṭaṣawwuf*, en particular, la transmisión del saber está frecuentemente simbolizada por el acto de alimentar; la *luqma*, la transmisión de un bocado de alimento, constituye, además, una modalidad, frecuentemente atestiguada en la literatura hagiográfica, del compromiso iniciático.

Es igualmente una comida la que figura en el centro de la visión que tuvo del Šayḥ al-Akbar ‘Abdalgānī al-Nābulusī (ob. 1143/1731), otro representante notorio de la escuela akbarí, que vivió en Siria en época otomana: “*La visión, refiere Bakri Aladdin, autor de una tesis sobre la vida y la obra de Nābulusī, transcurre bajo la cúpula del salón de la antigua residencia de Nābulusī... Ibn ‘Arabī, que estaba sentado con Ismā‘īl y la madre de este último –se trata del hijo y de la ex-esposa de Nābulusī–, recibe a nuestro autor, que se veía a sí mismo como si fuera el propio hijo de Ibn ‘Arabī y de su esposa (percibida bajo los rasgos de la ex-esposa de Nābulusī). Su desayuno estaba compuesto de platos tradicionales*”. He aquí en qué términos Nābulusī interpreta los lazos de parentesco que él se descubre con Ibn ‘Arabī en este sueño: “*Es conocido que en todos mis estados yo bebo del pensamiento del Šayḥ al-Akbar. Mi creencia está basada en lo que ha expuesto en sus libros. (...) He cre-*

cido en la situación del que chupa la leche de sus libros desde que era niño... Soy, pues, el hijo del *Šayḥ al-Akbar* y él es mi padre nutricio”³⁸.

Alrededor de un siglo antes, Qušāšī (ob. 1071/1661), autor del *Simt al-mağīd*, tiene también una visión de Ibn ‘Arabī, que le reviste de la *ḥirqa* y le da su hermana en matrimonio³⁹. Qušāšī figura en varias cadenas de la *ḥirqa akbariyya* que acaban en Murtaḍa az-Zabīdī (ob. 1205/1790), autor del célebre *Tāğ al-‘arūs*...⁴⁰

Irán, Yemen, Siria, Asia Menor, India...: Ibn ‘Arabī parece omnipresente en Oriente y, conforme pasa el tiempo, se ve la multiplicación y la diversificación de las redes de su influencia, que no cesa de propagarse y de intensificarse. El Occidente, donde nació, verá aparecer un excepcional *wariṭ akbarī* en el siglo XIX en la persona del emir ‘Abdalqādir al-Ġazā’irī, al que su padre confirió en su juventud la *ḥirqa akbariyya*, que le venía precisamente de Murtaḍa az-Zabīdī. Del mismo modo que Ibn ‘Arabī algunos siglos antes, pero por razones diferentes, el Emir debe también tomar el camino del exilio. Y, como Ibn ‘Arabī, es en Damasco donde elige vivir y consagrar el resto de sus días a transmitir la enseñanza del *Šayḥ al-Akbar*.

Aunando en su persona magisterio doctrinal y magisterio espiritual, el Emir aparece, a semejanza de Qūnāwī, como el prototipo más acabado de heredero auténtico. De esta doble vinculación al autor de las *Futūḥāt*, el *Kitāb al-Mawāqif* es a la vez testimonio y fruto. “*El Šayḥ al-Akbar*, declara el Emir, es nuestro Tesoro; es de él de quien extraemos todo cuanto escribimos, unas veces sacándolo de su rūḥāniya y otras de lo que él mismo escribe en sus obras”⁴¹.

La redacción de los *Mawāqif* está, además, salpicada de frecuentes visiones de Ibn ‘Arabī, que, desde ultratumba, vela celosamente, parece, sobre su descendencia espiritual. Así es, por ejemplo, como un día “*visita*” al Emir en cuatro ocasiones, en el espacio de unas pocas horas, para comentarle algunos pasajes difíciles de las *Futūḥāt*⁴². Otra vez le informa que él no es el autor del *Šağarat al-nu‘māniyya* ni de otros tratados de alquimia y de arte adivinatorio que circulan bajo su nombre⁴³. En otra de esas apariciones, Ibn ‘Arabī advierte al Emir que ninguno de los comentaristas de los *Fuṣūṣ* ha comprendido su verdadero sentido⁴⁴. Visiones que dan testimonio tanto de la complicidad intelectual que liga a estos dos autores, a los que seis siglos separan, como de la voluntad que manifiesta Ibn ‘Arabī de ejercer una tutela, benévola, pero vigorosa, sobre el Emir. Este tiene, además, plenamente conciencia de su situación de vasallo, que asume con toda humildad:

*“Después de haber redactado estas pocas páginas tuve una visión que interpreté como una buena noticia, a saber: que el Šayḥ Muḥyī d-Dīn estaba satisfecho del apoyo que yo le prestaba en ese momento, y que me aprobaba. Vi que me tendía una carta sellada; cuando la abrí, vi allí mi propia imagen, parecida a una fotografía, la cabeza ceñida con la corona real... Interpreté aquello como que el Imām Muḥyī d-Dīn era un rey, ¿qué digo?, el rey de los reyes, y los soberanos tienen costumbre de recompensar a los servidores de que están satisfechos otorgándoles una ropa de honor por la que los distinguen entre sus prójimos.”*⁴⁵

Otra visión muy extraña está descrita por el Emir en los *Ma-wāqif*: «Vi a nuestro maestro Muḥyī d-Dīn durante mi sueño bajo la forma de un león. La forma era la de un león y, a pesar de ello, se trataba indiscutiblemente del Šayḥ Muḥyī d-Dīn. En la mano izquierda de aquel león había una cadena enorme, análoga a la que se pone en el cuello de las fieras para impedirles que hagan daño. El león se puso a hablar y me dijo: “Mete tu mano en mis fauces”. Sin embargo, tuve miedo porque el hombre tiene instintiva y naturalmente miedo del león. Insistió y declaró: “¡No tengas miedo!”. Introduje, pues, mi mano en su boca y la saqué indemne. Luego pasó de la forma animal a una forma humana, aquella en que yo solía verlo, con una diferencia: que tenía el aspecto de un muwallah maḡdūb, un loco de Dios, cuya elocución es confusa. Di unos pasos en su compañía, conversando. De pronto, se volvió hacia mí y me dijo: “Voy a irme y morir”. Repitió eso dos o tres veces y luego se derrumbó en el suelo. En ese momento me desperté. Interpreté su aparición bajo forma de león como una alusión al hecho de que su rango entre los awliyā’ es semejante al que tiene el león entre los animales. Interpreté la cadena atada a su izquierda como la šarī‘a: él habría dicho lo que nadie ha dicho, y hecho lo que nadie ha hecho. Interpreté que la orden de meter mi mano en sus fauces significaba que su boca guía la mano del autor de estas líneas, dictándole e inspirándole lo que escribe. En efecto, todo lo bueno que me ha acontecido, después de la fe en Dios y en su Enviado, me ha sucedido por su mediación. Interpreté su aparición bajo el aspecto de un loco de Dios por la agitación que reina en esta época de desorden y de inestabilidad. En cuanto a sus palabras: “Voy a irme y morir”, dijo eso debido a la pena y a la aflicción que siente de ver en lo que se han convertido el Islam y los musulmanes, que no cesan de desobedecer a Dios y a su Profeta, y de alejarse de la religión “».

Con la fuerza que le daba ese apoyo de ultratumba, confirmado

en numerosas ocasiones, investido por esta unción directa de una función cuya urgencia demuestra el estado del mundo –y no sólo del mundo musulmán–, el Emir va a asumir con brillantez un cometido de primer orden en lo que se ha llamado la “*restauración akbari*””, restauración discreta, pero tenaz, que va a comenzar en el siglo XIX y producir efectos hasta nuestros días. La *silsila akbariyya* no estaba en absoluto apagada en tierra de Islam en la época en que el Emir se instala en Damasco. Pero, de pronto, va a extender sus ramificaciones y, por intermedio de maestros que se vinculan a ‘Abdalqādir y que, directamente o no, la reciben de él, va a actuar sin ruido en múltiples *ṭuruq* y a manifestarse incluso en Europa. Y es también al Emir a quien deberemos la primera edición de las *Futūḥāt*, que financiará y el establecimiento de cuyo texto controlará escurpulosamente. Esta publicación será el punto de partida de una intensa actividad editorial –desigual en cuanto a la calidad de sus producciones, pero que hará descubrir cada vez más ampliamente la obra de Ibn ‘Arabī en un universo donde parecía que ya no tenía lugar–.

Hay que subrayar, no obstante, que los encuentros visionarios con el Šayḥ al-Akbar no han sido privilegio de algunos altos personajes que he mencionado. La literatura del *Taṣawwuf* proporciona en abundancia otros ejemplos de tales diálogos en sueños con Ibn ‘Arabī. Y la literatura no lo dice todo. Hoy, como ayer, las confidencias que hemos podido recoger lo testimonian: son numerosos aquellos cuya vida espiritual –mejor será decir la vida entera– ha sido transformada por semejantes apariciones del maestro andalusí. Algunas de estas visiones acaecen tras un estudio prolongado de las obras del Šayḥ al-Akbar, recompensando una devoción previa a su persona. Pero, en muchos casos, sobrevienen *ex abrupto* en individuos –a veces niños o iletrados– que ignoraban hasta el nombre de Ibn ‘Arabī.

Medir la influencia del Šayḥ al-Akbar no puede, por ende, limitarse a enumerar las publicaciones de sus obras o a contabilizar las tesis que le han sido consagradas: a la sombra de una aventura intelectual prodigiosa que la hostilidad de los alfaquies ha sometido –y someterá todavía– a muchas peripecias, otra historia se escribe, en silencio, en los corazones: la de las visitas sin testigos del *Šulṭān al-‘arīfīn*. Historia donde por excelencia se verifica, desde hace setecientos cincuenta años, esa discreta y perpetua presencia de los santos, que no es otra cosa que uno de los signos de la perpetua presencia de Dios. *Wa-huwa ma ‘a-kum aynamā kuntum...* (Corán 57:4)

“Sello de la santidad muḥammadi”, Ibn ‘Arabī asume, más allá de la muerte, la custodia y el reparto de las ciencias espirituales que ha encerrado en su obra. Y su larga vigilia no cesará nada más que al amanecer del Día eterno, cuando los últimos soñadores saldrán para siempre de su último sueño.

LA VIE POSTHUME DU SHAYKH AL-AKBAR
Ibn 'Arabî dans les visions de ses disciples
CLAUDE ADDAS

« J'AI vu un ange venir à moi avec une parcelle de lumière blanche; on eût dit une parcelle de la lumière du soleil. "Qu'est-ce donc que cela?" demandai-je. On me répondit: "*C'est la sourate al- shu'arâ*" (...) Je sentis alors comme un poil qui remontait de ma poitrine à ma gorge, puis à ma bouche. C'était un animal avec une tête, une langue, des yeus et des lèvres. Il s'étendit ensuite jusqu'à ce que sa tête atteigne les deux horizons, celui d'Orient et celui d'Occident. Après quoi il se contracta et revint dans ma poitrine. *Je sus alors que ma parole atteindrait l'Orient et l'Occident...* » ¹

Quand on songe aux gigantesques dimensions de son oeuvre, à la richesse et à la variété des thèmes qu'elle embrasse, l'imposante postérité intellectuelle d'Ibn 'Arabî, que cette étrange vision lui avait laissé pressentir et dont il a effectivement joui, n'a en soi rien de surprenant. Que ses écrits suscitent d'innombrables gloses, d'interminables polémiques, cela était prévisible; que certains aspects de sa doctrine séduisent des générations de spirituels musulmans après lui c'est tout aussi naturel.

Ce qui, en revanche, est beaucoup plus déconcertant, c'est la *rapidité* avec laquelle s'est répandu son enseignement, qui, de par sa nature et sa forme, n'était à priori accessible qu'à une minorité intellectuelle, en même temps que l'extrême diversité des pays et des populations qu'il a touché: Du Maghreb à la Chine, de l'Afrique à l'Asie, l'empreinte de la doctrine akbarienne sur le soufisme, tantôt discrète, tantôt évidente, parfois ouvertement affichée, souvent prudemment dissimulée, consciente ou involontaire, est omniprésente.

L'existence d'un vaste corpus littéraire, dont la dispersion des manuscrits atteste qu'il a rapidement et largement circulé, ainsi que les controverses passionnées qu'il a suscitées, ont sans aucun doute considérablement favorisé cette tentaculaire pénétration de la doctrine akbarienne au sein de la spiritua-

lité islamique. Cependant, soutiennent ceux qui se réclament du Shaykh al-Akbar, c'est aussi parce qu'elle a été nourrie par une présence spirituelle aussi active que souterraine, que l'influence d'Ibn 'Arabî a pu se répandre de manière aussi prodigieuse.

Les manifestations de cette présence subtile relèvent, certes d'une histoire- mais d'une histoire qui, le plus souvent se dérobe à la curiosité de l'historien. Elles ont d'ailleurs revêtu selon les époques et les lieux, des formes très diverses. L'une d'elles cependant apparaît très régulièrement tout au long des sept siècles et demi qui se sont écoulés depuis la mort du Doctor Maximus: je veux parler de ces visites inopinées qu'Ibn 'Arabî a rendu *post mortem* à d'innombrables disciples proches et lointains et au cours desquelles il leur a prodigué conseils, injonctions et bénédictions.

Cette vie posthume du Shaykh al-Akbar dans les rêves de ses fidèles n'a jamais été étudiée. Faut-il voir là l'effet d'une réticence d'esprits formés à des faits solides et que déconcerte la fluidité de ces phénomènes oniriques foisonnants: D'une manière générale, les apparitions de ce type, si fréquentes et d'une si grande importance dans la vie des mystiques musulmans, n'ont pas été l'objet de recherches assez larges et assez profondes. Toutefois je suis convaincue que, dans ce cas précis, et en dépit de leur caractère étrange, ces interventions dans le monde des vivants présentent une certaine cohérence.

Mais, avant d'examiner de plus près quelques exemples de ces rencontres visionnaires entre l'auteur des *Futûhât* et sa fervente postérité à travers les témoignages écrits qui nous sont parvenus, je voudrais rappeler brièvement la place de la *ru'ya*, de la vision, en Islam de manière générale et, de manière plus précise, celle qu'elle occupe dans la doctrine d'Ibn 'Arabî.

Comme dans toutes les civilisations traditionnelles, les sociétés musulmanes ont accordé et accordent toujours aujourd'hui une grande importance aux perceptions oniriques; il ne s'agit évidemment pas de cette mosaïque d'images incohérentes qui submergent ordinairement l'esprit du dormeur, mais du songe prémonitoire ou inspiré qui se caractérise, entre autres signes, par sa force et sa limpidité. Le rêve est alors porteur d'un message qui ne s'adresse pas nécessairement au dormeur mais peut, le cas échéant, concerner la destinée d'autres individus, voire de toute une collectivité. Correctement déchiffré le songe délivre des instructions ou des indications qu'il appartient aux personnes concernées de prendre en compte dans l'orientation de leurs décisions et de leurs actes.

Largement répandue et pratiquée dans la *jâhiliyya*, l'oniromancie arabe a été légitimée et confortée par la révélation muhammadienne qui lui a donné son cadre et ses règles spécifiques.

La fonction attribuée au rêve et au *ta'bir* –son interprétation– a un fondement scripturaire bien connu dans le Coran où elle constitue un des thèmes de la sourate Al-Saffât (37:102-107) qui raconte l'épisode du sacrifice d'Abra-

ham mais surtout occupe, dans la sourate Yûsuf, qui relate l'histoire de Joseph et de ses frères, une place prépondérante. Deux épisodes, soit dit en passant, qu'Ibn 'Arabi a abondamment commentés, en particulier dans les *Fusûs*. La *ru'ya* joue également un rôle déterminant dans la *sîra nabawiyya* – elle fut, selon le témoignage de 'Aïsha, la première forme de révélation divine octroyée à l'Envoyé de Dieu –² et les recueils de *hadîth* fournissent maints exemples de *ta'bir*, d'interprétations données par le Prophète qui manifestait le plus vif intérêt pour les songes de ses Compagnons.

Aux yeux des musulmans donc le songe est beaucoup plus qu'un phénomène psychique réductible à une explication rationnelle. Emissaire de l'Au-delà, il influe sur leur destinée et peut modifier le cours des événements. Sans parler de la littérature onirocritique ou des récits hagiographiques où, cela va de soi, les phénomènes visionnaires interviennent fréquemment, la littérature arabe, qu'il s'agisse des ouvrages d'*abab*, des chroniques en tout genre ou des *tabaqât*, fournit d'innombrables illustrations significatives. On ne compte pas les souverains dont les initiatives – y compris, à l'occasion, celles qui engagent l'avenir de leur royaume – sont dictées par un songe. Je rappellerai, par exemple, le cas du calife abbasside al Ma'mûn qui, rapporte Ibn Nadîm, entreprit la fondation du *Bayt al-hikma* après s'être entretenu en rêve avec Aristote;³ ou encore celui du sultan almohade al-Mansûr qui, d'après les historiens arabes, abdiqua à la suite d'un songe terrifiant au cours duquel son défunt père lui reprocha l'assassinat de son oncle.⁴

La *ru'ya*, on le voit, n'est en aucune façon le privilège exclusif des soufis ou tout simplement, des hommes vertueux.

Ce qui, en revanche, est propre aux pieux croyants et plus particulièrement aux '*arîfûn*, aux gnostiques c'est la *ru'ya sâliha* ou *sâdiqa*, la "*vision véridique*" dont le Prophète a dit qu'elle est une part de la *nubuwwa*, de la prophétie.⁵ Il ne s'agit donc plus ici simplement d'un songe à caractère prémonitoire mais d'une forme de révélation, distincte du *wahy* mais présentant avec lui une analogie de nature et qui est accordée aux saints comme aux prophètes.

Certes, souligne Ibn 'Arabi, cette forme de révélation ne saurait être mise au même rang que le *wahy* qu'expérimentent les prophètes. Ce qui, fondamentalement, les distingue, c'est que la révélation accordée aux prophètes apporte une loi, *sharî'a*, tandis que la *ru'ya* ou tout autre forme d'inspirations divines octroyées à leurs héritiers, les *awliyâ'*, confirme l'authenticité de cette loi et éventuellement l'explicite sans lui ajouter ou retrancher quoi que ce soit.⁶

Ainsi, explique Ibn 'Arabi, le *wali* se conforme-t-il dès lors à la loi en vertu d'une certitude intérieure, '*alâ basîra*, et non pas seulement par imitation, *taqlid* comme le commun des croyants. Tel est le sens, selon lui, du verset: «J'appelle à Dieu selon une certitude intérieure ('*alâ basîratin*) moi et ceux qui me suivent» (Cor. 12:108). C'est grâce à cela aussi, indique l'auteur

des *Futûhât*, que les *awliyâ*, y compris les illétrés parmi eux, sont en mesure de se prononcer de manière infaillible sur le caractère valide ou au contraire apocryphe de tel ou tel *hadîth*.⁷ «Moi-même, déclare-t-il, j'ai reçu de cette façon beaucoup de prescriptions légales (*ahkâm*) établies par Muhammad, reconnues par les docteurs de la Loi comme étant de sa loi, alors qu'auparavant je n'en avais pas la moindre connaissance».⁸

Les exemples de cette transmission surnaturelle de règles légales sont effectivement fréquents dans le corpus akbarien, notamment dans les *Futûhât* où le Shaykh al-Akbar rapporte un certain nombre de cas où le Prophète lui est apparu pour l'éclairer sur des questions de *fiqh*.⁹ Mais c'est dans un bref traité inédit, le *Kitâb al-mubashshirât*, le Livre des Visions qu'apparaît avec le plus d'évidence la valeur que le Shaykh al-Akbar accorde à cette forme inspirée d'obtention des connaissances juridiques. Ainsi que le suggère le titre de cet opuscule, Ibn 'Arabî y a consigné un certain nombre de visions dont il a été privilégié. Cependant il a fait le choix, en l'occurrence tout à fait significatif, d'exclure de cet ouvrage les visions ne concernant que sa destinée propre—c'est-à-dire ces nombreuses et éblouissantes épiphanies qui ont illuminé son parcours spirituel et qu'il évoque si souvent ailleurs dans son oeuvre—pour ne retenir là que celles susceptibles de comporter un enseignement profitable aux autres. Or, celles qu'il rapporte, une quinzaine environ, sont relatives à des questions de *fiqh*. Cela montre bien qu'à ses yeux, de telles révélations octroyées aux *awliyâ*, si elles ne sont aucunement assimilables à l'institution d'une *sharî'a* autonome et si par conséquent, nul, à l'exception du visionnaire, n'est astreint à en tenir compte, constituent néanmoins une source de *hidâya*, de guidance en laquelle tout membre de la Communauté peut légitimement puiser.

Cela étant, la *ru'ya* pour Ibn 'Arabî est beaucoup plus qu'un moyen de trancher, à titre personnel, des débats scripturaires ou juridiques; elle est avant tout l'occasion de *munâzalât*, de «rencontres à mi-chemin entre l'homme et Dieu» dans le *barzakh*. C'est dans ce vaste domaine, situé entre le Monde Manifesté (*âlam al-shahâda*) et le Monde Caché (*âlam al-ghayb*) que se situe le *âlam al-khayâl*, le Monde Imaginal où le spirituel se corporalise et où le corporel se spiritualise. Toute révélation divine, indique Ibn 'Arabî, sous quelque forme qu'elle advienne, se produit nécessairement dans ce «lieu» médian parce que seul le *khayâl* a la capacité de donner une forme, *sûra*, au *mâ'nâ*, à ce qui est un pur intelligible.¹⁰ C'est en ce monde intermédiaire et en lui seul que les réalités spirituelles s'offrent à la saisie des regards des adorateurs.¹¹

C'est dans ce *barzakh* que nous sommes transportés chaque fois que nous nous abandonnons au sommeil et tout ce que voyons en songe s'y produit de manière effective. C'est de même dans le *barzakh* que se poursuit notre existence après notre mort physique jusqu'à l'avènement de la Résurrection.

Le sort des êtres dans le *barzakh*, qu'ils y accèdent par la «petite» mort

c'est à dire le sommeil ou, par la "grande" mort- la mort physique ou la mort initiatique, n'est pas identique; chacun habite en quelque sorte son propre *barzakh* qui est à la mesure de son être intérieur; nous sommes en un sens la matière même dont est constitué le *barzakh* qui sera le lieu de notre séjour *post mortem*.

Pour la majorité des êtres, abusés ici-bas par l'opacité du Monde de la Manifestation qui leur masque la réalité et la proximité du Monde Supérieur, le Monde Imaginal dans lequel ils se meuvent lorsqu'ils dorment n'est que le lieu où sont projetés leurs fantasmes. Leur rêves, quand ils en ont, prolongent et actualisent les illusions qui peuplent leur esprit *fi-l yaqzâ*, à l'état de veille.

Certes, au moment où l'homme passe de vie à trépas, le voile de la Manifestation se déchire inéluctablement et le fragile décor des apparences qui lui dissimulaient jusque là les réalités supérieures s'évanouit; c'est pourquoi à cet instant précis, tout être, affirme le Shaykh al-akbar, a nécessairement la certitude immédiate du *Haqq*, de la Réalité, de Dieu. Toutefois, souligne-t-il, cette connaissance n'a pas les mêmes effets selon que le défunt était croyant ou incroyant, ignorant, *jâhil*, ou Connaissant 'arif.¹²

Le status des hommes à cet instant précis où ils se trouvent dans un état intermédiaire entre celui qui fut le leur dans le *dunyâ* et celui qui sera le leur jusqu'à la Résurrection, est analogue à leur status au moment du *Mithâq*, du Pacte Primordial: lorsque, présents dans la science divine et avant d'être existenciés, Dieu les fit sortir des reins d'Adam, tous les hommes sans exception ont formellement reconnu Dieu comme leur Seigneur. Pourtant, sortis du ventre maternel, tous ne restent pas fidèles à ce serment d'allégeance. Beaucoup même le renient à chaque instant de leur vie parce qu'ils n'en gardent qu'un souvenir confus et enfoui au plus profond d'eux-même. D'autres, moins nombreux, et en vertu des *isti'dâdât* des prédispositions qui étaient les leurs de toute éternité, conservent un souvenir plus vivace de ce témoignage solennel rendu à la souveraineté divine et, au prix de multiples efforts, parviennent à s'acquitter pleinement des engagements qui en découlent.

La certitude qui déchire les voiles à l'instant suprême de l'agonie aura elle aussi des effets plus ou moins fugaces sur le devenir de l'homme dans le *barzakh*. Celui qui fut prisonnier des apparences au cours de son existence terrestre perdra aussitôt cette certitude et sera captif du Monde Imaginal et de ses illusions; sa situation *post mortem* dans le *barzakh* est analogue à celle du dormeur qui rêve qu'il se réveille; il a quitté un *khayâl* pour un autre *khayâl* de sorte que pour lui l'existence toute entière est un songe dans un songe *manâm fi manâm*.¹³

Par contre, pur celui qui aura de son vivant accompli la nécessaire métamorphose qui de l'état de l'homme déchu l'aura reconduit vers sa pureté originelle, le *barzakh* cessera d'être l'infranchissable barrière qui s'interpose entre le commun des êtres et le Monde Celeste pour devenir au contraire une

voie d'accès directe à la contemplation de Dieu. Le sommeil ou tout autre mode d'annihilation des limites de l'ego – ravissement, extase... par lequel il accède au *barzakh* – est dès lors pour lui l'occasion de *mushâhadât*, de contemplations.

Au demeurant, précise Ibn 'Arabî, le véritable '*ârif bi llâh* n'a nul besoin de "s'absenter" de ce bas monde pour "se rendre" dans le Monde Imaginal: il s'y trouve d'ores et déjà à chaque instant: «l'homme qui pénètre dans le *barzakh*, soit par la petite mort – c'est à dire le sommeil – soit par la grande, y voit ce qu'à l'état de veille son intellect *aql* lui faisait considérer comme impossible (...) Les hommes de Dieu, eux, peuvent percevoir cela à l'état de veille mais dans le *barzakh* (...) Ils sont à l'état de veille ce que sont le dormeur ou le mort...» Plus loin Ibn 'Arabî ajoute encore "*ils sont aujourd'hui (en ce bas monde) comme ils seront demain (dans l'autre monde)*".¹⁴

Parce qu'ils ont recouvré la capacité, que nous détenons tous virtuellement, de percevoir les réalités subtiles *hic* et *nun*, la mort ou le sommeil n'ajoutent rien à leur perception de la Présence divine; le *khalq* n'occulte plus à leurs yeux le *Haqq*, il le manifeste; l'univers, au lieu d'entraver leur perception de la Présence divine, la fait transparaître. Aussi sont-ils d'ores et déjà capables de reconnaître à chaque instant Dieu dans Ses théophanies et de l'adorer sous toutes Ses formes dans cette Terre de la Réalité, "*ard al-haqîqa*" qui est chez Ibn 'Arabî une autre désignation de ce Monde Imaginal et à propos de laquelle il écrit: «C'est la Terre de Dieu; celui qui y demeure a réalisé la véritable servitude à l'égard de Dieu; celui-là Dieu se l'adjoint à Lui-même, car il a dit: "O Mes serviteurs qui croyez, Ma Terre est vaste, adorez-moi donc" (Cor. 29:57) faisant par là allusion à cette Terre dont je parle. J'y adore moi-même Dieu depuis l'année 590 et nous sommes aujourd'hui en 635. Cette Terre est impérissable et immuable; c'est pourquoi Dieu en a fait la demeure de Ses serviteurs et le lieu de Son adoration... C'est une Terre spirituelle, intelligible et non sensible».¹⁵

Le *walî* ne se distingue pas du commun des mortels uniquement par la faculté qu'il a de percevoir dans le Monde Imaginal les réalités subtiles et d'être privilégié de ce fait de lumières surnaturelles; il s'en distingue aussi par la capacité qu'il a de produire par sa *himma*, son énergie spirituelle, des formes revêtues d'une existence effective au lieu que l'homme ordinaire projette seulement sur l'écran du mental des fantasmes qui n'ont de réalité que pour lui. «Tout individu, écrit Ibn 'Arabî dans les *Fusûs*, peut, par conjecture (*bi l-wahm*), produire dans sa faculté imaginative ce qui n'existe pas en dehors d'elle...ce que le gnostique crée par sa *himma*, son énergie spirituelle, a une existence *en dehors* d'elle et subsiste aussi longtemps que sa *himma* continue à lui conserver une existence».¹⁶

Dans le chapitre 311 des *Futûhât*¹⁷ il précise à ce sujet que l'homme de par sa constitution (*nash'at*), qui est faite d'esprit et de corps, est, plus qu'au-

cune autre créature terrestre ou celeste, prédisposé à faire usage de son pouvoir imaginal lui permettant de “*corporaliser*” le spirituel et de “*spiritualiser*” le corporel. C’est pourquoi, dit-il, l’homme a notamment la capacité d’investir une forme (*al tamathihul*) autre que la sienne et qui peut être humaine, animale, végétale ou minérale. C’était éminemment, rappelle-t-il, le cas de Qadîb al-Bân, un soufi de Mossoul, qui pouvait changer de forme à volonté. Ibn ‘Arabî affirme à ce propos qu’il parvint à cette station (*maqâm*) au début de son engagement dans la Voie et cela grâce à la *rûhâniya*, l’influx spirituel de Jésus. Ce détail est significatif car le Fils de Marie, ainsi que le rappelle souvent Ibn ‘Arabî, constitue un cas d’espèce humaine unique puisqu’il est né de l’union d’un esprit et d’un être humain; il a donc plus qu’aucun autre être humain, une prédisposition à se mouvoir dans le *khayâl*.

Doté d’un tel pouvoir, le saint est en mesure, par exemple, de faire apparaître ou plus exactement de donner une apparence corporelle à ceux qu’il désire voir. Ainsi Ibn ‘Arabî raconte ¹⁸ que dans sa jeunesse il pouvait “voir devant lui” autrement dit susciter la présence de son maître Yûsuf al-Kûmî, chaque fois qu’il en ressentait le besoin, de jour comme de nuit. Plus déconcertant encore, il affirme dans les *Futûhât* ¹⁹ que, lors de ce qu’il appelle “une histoire spirituelle et imaginale”, qui survint au cours de son premier séjour en Syrie, l’intensité de son amour de Dieu atteignit un tel degré qu’il parvint, durant plusieurs jours, à provoquer de véritables face-à face avec Lui: «Mon pouvoir imaginal avait atteint un tel degré que mon amour pouvait donner une forme corporelle à mon Bien Aimé sous mon regard, tout comme Gabriel prenait corps devant l’Envoyé de Dieu (...) Je restai de nombreux jours ne goûtant à rien et n’éprouvant malgré cela ni faim ni soif. Il ne cessait d’être sous mes yeux, que je fusse debout, assis, en mouvement ou immobile».

Cela explique aussi ces phénomènes de “*dédoublement*” attribués à un certain nombre de saints qui leur permettent par exemple d’apparaître –sous une forme analogue ou non à celle qui est d’ordinaire la leur– devant tel ou tel de leurs disciples dont ils sont géographiquement éloignés. Ibn ‘Arabî rapporte à ce propos ²⁰ l’histoire à la fois singulière et touchante qui advint à son contemporain et ami Awhad al-Dîn Kirmânî. Ce dernier avait sollicité d’un shaykh qu’il le prenne pour compagnon de voyage. Le maître avait accepté en mettant toutefois pour condition que le jeune Kirmânî s’engage à ne lui proposer aucune nourriture ni aucune boisson avant que lui-même n’en fasse la demande. Kirmânî se soumet de bon coeur à cette condition. Mais voilà qu’au cours du voyage, le shaykh tombe gravement malade. Bouleversé, Kirmânî ne peut se retenir de demander au shaykh la permission d’aller chercher un remède auprès du prince local. Le shaykh commence par refuser puis devant le chagrin de son compagnon finit par lui donner son accord. Aussitôt Kirmânî se met en route non sans quelque appréhension quant à l’accueil que lui fera l’Emir qu’il ne connaît absolument pas. Pourtant, à sa grande surprise,

à peine a-t-il pénétré dans la tente du prince que celui-ci le reçoit avec affabilité et s'empresse de lui faire porter le remède qu'il demande. De retour auprès de son maître, Kirmânî lui donne le médicament tout en lui racontant, peut-être en y mettant un peu de vantardise, le chaleureux accueil de l'Emir. A ce récit des événements, le shaykh sourit et lui avoue: «O Hâmid, c'est moi qui t'ai accueilli et non le serviteur (*khâdim*). Lorsque j'ai vu combien tu étais affligé à cause de moi, j'ai voulu alléger ta peine et je t'ai laissé partir (en quête d'un remède). Cependant j'ai craint que l'Emir n'agisse envers toi comme il agit envers les autres, avec mépris et brutalité et que tu ne reviennes davantage peiné; aussi me sui-je dépouillé de mon habitacle (*haykal*) et j'ai pris devant toi sa forme de sorte que c'est moi qui t'ai accueilli et traité de la façon que tu sais. Quant au médicament, je n'en n'ai nul besoin».

A la lecture de ce récit on s'étonnera peut-être de ce que Kirmânî, qui n'était certainement pas dépourvu d'intuition spirituelle n'ait pas soupçonné que le personnage qui lui remet le remède était en fait un double subtil de son shaykh. D'après l'auteur des *Futûhât* cette méprise est naturelle et excusable car, autant les esprits qui habitent le Monde celeste savent immédiatement reconnaître un esprit qui a pris corps lorsqu'ils en rencontrent un, autant, affirme-t-il, les hommes ne s'en aperçoivent que s'ils en sont informés d'une manière quelconque.

Si, vivant en ce monde le '*ârif bi llâh* est en mesure d'user de cette puissante faculté, il va de soi qu'il conserve ce pouvoir *post mortem* dans le *barzakh* et peut en faire usage si besoin est. Ibn 'Arabî en est en tout cas convaincu, lui qui a rencontré, plusieurs siècles après sa mort, le fils de Hârûn al-Rashîd, ou plus exactement son esprit ayant pris forme, accomplissant le *tawâf* autour de la *Ka'aba*. De même encore il transcrit dans son *Kitâb al-tajaliyyât* – les entretiens qu'il eut avec plusieurs des grans *awliyâ'* du troisième siècle de l'hégire: Junayd, Dhû l-Nûn al-Misrî ou Hallâj entre autres.

Chez les spirituels musulmans la frontière entre le royaume des vivants et celui des morts est ténue et poreuse; les uns et les autres se rendent fréquemment visite. Aussi bien l'histoire de la spiritualité islamique est-elle jalonnée, depuis ses origines et jusqu'à nos jours, de ces interventions d'*awliyâ'* défunts venus s'immiscer subrepticement dans les affaires des vivants, bouleversant parfois leur destin, apportant un réconfort, une bénédiction, un conseil ou une mise en garde.

Ibn 'Arabî n'a pas, il s'en faut de beaucoup, le monopole de ce type d'interventions ni ses disciples celui des les percevoir. Ce qui, néanmoins, confère aux rencontres posthumes du Shaykh al-Akbar avec ses dévôts un caractère exceptionnel c'est que, d'une part, elles se produisent avec une fréquence inhabituelle et une certaine continuité dans le temps et l'espace et, que, d'autre part, elles se caractérisent le plus souvent par une forte résonance doctrinale.

Cela ne signifie pas que les apparitions posthumes d'Ibn 'Arabî aient toutes systématiquement pour objet de profondes questions métaphysiques. On rencontre quelque fois, ici et là, des allusions à des visions d'Ibn 'Arabî qu'ont eu des personnages anonymes ou à tout le moins sans liens précis avec le milieu akbarien, et au cours desquelles l'auteur des *Futûhât* se bornait à donner un conseil ou un avertissement. Ainsi, par exemple, dans une récente biographie du Shaykh Amîn Kaftârû ²¹ mort à Damas en 1938, figure le cas d'un homme qui, ayant fait acte de repentance et résolu à suivre la Voie du Salut, se rend sur la tombe du Shaykh al-Akbar, car, dit-il, "la coutume veut que ceux qui reprennent le droit chemin fréquentent quelque temps son tombeau en raison de sa sainteté... Je demeurai donc auprès de son tombeau quelques jours en lisant du Coran quand, une fois, alors que je m'étais endormi, je vis le Shaykh Muhyî d-Dîn qui me déclara: *"J'ai enseigné aux hommes de mon époque et ils ont profité de cet enseignement, va donc trouver un shaykh vivant aujourd'hui et bénéficie de son enseignement car je ne puis être ton maître!"* Cependant l'homme négligea le conseil d'Ibn 'Arabî et ne se soucia pas de trouver un guide spirituel. Quelque temps plus tard, alors qu'il s'était une fois encore assoupi devant la tombe du Shaykh, il vit le tombeau s'ouvrir; un vieillard à l'allure terrible en sortit, tenant à la main un dangereux bâton avec lequel il le frappa. "Effrayé, raconte-t-il, je me mis à courir tandis qu'il me poursuivait avec son bâton jusqu'à ce qu'il me conduisit à la mosqué Abû Nûr; ²² il me dit alors sur un ton menaçant: *"Voici le Muhyî l-Dîn de ton époque, reste donc ici et ne reviens me voir que lorsque tu seras devenu l'un de ses murid-s!"*."

Toutefois ces cas restent rares ou, en tout cas rarement mentionnés. Les témoignages écrits que nous possédons à ce sujet ainsi que les informations orales que nous avons pu recueillir révèlent qu'en règle générale les apparitions posthumes d'Ibn 'Arabî ont un rapport avec la compréhension de son enseignement. A cet égard, le cas des *"iraniens"* est tout à fait remarquable. Par iraniens, j'entends ici cette longue lignée d'auteurs de culture ou d'origine persanne qui se sont illustrés comme interprètes de la doctrine akbarienne et ont joué un rôle déterminant dans la diffusion de cette dernière dans les régions non arabophones du monde musulman. ²³

Sadr al-Dîn Qûnâwî est, chronologiquement, le premier représentant de cette tradition. Il en est aussi incontestablement la figure la plus éminente. Né entre 607 et 610 à Qonya, capitale du royaume seljukide d'Anatolie, Qûnâwî fut adopté dès son plus jeune âge par le Shaykh al-Akbar qui, selon diverses sources arabes et persannes, aurait épousé sa mère après la mort du père de Sadr al-Dîn dont il avait été l'ami intime.

Que cette alliance matrimonial ait eu lieu ou non, il est du moins certain que le jeune orphelin fut élevé sous la tutelle du Shaykh al-Akbar qui, je le rappelle résida plusieurs années en Anatolie. ²⁴

Si rien ne permet d'affirmer qu'Ibn 'Arabî emmène Qûnâwî avec lui lorsqu'il part s'installer définitivement en Syrie, on a en revanche la preuve, grâce aux *samâ*-s, aux certificats de lecture de ses oeuvres recensés par Osman Yahya ²⁵ qu'à partir de 626h. au plus tard— alors qu'il est donc âgé tout au plus d'une vingtaine d'années— Sadr al-Dîn fit de fréquents séjours en Syrie assistant, en compagnie d'autres disciples, aux leçons du Maître. Qui plus est, il s'avère que Sadr al-Dîn est le seul de ses compagnons auquel le Shaykh al-Akbar accorde un *samâ* en vertu duquel il est autorisé à transmettre les *Fusûs al-hikam*.

Quand on sait que cet ouvrage, reçu, affirme-t-il des mains du Prophète lors d'une vision, revêtait aux yeux d'Ibn 'Arabî une importance telle "qu'il avait défendu qu'on le joignit sous une même reliure à n'importe quel autre des ses livres" ²⁶, ce privilège exclusif ressemble fort à un acte d'investiture; sans doute Ibn 'Arabî a-t-il pressenti que parmi tous ses fils spirituels, ce fils de Rûm était promis à un rôle éminent dans la perpétuation de son enseignement.

Force est en tout cas de constater qu'après la mort de leur maître, Qûnâwî est le seul parmi eux à prendre la relève par écrit. Ismâ'il Ibn Sawdakîn, qui fut lui aussi l'un des plus proches disciples d'Ibn 'Arabî, a bien rédigé quelques ouvrages; cependant, préférant s'effacer devant son maître, il s'est borné à consigner, soit de mémoire soit directement sous sa dictée, ses remarques orales. Ce travail de greffier est à bien des égards précieux. Il n'est toutefois pas comparable à l'importante production littéraire par laquelle Qûnâwî s'imposa comme un interprète privilégié de la doctrine akbarienne.

Cette oeuvre, dont on ne peut contester le caractère subtil et génial en même que son rôle fondamental dans la constitution et le développement d'une tradition akbarienne a valu à Qûnâwî une prestigieuse renommée, en particulier à l'Est du monde musulman. Mais en même temps, et pour des raisons qui tiennent autant à sa forme qu'à son fond, elle a occulté les dimensions proprement mystiques de sa personnalité de sorte qu'on a tendance à ne voir en lui qu'un brillant théoricien de l'école akbarienne. Or il fut aussi et d'abord un fils spirituel du Shaykh al-Akbar, qui lui légua la seconde rédaction des *Futûhât*.

Un texte des *Nafahât ilâhiyya*, ouvrage dont Jâmî recommande la lecture à quiconque désire saisir l'envergure spirituelle du Shaykh de Qonya, ²⁷ nous rappelle cet aspect fondamental de leurs relations:

«J'ai vu le Shaykh, raconte Qûnâwî, la nuit du 17 *shawwâl* de l'an 653 (quinze ans donc, après la mort d'Ibn 'Arabî) lors d'une longue vision. Nous eûmes à cette occasion un long entretien. Au cours de cet entretien, je lui dis que les Noms divins agissent en conformité avec les statuts (*ahkâm*), que les statuts se conforment à leur tour aux états (*ahwâl*), lesquels sont des déterminations de l'essence conformes aux prédispositions (*istî'dâdât*), prédispositions qui n'ont pas de cause extrinsèque. Il fut enchanté par mon exposé; son

visage devint rayonnant de joie, il se mit à secouer la tête et tout en répétant certaines de mes phrases il s'exclamait "Comme c'est beau! (malih! malih!)". Je lui dis: "O maître c'est toi qui est beau car tu es capable de faire parvenir l'homme à un degré tel qu'il puisse saisir cela. Par ma vie si tu es un être humain, comparés à toi les autres ne sont rien! Après cela je m'approchai de lui, j'embrassai sa main et lui déclarai: "Il me reste encore une faveur à solliciter!" "Demande donc", me répondit-il. Je désire, dis-je, réaliser comme toi la contemplation constante et éternelle de l'épiphanie de l'Essence divine". J'entendai par là ce degré de contemplation de l'épiphanie de l'Essence divine auquel il était parvenu, au delà duquel il n'y a plus de voile et sans lequel il n'est pas de stabilité pour les Parfaits. "Entendu", dit-il, et il accéda à ma demande. Puis il me dit: "Cela t'est accordé bien que, tu le sais j'ai eu d'autres compagnons et des enfants, notamment mon fils Sa'd al-Dîn, et que pour aucun d'eux cette réalisation n'ait été possible. Nombreux sont, parmi mes compagnons et mes enfants, ceux que j'ai tués puis vivifiés! Mais ils ont péri sans qu'aucun d'eux obtienne cela. Je lui dis: "Maître, louange à Dieu pour ce privilège qui m'a été octroyé. Je sais que tu fais vivre et que tu fais mourir!..."²⁸

A la lecture de ce témoignage, quelques remarques s'imposent. Tout d'abord on observe que la discussion qui marque le début de cette rencontre en esprit porte sur un thème fondamental de l'ontologie akbarienne: l'interaction des Noms divins et des *istîdâdât*, des prédispositions propres aux *a'yân thâbita*, c'est-à-dire aux "prototypes immuables" contenues dans la science éternelle. Lieux de manifestation de l'autorité des Noms, les êtres contingents sont régis par eux mais dans les limites et conformément à ce qu'exigent les déterminations particulières de chacun des possibles dont ils sont la manifestation *ad extra*.

Ces notions métaphysiques aussi délicates que complexes et que nous ne pouvons expliciter davantage ici, Qûnâwî les manie avec une aisance tout à fait caractéristique des exceptionnelles aptitudes intellectuelles de l'auteur du *Miftâh al-ghayb*. Le second volet de ce face-à-face onirique révelè en revanche une facette de sa personnalité difficilement décelable dans cet ouvrage ou tout autre de ses écrits: aussi épris qu'il soit de dialectique Sadr al-Dîn sait que, si elle ne s'accompagne du *dhawq*, de l'expérience intime, s'il n'y a pas de "réalisation" (*tahaqquq*), la connaissance théorique est stérile. Aussi sollicite-t-il de son maître une assistance spirituelle qui lui est semble-t-il accordée de manière immédiate et effective.

Ce détail est important dans la mesure où il illustre la faculté qu'ont les *awliyâ'* de poursuivre le cas échéant *post mortem* leur *irshâd*, leur magistrature spirituelle et d'accomplir ainsi jusqu'à son terme l'engagement qu'ils ont pris envers le disciple au moment du rattachement initiatique. C'est à cette possibilité que se rattache une notion qui mériterait une étude doctrinale et historique approfondie, celle de sainteté *uwaysiyya*.

Une autre vision de Qûnâwî, qui ne figure pas dans les *Nafahât ilâhiyya*, mais dont le récit nous est conservé dans la *Jâmi' karamât al-awliyâ'* de Nabhânî, confirme que, pour des guides tels qu'Ibn 'Arabî, la mort ne saurait entraver leur capacité de conduire le *murîd* qui le mérite à l'illumination suprême: «Mon shaykh Ibn 'Arabî, écrit-il, s'est efforcé de m'annoblir et de me faire parvenir au degré spirituel où Dieu s'épiphane à l'aspirant par de fugaces épiphanies (*tajaliyât barqiyya*) au cours de sa vie et selon ses dispositions. Je visitai son tombeau après sa mort; à mon retour, tandis que je marchai dans la nature, à Tarsûs, par une journée d'été, je regardai les fleurs que la brise du zéphir agitant, je méditai sur la Puissance de Dieu, Sa Magnificence et Sa Majesté. Bientôt l'amour du Miséricordieux me submergea au point que je m'arrachai presque aux êtres. L'esprit du shaykh Ibn 'Arabî se manifesta alors à moi sous la plus belle forme. On aurait dit une lumière pure. Il me dit: «ô être d'élection, regarde-moi!» Alors Dieu s'épiphana à moi en une brève épiphanie depuis la glorieuse Essence. Je fus alors arraché à moi-même par Lui, en Lui, en un clin d'oeil. Puis je revins à moi-même immédiatement et voici que le Shaykh al-Akbar était devant moi. Il me salua comme on le fait lors de retrouvailles après la séparation, m'embrassa chaleureusement et dit: «Louange à Dieu qui a ôté le voile et a conduit les aimés. L'effort et la lutte n'ont pas été déçus»». »

On a quelque fois reproché à Qûnâwî d'avoir dénaturé la pensée du Shaykh al-Akbar en lui conférant un aspect philosophant et systématique dont elle est initialement dépourvue. Je ne puis nier que, pour un lecteur accoutumé aux éblouissantes évocations mystiques des *Futûhât*, à la chaleur rayonnante que son auteur parvient à nous communiquer, il y a quelque chose de frustrant à découvrir la doctrine d'Ibn 'Arabî à travers les textes de Qûnâwî «*précis, ordonné, logique dans son argumentation et dont le style ressemble plus à celui d'un philosophe systématique qu'à celui d'un mystique.*»³⁰ Certes. Mais n'est-ce pas justement parce qu'il a su structurer, rassembler, organiser la doctrine d'Ibn 'Arabî que celle-ci a pu se perpétuer et se propager avec le succès que l'on sait? Cette adaptation n'était-elle pas en fin de compte nécessaire et même opportune?

Avant de se risquer à tenter un quelconque procès à Qûnâwî, il convient de ne pas oublier que, si impersonnel et abstrait que soit souvent le style de ses écrits, il ne s'exprime pas en savant érudit mais en commentateur inspiré par la *rûhâniya* du Shaykh al-Akbar qui, à travers lui, s'adresse à nous. Telle est du moins la conviction de son disciple direct, Mu'ayyad al-Dîn Jandî que en fit la singulière expérience lorsqu'il entreprit sous la direction de Qûnâwî l'étude des *Fusûs al-hikam*: «Alors que mon maître sur la Voie de Dieu... m.b. Ishâq.. al-Qûnâwî était en train de me commenter la khutba des Fusûs, l'inspiration du Monde Caché manifesta sur lui ses signes et le Respir du Miséricordieux se mit à souffler au rythme de son souffle. Le vent de ses

exhalations et l'émanation de ses précieuses haleines submergea mon être intérieur et extérieur. Son secret gouverna mon secret (bâtinî) d'une manière étrange et immédiate et produisit sur mon corps et mon cœur un effet parfait. Ainsi dieu me fit comprendre dans le commentaire de la *Khutba* l'entier contenu du livre et m'inspira le contenu préservé de ses secrets dans cette proximité. Quand le Shaykh réalisa ce qui m'était advenu... il me rapporta qu'il avait lui aussi demandé à notre maître, l'auteur des *Fusûs*, de lui commenter ce livre; ce dernier en lui commentant la *Khutba* lui avait percevoir la moelle de la quintessence ...et avait opéré en lui un effet singulier grâce auquel il avait compris le contenu de l'ouvrage tout entier.»³¹

Ce qu'il y a de remarquable dans ce témoignage c'est qu'une fois encore les *Fusûs* – et non un autre traité d'Ibn 'Arabî – figurent au centre des relations intellectuelles et spirituelles qui se sont nouées entre le Shaykh al-Akbar et sa postérité "*iranienne*" au sens large du terme. Qûnâwî, on l'a vu, avait reçu l'exclusivité d'un *samâ'* des *Fusûs*. Grâce au document que je viens de citer, il nous est confirmé que cette transmission livresque avait eu aussi le caractère d'une transmission initiatique, situation qui se reproduit à la génération suivante avec Jandî lui-même.

Or, Jandî est l'auteur d'un commentaire des *Fusûs*, le premier en fait, qui va jouer un rôle majeur dans la divulgation de la doctrine akbarienne dans les terres orientales du monde musulman. Ainsi que le fait judicieusement remarquer Jâmi³² – autre brillant représentant persan de l'école akbarienne (ob. 898/1492) – c'est de son commentaire que s'inspireront les auteurs ultérieurs, en particulier Kashânî (ob. 736/1335) et Qaysarî (ob. 751/1351) dont le commentaire sera à son tour l'objet des chaînes de transmission des *Fusûs* recensées par O. Yahya³³ où figurent successivement les noms de Ibn 'Arabî, Qûnâwî, Kashânî, Qaysarî.

Ce qui distingue cependant Jandî de ses deux successeurs, c'est qu'il figure en plus dans certaines des chaînes de la *khirqa akbariyya* ce qui fait pleinement de lui un *wârith akbarî*, un héritier d'Ibn 'Arabî et, en conséquence, un nouveau support de sa *baraka*. Il n'est guère surprenant dans ces conditions, contrairement à ce que semble penser Ghulâm Dînânî, auteur de la décevante introduction de l'ouvrage de Jandî édité par le professeur Ashtiyânî³⁴, qu'il fasse appel à la *rûhâniya* du Shaykh al-Akbar chaque fois qu'il se trouve en difficulté et a fortiori quand sa vie se trouve menacée, comme c'est le cas dans l'anecdote qui suit:

«Quant à moi, lorsque je me trouvai à Bagdad, j'avais pour hôte un homme qui prétendait être la *Mahdî* et qui me demanda de le reconnaître comme tel. Je lui répondis: "*Je témoigne devant Dieu que ce n'est pas toi et que tu n'es qu'un menteur!*" A la suite de cela il se montra hostile à mon égard et dressa contre moi les hérétiques et les Nusayriyya; il en choisit un certain nombre parmi eux et projeta de me nuire. Je me réfugiai dans la *rûhâ-*

niya du Sceau des saints et le guettaï dirigeant tout mon être vers lui. Je le vis qui tenait l'imposteur par les mains et les pieds. "Je le frappe contre terre?" me demanda-t-il. "O Maître, répondis-je, à toi de décider!" il s'éloigna et je partis pour me rendre à la mosquée; j'y trouvai l'imposteur et ses comparses résolus à accomplir ce qu'ils avaient projeté. Sans leur prêter attention je marchai jusqu'au *mibrâb* et accomplis ma prière. Ils ne purent rien contre moi et Dieu me préserva du mal que voulait me faire cet homme qui, par la suite, se repentit sous ma direction avant de partir en voyage.»³⁵

Il est intéressant de noter que le conflit qui oppose Jandî à son hôte concerne l'identité du Mahdî. Or cette question avait également suscité un désaccord entre Ibn 'Arabî, alors jeune disciple, et l'un de ses maîtres qui avait cru reconnaître le Mahdî en la personne de l'un de ses contemporains. Con vaincu du contraire, Ibn 'Arabî se montra inflexible et même quelque peu irrespectueux à l'égard de son maître. Après un sévère rappel à l'ordre de Khadir, il présenta ses excuses à son maître pour son manque d'*adab*, tout en maintenant fermement sa position...

Par ailleurs on relèvera que dans le cas présent, c'est Jandî qui para la force de concentration de sa *himma* provoque l'intervention de la *rûhâniya* du Shaykh al-Akbar à la différence des deux visions expérimentées par Qûnâwî sans initiative de sa part.

Le témoignage de Jandî nous montre enfin que les apparitions posthumes d'Ibn 'Arabî n'ont pas nécessairement le caractère solennel et grave des sublimes révélations spirituelles et doctrinales. En tous les cas, et quels que soient les motifs qui les suscitent, ces interventions attestent d'une ferme croyance en la permanence de la *rûhâniya akbariyya* d'une part et, d'autre part, de la présence de "relais" choisis dans le monde des vivants pour en recevoir et en véhiculer les effets.

Qûnâwî et Jandî ont été les principaux agents de cette transmission au 13ème siècle: ils n'ont pas été les seuls. D'autres personnages, soit dans l'entourage d'Ibn 'Arabî, soit parmi les compagnons de Qûnâwî, ont également participé, de manière plus modeste, à cette opération. Je pense notamment à 'Ismâ'il b. Sawdâkî et 'Afîf al Dîn Tilimsânî pour la Syrie et, pour l'Iran, à Sa'd al-Dîn Farghânî et Fakhr al-Dîn 'Irâqî; ce dernier fait d'ailleurs allusion dans une longue lettre adressée à Qûnâwî, auprès duquel il étudia en Anatolie les *Fûsûs al hikam*, à une vision qu'il eut de Shaykh al-Akbar qui lui enjoignit à cette occasion de se rendre à Damas.³⁶

Les trois témoignages qui viennent révèlent de la même façon la présence d'un certain nombre de suppôts de cette *Rûhâniya akbariyya* tout au long des siècles qui suivent et sur une étendue géographique de plus en plus vaste.

Le premier émane de 'Abd al-Karîm Jilî (ob. 832/1428); disciple du shaykh Jabartî, lui-même fervent défenseur d'Ibn 'Arabî, il vécut en Inde et au Yemen, un pays où s'est développé de manière discrète mais tenace une

force tradition akbarienne. Auteur de nombreux écrits mystiques, dont le plus lu et le plus fameux est l'*Insân Kâmil*, Jîlî apparaît comme l'un des représentants les plus originaux de l'école akbarienne au sein de laquelle il se distingue par une certaine indépendance à l'égard d'Ibn 'Arabî qu'il n'hésite d'ailleurs pas à critiquer sur certains points. Quoi qu'il en soit il compte aussi au nombre des interprètes inspirés de la doctrine akbarienne, ce que nous rappelle cette vision consignée par lui au début de son commentaire de la *Risâlat al-anwâr* d'Ibn 'Arabî: «J'ai vu le Shaykh (Ibn 'Arabî) en 789 à Yanbû' alors que je me rendais de La Mecque à Médine; il était debout, tenant dans ses mains les premiers fascicules du commentaire des *Fusûs* de Qaysarî que je possédais; il voulait m'en enseigner le contenu et moi je voulais le lui lire. Il était extrêmement heureux et joyeux. Il s'assit et je m'installai à ses côtés. Il apporta ensuite un plat, qu'on appelle *mouloukhiyya*, très connu au Hijâz et qu'on ne mange qu'à l'occasion de grandes retrouvailles avec ceux qu'on aime. Ce plat était dans un récipient qu'il avait avec lui. Il se mit à manger et j'en fis autant jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien. Puis il apporta autre chose qu'il mit également dans ce récipient et nous mangeames». ³⁷

A la lecture de ce récit, on est d'emblée frappé par la mention réitérée des *Fusûs* dans les relations posthumes d'Ibn 'Arabî avec sa postérité. Par ailleurs, il convient de souligner que cette initiation doctrinale que donne Ibn 'Arabî à Jîlî est suivi d'une offrande alimentaire. Or, en Islam de manière générale, et dans le *Tasawwuf* en particulier, la transmission du savoir, est souvent symbolisée par l'acte de nourrir; la *luqma*, la transmission d'une bouchée de nourriture, constitue d'ailleurs une modalité fréquemment attestée dans la littérature hagiographique du rattachement initiatique.

C'est également un repas qui figure au centre de la vision qu'eut du Shaykh al-Akbar 'Abd al Ghânî al Nâbulusî (ob. 1143/1731), autre représentant notoire de l'école akbarienne qui vécut en Syrie à l'époque ottomane: «Cette vision, rapporte Bakrî Aladdîn, auteur d'une thèse sur la vie et l'oeuvre de Nâbulusî, se passe sous la coupole du salon de l'ancienne résidence de Nâbulusî... Ibn 'Arabî, qui était assis avec Ismâ'il et la mère de ce dernier— il s'agit du fils et de l'ex épouse de Nâbulusî— reçoit notre auteur qui se voyait comme étant le propre fils d'Ibn 'Arabî et de son épouse (perçue sous les traits de l'ex-épouse de Nâbulusî). Leur petit-déjeuner était composé de mets traditionnels». Voici en quels termes Nâbulusî interprète les liens de parenté qu'il se découvre avec Ibn 'Arabî dans ce songe: «Il est connu que je puise en tous mes états spirituels dans la pensée du Shaykh al Akbar. Ma croyance est basée sur ce qu'il a exposé dans ses livres. (...) J'ai grandi dans la situation de celui qui suce la lait de ses livres depuis le temps où j'étais enfant... Je suis donc le fils du Shaykh al Akbar et il est mon père nourricier». ³⁸

Environ un siècle plus tôt, Qushâshi (ob. 1017/1661), l'auteur du *Simt al majîd*, a lui aussi une vision d'Ibn 'Arabî que le revêt de la *khirqâ* et lui

donne sa soeur en mariage ³⁹. Or Qushâshî figure dans plusieurs chaînes de la *khirqa akbariyya* qui aboutissent à Murtaḍâ al-Zabidî (ob. 1205/1790), l'auteur du célèbre *Tâj al-'arûs...* ⁴⁰

Iran, Yemen, Syrie, Asie Mineure, Inde...: Ibn 'Arabî semble omniprésent en Orient et le temps qui s'écoule voit la multiplication des réseaux de son influence qui ne cesse de s'étendre et de s'intensifier. L'Occident, où il naquit, verra apparaître un exceptionnel *wârith akbarî* au 19^{ème} siècle en la personne de l'Emir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, auquel son père confère dans sa jeunesse la *khirqa akbariyya* qu'il tient précisément de Murtaḍâ al-Zabidî. Tout comme Ibn 'Arabî quelques siècles plus tôt, mais pour des raisons différentes, l'Emir doit lui aussi prendre le chemin de l'exil. Et, comme Ibn 'Arabî, c'est à Damas qu'il choisit de vivre et de consacrer le reste de ses jours à transmettre l'enseignement du Shaykh al-Akbar.

Conjuguant en sa personne magistère doctrinal e magistère spirituel, l'Emir apparaît à l'instar de Qûnâwî, comme le type le plus accompli de l'héritier authentique. De ce double rattachement à l'auteur des *Futûḥât*, le *Kitâb al Mawâqif* est à la fois le témoin et le fruit. «Le Shaykh al-Akbar, déclare l'Emir, est notre trésor; c'est en lui que nous puisons tout ce que nous écrivons, le tirant soit de sa *rûḥâniya*, soit de ce qu'il a lui-même écrit dans ses ouvrages» ⁴¹

La rédaction de *mawâqif* est d'ailleurs ponctuée de fréquentes visions d'Ibn 'Arabî qui, d'outre tombe, veille jalousement semble-t-il sur sa descendance spirituelle. C'est ainsi par exemple qu'un jour il «*visite*» l'Emir à quatre reprises, en l'espace de quelques heures, pour lui commenter certains passages difficiles des *Futûḥât* ⁴². Une autre fois il l'informe qu'il n'est pas l'auteur du *Shajarat al-nu'mâniyya* ni des autres traités d'alchimie et d'art divinatoire qui circulent sous son nom. ⁴³ Dans une autre de ces apparitions Ibn 'Arabî avertit l'Emir qu'aucun commentateur des *Fusûs* n'en a compris le véritable sens ⁴⁴. Des visions qui témoignent aussi bien de la complicité intellectuelle qui lie ces deux auteurs que six siècles séparent que de la volonté chez Ibn 'Arabî d'exercer une tutelle, bienveillante mais vigoureuse, sur l'Emir. Celui-ci a d'ailleurs pleinement conscience de sa condition de vassal qu'il assume en tout humilité:

«Après avoir rédigé ces quelques pages j'eus une vision que j'interprétais comme une bonne nouvelle, savoir que le Shaykh Muhyî Dîn était satisfait du soutien que je lui apportai en la circonstance et qu'il m'approuvait. Je vis qu'il me tendait une lettre scellée; lorsque je l'ouvris, j'y vis ma propre image, pareille à une photographie, la tête ceinte de la couronne royale... J'interprétais cela comme signifiant que l'Imâm Muhyî Dîn est un roi- que dis-je? le roi des rois, or les souverains ont coutume de récompenser les serviteurs dont ils sont satisfaits en leur octroyant une robe d'honneur para laquelle il se distingue entre tous leurs proches». ⁴⁵

Une autre vision très étrange est décrite dans les *mawâqif*, par l'Emir:

«J'ai vu notre maître Muhyî al Dîn pendant mon sommeil sous la forme d'un lion. La forme était celle d'un lion et malgré cela il s'agissait indiscutablement du Shaykh Muhyî Dîn. Dans la main gauche de ce lion il y avait une chaîne énorme analogue à celle que l'on met au cou des fauves pour les empêcher de nuire. Le lion se mit à parler et me dit: "*mets ta main dans ma gueule!*" Cependant j'eus peur car l'homme a instinctivement et naturellement peur du lion. Il insista et déclara: "*N'aie pas peur!*" j'introduisis donc ma main dans sa gueule et la ressortis sans dommage. Puis il passa de la forme animale à une forme humaine, celle sous laquelle j'avais coutume de le voir avec cette différence qu'il avait l'aspect d'un *muwallah majdhûb*, un fou de Dieu dont l'élocution est confuse. Je fis quelques pas en sa compagnie en discutant. Soudain, il se retourna et me dit: "*Je vais m'en aller et mourir!*" Il répète cela deux ou trois fois puis il s'écroula par terra. A ce moment là je me réveillai. J'interpréterai son apparition sous la forme d'un lion comme une allusion au fait que son rang parmi les *awliyâ'* est similaire à celui du lion parmi les animaux. J'interpréterai la chaîne accrochée à sa gauche comme la *shari'a*, car n'eût été la *shari'a*, il aurait dit ce que nul n'a dit et fait ce que nul n'a fait.

J'interpréterai l'ordre de mettre ma main dans sa gueule comme signifiant que sa bouche guide la main de l'auteur de ces lignes, lui dictant et lui inspirant ce qu'il écrit. En effet, tout ce qui m'est advenu de bon, après la foi en Dieu et en son Envoyé, m'est advenu par son intermédiaire. J'interpréterai son apparition sous l'aspect d'un fou de Dieu par l'agitation qui règne en cette époque de désordre et d'instabilité. Et quant à sa parole "*Je vais m'en aller et mourir*", il a dit cela en raison de chagrin et de l'affliction qu'il ressent à voir ce qu'est devenu l'Islam et les musulmans qui ne cessent de désobéir à Dieu et à son Prophète et de s'éloigner de la Religion» ⁴⁶.

Fort de cet appui d'outre-tombe qui lui est à maintes reprises confirmé, investi par cette onction directe d'un rôle dont l'état du monde— et pas seulement du monde musulman— démontre l'urgence, l'Emir va assumer avec éclat une fonction majeure dans ce qu'on a nommé la "*restauration akbarienne*" ⁴⁷ qui discrète mais tenace va s'engager à la fin du 19ème siècle et produire des effets jusqu'à nos jours. La *silsila akbariyya* n'était certes pas éteinte en terre d'Islam à l'époque où l'Emir s'installe à Damas. Mais elle va soudain étendre ses ramifications et, par l'intermédiaire de maîtres qui s'y rattachent et qui, directement ou non la tiennent d' 'Abd al-Qâdir, agir sans bruit dans de multiples *turuq* et se manifester jusqu'en Europe. Et c'est à l'Emir aussi qu'on devra la première édition des *Futûhât* qu'il financera et dont il contrôlera scrupuleusement l'établissement. Cette publication sera le point de départ d'une intense activité éditoriale inégale dans la qualité de ses productions mais qui fera découvrir de plus en plus largement l'oeuvre d'Ibn 'Arabî dans un univers où elle semblait ne plus avoir sa place.

Il faut souligner cependant que les rencontres visionnaires avec le

Shaykh al-Akbar n'on pas été le privilège des quelques hauts personnages que j'ai mentionnés. La littérature du *Tasawwuf* fournit en abondance d'autres exemples de ces dialogues en songe avec Ibn 'Arabî. Et la littérature ne dit pas tout: aujourd'hui, comme hier– les confidences que nous avons pu recueillir en témoignent– nombreux sont ceux dont la vie spirituelle, disons mieux: la vie tout entière– a été transformée par de semblables apparitions du maître andalou. Certaines de ces visions font suite à une étude prolongée des oeuvres du Shaykh al-Akbar, récompensant une dévotion préalable à sa personne. Mais, dans bien des cas, elles surviennent *ex abrupto* chez des individus– des enfants parfois et parfois des illettrés– qui ignoraient jusqu'au nom d'Ibn 'Arabî.

Mesurer l'influence du Shaykh al-Akbar ne peut, dès lors, se borner à dénombrer les publications de ses ouvrages ou à comptabiliser les thèses qui lui sont consacrées: à l'ombre d'une aventure intellectuelle prodigieuse que l'hostilité des *fuqahâ* a soumise – et soumettra encore à bien des péripéties, une autre histoire s'écrit en silence dans les coeurs: celle de ces visitations sans témoins du *Sultân al 'arifîn*. Une histoire où par excellence se vérifie, depuis sept cent cinquante ans, cette discrète et perpétuelle présence des saints qui n'est rien d'autre qu'un des signes de la perpétuelle présence de Dieu. “*Wa huwa ma'kum aynamâ kuntum*” ... (Cor. 57 : 4)

“*Sceau de la sainteté muhamadienne*”, Ibn 'Arabî assure, par delà la mort, la garde et le partage des sciences spirituelles qu'il a enfermées dans son oeuvre. Et sa longue veille ne cessera qu'à l'aube du Jour éternel, quand les derniers rêveurs sortiront à jamais de leur dernier rêve.

NOTES

- 1 *Diwân al-ma'arif*, ms. Fâtih 5322, fo 214.
- 2 Bukhârî, *Bid' al-wahy*, 3.
- 3 Ibn Nadîm, *Fihrist*, 3ème ed., 1988, p. 303.
- 4 cf. par ex. Ibn 'Idhârî, *al Bayân*, Beyrouth, 1985, p. 229.
- 5 *al ru'ya al sâliha juz '...* Bukhârî, *Ta'bîr*, 4, 5.
- 6 cf., *Futûhât Makiyya*, ed. Le Caire, 1329, h., II, 376.
- 7 Sur tous ces points voir *Fut* II, chap 188, p. 375-376.
- 8 *Fut* I. 224.
- 9 Voir par ex. *Fut*. I, 437, 527, 537, 599, 640, 706, ... etc.
- 10 *Fut* II, 375, 379; voir également le chap. 177, II, pp. 309-313.
- 11 Voir aussi à ce sujet *Fut* III, 325.
- 12 *Fut* III, 287.
- 13 *Fut* II, 379, 380, 313.
- 14 *Fut* IV, 99
- 15 *Fut* III, 224; Sur cette “Terre de la Réalité”, voir le chap 8 des *Fut* I, 126-131 et la trad de H. Corbin in “*Corps spirituel et Terre celeste*”, Paris, 1979, pp. 164-172.
- 16 *Fusûs* ed. Afîfî, Damas 1980, p. 878.

- 17 *Fut* III, p. 42
- 18 *Rûb al-quds*, ed. Damas, 1970, n° 2.
- 19 *Fut* II, 325.
- 20 *Fut* I, 127 et III, 43.
- 21 *Al Shaykh Amin Kaftârû* ... Damas, 1989, p. 114.
- 22 Il s'agit de la mosquée où enseignait le Shaykh Amîn.
- 23 A ce sujet voir l'excellent article de J. Morris, *Ibn 'Arabi and his interpreters* in J.A.O.S., vol, 106, n° 3, 4 1986, et vol 107, n° 1, 1987.
- 24 A ce sujet voir C. Addas, *Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge*, Paris, 1989, p. 267-276.
- 25 Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî, RG 2, 414, 142, 70, 313, 639, 135, etc.
- 26 Jandî, *Sharh al-Fusûs*, ed. Ashtyanî, Mashhad, 1982, p. 5.
- 27 *Nafabât al-uns* Téhéran, 1336, p. 556.
- 28 *Nafabât ilâhiyya*, ms BN 1354 f. 70a-70b.
- 29 Nabhânî, *Jâmi' karamât al-awliyâ'*, Beyrouth, 1983, p. 222.
- 30 W. Chittick, *The Last will and testamet of Ibn 'Arabi's foremost disciple* in Sophia Perennis, vol, IV, n° 1, p. 44
- 31 Jandî, *Sharh al-fusûs*, ed. Ashtiyânî, Mashhad, 1982, p. 9-10
- 32 *Nafabât al-Uns* p. 558.
- 33 Histoire et classification... II, p. 541.
- 34 *Sharh al-fusûs*, ed. Ashtiyânî, Mashhad, 1982, introd, p. 43
- 35 *Sharh al-fusûs*, p. 110.
- 36 Irâqî, *Divines flashes*, trad. W. Chittick, New York, 1982, p. 49 et note 23 p. 65.
- 37 *Al-Isfâr 'an risâlat al-anwar* Damas, 1929, p. 60
- 38 Bakrî Aladdin, *'Abd al-Ghanî, al-Nâbulusi, oeuvre, vie, doctrine*, thèse de Doctorat es- lettres, Paris I, 1985, vol II, pp. 146-147.
- 39 Mustafâ al-Hamawî, *Fawâ'id al-intihâl* Ms. Dâr al-kutub, 1093 *ta'rikh*, I, 656.
- 40 Qushashî, *Simt al-Majîd*, ed. Hayderabad, 1367h, p. 105, 122, 127, et Murtadâ al-Zabîdî, *'Iqd al-jawhar al-thamîn*, s.v. "Uwaysiyya" et *ithâf al-asfiyâ'* s.v. "*Hâti-miyya*"
- 41 *Mawâqif*, 2ème ed., Damas, 1966-1967, p. 1337.
- 42 *Mawâqif* p. 1389.
- 43 *Ibid* p. 709.
- 44 *Ibid*, p. 917
- 45 *Ibid*, p. 1133
- 46 *Ibid* p. 1114
- 47 A ce sujet voir l'introduction de M Chokiewicz à sa traduction d'extraits des *Mawâqif* in *Ecrits Spirituels*, Paris, 1982.

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR

LOS MOTIVOS LITERARIOS
COMPARTIDOS POR IBN AL-‘ARABĪ
DE MURCIA Y SAN JUAN DE LA CRUZ

LOS MOTIVOS LITERARIOS COMPARTIDOS POR IBN AL-‘ARABĪ DE MURCIA Y SAN JUAN DE LA CRUZ

CON motivo del 750 aniversario de la muerte de Ibn al-‘Arabī de Murcia se celebra estos días un congreso internacional acerca de la vida, obra y pensamiento del *šayḥ al-akbar* del sufismo (*taṣawwuf*). En esta comunicación reseñaremos algunos de los motivos literarios rastreados en la obra de Ibn al-‘Arabī que confluyen con determinados arquetipos literarios presentes igualmente en la obra de San Juan de la Cruz, poeta emblemático del misticismo español.

La crítica ha querido ver, entre otras, las siguientes características en la obra de Ibn al-‘Arabī: la reiteración y la incoherencia expresiva. La reiteración se advierte en cuanto que, en su obra, el gran místico murciano se acerca y vuelve a acercarse constantemente a los mismos conceptos, como si la expresión de su pensamiento se desarrollara en forma de espiral ¹. Asimismo, la expresión verbal pierde muchas veces un sentido claro e inteligible, dejando a un lado la razón, precisamente porque de los cuatro componentes del ser humano (*riḥ*, ‘espíritu’; *qalb*, ‘corazón’; *nafs*, ‘alma sensitiva’, y *‘aql*, ‘inteligencia’) es el *riḥ* el que interviene y soporta el trance extático, experiencia cognoscitiva no discursiva, que es la base del texto místico. En este punto podemos recordar aquí estas palabras de Ibn ‘Arabī:

“Deja de hacer razonamientos y comprende por la luz de la intuición, sin la cual se te escapa lo que irradia de Él” ².

Una aproximación a su obra nos lleva a entender el profundo mensaje que en ella se encierra ³, mucho más intelectualista que el que podemos apreciar en los poemas de San Juan de la Cruz. Sin embargo, este es un comentario peligroso, ya que no hemos podido acceder a la

mayoría de los poemas del gran maestro sufí; la hemos leído inevitablemente traducida o conocido a través de la crítica. Veamos a continuación algunos de los diferentes motivos literarios confluyentes en los poemas, y en su prosa aclaratoria, de Ibn al-‘Arabī y San Juan de la Cruz.

El deseo del poeta extático de expresar no ya un sentimiento profundamente expiritual, sino la propia experiencia de Dios, hace que Ibn al-‘Arabī, en su *Tarğumān al-ašwāq* (*El intérprete de los deseos*), construya una alegoría erótica del amor unitivo místico de carácter profano y erótico, inspirados por el amor de Ibn al-‘Arabī por Nizām. De manera análoga, San Juan de la Cruz se sirve en su poema *Cántico espiritual* de la alegoría erótica, encarnada por dos amantes, tal y como se encuentra en el *Cantar de los cantares* bíblico. Recordemos en este punto que algunos recursos expresivos del misticismo tienen sus raíces en las glosas hermenéuticas, es decir, en la exégesis de los textos sagrados. En el caso del Cristianismo, la base es la Biblia, mientras que en el Islam el *tašawwuf* tiene en sus antecedentes los comentarios (*tafsīr*) místicos del *Corán* y algunos *ḥadīṭ* místicos ⁴, aunque, al parecer, lo que hay de misticismo en el texto coránico se debe al influjo del Cristianismo ⁵. En contra de esto, recientes estudios demuestran la rigurosa ortodoxia de la obra de Ibn al-‘Arabī, basada por entero en el *Corán* y los *ḥadīṭ*, tal y como ha probado Roger Dela-drière en su tesis *La profession de foi d’Ibn ‘Arabī*. Texto, traducción y comentario de la “*Tadhkira*” ⁶.

Asimismo, la incoherencia verbal, tan ligada al texto bíblico, es otra de las confluencias notables en los poemas de Ibn al-‘Arabī y San Juan de la Cruz. Esa incoherencia viene a coincidir con el *ṣatt* ⁷, mecanismo por el cual el poeta en trance místico se expresa a golpe de sensación, olvidando el razonamiento del que debería hacer brotar sus versos. Similar es la existencia de los “*dislates*” ⁸ en la obra de San Juan de la Cruz, resultado de la inevitable inefabilidad de la experiencia mística, vivencia ésta que no puede hacerse entender por medio de “*términos vulgares y usados*” ⁹, por lo cual el poeta debe utilizar “*extrañas figuras y semejanzas*” ¹⁰. San Juan distinguía estos poemas como versos “*compuestos en amor de abundante inteligencia mística*” ¹¹ y por tal motivo debía escribir unos comentarios aclarándolos.

Estos delirios verbales se dan igualmente en las exégesis que de sus propios poemas hacen tanto Ibn al-‘Arabī como San Juan de la Cruz. En sus explicaciones transmutan el sentido de algunos vocablos

o asignan a un solo vocablo sentidos diferentes e incluso contradictorios y excluyentes. Ambos respaldan sus arbitrarias equivalencias mediante citas coránicas, en el caso de Ibn al-‘Arabī, y bíblicas, en el caso de San Juan de la Cruz. Por otro lado, la metáfora está tratada por igual en las glosas de ambos místicos. Estas se terminan en el curso de la explicación en prosa, la cual, si bien pretende esclarecer el sentido de los versos, en ocasiones se vuelve tan absurda e incomprensible como ellos mismos.

El hecho más importante que se desprende de la comparación hecha por López Baralt ¹² es que tanto Ibn al-‘Arabī como San Juan tienen conciencia de la inefabilidad del trance místico, del problema de la insuficiencia del lenguaje corriente para expresar su experiencia, y ambos lo resuelven haciendo de su lenguaje algo infinito, sin límites, como su propia experiencia espiritual. Esto en el místico carmelita supone un hecho estético-literario aislado, sin antecedentes ni continuidad en la literatura española; pero, en la literatura árabe, Ibn al-‘Arabī se inserta en la tradición de la poesía mística comentada musulmana ¹³, que tenía como algo normal “*el delirio verbal y las glosas aleatorias*” ¹⁴.

Un elemento formal compartido por los dos místicos es el uso de oraciones nominales. Ciertamente, en los poemas de Ibn al-‘Arabī esto no merece atención especial alguna, dado que es una construcción totalmente normal en lengua árabe. En quien sí es un hecho curioso es en San Juan de la Cruz, que nos asombra, por ejemplo, con versos como los siguientes:

*“Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora”.*

Una cuestión quizás aún más sorprendente es el hecho de que los símbolos utilizados por los poetas místicos musulmanes aparecen en los poemas de San Juan de la Cruz. Sobre esta cuestión, el profundo e importante estudio de Luce López Baralt ¹⁵ es imprescindible.

Veamos algunos de estos símbolos compartidos por Ibn al-‘Arabī y San Juan de la Cruz.

El vino, como arquetipo de sabiduría espiritual o símbolo del éxtasis místico, se encuentra en las obras sufíes y al parecer es utilizado por San Juan de la Cruz con el mismo sentido ¹⁶.

La noche oscura del alma, símbolo de la purgación espiritual previa al momento unitivo, coincide también en la obra de ambos místicos ¹⁷.

La llama de amor viva de San Juan de la Cruz y la luz como símbolo de lo divino es un concepto igualmente presente en los sufíes ¹⁸.

El agua o la fuente mística interior del alma, motivo rastreado en el Cántico espiritual de San Juan, encierra el significado de que no se conoce a Dios directamente, sino por medio de la fe. Así, en San Juan los términos “*ojo*” (que en sus poemas significa ‘fe’) y “*fuentes*” se hacen equivalentes, tal y como ocurre en los poemas sufíes, donde aparece la palabra “*ayn*”, que en árabe significa tanto “*ojo*” como “*fuentes*” ¹⁹.

La subida al monte es otro de los motivos estudiados por Luce López Baralt, observando que existe coincidencia entre Ibn al-‘Arabī y San Juan en el hecho de que viático místico se compara con la subida a un monte cuya cima supone el último estadio del místico, es decir, la unión con Dios. Muchas veces se acompañan esas explicaciones del ascenso con dibujos de un monte por el que serpentea un camino que se denomina tanto en Ibn al-‘Arabī como en San Juan “*monte Sión*” o “*Sinai*” ²⁰.

La imagen del pájaro solitario ²¹, el combate ascético ²², la azucena del dejamiento o desmayo tras la unión con Él ²³, las raposas como símbolo de lo carnal ²⁴, el cabello como “*gancho espiritual*” ²⁵, entre otros, son algunos de los motivos simbólicos estudiados por López Baralt.

Pero ¿cómo el *ṣayḥ al-akbar*, el gran maestro murciano, pudo influir en un poeta castellano del Siglo de Oro de las letras hispanas...? Se sabe que sus palabras siguen repitiéndose hoy en día entre los musulmanes, que continúan siendo vigentes sus reflexiones religiosas, pero lo que aún no se ha podido demostrar es por qué vías influyó, si es que tal cosa llegó a ocurrir, en los poemas místicos de San Juan de la Cruz.

Como quiera que sea, la obra de Ibn al-‘Arabī rezuma un agudo intelectualismo. Su reflexión central es el problema de la unidad del

ser, a la que llega por su preocupación metafísica por fundirse en el ser supremo, en Dios. Este panteísmo subyacente en la obra de Ibn al-‘Arabī es de por sí un fuerte concepto de reflexión filosófica que no aparece en ningún momento en San Juan de la Cruz. Del poeta cristiano nos han llegado unos poemas de expresividad algo extraña que tratan el tema de la unión de las almas perfeccionadas por el ascetismo con Dios, es decir, de cómo el espíritu educado en la fe y el amor cristiano puede llegar a fundirse con Él, en los que no parece haber una reflexión intelectual tan profunda como la que existe en las obras del gran místico murciano.

NOTAS

1 Cfr, ‘ABD AL-RAḤMĀN BADAŪĪ; “Autobiografía de Ibn al-‘Arabī”, *Al Andalus*, XX (1955), pp. 107-128.

2 AL-BALABANĪ; *El tratado de la unidad* (atribuido a Ibn ‘Arabī). Versión española de Victoria Argimón, Barcelona, 1987, p. 34.

3 BACHMANN, P.; “A propos de quelques poèmes mystiques du treizième siècle. Essai de rapprochement au *Ḍiṣwān d’Ibn al-‘Arabī*”, *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Málaga-1984), Madrid, 1986.

4 MASSIGNON; “*Ṭaṣawwuf*”, *FEI*, VIII, p. 682.

5 PAREJA, F.M.; *Islamología*, Madrid, 1952-1954, vol. II, p. 640 y ss.

6 Vid. AL-BALABANĪ; *El tratado de la unidad*, Barcelona, 1987, p. 13.

7 “*Ṣaṭṭ*”: tecnicismo de la escuela sufí que hace referencia al uso de versos disparatados o delirantes.

8 Vid. prólogo a los comentarios en prosa del poema “*Cántico espiritual*”, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía completa y comentarios en prosa*, Barcelona, 1986, pp. 157-160.

9 *Ibid.* p. 158.

10 *Ibidem.*

11 *Ibidem.*

12 Vid. LOPEZ BARALT; *San Juan de la Cruz y el Islam. (Estudio sobre las filtraciones semíticas de su literatura mística)*, México, 1985. Luce López Baralt califica de inexplicables estas alteraciones conceptuales, pero quizás si tenemos en cuenta que el poeta místico intenta expresar un acontecimiento espiritual inefable *per se*, hay que concluir que éste libera y explota en cada vocablo toda la significación de que puede servirse. Es en esta “*orgia lingüística*” donde está el atractivo de los versos místicos; el problema es que para el profano en la materia éstos aparecen como un conjunto de palabras en desorden. Para un sufí cada vocablo remitirá a determinadas ideas o conceptos de manera que secretamente se le transmitan los principios y el viático por el que debe regirse para unirse a Él.

13 Puede leerse un pequeño resumen acerca de los principales maestros del sufismo en S.H. NASR, *Sufismo vivo*, Barcelona, 1985, pp. 123-130.

14 LOPEZ BARALT, op. cit. y especialmente su artículo “*San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LV (1978), pp. 19-32.

- 15 LOPEZ BARALT; *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985, p. 193.
- 16 *Op. cit.*, p. 231.
- 17 *Op. cit.*, p. 236.
- 18 *Op. cit.*, p. 249.
- 19 *Op. cit.*, p. 261.
- 20 *Op. cit.*, p. 266.
- 21 *Op. cit.*, p. 269.
- 22 *Op. cit.*, p. 271.
- 23 *Op. cit.*, p. 277.
- 24 *Ibidem.*
- 25 *Op. cit.*, p. 278.

RALPH W.J. AUSTIN

IBN AL-‘ARABĪ, POETA
DE REALIDADES DIVINAS

ES un honor el haber sido invitado a hablar aquí hoy, en la conmemoración del 750 aniversario de la muerte de Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī, quien, como todos sabemos, no solamente fue el principal exponente de la doctrina sufi, sino también quizá uno de los más destacados exponentes de la religión esotérica en toda la historia de la espiritualidad humana.

Mi propósito aquí esta mañana es, en primer lugar, describirles y explorar con Vds. algunos aspectos de una obra del Šayḥ al-Akbar, que es al mismo tiempo poco conocida y estudiada, pero que, no obstante, es sin ninguna duda una de sus obras principales más significativa, reveladora e interesante. Esta obra, su colección mayor de poesía mística, titulada *Dīwān aš-Šayḥ al-Akbar* o *Al-Dīwān al-Kabīr* —el gran Dīwān—, todavía no ha sido correctamente editada ni estudiada y, aparte de algunos manuscritos que se conservan en bibliotecas turcas, sólo es posible hallarla actualmente en la edición de El Cairo de 1855/1271 o en la reimpresión de dicha edición realizada en Bagdad en 1963. Al menos una de las copias manuscritas de la obra es autógrafa y dos de ellas formaban parte de la biblioteca privada de su famoso discípulo Šadr ad-Dīn al-Qūnāwī. Sin embargo, Osman Yahya señala en su valioso estudio bibliográfico, en dos volúmenes, de las obras de Ibn al-‘Arabī que todos los manuscritos están incompletos de uno u otro modo y que todo estudio serio del texto, conducente a una edición crítica, precisará examinar todos los manuscritos existentes ¹. Esperaba inicialmente poder ofrecerles hoy el resultado de mis investigaciones preliminares sobre el texto de la obra. Otras obligaciones

—algunas de ellas imprevistas— me han impedido, sin embargo, que pueda tener dicha información preparada para esta ocasión.

Nos podemos hacer una idea de la importancia de esta obra y de su potencial para el estudio futuro del pensamiento de Ibn al-‘Arabī teniendo en cuenta el hecho de que abarca 475 páginas de letra apretada, que incluye más de 900 poemas de diversa extensión: algunos, de pocos versos; otros, sin embargo, de más de cien. Suma todo ello unas 9.000 líneas de poesía mística. Por lo tanto, no es difícil intuir la enorme tarea que se ofrece a los estudiosos, que van a necesitar emplear al máximo su esfuerzo y sus energías para preparar ese material para un público más amplio. En cualquier caso, no hay duda de que esta destacada obra poética del maestro es digna de ocupar su puesto junto a otras mucho más conocidas y cada vez mejor estudiadas: los *Fuṣūṣ al-ḥikam* ² y la monumental *Al-Futūḥāt al-makkiyya* ³, esta última objeto de un reciente e importante estudio por parte del Dr. William Chittick ⁴.

Antes de proceder a una descripción y exploración extensas de esta fascinante obra, creo oportuno detenerme aquí brevemente para considerar hasta qué punto el conocimiento extenso del *Dīwān* puede ayudar a corregir lo que hasta ahora ha sido una imagen más bien sesgada de la expresión mística de Ibn al-‘Arabī. Hasta la fecha, la impresión general producida por la obra escrita del Ṣayḥ, especialmente en traducción, ha sido la de una masiva exposición en prosa de las enseñanzas del sufismo. Esta visión se ha visto, sin duda, muy influida por la importante presencia, en el corpus de sus obras, del enciclopédico libro de las *Futūḥāt*, ya mencionado. Es verdad que hemos tenido la excelente traducción y edición hecha por Nicholson de su especialísima colección breve de poesía, el *Tarǧumān al-aṣwāq*, escrita en el estilo clásico antiguo ⁵; pero ésta parece haber sido más bien la excepción que confirma la regla. Otra razón para esta impresión ha sido la inevitable comparación que se ha hecho entre Ibn al-‘Arabī y los exponentes más famosos de la experiencia sufí: tales como el espléndido Rūmī o el árabe ‘Umar b. al-Fārid, contemporáneo del Ṣayḥ. De hecho, se ha considerado a los sufíes persas como los principales representantes del sufismo en poesía. Espero que, después de oír lo que pretendo comunicar aquí, se corrija esta visión unidimensional de las obras de Ibn al-‘Arabī y se valore cada vez más a este autor como un escritor de poesía esotérica maravillosamente conciso e intenso.

Dicho esto, buscaríamos, sin embargo, en vano en el *Dīwān* ese

caótico y agitado océano de anécdotas, fábulas e intuición que constituye un rasgo tan característico del magnífico tesoro poético del *Maṭnāwī* ⁶ de Rūmī o la rica y profunda poesía de amor sufí de ‘Umar b. al-Fārid ⁷. Es verdad que en el *Dīwān* nos ofrece una variedad amplia de temas y estilos, pero el genio poético de Ibn al-‘Arabī es mucho más agudo y tenso, revelándonos siempre al gran maestro que sin duda fue, al gran creador de visiones estructuradas y al tejedor de tapices ontológicos fielmente trenzados. Así, la impresión global que produce la poesía del *Dīwān* es menos la de un gran bosque místico que la de un castillo o fortaleza de doctrina y experiencia sufíes, finalmente decorado y embellecido. Otro aspecto atractivo del *Dīwān* es que, entre las potentes almenas de doctrina y las torres y pináculos de éxtasis unitivo que se elevan al cielo, aparecen, intercaladas, toda clase de gemas de revelación autobiográfica, humorísticas reflexiones sobre sí mismo, advertencias sombrías a los discípulos y palabras de aliento para los angustiados novicios. Buena parte de la colección se escribió y compiló, creo, durante los últimos años de su vida y, por consiguiente, muestra mucha de la sabiduría acumulada y la perspicacia que da una larga experiencia. No obstante, se encuentran también poemas escritos en otras fases de su vida o incluidos en otros trabajos suyos. Uno de los primeros poemas de la colección es la primera oda que el autor redactó ⁸. Desde luego, otro hecho que debiera habernos persuadido hace tiempo a todos nosotros de que el Šayḥ era tan gran poeta como prosista es la ingente cantidad de versos repartidos por sus obras en prosa. Por ejemplo, debe de haber cientos de poemas en las *Futūḥāt*, probablemente tantos o más que los incluidos en la obra que examinamos.

Antes de pasar al estudio de algunos poemas concretos y de su significado y contexto, es interesante examinar globalmente el tipo de material del *Dīwān*. Aparte de algunas secciones específicas consagradas a temas concretos, no hay una especial disposición u orden de los poemas dentro de la obra. Algunos de los más usuales temas sufíes los encontramos en esta obra, que incluye poemas sobre espiritualidad, gnosis, actitudes espirituales e interpretación espiritual de las prácticas rituales del Islam. Por lo que respecta a los estilos poéticos, hay bastantes páginas con poemas que siguen la forma distintiva de las *Muwaššahāt*. Hay composiciones de sólo dos o tres líneas y una breve colección de poemas de un solo verso. Posiblemente, el interés más inmediato de una revisión global como ésta deba centrarse en algunas

categorías especiales de poemas, incluyendo, por supuesto, los de origen autobiográfico. De estas categorías a que me refiero, quizá los poemas más destacables sean: los del grupo de los dedicados a los 114 capítulos o suras del Corán⁹, los referidos a las letras del alfabeto árabe y el extenso poema de 86 versos que se halla en el centro de la colección y que trata de los Nombres de Dios. Por lo que respecta a las composiciones referentes al Corán, Ibn al-‘Arabī ha escrito un poema de unas seis líneas sobre cada uno de los capítulos coránicos; dicho poema trata del *ruh* o espíritu de cada sura. En cuanto a las composiciones dedicadas a las letras del alfabeto, éstas son una para cada letra, y en ellas la letra inicial de cada verso y la letra rimada final coinciden con la que es objeto del poema: una tarea bastante difícil. El largo poema sobre los Nombres de Dios es una poderosa composición dedicada a los significados de los nombres divinos, cuyos versos suelen terminar con las palabras *Huwa-llāh* “es Dios”.

Al llegar aquí, me gustaría hablar de los dos tipos principales de expresión poética que, desde mi punto de vista, se encuentran en el *Dīwān*: uno, de tono y contenidos ampliamente didácticos y doctrinales, y otro cuya expresión tiene más de éxtasis y paradoja. Para ello he seleccionado dos poemas, uno de cada tipo, que ilustran mi punto de vista. El primero trata de la cuestión del Ser y la existencia, la creatividad divina y la esencialidad. Es un ejemplo muy típico de un amplio conjunto de poesías del *Dīwān* que exponen en verso sus conocidas doctrinas:

1. La Orden Creativa pertenece a Dios, mientras que el objeto de la Orden está en una no-existencia latente. Si el proceso de creación es [atribuido a Él, Él lo niega.
2. En verdad, la Orden “*Sé*” pertenece a tu Señor, pero el proceso creativo, no. Incumbe al objeto de la Orden Creativa que lo com- [parte.
3. Así lo dice el texto de la escritura y nada ha venido a abrogarlo.
4. ¡Ensalzado sea Él! ¡Qué asombrosamente autosuficiente es! No necesita nada; más bien es buscado y necesitado por este mundo de [existencia y por los Nombres.
5. Él es Aquel que ellos nombran, pero su Esencia es Una. Si hu- [biera dependencia real habría una verdadera búsqueda.
6. Mi Señor sólo tiene una Esencia, pero no puedo alcanzarla, vien- [do cuán difícil resulta semejante búsqueda¹⁰.

El segundo poema es muy diferente en tono y en ritmo. El autor

hace intensos y casi dramáticos esfuerzos por expresar, dentro de los límites del lenguaje, que apenas puede servir de soporte a la experiencia, la tensión primordial entre la identidad y la alteridad del amor divino. En este poema es fácil captar ese otro aspecto de la expresión espiritual de Ibn al-‘Arabī, cuando se eleva a alturas casi imposibles de experiencia unitiva y en la que intenta forzar las herramientas lingüísticas para que vehiculen la potencia de su visión: el resultado es casi similar a una sobrecarga del tendido eléctrico. Por supuesto, mi traducción del poema es incapaz de transmitir la fuerza y la tensión de sus versos árabes; por ello me voy a permitir, después de leerles mi propia versión del poema, recitarlo también en su lengua original; espero que, de esta manera, Vds. puedan apreciar mejor lo que acabo de decir acerca de él.

1. No hay en la Existencia quien diga “*Oh, mi Señor*”,
2. Excepto Él, el más Excelso. Incluso cuando yo digo “*Oh, mi Se-
ñor*”,
3. No veo amante tan separado en la pasión de un amante,
4. Porque su única pasión es ser uno con mi mismo amor,
5. Pues en su pasión fluye la corriente del llamamiento y la res-
puesta.
6. No veo a un amado separado a quien mi amor ama,
7. Porque mi amado es sólo aquel que ama con mi propio amor.
8. En la pasión de mi amado me encuentro feliz de dar mi último
suspiro,
9. Pues no tengo un amado con quien mi corazón esté contento,
10. ¿Cómo puede estar contento con quien reclama mi amor como
Suyo? "

En estos versos, uno puede, sin duda, sentir una frustración intensa ante la incapacidad de las meras palabras para expresar adecuadamente su visión espiritual. Sin embargo, esa visión, y su poderosa manifestación semántica, tiene un carácter cortante como el de una afilada navaja, que es bastante diferente de los accesos más cálidos y apasionados de un Rūmī o de un ‘Aṭṭār. En este ejemplo sentimos que los límites de las palabras han sido deliberadamente forzados, afilándolas sutil y diestramente para que expresen la concisa pulsación de una articulación ineludible. Estos son, pues, los dos tipos básicos de poesía que se pueden encontrar en las páginas del *Dīwān*.

Pasando ahora a esa interesante colección de poemas dedicados a los capítulos del Corán, hallamos también allí algo de la división de

estilo y género que acabamos de ilustrar. Su breve poema sobre el espíritu de la sura de los Angeles (XXXV) muestra muy bien no sólo su talento para trasladar su experiencia y doctrina a la poesía, sino también, en muchas ocasiones, su habilidad para resumir con la más admirable concisión una teoría completa:

1. La autosuficiencia de Dios procede de nosotros mismos, igual que nuestra absoluta necesidad, que Él mismo conoce (en nosotros),
[deriva de Él.
2. Pues Dios es llamado entre sus criaturas por los distintos Nombres con los que estáis familiarizados, siendo Él equitativo e imparcial.
3. Si alguien te pregunta sobre Su estado, responde entonces, para [ser leal con Él, que Él es Él ¹².

Esta destreza suya para articular toda un área de doctrina sufi en pocos versos está también bellamente ilustrada en su breve poema dedicado al espíritu del capítulo coránico de la Abeja (XVI), donde muestra con brillantez la diferencia entre el conocimiento profano y sagrado y la auto-conciencia:

1. La inspiración divina es un modo de aprender sobre la existencia, aunque esté oculta a los eruditos de las “categorías”.
2. Así, el ignorante de sus propias enormidades siempre niega su [validez.
3. Cuando el verdadero sabio rememora lo que vino a su visión o a [su pensamiento, buscando el deleite que produce volverlo a contar,
4. Entonces se lo proporciona a otro para que lo saboree como una [experiencia; únicamente el miserable lo desdeña ¹³.

En otro corto poema dedicado a la sura *A‘rāf* (VII), Ibn al-‘Arabī juega deliciosamente con el triple significado de la importante raíz árabe *‘arafa*, que es la raíz de la palabra clave sufi *ma‘rifa* “*gnosis*”, pero que también denota “*sublimidad o elevación*” y “*perfume*”; un tema que trata con mayor extensión, en el capítulo final de los *Fuṣuṣ al-ḥikam*, en relación con la famosa tradición del Profeta Muḥammad referente a las mujeres, el perfume y la oración ¹⁴. En su poema dedicado al capítulo de la Adoración (XXXII) retorna, una vez más, a una expresión más enigmática, tensa y concisa de las paradojas de la relación humana-divina. He aquí algunos versos de ese poema:

1. El consuelo del ojo (en la oración) no es otro que el consuelo de [mi propio ojo.

2. Pues, todo ¿no es un compromiso apasionado entre yo y yo?
3. Por Dios, pero también debido a mi existencia terrenal mi ojo no
[miraría a otro ojo.
4. Ya que en su existencia no veo nada más perfecto que mi propia
[forma y devenir.
5. En verdad, es sólo mediante la separación como he resuelto toda
separación (en la unidad), de modo que mi estado de separación da
[valor a su separación ¹⁵.

Aquí, Ibn al-‘Arabī juega en parte con el doble sentido de la palabra *bayna*, que puede significar separación y reunión a la vez.

Tal como he señalado, la tarea a que se enfrenta el Šayḥ al-Akbar al componer los poemas dedicados a las letras del alfabeto árabe es un poco más complicada, dado que se propone escribir versos cuya letra inicial y final sea la misma que la que es objeto del poema. Voy a examinar tres de estos poemas, a modo de ejemplo. El primer poema del grupo, sobre la letra *Alif*, trata de la relación entre lo Real y sus Nombres:

1. Me ocupo de la Realidad tal como aparece en Sus Nombres y
[como una esencia universal y particular.
2. Para ver si consigo que me oiga imparcialmente Aquel que
entiende bien mis aparentes alternancias de apartamiento y acer-
[camiento.
3. Los nombres de Mi Señor son innumerables e inmensurables, al
[contrario que yo.
4. Cuando hablo es sólo mediante Él, y, cuando habla Él, lo hace a
través nuestro: una mutua interrelación, similar a la que ocurre entre
[observador y observado.
5. La esencia es una, mientras que sus efectos son varios: así pues,
considera mediante Él a partir (de lo que sabes) de ti a lo que estoy
[llegando.
6. La luz no tiene un color distintivo propio, sino que adquiere su
[color, como el agua, del cristal donde esté.
7. El agua no tiene forma que la limite o la encierre, excepto el reci-
[piente que la contiene, y mi dolencia consiste en ese límite.
8. Es una enfermedad profundamente escondida y sin curación.
¿Cómo puede haber curación si mi dolencia y su remedio son una
[misma cosa?
9. Busco el alivio de una cura que no me falle, pero ¿cómo, en la tie-
[rra, una enfermedad puede ser aquello que sane a otra enfermedad?
10. Hablo con el *lām* (de la dualidad) y no con el *bā’* (del poder
agente divino), porque hay quienes me reprenderían si hablara con
[el *bā’* ¹⁶.

En su encantador poema sobre la letra *tā'*, Ibn al-*Arabī* vuelve, como hace a menudo, al tema del *Tarġumān al-ašwāq* ¹⁷: lo femenino sofiánico como fuente de inspiración y sabiduría divinas. He aquí los últimos versos de ese poema:

7. Las realidades interiores de mi corazón se aplicaban a la propia [esencia de ella y no podía distinguírseme de ella en ningún lugar.
8. Aunque se marchó, no hubo (verdadera) separación y, aunque ella se separó de nosotros, no dio un paso, pues yo no soy más que [su efecto, y ella mi causa.
9. Cuando dije que ella era la condición de mi devenir era sólo una [quimera sin fundamento.
10. ¡Oh, mi esencia, me elevé a las alturas y no encontré nada más que a nosotros (tú y yo)! Ella no es lo mismo que yo; date cuenta, [por lo tanto, de la raíz de mi confusión ¹⁸.

De modo muy similar, aunque menos vinculado con la oda árabe clásica, habla Ibn al-*Arabī*, en su poema sobre la letra *Ṣād*, de cómo Dios le buscó para que escribiera los *Fuṣṣ al-ḥikam* ¹⁹. En el primer verso indica cómo Dios lo persiguió hasta dar con él, de la misma manera que su propia mente andaba a la búsqueda de Dios. En este poema habla de la sofiánica dama de inspiración, describiéndola como un tesoro de conocimientos depositado en el corazón de él ²⁰.

Esparcidos por el *Dīwān* hay varios poemas que expresan hechos, experiencias y relaciones de su propia vida; posiblemente, el más conmovedor de ellos sea el que hace referencia a la muerte de una hija suya, y quizá el más humorístico sea un delicioso poema que trata en tono ligero de los peligros de engañarse a uno mismo. En el primero, nos cuenta cómo depositó en la tumba, con sus propias manos, el cuerpo sin vida de su hija; tal vez fuera la misma niña que lo saludara con tanto entusiasmo, gritando “¡Papá, papá!”, cuando volvió junto a su familia que se encontraba en La Meca, después de un viaje a Iraq ²¹. En otra curiosa composición celebra la brillantez del capítulo VII de las *Futūḥāt*, después de que le fuera releído; lo llama un milagro y desafía a quien se atreva a superarlo, comparando su contenido a una leche que alimentara las almas ²².

Bastantes referencias autobiográficas aluden a visiones y sueños que tuvo, así como a expresiones escuchadas de pasada en la calle. Una de éstas es la que le oyó decir a un mendigo, quien pedía limosna en el mercado con las palabras: “¡Oh, Tú que eres Todo y de Quien

todos somos!”²³; espontáneamente compuso entonces los versos siguientes:

1. Por casualidad escuché a uno, que no tenía idea de lo que hablaba, decir de Dios que Él lo es Todo y que todos somos de Él.
2. En realidad, fue un poder divino el que le capacitó para decir tal verdad, mostrada tanto en quien la expresaba como en lo que expresaba²³.

Unos versos que tuvieron su origen en un sueño suyo están fechados en la noche del viernes 27 del mes de Şafar de 631/1234, seis años antes de su muerte. Soñó que estaba junto a una tumba en cuya lápida había sido colocado un papel donde el propio muerto había escrito:

1. Nos convocaron a rendir cuentas de hasta el último detalle y nos [obligaron con dureza a concretar.
2. Pero después de haber revisado cuidadosamente nuestras actuaciones, amablemente nos dejaron marchar.

Como los que estaban también junto a la tumba se alegraron por tales versos, Ibn al-‘Arabī señaló que debía haber añadido estos otros dos:

1. Todos mis pensamientos e ideas sobre Dios se han visto cumplidos.
2. Pues quien ha vivido bien su vida escapa a las llamas del Infierno²⁴.

En una ocasión en que se hallaba enfermo, se lamentó de su suerte con versos más bien lastimeros:

1. Me aflige por todos lados el malestar y me molesta grandemente [el insomnio y el desasosiego mental.
2. Estar sometido a tales pruebas me ha irritado bastante y me ha [distráido de cuestiones triviales y ocasionales.
3. Aunque mi corazón goce del vigor de su confianza en mi Creador, mis ojos y mis oídos se hallan muy debilitados.
4. Todos mis mejores planes se han visto ahora restringidos por [esta lastimosa reducción a una “*fragilidad abyecta*”.
5. Aunque el espíritu me llame a reinos sublimes, la carne me arrastra hacia el foso y la tumba.
6. Mas, si no fuera porque me aferro a Dios desesperadamente, ya habría desaparecido de la vista y, si no fuera porque me agarro a la [vida corporal, habría llegado al mismo borde de la muerte²⁵.

Por supuesto, Ibn 'Arabī fue, además de autor prolífico, maestro y consejero espiritual; les ofrezco a continuación dos ejemplos, extraídos del *Dirwān*, de su actitud ante los problemas y apuros de sus adeptos. El primero es un poema didáctico, escrito en términos más bien duros, dirigido a un tal Yūsuf b. Abī Ishāq, un hombre de temperamento un tanto caprichoso:

1. No te atrevas a exigir la decisión del camino por el que viajas, pues sólo los de noble naturaleza tienen derecho a decidir su recorrido.
2. Estás inquieto sólo porque tus propios recursos para el viaje no [igualan a los de sus caminantes.
3. Eres de esa clase de personas a las que se aplica lo que Dios dijo en el Corán: “*Él te enseñará*”, porque has tenido más que suficientes [ambiciones.
4. Si de verdad quieres mi consejo, no te empeñes en alcanzar tus propias metas, sino confórmate, mucho más fielmente, con las del [Camino del Señor.
5. Si hubieras visto con mis ojos en lugar de con los tuyos, ahora [no te encontraría yo vacilando entre el miedo y la autocomplacencia.
6. Mis discípulos se caracterizan por su paciencia ante las aflicciones, de día y de noche. Así pues, *Yūsuf ben Abī Ishāq*, sé una persona [como ellos y no un alma descarriada.
7. Sin embargo, tu naturaleza es miserable y nada generosa; de lo [contrario, no te separarías tanto de nosotros ²⁶.

Uno se pregunta qué fue el pobre y errático Yūsuf. De carácter bastante diferente es otro poema, breve, pero directo al grano, dirigido a un discípulo desafortunado quien, estando en apuros en Egipto, se trasladó a Damasco y al que aconseja en los siguientes términos:

1. Hay lugares que ofrecen escaso consuelo, mientras que otros le [proporcionan a uno gran placer.
2. En cualquier caso, haz de tu Señor el sostén y el refugio de tu alma, dondequiera y comoquiera que estés ²⁷.

Finalmente, les voy a presentar un poema en el que el gran maestro sufí, irónico, se mira a sí mismo y contempla sus esfuerzos espirituales, revelando una atractiva humildad en la percepción:

1. Me encontré mirando a mi alma con ojo aprobador, pero mi alma [se me reía a carcajadas, asombrada por mi ignorancia sobre ella.
2. Buscó al intelecto y le reprendió diciendo: “¿*Puede quien se ve [engañado por mis mañas conocerse realmente a sí mismo (a su alma)?*

3. ¿Cómo se puede hablar de aprobación cuando se ve que él está
[todavía lleno de artificio y autoengaño?]
4. Desde entonces acepté como guía su asombro ante mi estupidez²⁸.

A lo largo de esta ponencia sólo he podido, por supuesto, ofrecerles una breve y superficial ojeada sobre una amplia y verdaderamente profunda compilación de poemas de un gran maestro espiritual. Espero haber podido darles una idea de la gran profundidad y variedad de esta maravillosa colección, de sus edificios doctrinales bellamente esculpidos y de los encumbrados vuelos de visión unitiva y de éxtasis, de los poemas más profundamente serios y de los escritos en tono más ligero. Es de esperar que cada vez más partes de esta obra estén disponibles para los no-arabistas, traducidas, aunque sólo se traduzcan los grupos de poemas más importantes. Sin embargo, traducir este tipo de material es tarea rebosante de dificultades y riesgos, dadas la genialidad y sutileza de que hace gala este autor, que en poesía, aun más que en prosa, es capaz de demostrarnos su maestría lingüística y expresar sus vivencias espirituales; por no mencionar las posibilidades de error que el género poético en sí mismo plantea al traductor.

Permítanme que les deje con uno de los versos de mayor profundidad del *Dīwān*:

El arrobamiento místico revela inexorablemente lo que debiera mantener oculto, del mismo modo que las huellas del Divino son inevitablemente discernibles en ti y en mí²⁹.

NOTAS

- 1 *Histoire et Classification de l'Ouvre d'Ibn 'Arabi*, 2 vols., Damasco, 1964.
- 2 *Bezels of Wisdom*, tr. R.W.J. Austin, New York, 1980.
- 3 4 vols., El Cairo, 1329 A.H.
- 4 *Sufi Path of Knowledge*, New York, 1989.
- 5 Ed. y tr. R.A. Nicholson, London, 1911.
- 6 Ed. y tr. R.A. Nicholson, London, 1926. Reimpr. 1921.
- 7 Cf. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- 8 *Dīwān*, p. 5.
- 9 *The Koran Interpreted*. tr. A.J. Arberry, Oxford, 1964.
- 10 *Dīwān*, p. 270.
- 11 *Dīwān*, p. 467.
- 12 *Dīwān*, p. 150.
- 13 *Dīwān*, p. 142.
- 14 Cf. *Bezels...*, pp. 278-279.
- 15 *Dīwān*, p. 149.

- 16 *Dīwān*, p. 218.
- 17 Cf. *supra*, p. 2.
- 18 *Dīwān*, p. 219.
- 19 Cf. *supra*, p. 1.
- 20 *Dīwān*, p. 224.
- 21 *Dīwān*, p. 340. Cf. *Futūḥāt*, IV, p. 117.
- 22 *Dīwān*, p. 79.
- 23 *Dīwān*, p. 324.
- 24 *Dīwān*, p. 277.
- 25 *Dīwān*, p. 179.
- 26 *Dīwān*, p. 181.
- 27 *Dīwān*, p. 388.
- 28 *Dīwān*, p. 377.
- 29 *Dīwān*, p. 49.

IBN AL 'ARABĪ, POET OF DIVINE REALITIES
RALPH W.J. AUSTIN

IT is an honour to be invited to speak here today on the occasion of the commemoration of the 750th anniversary year of the death of Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī who, as we are all aware, was not only the greatest exponent of Sufi doctrine, but also perhaps one of the greatest exponents of esoteric religion in the whole history of human spirituality.

My purpose here this morning is, primarily, to describe for you and explore with you some aspects of a work of the Shaikh al-Akbar which is at one and the same time very little known and studied, and yet without any doubt one of the most interesting, revealing and very significant of his major works. This work, his greatest collection of mystical poetry, entitled *Ḍirwān al-Shaikh al-Akbar* or *Al-Ḍirwān al-Kabīr* the great *Ḍirwān*, has not been properly edited or studied and, apart from several manuscripts of the work, mostly in Turkish libraries, it is at present available only in the Cairo printing of 1855/1271 and the reprint of that printing in Baghdad in 1963. Of the manuscript copies of the work, at least one is an autograph and two formed part of the private library of his celebrated disciple, Ṣadr ad-Dīn al-Qūnāwī. However, Osman Yahya in his invaluable two volume bibliographical study of the works of Ibn al-'Arabī mentions that all the manuscripts are incomplete in various ways and that any serious study of the text for the purpose of producing a critical edition will necessitate the examination of all existing manuscripts¹. I had originally hope to be able to bring before you today the results of some preliminary research on the text of the work. Other commitments, some of them unforeseen, have, however, prevented me from having that information ready at this time.

One may have some idea of the importance and potential of this work for the future study of Ibn al-'Arabī's thought from the fact that it consists of some 475 pages of small print which comprise well over 900 poems of var-

ying length, some only a few lines, others over one hundred which add up to about 9,000 lines of mystical verse. Thus it is not difficult to guess the enormous task which lies before the scholars whose energies and efforts will be stretched to the limit in preparing this material for a wider audience. There is no doubt whatever that this major poetical work of the Master deserves to take its place beside the much better known and now increasingly studied *Fuṣṣ al-ḥikam* ² and the monumental *Al-Futūḥāt al-makkiyyah* ³ which has recently been the subject of an important and major study by Dr. William Chittick ⁴.

Before proceeding to a more extensive description and exploration of this fascinating work, I think it is as well to pause here to consider how much the unfolding awareness of the *Ḍirwān* will help to correct what has so far been a rather lopsided picture of the mystical expression of Ibn al-ʿArabī. Up till now the overwhelming impression of the written work of the Shaikh, especially in translation, has been of a massive prose exposition of the teachings of Sufism. This view has undoubtedly been very much influenced by the formidable presence in the corpus of this works of the already mentioned encyclopaedic *Futūḥāt*. It is true that we have had Nicholson's excellent edition and translation of his very special small collection of poetry, the *Tarjumān al-ashwāq*, written in the old classical style ⁵, but this has seemed rather the exception which proves the rule. Another reason for this impression has been the inevitable comparison which have been made between Ibn al-ʿArabī and the more celebrated poetic exponents of Sufi experience such as the wonderful Rūmī or the Arab contemporary of the Shaikh, ʿUmar b. al-Fārid. Indeed, people have generally thought of the Persian Sufis as the main exponents of Sufism in verse. I hope, in view of what I am going to say here that that rather onesided view of Ibn al-ʿArabī's works will be corrected and that he will be increasingly seen as having also been a wonderfully concise and intense writer of esoteric poetry.

Having said all that however, we would look in vain in the *Ḍirwān* for that chaotic, surging ocean of fable, anecdote and insight which is so marked a feature of the wonderful treasure trove of Rūmī's *Mathnawī* ⁶ or for the profound and rich Sufi love poetry of ʿUmar b. al-Fārid ⁷. In the *Ḍirwān* he does indeed offer us a wide variety of poetic styles and topics, but the poetic genius of Ibn al-ʿArabī is much more razor like and taut, revealing always to us the great teacher he must have been, the great creator of structured visions and weaver of closely woven ontological tapestries. Thus, the overall impression of the poetry of the *Ḍirwān* is less that of a great mystical forest than that of a magnificently constructed and finely decorated and embellished castle or fortress of Sufi doctrine and experience. Another charming aspect of the *Ḍirwān* is that interspersed among the mighty battlements of doctrine and the heaven soaring turrets and pinnacles of unitive ecstasy there are all sorts

of gems of autobiographical revelation and humorous self reflection, sombre admonitions to disciples and words of encouragement for distressed aspirants. Much of the work was, I think, written and compiled in the later years of his life and thus evinces much of the accumulated wisdom and insight of long experience, although there are pieces from some of his other works and other phases of his life. One of the first poems in the collection is the first ode he ever wrote⁸. Of course, another fact which should have long ago persuaded all of us that the Shaikh was as much a great poet as prose writer is the enormous quantity of verse scattered throughout his prose works. For instance there must be many hundreds of poems in the *Futūḥāt*, indeed probably as many as there are in the work at present under consideration, if not more.

Before going on to study particular poems and their significance and context in more detail, it is of interest to examine in a general way the kind of material the *Dirwān* contains. Apart from special sections devoted to particular topics, there is no special arrangement or order to the poems of the work. Some of the more usual Sufi subjects covered include poems on spiritual light, gnosis, spiritual attitudes, and spiritual interpretations of the ritual practices of Islam. As regards poetic styles there are many pages of poems in the distinctive form of *Muwashshahāt*. There are poems of only two or three lines and a small collection of oneliners. Of more immediate interest perhaps in a overall survey of this kind are the special categories of poems including those of autobiographical interest, of which more later. Of these categories, perhaps the most prominent are the group of poems on the 114 chapters of the *Qur'ān*,⁹ the poems on the letters of the Arabic alphabet and the large poem of 86 lines in the middle of the work on the Names of God. In the case of the *Qur'ān* Ibn al-'Arabī has composed a poem of six or so lines for each chapter dealing with the *ruh* or spirit of each *sūrah*. For the letters of the alphabet he has composed a poem for each letter in which the first letter of each verse and the final rhyming letter are the letter concerned, quite a difficult thing to do. The long poem on the Names of God is a powerful composition dealing which ends with the words *huwa'llāh* 'is God'.

At this juncture I would like to discuss what I perceive to be two main types of poetic expression in his *Dirwān*, namely the type which is largely didactic and doctrinal in tone and content and the other type which is more ecstatic and paradoxical in its expression. For this purpose I have selected two poems, one of each type to illustrate my point. The first poem deals with the question of Being and existence, divine creativity and essentiality. It is very typical of a large number of poems in the *Dirwān* which expound his well known teaching in verse:

1. The Creative Command is God's while the object of the Command is in latent non-existence. If the process of creation is attributed to Him, He denies it.

2. Indeed, the Command "*Be*" is your Lord's, but the creative process is not. It pertains to the object of the Creative Command share with it.
3. Thus does the text of the scripture tell it, nor has anything come to abrogate it.
4. Exalted be He, how wonderfully self-sufficient He is, being in need of nothing, rather being needed and sought by this world of existence and the Names.
5. He is the One named by them, while the Essence is One. Were there any real dependence, there would be a real quest.
6. My Lord has only one Essence, nor may I attain to It, seeing how very difficult is such a quest.¹⁰

The second poem is very different in tone and rhythm, dramatically and vividly almost straining to express within the bounds of language which can barely sustain the experience the primordial tension between the oneness and otherness of divine love. In this poem oneness senses that other aspect of Ibn al-'Arabi's spiritual expression in which he soars to almost impossible heights of unitive experience and in which he tries to force the tool of words and language to carry the surging power of his vision, the result being almost like the overloading of electrical power lines. Of course my translation of the poem is quite unable to capture the force and tension of his own Arabic verses, so after reading you my own version of the lines, I would like also to read the poem in its original Arabic so that you might better appreciate what I have said about it:

1. There is none having being who say "*O My Lord*",
2. Except He Himself, Most High, even as I say, "*O My Lord!*"
3. I see no lover as separate in the passion of a lover,
4. Since his only passion is to be one with my very love.
5. For in his passion there flows the current of appealing and answering.
6. I see no separate beloved whom my love loves,
7. Since my beloved is only he who loves with my own love.
8. In my beloved's passion I am happy to breathe my last.
9. For I have no beloved with whom my heart is well content,
10. Since, how can it be content with one who claims my love as His?¹¹

In those lines one is surely able to feel an intense, holy frustration at the inability of mere words to adequately cope with spiritual vision. This vision and its powerful manifestation in words, however, has a sharp, razor like quality which is rather different from the more passionate and warmer out-

bursts of a Rūmī or an ‘Aṭṭār. Here, one senses that the words are being deliberately pushed to their limits, finely honed and crafted to utter the terse pulsing of ineluctable articulation. These then are the two basic kinds of poetry to be found within the pages of the *Dīwān*.

Turning now to that remarkable collection of poems devoted to the chapters of the *Qur’ān*, we find there also something of the division of style and kind just illustrated. His short poem on the spirit of the surah of the Angels (XXXV) shows very well not only his talent for translating doctrine and experience into verse, but also his ability on many occasions to sump up in a most brilliantly succinct way a whole teaching:

1. God’s self-sufficiency is from us, just as our utter need derives
[from Him, which He knows (in us).
2. For God is called among His creatures by the various names you
[are all familiar with, He being impartial and equitable.
3. Should anyone ask you concerning His state, then reply, to be
[fair to Him, that He is Himself. ¹²

This ability of his to articulate a whole area of Sufi teaching in a few verses is also beautifully illustrated in his short poem on the spirit of the chapter of the Bee (XVI) where he brilliantly shows the difference between profane and sacred knowledge and self-consciousness:

1. Divine inspiration is a way of learning about existence, although
[it is hidden from those learned in ‘categories’.
2. Thus does one ignorant of his own enormities always deny its
[validity.
3. When the truly wise one records what has come to his vision of
[his thought, seeking to delight by the retelling of it,
4. He makes it available to one who will savour it as an experience,
[only the niggardly spurning it. ¹³

In another short poem on the chapter of *A’rāf* (VII) Ibn al-‘Arabī delightfully plays on the triple meaning of the important Arabic root ‘*arafa*’ which is the root of the Sufi key word *ma’rifah* or gnosis, but which also denotes sublimity or elevation and perfume, a theme which he deals with at greater length in the final chapter of the *Fuṣūṣ al-ḥikam* in relation to the famous tradition of the Prophet Muhammad concerning women, perfume and prayer. ¹⁴ In his poem on the chapter of Prostration (XXXII), he once again returns to the more enigmatic, tense and terse expression of the paradoxes of the divine-human relationship. Here are some lines from the poem:

1. The solace of the eye (in prayer) is nothing other than the solace
[of mine own eye.
2. For is not all passionate commitment twixt me and me?

3. By God, but for my earthly existence my eye would not look
[upon another eye.
4. For in its existence I see nought more perfect than mine own
[form and becoming.
5. Indeed, it is only by separation that I have resolved all separation (in unity), so that my separateness appreciates its separation.¹⁵

Here Ibn al-ʿArabī plays partly upon the double meaning of the word *bain* which may mean both separation and meeting.

As was pointed out earlier, the task facing the Shaikh al-Akbar in composing the poems on the letters of the alphabet was a little more daunting in that he set himself to compose poems in which both the initial and final letter of the verse are the letter being addressed. Here I will look at three of those poems by way of illustration. The first poem of the group on the letter Alif concerns itself with the relationship between the Real and its Names:

1. I look to the Reality as shown forth in His names and as being
[an universal and particular essence.
2. To see whether I might get a fair hearing from the one Who understands well my apparent alternations of avoidance and approach.
3. My Lord's names are without number, immeasurable, unlike
[my own.
4. When I speak it is only by Him and when He speaks it is through us, a mutual intermingling such as applies to the observer and
[the observed.
5. The Essence is one while its effects are various, so consider by
[Him from (what you know of) yourself what I am getting at.
6. Light has no distinguishing colour of its own, deriving its colour,
[lour, like water, from the glass it is in.
7. Water has no form to restrict and constrain it, except the vessel
[containing it, and my ailment is in that constraint.
8. It is a deeply hidden sickness without a cure. How can there be a
[cure seeing that my ailment and my remedy are one and the same.
9. I seek the relief of a cure which will not fail me, but how on
[earth can a sickness be that which treats the sickness?
10. I speak with the *lām* (of duality) and not with the *bāʾ* (of divine agency), since there are those who would take me to task for speaking
[with the *bāʾ*.¹⁶

In his charming poem on the letter *Tāʾ* Ibn al-ʿArabī turns, as he does so often, to the theme of the *Tarjumān al-ashwāq*,¹⁷ the sophianic feminine as a source of spiritual wisdom and inspiration. Here are the last lines of that poem:

7. The inner realities of my heart addressed themselves to her very
[essence, nor was I distinguishable from her in every place.

8. Although she turned away there was no (true) separation, and although she separated from us she moved not a step, since I am but
[an effect of her and she my cause.
9. When I said that she is the condition of my becoming it was me-
[rely and heedless fancy about her.
10. O my essence'. I rose high up and found nothing but us (you and
[I); nor is she the same as I, so realise the root of my confusion. ¹⁸

In a very similar vein, but owing less to the classical Arab ode, Ibn al-'Arabī speaks in his poem on the letter Šād of the way in which God had sought him out to be the author of the *Fuṣūṣ al-ḥikam*. ¹⁹ In the first line he says that God hunted him down as his own mind had hunted God. In this poem he speaks of the sophianic lady of inspiration in terms of a treasure of knowledge deposited in his heart. ²⁰

Scattered throughout the poems of the *Dīwān* are several concerned with events, experiences and relationships in his own life, perhaps the most poignant of these being a reference to the death of a daughter of his, and perhaps the most humorous being a delightfully light-hearted poem on the perils of self-deception. In the former he speaks of his having laid the body of his dead daughter in the grave with his own hands. Perhaps this was that same young child who had greeted him so enthusiastically with cries of 'Daddy! Daddy!' when he joined his family at Mecca after a journey to Iraq. ²¹ In one curious poem he celebrates the brilliance of the seventh chapter of the *Futūḥāt* after it had been read back to him, calling it a miracle and challenging anyone to rival it. He likened its contents to milk to nourish souls. ²²

Many of the references to his own life are to visions and dreams he had, as also often to passing allusions he perceived in the street. In one such perception he heard a beggar in the market place begging with the words, 'O You Who are All and of Whom all are'. He then spontaneously composed the following lines:

1. I chanced to hear one who had no idea what he was talking
[about saying of God that He is All and all are of Him.
2. Indeed it was a divine agency which enabled him to articulate
the truth shown forth in the utterer of it and the subject of his utterance. ²³

Some lines which resulted from a dream of his are dated for the night of Friday, 27th of Safar 631/1234, six years before he died. He dreamt that he was standing at a grave into the wall of which had been placed a piece of paper on which the deceased had written:

1. They called us to account in every detail and pinned us down hard.
2. But after looking carefully at our works they kindly let us go.

When those at the grave rejoiced at the lines, Ibn al-‘Arabī said that he should have added the following two lines:

1. All my thoughts and ideas about God have been realised.
2. For one who has lived his life well escapes the flames of Hell. ²⁴

Having fallen ill on one occasion, he bemoaned his lot in some rather pitiable lines:

1. I am afflicted on every side with discomfort and I am greatly
[troubled with insomnia and mental disquiet.
2. Being subjected to such trials has greatly annoyed me and quite
[distracted me from matters trivial and momentous.
3. Invigorated though my heart be by its confidence in my Crea-
[tor, my ears and eyes are sorely weakened.
4. All my best plans are now thwarted by my pitiful reduction to
[‘abject frailty’.
5. While summoned by my spirit to lofty realms, my flesh drags
[me down to the tomb and the pit.
6. But for my desperate clinging to God I would have sunk out of
sight, and but for my holding on to bodily life I would have come to
[the very brink of death. ²⁵

Of course, Ibn ‘Arabī was, as well as a prolific author, a spiritual master and teacher, and I offer you now two examples from the *Dirwān* of his thoughts on their predicaments. First, a rather fierce, magisterial poem addressed to a certain Yūsuf b. Abū Ishāq who clearly was of a somewhat wayward nature:

1. Please don’t presume to make claims upon the path you are tra-
[velling, for it is only for noble natures to order its traversing.
2. You are restless only because your own resources for the jour-
[ney are no match for those of its own folk.
3. You are the sort to whom God’s saying in the Qur’ān applies,
‘He will teach you’, since you have had more than enough of ambi-
[tions.
4. If you seriously seek my counsel, then don’t push your own
[aims, but conform much more closely to those of God’s Path.
5. Did you but see with my eye rather than yours I would not find
[you now vacillating between fear and self-approval.
6. My disciples are noted for their patience with afflictions, both
night and day, so, Yūsuf b. Abū Ishāq, be a man like them and not a
[lost soul.
7. But you are of mean and ungenerous nature, else you would not
[draw back from us so. ²⁶

One wonders what became of poor, errant Yūsuf. In quite a different vein is a poem, short but to the point, addressed to an unfortunate disciple who in his distress with life in Egypt walked to Damascus. He counselled him thus:

1. There are places which offer but scant consolation, while others
[afford one great delight.
2. However, make you thy Lord the mainstay and refuge of your
[soul, wherever and however you may be. ²⁷

Finally, I offer you a poem in which the great Sufi Master takes a wry look at himself and his spiritual endeavours, revealing an engaging humility of perception:

1. I found myself looking upon my soul with an approving eye. So,
[my soul laughed out loud in amazement of my ignorance of her.
2. She sought out the intellect, chiding it saying: "*Can anyone who
[is taken in by my ways really know himself (his soul)?*".
3. How can there be any question of approval, seeing that he is still
[full of cunning and self-deceit?.
4. From then on I took as my guide her amazement at my foolish-
[ness. ²⁸

During the course of this lecture I have, of course, only been able to offer you a very brief and cursory glance at a truly profound and expansive compilation of the poems of a great spiritual master, and I hope that I have been able to give you some idea of the great depth and variety of this wonderful collection of poems, of the finely sculpted doctrinal edifices and the soaring flights of vision and ecstasy, the profoundly serious and the more light hearted. It is to be hoped that more and more of this work will become available to non-Arabists in translation, if only translations of the main groups of poems. However, translating material of this kind is fraught with difficulties and perils by reason, not least, of the great subtlety and ingenuity of the author, since in poetry, even more than in prose, Ibn al-'Arabī was able to give his linguistic expertise and his profound spiritual insights much fuller rein, not to speak of the scope for error which the poetic medium itself presents to the translator.

May I, in conclusion, leave you with one of the most profound single lines of verse which appear in the *Dīwān*:

Rapture inexorably reveals that which it would keep hidden, just as traces of the Divine One are unavoidably discernible in you and me. ²⁹

NOTES

- 1 *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 Vols.
- 2 *Bezels of Wisdom*, tr. R.W.J. Austin, New York, 1980.
- 3 4 Vols., Cairo, 1329 A.H.
- 4 *Sufi Path of Knowledge*, New York, 1989.
- 5 Ed. & tr. R.A. Nicholson, London, 1911.
- 6 Ed. & tr. R.A. Nicholson, London, 1926, Repr. 1972.
- 7 Cfr. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.
- 8 *Dīwān*, p. 5.
- 9 *The Koran Interpreted*, tr. A.J. Arberry, Oxford, 1964.
- 10 *Dīwān*, p. 270.
- 11 *Dīwān*, p. 467.
- 12 *Dīwān*, p. 150.
- 13 *Dīwān*, p. 142.
- 14 Cfr. *Bezels*, pp. 278-279.
- 15 *Dīwān*, p. 149.
- 16 *Dīwān*, p. 218.
- 17 Cfr. above, p. 2.
- 18 *Dīwān*, p. 219.
- 19 Cfr. above, p. 1.
- 20 *Dīwān*, p. 224.
- 21 *Dīwān*, p. 340. Cf. *Futūḥāt*, IV, p. 117.
- 22 *Dīwān*, p. 79.
- 23 *Dīwān*, p. 324.
- 24 *Dīwān*, p. 277.
- 25 *Dīwān*, p. 179.
- 26 *Dīwān*, p. 181.
- 27 *Dīwān*, p. 388.
- 28 *Dīwān*, p. 377.
- 29 *Dīwān*, p. 49.

ALFONSO CARMONA GONZALEZ

LOS AÑOS ANDALUSIES DE IBN AL-‘ARABĪ
(El régimen almohade y la formación del Šayḥ al-Akbar)

I

TRANSCURRIA el año 1165 de nuestra Era, es decir, el 560 después de la emigración de Mahoma desde La Meca a Medina. El día 7 de agosto, que aquel año caía en pleno mes sagrado de Ramadán, nacía, en el seno de una de las familias nobles de Murcia, nuestro personaje, al que pondrían el nombre del Profeta del Islam, Muḥammad, que era también el nombre del poderoso emir de todo el Levante a cuyo servicio estaba, como alto funcionario, el padre de aquel recién nacido. A este niño lo habremos de conocer luego por el apellido familiar: Ibn al-‘Arabī, “*descendiente del Arabe*”. A este apellido, nuestro místico añadiría con orgullo el de al-Ḥātimī aṭ-Ṭā’ī, proclamando así su descendencia de aquel célebre poeta árabe preislámico, Ḥātim aṭ-Ṭā’ī, cuya generosidad llegó a ser proverbial y tema de multitud de relatos populares en varias lenguas de Oriente.

Así pues, aunque nacido en Murcia, de padre murciano (su madre era beréber), las raíces del que luego sería el mayor místico que han conocido los musulmanes hay que buscarlas muy lejos de aquí, en la Arabia que fue cuna del Profeta Mahoma. Sería precisamente allí adonde, en el zenit de su vida, Ibn al-‘Arabī viajaría, abandonando definitivamente el país de al-Andalus que sus antepasados habían conquistado.

La ciudad de Murcia era entonces la capital de un Estado islámico que abarcaba todo el Levante y a cuyo frente estaba el emir Ibn Mardaniš, que las crónicas cristianas llaman el Rey Lobo, tenazmente

enfrentado a las fuerzas del imperio almohade, imperio que ha sido llamado *“la empresa beréber más importante del Occidente musulmán en la Edad Media”*. Se respiraba en la Murcia de aquellos días un ambiente militarista, demasiado influido –a juicio de los buenos musulmanes– por ideas y costumbres cristianas, y con una carga fiscal prácticamente insoportable para el común del pueblo. Era constante la presencia de soldados de países de la cristiandad (*“numerosos y bien equipados”*, como dice un autor árabe), requeridos por Ibn Mardanīš para sus planes de expansión territorial. Expansión siempre a costa de las provincias musulmanas limítrofes, no de los reinos cristianos. Su ejército regular estaba formado en buena parte por estas huestes mercenarias, principalmente compuestas por castellanos y aragoneses, que residían permanentemente en lo que entonces se denominaba Šarq al-Andalus, es decir: el Levante español.

Justamente un mes después del nacimiento de nuestro místico, en respuesta a un intento de los levantinos de apoderarse de Córdoba, se pone en marcha en Sevilla, en dirección a Murcia, un formidable ejército almohade, venido de allende el Estrecho y reforzado en la Península. Es el comienzo del resquebrajamiento del poder de Ibn Mardanīš, aunque ya dos años antes había sufrido un serio revés en su intento de arrebatar Granada al imperio almohade: las mayores pérdidas allí fueron de soldados cristianos a las órdenes del emir murciano. Los efectivos almohades parten, como dice el cronista, *“decididos y constantes en expedición al país de Ibn Mardanīš”*. Unos días después, el Rey Lobo y sus 13.000 cristianos sufren una aplastante derrota, en el lugar donde el valle del Guadalentín se une a la vega murciana. Las inexpugnables murallas de la ciudad de Murcia protegieron al emir, a los restos de su ejército y a la población civil, pero la rica huerta y las suntuosas mansiones de recreo de los nobles murcianos quedaron a merced de los invasores, que destruyeron y saquearon cuanto quisieron. La residencia mardanīšī de Monteagudo fue asolada.

Los años que median entre el nacimiento de Ibn al-‘Arabī y su salida de Murcia debieron ser especialmente duros en esta ciudad. Se rompió la alianza entre Ibn Mardanīš y su suegro, el señor de Jaén, lo que motivó nuevas campañas de los murcianos y sus aliados para anexionarse los territorios de aquél, que tenían especial importancia económica y estratégica para Murcia.

El ejército almohade habría de volver en septiembre de 1171. Tampoco esta vez el asedio de la capital daría resultado. Pero buena

parte de las demás poblaciones, una a una, fueron pasándose al campo almohade, manifestando que adoptaban su doctrina y expulsando a militares y civiles cristianos. Esperaban, sin duda, acabar así con aquella guerra que duraba demasiado y con la insoportable presión fiscal. Finalmente, cuando prácticamente ya no le quedaban aliados, muere el Rey Lobo, en marzo de 1172, y sus hijos se apresuran a declararse vasallos de los almohades y partidarios de su credo.

Mientras los jefes beréberes se posesionaban de la ciudad, una comitiva compuesta por la familia del difunto emir, sus funcionarios y los altos oficiales de su ejército se dirige, para organizar la nueva administración, a Sevilla, donde se encontraba el califa almohade. Entre los miembros de aquella comisión se hallaba muy probablemente ‘Alī b. al-‘Arabī, padre de nuestro personaje. Eso fue precisamente en el mes de Ramadán de aquel año, cuando el pequeño Muḥammad b. al-‘Arabī cumplía 7 años. El debió quedar en casa con el resto de sus familiares, quienes muy poco después emprenderían aquel mismo camino para reunirse con el cabeza de familia, que había pasado a formar parte de la administración central de al-Andalus en Sevilla.

II

¿Qué razones impulsaron a la dirección del movimiento almohade a mandar a sus seguidores al otro lado del Mediterráneo? Y, una vez asentados en buena parte de al-Andalus, ¿qué les movió a poner tanto empeño y energía en el sometimiento del Levante peninsular? La tarea de reconstruir la Historia es primordialmente hacerse preguntas sobre el pasado. Debo reconocer que si ya es difícil dar respuesta a la pregunta de “*qué sucedió*” (pues los datos fiables son escasos), mucho más difícil y arriesgado es responder al “*cómo*” y al “*porqué*”. Ni siquiera los protagonistas o los espectadores del hecho histórico son necesariamente conscientes de las verdaderas razones que mueven los acontecimientos. Cuando se manda —como en aquel caso— a un pueblo a luchar, ¿cuántos combatientes saben porqué? o ¿cuántos pueden prever o adivinar en qué modo será utilizado el resultado?

Parece evidente que los almohades comprendieron pronto que la confrontación entre Islam y Cristiandad que se estaba agudizando en España afectaba especialmente a sus intereses como partido gobernante en el Norte de Africa (desde Marruecos hasta Libia) y que, por lo tanto, debían intervenir: no se trataba quizá de expansionismo puro y

simple, sino de una especie de ataque defensivo, no tanto para amparar a las poblaciones andalusíes como para protegerse ellos mismos. Por esa razón, a pesar de sus presupuestos doctrinales, acabaron pronto desentendiéndose de la solidaridad musulmana en todo otro terreno que no fuera el hispano.

Ello les llevó a no acudir a Oriente Medio contra los Cruzados, pese a que la poderosísima flota con que contaban a finales del siglo XII les hubiera permitido intervenir. Con sólo la mitad de esa flota se hubiera conformado Saladino, quien le hizo saber al tercer califa almohade, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, en carta enviada en el año 1189, que debía intervenir, pues la suya era la única flota musulmana con capacidad para enfrentarse a los Cruzados. Pero Abū Yūsuf no quiso ayudar a los sirios, pues tenía necesidad de todas sus fuerzas marítimas para sus campañas andalusíes. Por otra parte, el hecho de que fuerzas cristianas, especialmente las francesas, estuviesen ocupadas en Oriente Medio, le dejaba las manos más libres. En el marco de esa estrategia, los almohades habían llegado a establecer, en 1180, una tregua de diez años con el rey de Sicilia.

Ese interés con que los norteafricanos siguieron los asuntos de al-Andalus dio sus frutos. Poco antes de que Ibn al-ʿArabī abandonara definitivamente el Occidente musulmán, debió de celebrar con enorme regocijo la victoria musulmana de Alarcos en 1195, en tiempos del califa ya citado, Abū Yūsuf, frente al temible Alfonso VIII, el que había arrebatado Cuenca al poder musulmán en 1177, cuando los almohades ya eran plenamente dueños de al-Andalus.

La amenaza de los cristianos parecía alejarse ante la recuperada fuerza ofensiva del Islam. Sin embargo, hasta las tierras orientales donde se encontraba debieron llegarle a nuestro místico las noticias de los posteriores reveses almohades, a raíz de que el Papa Inocencio III proclamara la Cruzada contra los musulmanes españoles, después de varios fracasos de los cristianos en Siria y posiblemente comprendiendo que lo que estaba en juego en España era tan importante como aquello otro. Se fraguaba así el desastre de las armas musulmanas que fue la batalla —cuyo lugar y fecha todos hemos tenido que aprender— de las Navas de Tolosa en 1212, que preparó el fin de la autoridad almohade en España y la conquista cristiana de casi todas las grandes ciudades que un día fueron orgullo del Islam español: Córdoba, en 1236; Murcia, en 1243 (tres años después de que hubiera muerto el más ilustre de sus hijos); Sevilla, en 1248...

El imperio almohade tuvo como base y motor un movimiento doctrinal de características que podemos considerar integristas o mejor: fundamentalistas. La base de su doctrina era el dogma islámico de la unicidad de Dios. La proclamación de esa unicidad recibe en árabe el nombre de *tawḥīd* y el seguidor de la doctrina es *al-muwahḥid*, de donde proviene el arabismo “*almohade*”. Pero, como digo, el *tawḥīd* no era en absoluto algo nuevo en Islam. Es simplemente el hecho de ser monoteísta y de proclamarlo con la fórmula de la profesión de fe islámica: “*No hay más dios que el Dios Unico*”; fórmula que los musulmanes, sin excepción, vienen repitiendo desde que lo aprendieron de labios de Mahoma.

Así pues, ¿qué originalidad tenía el movimiento almohade? ¿Acaso no profesaban los demás musulmanes el dogma de la unicidad divina? Sí, por supuesto; pero, a juicio de Ibn Tūmart, padre de aquel movimiento doctrinal, no daban prioridad al *tawḥīd*, es decir, no llevaban hasta el final todas sus implicaciones.

Reservarse para ellos solos el título de *muwahḥidūn* o unicistas era de alguna manera llamar *mušrikiyyūn* o asociadores a los otros. “*Asociadores*” son aquellos que creen que, además de Allāh, hay otros partícipes de la divinidad. *Mūsrik* o asociador es el nombre que Mahoma dio al que profesaba el politeísmo y que sus seguidores dieron posteriormente a los cristianos, debido a su aceptación del dogma de la Trinidad. Por lo tanto, afirmando ser los únicos que practicaban el verdadero Islam, estos gobernantes se proclamaron califas, no reconociendo autoridad superior a ellos en ningún país musulmán y creyéndose en el deber de imponer su doctrina a los demás, mediante la violencia si fuera preciso, violencia que ellos llamaban –naturalmente– *ḡihād*.

III

Uno de los rasgos de esta doctrina es su insistencia en volver a las fuentes, en basar el culto, la jurisprudencia, la vida social sobre los preceptos contenidos en el Corán y en la Tradición recibida de los primeros tiempos del Islam. Ello les llevaba a enfrentarse a una situación que había ido asentándose sólidamente en el Islam tanto occidental como oriental: la transferencia de la autoridad doctrinal a manuales de jurisprudencia y de casuística que seguían ciegamente la doctrina básica de algún gran sabio de los siglos VIII o IX, ampliada por emi-

nentes discípulos suyos y por algunos estudiosos posteriores. Conocemos tal actitud con el nombre de *taqlid* o seguimiento de la opinión de otros, es decir, el hecho de imitar las soluciones dadas con anterioridad, en lugar de hacer un esfuerzo (*iğtihād*) por encontrar la deseada solución a partir de las únicas bases de la doctrina y del derecho islámicos, que son los Libros Sagrados. Esta desacreditación de las soluciones ya dadas, estos ataques a la pereza mental motivaron que bajo dominio almohade se creara un clima más favorable que en épocas anteriores para la creación intelectual y una evidente renovación religiosa, de la que quizá nuestro místico es un exponente.

Otro de los rasgos que caracterizaron esta revolución, al menos en sus comienzos, fue la intransigencia frente a la colaboración y la coexistencia con los cristianos. Estos aparecían no sólo como claros enemigos del *tawhīd*, sino como introductores de rechazables innovaciones en el interior de algunos países musulmanes, como era el caso de Murcia. En las crónicas que cuentan cómo las ciudades levantinas fueron pasándose al campo almohade se dice generalmente: “*Abrazaron el tawhīd y expulsaron a los cristianos que había con ellos*”.

Esa situación de permeabilidad, de coexistencia (aunque quizá no fuera de buen grado) entre las comunidades musulmana y cristiana se estaba dando especialmente en el Levante de Ibn Mardanīš. Era evidente que un cierto excedente de población de los reinos cristianos se estaba acomodando a vivir entre musulmanes, bajo autoridad islámica y en un marco social regido por las leyes del Corán, realizando funciones militares y comerciales principalmente. De no haber sido por la irrupción de los fundamentalistas beréberes, ¿qué resultados habría tenido aquella experiencia? Yo no estoy seguro de algo que siempre se afirma: que la conquista almohade retrasó la caída de al-Andalus en manos cristianas. A mi modo de ver, esta invasión la aceleró. Piénsese en el caso de Cuenca, que sólo es ocupada y colonizada por los castellanos cuando desaparece el régimen “*amigo*” de Ibn Mardanīš y en su lugar se instala en sus fronteras un poder tan beligerante como el de aquellos norteafricanos.

Sea como fuere, la expansión almohade fue un levantamiento, una movilización de tribus beréberes sedentarias, del Alto Atlas, en busca de mejores medios de vida y deseosas de propagar sus nuevos puntos de vista doctrinales y de defender lo que ellos creían el verdadero Islam, allí donde estaba en peligro. Pero, ¿hasta qué punto fue profunda, o al menos efectiva, la revolución almohade? Aparte de un

cambio de dinastía y de la subida al poder de unos nuevos grupos dirigentes, ¿qué cambió? En lo doctrinal, por ejemplo, ¿fue muy diferente la formación que Ibn al-‘Arabī recibió a partir de los 7 años de lo que hubiera sido de haber continuado viviendo en Murcia, bajo régimen mardanī? O, lo que es lo mismo: Los que crecieron con el nuevo régimen, ¿tenían una mentalidad realmente distinta de la que tuvieron sus padres? Asíñ Palacios parece creer que sí, ya que, según él:

“Contra la ciencia muerta de los juristas de su época, los almohades impusieron paulatinamente la restauración de las fuentes hasta entonces olvidadas en el estudio del Derecho y acabaron con los casuísticos manuales de la escuela malikí, que fueron entregados a las llamas [...]. El reformador [se refiere al fundador del movimiento] niega todo valor legal a las cuatro escuelas ortodoxas y destruye la causa que dio origen a sus mutuas discrepancias, declarando que el libre examen de la razón individual, aplicado a la interpretación de las fuentes objetivas de la ley, carece de toda fuerza. Bases de la legislación deben ser únicamente el Alcorán, la tradición profética cuya autenticidad conste por testimonios fidedignos y el unánime consentimiento de la iglesia islámica adornado de idénticas garantías. Todo lo que no sea esto o debe ser en absoluto excluido o utilizado, cuando más, a título de meros indicios, de presunción subjetiva que no pueden sentar jurisprudencia”. (M. Asíñ Palacios, “Origen y carácter de la revolución almohade”, en *Obras escogidas*, Madrid 1948, t. II, p. 7.)

Sin embargo, este análisis de la ideología jurídica del movimiento unitarista parece excesivamente tajante. En plena época almohade se siguieron escribiendo manuales de casuística al estilo tradicional por personas altamente situadas o por intelectuales a bien con el régimen. Quizá sea más realista decir que la jurisprudencia escolástica anterior, debido a las tendencias del partido en el poder, perdía importancia frente al Ḥādīt, o Tradición del Profeta, y al Corán, materias que llegaron a ser las más cultivadas en este período, sin por ello desplazar completamente aquellas disciplinas académicas ya clásicas en el Occidente musulmán, fiel seguidor de la corriente jurídica que en Medina iniciara, en el siglo VIII, el Imām Mālik. Como tampoco es cierto que los seguidores de esta escuela fueran excluidos de las esferas gubernamentales, a no ser que se piense exclusivamente en la cúpula del poder.

Queda por averiguar por qué, junto a ese aumento de los especialistas en Corán y Ḥādīt, la España almohade conoce un evidente florecimiento de la Mística, cuyo ejemplo más relevante será sin duda

el del eximio Ibn al-ʿArabī al-Mursī. Y parece también paradójico que el cultivo de las materias profanas, en parte liberadas de sus tutelas religiosas, empieza a ser algo aceptado: uno ya podía presentarse únicamente como especialista de disciplinas literarias y adquirir una audiencia notable, aunque no tenemos muchos ejemplos de ello.

Lo más probable es que los maestros sevillanos del joven Muḥammad respondieran más a la imagen del ulema de época almorávid que al “*hombre nuevo*” que pretendían los almohades. A finales del siglo XII el prototipo de andalusí culto al que se acudía en busca de enseñanza era todavía el de un hombre “*chapado a la antigua*”: versado en Derecho aplicado y no en fuentes del Derecho, en catecismo y no en textos fundamentales, que políticamente apoyaba al régimen almohade, pero que intelectualmente era tributario del pasado; salvo, sin duda, personalidades especialmente versátiles.

IV

En Sevilla, el šayḥ murciano va a recibir no sólo su formación básica en las disciplinas que un hombre culto debía dominar, sino que allí se adentrará en la vida mística *šūfī* de la mano de una multitud de mentores. Todas las biografías insisten además en los antecedentes sufíes que había en la familia del gran maestro. Pero, ¿qué es el sufismo? En sus comienzos, en los siglos VIII, IX y X, había sido un movimiento sobre todo ascético y mendicante, en claro contraste con el Islam oficial, que se ocupa primordialmente de organizar la vida pública y los deberes “*externos*” de la persona (con una concepción muy jurídica de las relaciones sociales y de las relaciones del individuo y la colectividad con la religión), mientras que el sufismo predica sobre todo el abandono de lo material y la unión interior, inefable, con Dios. Los miembros de este movimiento, a causa –parece– del nombre del sayal de la lana (*šūf*) con que gustaban de vestirse, fueron llamados sufíes; aunque otra hipótesis relaciona este nombre con el griego “*sofía*” o sabiduría.

Estos primeros sufíes habían tenido como precursores algunos musulmanes del siglo VII que, frente a la corrupción de los amos del nuevo imperio, practicaban y predicaban la renuncia, la honestidad moral, la sinceridad religiosa y la confianza en la providencia divina. Luego fueron apareciendo hombres que se retiraban del mundo, rechazando la vida social y la actividad económica, aunque con un ca-

rácter poco especulativo, sin tener todavía teoría alguna sobre la comunicación mística con Dios. Pero, en la época del gran sufí murciano, el movimiento ya estaba organizado en comunidades, había instaurado prácticas o ejercicios de adiestramiento místico, se había enriquecido con aportaciones ideológicas neoplatónicas, hindúes, panteístas, etc. y había comenzado a producir una literatura que dentro de muy poco sería importante y abundante. Ibn al-‘Arabī constituirá el punto culminante de ese enriquecimiento doctrinal y de esa producción literaria

Como acabamos de decir, en 1173 el pequeño Muḥammad se encuentra ya instalado en Sevilla, donde tendrá lugar su formación en un ambiente político diferente del que conoció en su primera niñez. La nueva ideología que el partido de los *muwāḥhidīn* quería implantar en las esferas religiosa, filosófica y jurídica parece reflejarse en la formación básica del joven Abū ‘Abdallāh. No quiero decir que Ibn al-‘Arabī sea un producto de la doctrina de los almohades, sino que la oposición de éstos al *taqlīd* o sometimiento ciego a la autoridad doctrinal de los predecesores, ese rechazo de los manuales de casuística y esa búsqueda de soluciones acudiendo en cada ocasión a las fuentes (Corán y Sunna) tienen un eco en el camino personal de Ibn al-‘Arabī para encontrar la Verdad. Él también está en contra de “*esas personas* –cito sus palabras– *que obedecen ciegamente el criterio de autoridad en los problemas de la vida espiritual*”, pues de esa ciega sumisión al criterio de autoridad, ¿cómo esperar –se preguntará él–, en materia de conocimiento, éxito alguno para quien lo sigue?

De estas nuevas actitudes intelectuales, de estos impulsos a la iniciativa doctrinal que se dieron sobre todo al comienzo de la época almohade es también buen ejemplo un contemporáneo de Ibn al-‘Arabī con el que éste mantuvo relación: Averroes, renovador en materia filosófica y figura independiente en materia jurídica.

Tampoco en el entorno de ascetas y místicos en que el murciano se movió en su juventud sevillana abundan los que se plegaban a la ortodoxia tradicional. De alguno de ellos dice Ibn al-‘Arabī que “*no usaba en sus explicaciones de otras autoridades que de textos del Corán, ni estimaba digno de estudio más libro que éste*” y que “*jamás adquirió ningún otro libro*” y que él le oyó “*decir en una reunión, en la ciudad de Córdoba, lo siguiente: «¡Desgraciados los autores de libros y de obras! ¡Cuán prolija será la cuenta que habrán de dar el día de mañana! ¡Con el Libro de Dios y con las tradiciones de su Enviado basta!*».

Esto es llevar hasta sus últimas consecuencias un principio clave en la doctrina almohade.

Y es que la exageración, el carácter radical en los actos y en los planteamientos doctrinales es uno de los rasgos sobresalientes de las personas que iniciaron a Ibn al-‘Arabī en la vida mística. Quien quiera conocer el ambiente que reinaba entre tales maestros y discípulos deberá leer la *Epístola de la Santidad*: galería de personajes singulares, absolutamente extremados en las prácticas religiosas y diferentes entre sí, es decir, que no constituían un patrón único de místico: entre los personajes biografiados encontramos quienes sólo vivían del trabajo de sus manos, frente a otros que abandonaron todo trabajo manual, como aquel que ganaba su vida con su oficio de sastre y un buen día arrojó las tijeras al pozo y se confió a la providencia divina; había quienes no aceptaban nada de nadie, frente a otros que sólo vivían de limosnas; los había que no podían prescindir del matrimonio, mientras que alguno no se casaba por temor —decía— “*a no poder pagar a su esposa el débito conyugal*”; los había tristes e introvertidos, mientras que otros eran extrovertidos y bromistas; unos eran ceñudos y otros afables...

Pero existían indudablemente rasgos comunes a todos ellos. Además de su extraordinaria piedad o devoción, todos mortificaban enormemente el cuerpo, continuando así una arraigada tradición ascética del Islam andalusí. Por otra parte, solían ser sumamente escrupulosos y obsesivos, aunque el contenido de la obsesión variaba de unos a otros: había quien pasó toda su vida sin dar la espalda a la alquibla, es decir, mirando siempre hacia la dirección frente a la cual el creyente se sitúa en la oración; había quien repetía durante toda la jornada una breve jaculatoria que cada día cambiaba; había quien siempre dormía vestido; etc.

V

Nuestro personaje tendrá fijada su residencia en Sevilla hasta el año 1194, en que, a punto de cumplir los treinta años y antes de su partida definitiva para Oriente, comenzará una vida itinerante por algunos lugares del Occidente musulmán. Con anterioridad había hecho frecuentes desplazamientos por buena parte de la España que todavía estaba bajo administración islámica, así como por el Norte de Africa. El motivo de esa inquietud viajera no parece ser otro que el de entrar en contacto con personalidades sufíes, cosa que compaginó du-

rante unos años con su puesto de funcionario del gobierno almohade, un puesto que su origen familiar y su formación académica le permitieron ocupar.

La personalidad de nuestro joven místico se nos muestra como la de alguien sumamente ansioso por alcanzar el máximo grado de perfección en esa vía, pero de una forma mucho más moderada y razonable que la de la mayoría de los maestros suyos que conocemos: no se le ve romper con la vida familiar; no parece enfrentarse a los poderosos ni abandonar totalmente el cuidado de su hacienda; es generoso con su riqueza, pero sin renunciar por completo a ella. En resumen: se va apartando del mundo, sin huir de él ni renunciar por completo a algunas de sus comodidades.

Los estudios que entonces realiza son los de un hombre culto llamado a ocupar cargos oficiales y a brillar en sociedad. No se ciñe a la sola lectura del Corán, como recomiendan algunos de los maestros que él se había puesto como modelos. Su formación en jurisprudencia, gramática y retórica es importante. En este último campo destacaría luego como poeta. Será especialmente interesante su faceta como autor de poemas estróficos, es decir, poemas que no siguen el modelo tradicional de la casida. Y quiero resaltar que cabe al místico murciano el mérito de haber sido el primero en introducir el uso "*a lo divino*" de estos géneros de versificación, fundamentalmente populares y generalmente escritos en árabe dialectal.

La imagen de Ibn al-'Arabī en esta época es la de un joven, digamos que "*universitario brillante*", que frecuenta personajes de las clases populares en busca de ejemplos de vida ascética y de poderes sobrenaturales. En efecto, la mayoría de sus maestros son artesanos o incluso personas marginadas, muchas veces sin apenas cultura, pero que sobresalen en la ciencia que él viene a aprender. Comparte durante temporadas la vida de varios de ellos, en absoluta comunidad de bienes, incluso sirviendo de criado a algunos, sobre todo de entre los de más edad.

Sus relaciones con el régimen almohade parecen excelentes. En 1193 lo encontramos en Túnez, donde tiene gran influencia ante el gobernador almohade. Al año siguiente, en Fez, asiste al paso de los ejércitos que venían a combatir a al-Andalus. Son las tropas que conseguirían en 1195 la resonante victoria de Alarcos, que levantó los ánimos de los musulmanes españoles. Pero, después de este triunfo, el poder almohade empieza a reaccionar contra la efervescencia sufí, que

quizá se sospechaba que podía tornarse en agitación política. Este cambio no pudo menos que disgustar enormemente a Ibn al-ʿArabī, que hasta ese momento, como decimos, había gozado del favor del régimen de los *muwahhidīn*, partido que en sus comienzos había agradecido el apoyo ideológico que el sufismo le prestó contra el Estado almorávid, al que los sufíes, al igual que los primeros almohades, reprochaban su anquilosamiento doctrinal. Fueron varios los místicos que habían fomentado, e incluso encabezado, rebeliones anti-almorávides. Pero, en aquellos años finales del siglo XII, las cosas empezaban a ser como antes y quizá una buena prueba de ello la podemos encontrar en el hecho de que los alfaquíes, que habían sido los grandes perdedores con el cambio de régimen, volvían ahora a tener la influencia de antaño.

En 1199, después de haber asistido en Córdoba a los funerales por Averroes, Muḥyiddīn se encuentra en Murcia. En esta su ciudad natal asiste a las lecciones de un importante sabio de antigua rai-gambre murciana: Muḥammad Ibn Abī Ġamra, de la familia de los Banū Ḥaṭṭāb, familia que no había dejado de tener puestos de responsabilidad en Murcia desde el comienzo del período árabe, cinco siglos antes. Fue en esta ciudad donde, según él mismo nos dice, recibió una inspiración de Dios que le encargó la misión de enseñar lo que Él le había revelado. Y, como si ese apostolado hubiera de ejercerse entre gentes de otras tierras, abandona de improviso, para no volver nunca más, la ciudad de su infancia, tomando el camino de Almería.

Su inquietud viajera, la misión de apostolado a que se sentía llamado y sin duda la situación política y militar en al-Andalus, le llevaron de nuevo a cruzar el Mediterráneo. A los 35 años sale por última vez de su país, dirigiéndose en primer lugar a Marrākuš, la capital del imperio almohade. Allí, a comienzos del siglo XIII, en 1201, una visión le determina a viajar a Oriente para cumplir con el precepto de la Peregrinación a La Meca. Nunca más habría de regresar al Occidente musulmán. ¿Tenía la intención, cuando emprendía aquel camino, de no retornar? No lo sabemos, pero creo un poco aventurado imaginar que fue así. Quizá es más creíble pensar que la buena acogida que se le dispensó en muchos lugares de Oriente y las inquietantes noticias que le llegarían de al-Andalus fueron demorando su regreso, hasta que éste fue finalmente imposible.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

LA GNOSOFIA ILUMINATIVA
DE IBN 'ARABĪ Y SU INFLUENCIA
EN EL ESOTERISMO DE LA ŠĪ'A

LA GNOSOFIA ILUMINATIVA DE IBN 'ARABĪ Y SU INFLUENCIA EN EL ESOTERISMO DE LA ŠĪ'A

El puesto de Ibn 'Arabī en el pensamiento islámico

La extraordinaria fama que ha alcanzado Ibn 'Arabī en el pensamiento occidental se ha comparado a veces con una supuestamente menor en el mundo islámico; cuando no sucede esto, sin embargo, es frecuente la afirmación de los historiadores musulmanes sunníes de una menor influencia en el pensamiento *šūfī* que en la mística cristiana. Como todas las estimaciones valorativas, dichos juicios pueden tener una cierta base; pero al historiador que utiliza la metodología científica (que se siente segura cuando señala paralelismos y que no suele gustar de las afirmaciones causales, salvo cuando están probadas) prefiere relatar hechos a valorar situaciones.

Parece muy natural que los estudiosos occidentales, cristianos de fe o culturalmente cristianos, mostrasen una especial dedicación y devoción a los pensadores islámicos que tanto influyeron en la literatura, el pensamiento y aun la espiritualidad del mundo cultural occidental, y dicha devoción no debe serles reprochada por nadie. La escolástica latina medieval cristiana es fuertemente deudora de al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bāḡḡa e Ibn Rušd, tanto para que latinizados como Alkindí, Alfarabí, Avicena, Avempace y Averroes fuesen citados a la par que Aristóteles, Platón y los Santos Padres cristianos; a ello debemos, además, que del estudio como fuentes se haya pasado a la investigación como grandes pensadores independientes. En otros casos, los pensadores islámicos no aparecen *nominatim* en los autores cristianos, pero los estudiosos que se ocuparon de ellos

advirtieron el paralelismo con las doctrinas de ciertos autores cristianos, y siendo anteriores a éstos pensaron que podían ser fuente de algunas de sus ideas, buscando el posible camino de conocimiento directo e indirecto que obviase el viejo sofisma de *non causa*.

Aparte de esta inicial intención, radicalmente buena, para salvar la buena fe de dichos investigadores, debe tenerse en cuenta que, en el caso del que tratamos, tuvieron la valentía de afirmar que algunas de las más excelsas doctrinas de místicos tan elevados como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz ya se encontraban antes en al-Ḥallāy, Ibn 'Arabī, Ibn 'Abbād de Ronda y en otros *ṣāḍilīes*. Recuérdese la inicial polvareda que levantaron las tesis de Asín Palacios sobre el posible influjo de la escatología musulmana en la *Divina Comedia* del Dante o la de Ibn 'Arabī e Ibn 'Abbād en Santa Teresa y San Juan de la Cruz. El descubrimiento del *Libro de la Escala* y su estudio por el Dr. Cerulli corrigió una parte de la hipótesis de Asín Palacios, pero confirmó la tesis central. Si en el caso de Santa Teresa y San Juan de la Cruz no hemos tenido la suerte de dar con el “*eslabón perdido*”, acaso las dificultades de la obra póstuma de Asín, *Ṣāḍilīes y alumbrados*, tengan mucho que ver con el inevitable carácter de inacabada de dicha obra. Pero, de todos modos, es innegable el paralelismo ideológico-dialéctico entre unos y otros espirituales o místicos. Si de aquí procede la estima o la dedicación que los estudiosos occidentales hemos dado a dichos pensadores, y el espacio que les hemos dedicado en nuestros trabajos, más merecería respeto que otra cosa.

Por otra parte, conviene separar lo que es la historia del pensamiento respecto de su impacto social. Aristóteles apenas si influyó en la Helade de su tiempo; incluso en el mundo helenístico-romano su influencia fue tardía, y hay que llegar a los *falāsifa* islámicos para encontrar el ámbito del desarrollo de su influencia social. Lo que la Historia enseña es lo que en sí valían Aristóteles, Averroes o Ibn 'Arabī, fueran más o menos seguidos o valorados antes y después. No tengo la menor duda de que el pensamiento de Ibn 'Arabī alcanzó cimas espirituales muy singulares, auténticas cumbres tanto en el pensamiento islámico como en el universal; y permítaseme recordar que ninguna historia general del pensamiento islámico estudia tantos autores místicos como la mía, incluyendo autores persas que no suelen aparecer en dichas historias generales.

En fin, y tal es la intención de este apresurado y modesto artículo, está por ver si es cierto que el influjo social de la concepción espiri-

tual de Ibn ‘Arabī en el Islam es tan reducida como algunos afirman; si se trata de la directa, el hecho es cierto, pero no sucede igual con la indirecta, salvo que se crea que Ibn ‘Arabī tuvo tantos y cuantos maestros y que otros que consideran como padres de las posteriores corrientes *ṣūfíes* nada supieron ni tomaron de él. Al menos entre los *ṣūfíes* de la *Šī‘a*, Ibn ‘Arabī fue conocido, apreciado y seguido. Los casos más relevantes los expuse en mi libro antes citado de modo incidental, cuando hacía mención de un período o de un autor, pues así debe hacerse en el quehacer del historiador. Ahora me limito a recogerlos, sistematizarlos e intentar explicarlos.

Origen y originalidad del pensamiento *ṣūfí*

La originalidad del movimiento espiritual *ṣūfí* es incuestionable. En mi caso es evidente, en cuanto profeso la teoría de *las formas y método*: para mí, en la historia de la cultura se pueden y suelen transmitir *las formas* y el *método* empleado por una socio-cultura a otra, pero el uso de tales *formas* y *método* no empece ni el origen independiente ni la originalidad específica de la cultura que las utiliza. Aunque sea evidente el empleo del arco de herradura, la alternancia en el color de las dovelas, la superposición de una arcada superior sobre la inferior y el empleo de numerosas basas, fustes y capiteles hispano-romanos y visigodos en la Mezquita Aljama de Córdoba, ni ésta procede de templo cristiano alguno, ni pierde un ápice de su originalidad; basta verla para saber que es *realmente* muy otra cosa y muy original obra de arte.

Asín Palacios, del que sigo considerándome discípulo, posiblemente acaso pensase así; pero su formación en la escuela científica conocida como “*escuela histórica alemana*”, empapada de tesis causalistas y genetistas, le hace deducir de los paralelismos entre la ascética y mística cristianas y el *taṣawwuf* islámico la posible influencia de las primeras en el inicio del segundo y el de éste en la mística española post-renacentista. Unase a ello un cierto gusto por la titulación llamativa y nos explicaremos el título de una de sus grandes obras, *El Islam cristianizado*, cuando toda la investigación de Asín en este terreno mejor hubiera podido llamarse la “*Mística cristiana islamizada*”, lo que sería tan inadecuado como lo primero. Con estas correcciones mantuve el núcleo central de la concepción de Asín hasta principios de los años sesenta. Sin perder un ápice de mi admiración por Asín Palacios rectifiqué poco después de haber cumplido los cuarenta años

y expresé mi rectificación por escrito en un libro de 1981, algo que no suele ser muy frecuente en los usos intelectuales y menos en España, donde se acuñó aquello de *mantenella y no enmendalla*.

Según mi leal saber y entender, el Islam encierra las virtualidades esenciales para contener en sí una especial “*espiritualidad*”; el sentido del *taṣawwuf* es inherente al Islam y constituye el testimonio de la vocación “*espiritual*” de la religión musulmana; constituye así la cara “*religioso-personal*” del mensaje profético de Muḥammad y es una interpretación lícita y aun conveniente de la revelación alcoránica. Las *ṭarīqāt* islámicas, como el monacato budista o cristiano, son un testimonio vivo de la “*protesta*” interior del hombre frente a la interpretación meramente legal, literal y ritual del acto religioso; en este sentido, la *ṭarīqa* es la asunción personal, el *miṣrāḡ*. Al igual que la tradición islámica sostiene la “*asunción*” extática de Muḥammad, también cualquier fiel puede alcanzar una “*subida*” ascensional. Por tanto, el *taṣawwuf* es una vía original diferente y distinta de la *ṣarī'a* o de la *ḥaqīqa* esotérica de la *Šī'a*. Depende, naturalmente, del mensaje *muḥammadī*, pero no de su aspecto legal (*ṣarī'a*) ni de la hermenéutica gnosófica *šī'i*. Otra cosa es que se diese en cierto modo según los lugares y recibiese *formas y método*, sea del budismo o del cristianismo, o que experimentase “*presentaciones*” *sunnies* y *šī'ies*.

Los biógrafos e historiadores árabes aportan biografías de fieles a los que se califica de ascetas o místicos; los citados pertenecientes a los siglos VII-VIII son sólo nombres, y de otros del siglo IX cabría decir lo mismo. Según un texto de 'Ayn Quzāt Hamadānī (muerto el 1131), “*los peregrinos de Dios de periodos anteriores y durante las primeras generaciones no fueron designados con el nombre de taṣawwuf; šūfī es una palabra que no se extendió hasta el siglo IX; el primero que fue designado con este nombre fue 'Abdak aṣ-Šūfī*”, que murió el 825. Sabemos que fue contemporáneo del VIII Santo Imān 'Alī Rīḏā (muerto el 818), a quien se le atribuyen opiniones nada favorables al *taṣawwuf*. Los iranistas pro-*šī'ies*, como el profesor Corbin, comparan el *taṣawwuf* con una *walāya* “*desimamizada*” que siempre habría existido, pero que quedó oculta debido a las presiones políticas de los mayordomos de palacio selgucos; este camino me parece poco científico y en cualquier caso debería probarse. Por tanto, creo que el *taṣawwuf* islámico es original y alcoránico, y en este sentido común en su origen y primer desarrollo a *sunnies* y *šī'ies*.

El origen de la espiritualidad andalusí y su culminación en Ibn ‘Arabī

En los últimos años, la polémica sobre el origen del *taṣawwuf* se ha proyectado sobre la índole de los *ṣūfīs* andalusíes, presentándose el impacto de Ibn ‘Arabī en la *Šī’a* como un “rescate” del origen *šī’í* del *taṣawwuf* andalusí. El único dato utilizable es el calificativo de *bāṭinī* que figura en los repertorios biográficos y que se da a ciertos autores. A finales de los años setenta revisé referidas biografías y en ninguna de ellas encontré los calificativos *šī’í*, *imāmī* e *ismā’īlī*. Como en otras ocasiones he indicado, de sólo dos figuras sabemos que se tuviesen por *imāmes* y como tal recibiesen el cobro del *azaque*: son ar-Ru‘aynī (siglo XI) y Abū-l-Qāsim b. Qaṣī (siglo XI); con sólo eso no se es *šī’í*. Doctrinalmente, el único que maneja doctrinas claramente ismā’īlīes es Ibn al-Ḥaṭīb, pero con ello nos metemos en el siglo XIV. Por tanto, fueron los espirituales andalusíes que viajaron por Oriente los que trajeron a al-Andalus las doctrinas del *taṣawwuf* oriental, sin huella clara del Baṣṭāmī o del Tirmidī, con testimonios explícitos sobre Ġunayd, Dū-n-Nūn al-Miṣrī y Ġāhiz e implícitos de al-Ḥallāğ. Historiar el desarrollo del *taṣawwuf* andalusí desde entonces hasta Ibn ‘Arabī no pertenece a esta ocasión y supera con mucho mis fuerzas, pero creo que no es exagerado afirmar que dicho desarrollo culmina en Ibn ‘Arabī.

Ibn ‘Arabī (1165-1240) nació en Murcia el 17 de Ramaḍān del 560/28 de julio de 1165, de familia noble y culta; al decir de sus biógrafos, su familia fue muy religiosa. Cuando tenía ocho años fue trasladado a Sevilla, donde recibió una excelente formación en las ciencias alcoránicas y en humanidades árabes, entrando al servicio de la “administración” almohade. Se casó con Maryan b. Muḥammad b. ‘Abdūn b. ‘Abd ar-Raḥmān de Bugia, también mujer religiosa, según el testimonio de Ibn ‘Arabī. Posiblemente, la conversión religiosa de Ibn ‘Arabī no fue tan radical como él la describe, pues sus “pecados” de juventud no fueron más allá de sus escarceos literarios y algunas partidas de caza en la campiña andaluza de Lora del Río y Carmona.

No voy a insistir, por conocida, en la descripción de su conversión: rezos maternos, exhortaciones de su esposa, preocupación paterna y sueño en el que se le aparece personificada la azora *Yā’ Sīn* que recitaba su padre creyéndole muerto. Por otra parte, no me cabe duda alguna de la retroproyección afectiva que hace Ibn ‘Arabī de su concepción místico-espiritual, lo que lleva a una muy peculiar interpreta-

ción de su entrevista con Ibn Rušd (en la que acaso confunda el tiempo y el lugar, pues debió efectuarse en Sevilla y no en Córdoba por razones cronológicas) y de la influencia de mujeres piadosas, como Yasmīna de Marchena y Fāṭima de Córdoba. De todos modos es muy significativa la línea de influjo femenino reconocida por él: su madre tan piadosa, su esposa tanto más, dichas dos místicas y la amada “*a lo divino*” Nizām de La Meca. A todo ello cabe agregarse el número considerable de maestros espirituales que conoció y de experiencias místicas que refiere. “*No conozco grado de vida mística, ni religión o secta de que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase, según confesión propia. Ni he referido jamás opinión recta o disidencia alguna sino fundándome en referencias directas de individuos que fueron secunaces de ellas.*” Con todo derecho, pues, cabe decir que Ibn ‘Arabī es la culminación de la espiritualidad en al-Andalus.

Acerca del origen de ésta, parece estar de moda atribuirlo al pensamiento esotérico de supuestos šī‘íes vergonzantes. Como he escrito en otro trabajo: “Los comienzos del pensamiento islámico en al-Andalus fueron estudiados por Asín Palacios en su obra ya citada, gracias al análisis de los repertorios bio-bibliográficos andalusíes y a informaciones del *Fiṣāl* de Ibn Ḥazm. Se ha intentado completar la información de Asín Palacios, pero salvo en el caso del prof. Makkī, que ha añadido algunos nombres, el resultado ha sido baldío, cuando no ha conducido a enturbiar el problema al querer identificar a los autores más o menos *bāṭiníes* como presuntos šī‘íes. Como la heterodoxia se puso de moda, algunos novedosos han querido situar en ella a todos los iniciadores del pensamiento islámico en al-Andalus y hasta a Ibn Ḥazm, agarrándose al clavo ardiendo de que no se proclamaban abiertamente šī‘íes por temor a la “represión” omeya y considerando heterodoxo a cuantos no fueron *mālikíes*; de tales “investigadores” librenos Dios. Los únicos datos científicos ciertos es que a partir del reinado de ‘Abd ar-Raḥmān II (822-852) los biógrafos nos dan nombres de científicos, esotéricos, espirituales y *mu‘tazilíes* de los que se dicen que profesaban ciertas ideas, que introdujeron los libros de pensamiento o que conocieron en el Mašriq pensadores o doctrinas determinadas; y estos datos culminan con los referentes a los Banū Masarra, padre e hijo, y a los discípulos del último, que tanto preocuparon luego a ‘Abd ar-Raḥmān III, un siglo después de la referida introducción.

No debe sorprender este relativamente tardío desarrollo, pues poco es lo que sabemos a ciencia cierta del Islam andalusí antes de la llegada (755) del primer príncipe omeya ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwīya, ya que las leyendas de los historiadores sirio-egipcios –que luego seguirían a pie juntillas los historiadores andalusíes– actualmente están sujetas a revisión. Los datos entre el 755 y el 822 son fundamentalmente históricos, salvo las referencias a las “escuelas” de *fiqh* y la relativa “oficialización” de la *mālikí* en tiempos del citado ‘Abd al-Raḥmān II. Por tanto, y salvo aparición de nuevos textos, la difusión del pensamiento oriental se debió producir en el referido siglo IX. A partir de este momento, el *fiqh*, predominantemente *mālikí*, la espiritualidad, el esoterismo, la *mu‘tazila* y las ciencias se desarrollan al modo como poco antes había sucedido en el Mašriq”.

He dedicado demasiado tiempo a intentar buscar en los repertorios biográficos referencias al carácter *imāmí* o *ismā‘ilí* de los espirituales andalusíes; nunca di con tales calificativos. Sólo dos se tuvieron por *imāmes* y llegaron a exigir el *azaque*: Ismā‘īl ar-Ru‘āynī de Pechina (hacia el 950-1040) y Abū-l-Qāsim b. Qaṣī (muerto el 1152) del Algarbe. Los espirituales andalusíes suelen ser *bāṭiníes*, y algunos, como los Banū Masarra, padre e hijo, a la vez *mu‘tazilíes*. Pero su vida espiritual fue muy profunda y su camino de perfección cada vez más depurado. Tras de la escuela masarrí, la de Almería, cuya cabeza principal es Ibn al-‘Arīf (1088-1141), profundizará en el análisis de las moradas místicas y del Amor Divino. Ibn ‘Arabī no sólo entronca con esta tradición, sino que su relación con ella está probada, primero por medio de Abū Madyān y luego con sus estudios con un hijo de Abū-l-Qāsim b. Qaṣī y el manejo del *Ḥal‘ al-Na‘layn* de éste. He aquí unos cuantos de los maestros directos o indirectos de Ibn ‘Arabī al decir de éste y de sus biógrafos:

Yasmīna de Marchena
 Fāṭima de Córdoba
 Abū Madyān
 Mūsà al-Baydaraní
 Mūsà b. ‘Imrān
 Abū Yaḥyà
 Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Ḥalaf
 Salāḥ al-Barbarí
 Abū-l-‘Abbās al-Orianí
 Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl

Abū Muḥammad al-Mawrurī
Šurayḥ
Abū Muḥammad az-Zuhrī
Abū Bakr b. Sīd an-Nās

Abū-l-ʿAbbās b. al-ʿArīf “*nuestro maestro de espíritu*”. (No insistiré en esta relación, pues la he sintetizado en varias ocasiones; baste con remitir a las pp. 231-232 del vol. II de mi *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.)

La concepción neoplatónica islámica del conocimiento, el ser, la creación, el cosmos y el microcosmos humano realizada por Ibn ʿArabī es la estructura formalizadora de su grandiosa concepción de la vida espiritual y su culminación en el “*amor a lo divino*”. Todo ello está ya suficientemente estudiado.

El encuentro con el Iṣrāq oriental

Tras de sus muchos años de viaje, el año 608/1221 Ibn ʿArabī regresa a Bagdad, allí conoce y frecuenta el círculo *iṣrāqī* de Sohrawardī. La interpretación *iṣrāqī* del pensamiento de Ibn Sīnā acaso pudo gestarse en vida del gran pensador iraní. Este es un problema muy difícil y complejo, enturbiado por las interpretaciones pro-ismāʿīlīs de algunos investigadores, en algún caso tan extraordinario como H. Corbin. Aunque no crea científica una interpretación *ismāʿīlī* de toda la filosofía aviceniana, sí pienso que él mismo no se opuso rotundamente a las “*lecturas*” espirituales que hicieron algunos de sus discípulos posiblemente *ismāʿīlīs*, más aún cuando él mismo debió ser *ṣīʿī imāmī*, ya que lo que niega en su autobiografía es que se hiciese *fātimī* como su padre y su hermano menor. Esta ambigüedad aviceniana explica la facilidad de la interpretación *iṣrāqī* de la filosofía de Ibn Sīnā realizada por Sohrawardī. El pensamiento de este pensador y hombre espiritual le venía como anillo al dedo a Ibn ʿArabī.

La codificación del sincretismo de la gnosofía realizada por Sohrawardī daba a la *bāṭiniyya* oriental una estructura rica y convincente; la mística de Ibn ʿArabī podía parecer su corona natural. “*Fue así –ha escrito H. Corbin– que (...) la teosofía mística de Ibn ʿArabī (...) fue adoptada de rondón por los teósofos ṣīʿīs, que reencontraban en ella su concepción propia*”. La vieja “*sabiduría divina*” (*Ḥikmat al-ilāhiyya*) y la gnosofía de la *ṣīʿa* (“*irfān aṣ-ṣīʿī*”) se reconocen en la místi-

ca de Ibn ‘Arabī. Por si faltaba algo, el matrimonio de una de las hijas de Ibn ‘Arabī con un *ṣūfī* notorio podría hacer el resto.

Uno de los primeros discípulos orientales de Ibn ‘Arabī de excepcional relieve fue Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Razzāq Kāṣānī, autor de una gran obra, *Las interpretaciones* (at-Ta’wīlāt), comentario alcoránico espiritual.

Sa’d ad-Dīn Hamūyi (muerto el 650/1252), discípulo de Nağm ad-Dīn Kubrā, conoció y se relacionó con Ibn ‘Arabī. Aparte de su relieve personal como *ṣūfī*, imāmī, Hamūyi debe ser considerado como el principal teorizador del *taṣawwuf* de la *Šr’a* imāmī y la estructura de su pensamiento sigue muy de cerca la de Ibn ‘Arabī; la dependencia del *taṣawwuf* imāmī posterior de referida teoretización significa la huella del *taṣawwuf* de Ibn ‘Arabī en el sufismo imāmī.

‘Alā’ ad-Dawla Simnānī (1261-1336) sigue la línea espiritual de Nağm ad-Dīn Kubrā y de Sohrawardī y el análisis de su pensamiento descubre numerosos paralelismos con el de Ibn ‘Arabī, que debía conocer por medio de sus discípulos *ṣūfíes*; no sería extraño que esta influencia alcanzase también a sus curiosas visiones esotéricas de los colores estudiadas por el profesor Corbin. Otro de los paralelismos más curiosos es su peculiar interpretación de la misión profética y espiritual de Jesús de Nazaret. ‘Īsā b. Maryam es “*el Jesús de tu ser*” al que corresponde como “*órgano sutil espiritual*” la *latīfa ḥafīyya*, o sea, arcana, representada por la “*luz negra*”. Es el centro del misterio que recibe la asistencia del Espíritu Santo, siendo así el “*Anunciador del nombre y de la venida del Paráclito*”, que para este autor habría sido el Profeta Muḥammad. Realmente, el Espíritu Santo se mostró a María bajo la forma de Gabriel, insuflando en aquélla el Espíritu, por lo que Jesús es el Espíritu de Dios, *Rūḥ Allāh*. Todo ello debe entenderse desde el sentido arcano; al no haberlo hecho así los cristianos, éstos han introducido las relaciones personales trinitarias, confundiendo los “*intermediarios*” del Conocimiento, la Voluntad y el Poder con la esencia del Creador, la esencia del Hijo y la esencia del Espíritu Santo. También se relaciona con la concepción de Ibn ‘Arabī la teoría del espejo, necesaria para no caer en un cierto panteísmo monista, habida cuenta de las metáforas unitivas de los *ṣūfíes*, desde el *Anā al-Ḥaqq* de al-Ḥallāğ.

Sayyid Ḥaydar b. ‘Alī b. Ḥaydar ‘Ubaydī Ḥusaynī Āmulī (1320-1386 ap.), la más importante figura del pensamiento *ṣūfí* del siglo XIV, al decir de Corbin, “*se comporta como un discípulo de Ibn ‘Arabī*”. Des-

cediente noble de la familia del tercer santo Imām, ‘Alī b. Abī Ṭālib, abandonó bienes y puestos cuando tenía treinta años para vestir la *hirka*. Su *Tafsīr ‘irfānī*, comentario místico al *Alcoran*, lo tituló “*El supremo océano y la montaña cumbre acerca de la hermenéutica del precioso e inquebrantable Libro de Dios*”. De él dice su autor: “Este comentario es para vosotros como el *Fuṣūṣ al-ḥikam* para el *Ṣayy Muḥyī d-Dīn b. ‘Arabī*”. Además, también escribió el *Naṣṣ an-Nuṣṣ fī tafsīr al-Fuṣūṣ al-ḥikam*, o sea, “*Texto de los textos en comentario al Fuṣūṣ*” de Ibn ‘Arabī. Dejando aparte el análisis global de su pensamiento, por exceder del ámbito de este trabajo, debo reproducir aquí lo que escribí acerca de su interpretación del misticismo de Ibn ‘Arabī (*Historia del pensamiento en el mundo islámico*, ed. cit. vol. II, p. 286):

«*La base doctrinal de la reducción de la espiritualidad del taṣawwūf al esoterismo imāmī la encuentra en el peculiar modo como asimila e interpreta el pensamiento de Ibn ‘Arabī. Sin duda alguna, Ḥaydar Āmulī es un perfecto conocedor de Ibn ‘Arabī. El lector no arabista puede advertirlo si compara los textos del Fuṣūṣ de Ibn ‘Arabī, traducidos al castellano por Asín Palacios, con los de Ḥaydar Āmulī vertidos al francés por Corbin. El primer apoyo de su interpretación es correcto. La doctrina del Fuṣūṣ de Ibn ‘Arabī es perfectamente adecuada al esoterismo imāmī, porque le fue comunicada por el profeta Muḥammad en las famosas “revelaciones” mequies y medinenses del místico andalusí. Y, por su parte, la doctrina de los “Santos Imames” procede a través de Fāṭima y del primer Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib del Profeta. El segundo apoyo no tiene una base histórica cierta; y es la creencia en el origen šī‘ī de todo el movimiento ṣūfī. Realizada esta asimilación, Ḥaydar Āmulī cree firmemente que el “Sello” de la walāya, el esoterismo de la profecía, pertenece al Imāmato Muḥammadiano duodecimano. El primer Imām, ‘Alī b. Abī Ṭālib, es el “Sello” de la walāya, universal. El Imām XII “Ocultado” es el “Sello” de la walāya mahometana. Por tanto, tiene que rechazar la concepción de Ibn ‘Arabī, que había puesto tal “sello” en el profeta ‘Īsā b. Maryam, Jesús de Nazaret.*»

Otro de los puntos de la mística del Āmulī que deben indicarse, respecto al tema que nos ocupa, es el de sus visiones extáticas. La primera la tuvo en Bagdad el año 1354, contemplando en el cielo una figura cuadrada con catorce círculos tangentes exterior o interiormente; cada uno de ellos tenía inscritos los nombres de los “*catorce inmaculados*”, o sea, Muḥammad, Fāṭima y los doce Santos Imāmes; los

círculos parecían de lapizlázuli y los nombres de oro rojo. En el texto del círculo interior se podía leer que esta visión demostraba que no era cierta la idea de Ibn ‘Arabī que había hecho a Jesús “*sello de la walāya*”, como Muḥammad lo era de la profecía. La segunda visión tuvo lugar en el Ḥurasān siete años después, contemplando un rectángulo de lapizlázuli de diez por cuatro codos, dentro del cual aparecían escritos los nombres Allāh, Muḥammad y ‘Alí, de modo que la primera letra de Allāh se unía con la última de ‘Alí; como el Āmulí no fijó la figura por escrito, como en el caso anterior, apoyándome en las figuras caligráficas árabes intenté una reconstrucción, que no la reproduce perfectamente, sino de un modo aproximado, pues en el primer caso sólo los especialistas la hubieran entendido; su significado es: la Verdad Esencial o *Deus absconditus* mostrándose con el nombre divino (Allāh), expresándose exotéricamente en el de Muḥammad y esotéricamente en el de ‘Alí. La tercera visión tuvo lugar en la ciudad de Karbalā’, en el santuario del “*príncipe de los mártires*”, el tercer Santo Imām Ḥusayn b. ‘Alí; en esta ocasión, el Āmulí contempló cinco tablillas de esmeralda, en las que aparecían inscritos los nombres de “*los cinco benditos*” (Muḥammad, Fāṭima, ‘Alí y los hijos de éste Ḥasan y Ḥusayn); mientras tanto escuchó una voz que le dijo: “*Estos son los Verbos por los cuales Dios volvió a Adán y aceptó su arrepentimiento, y por ellos Dios acogerá tu propia vuelta a Él*”. Su sentido es la radical unidad divina *Lā ilāha illā-llāha* que esotéricamente debe entenderse como *Laysa fī-l-wuḡud siwā Allāh* (literalmente “*No existe en el ser sino Dios*”; realmente, “*Sólo Dios es ser*”), idea que ya aparece en Ibn ‘Arabī.

Para no hacer demasiado largo y reiterativo este artículo, sólo debo añadir que esta corriente *ṣūfī ṣī‘ī* continúa a lo largo de todo el sufismo iraní. Así, Sā‘in ad-Dīn ‘Alí Turka Isfahānī (muerto el 1427) comentó el *Fuṣūṣ al-Ḥikām* de Ibn ‘Arabī, y analizando los “*siete grupos de conciencias*” incluye en el quinto a los sufíes al modo como los había concebido Ibn ‘Arabī. Algunas de estas ideas aparecen explícitas o sublatentes en los escritos de Mīr Dāmād (ap. 1570-1632); y en el extraordinario *Kitāb al-asfār al-arba’at al-‘aqlīya* (Libro de los cuatro viajes espirituales) del gran Molla Sadra Šīrāzī (1571-1640); y así hasta nuestros días.

La casi común ignorancia del pensamiento islámico iraní hasta hace poco; la falta de las entonces escasas obras editadas en las bibliotecas de Occidente, tanto europeas como árabes, y el estar inéditos

muchos manuscritos persas ha hecho que esta fructífera continuidad oriental del pensamiento de Ibn 'Arabī no haya sido conocida hasta bien entrados los años setenta. En descargo de los que aún no la conocen, debo decir que también yo le he ignorado hasta comienzos de dichos años y no lo he expuesto hasta 1977 (luego editado en 1981). En cambio, era bien conocida en Irán, como supe por mis colegas iraníes en mi visita a Qumm y Teheran. Si prescindiésemos del peculiar puesto que Ibn 'Arabī concede a Jesús en su concepción mística, pienso que también la huella de su pensamiento se conserva en las *tariqāt* occidentales. Pero tal tema es ya harina de otro costal en el que ahora no puedo meter mi mano.

MOHAMMED CHACOR

LA VIGENCIA DEL MENSAJE DE IBN 'ARABĪ

Por una civilización basada en el amor

La quiebra de las ideologías materialistas y el agotamiento de la sociedad depredatoria e insolidaria anuncian un nuevo amanecer. Estamos en la época del post-todo: postcristianismo, postmarxismo, postmodernismo, postindustrialismo... Es la Era del vacío y de la apatía masiva. El hombre desustancializado debería desarrollar su potencial espiritual y ampliar su estado de conciencia. *“El siglo XXI será espiritual o no será nada”*, dijo el pensador francés André Malraux.

Sin el triunfo pleno del amor y de la paz, por doquier, la humanidad seguirá inmadura e incivilizada. El superdesarrollo del instinto de agresión y de destrucción, en detrimento del amor, coloca a la humanidad al borde de su extinción. Durante 3.200 años de historia hemos disfrutado apenas de 200 años de paz ¹. A nivel mundial y a expensas de la educación y de los asuntos sociales, se presupuesta anualmente 900.000 millones de dólares para actividades militares ². Actualmente el hombre dispone de una tremenda fuerza destructiva capaz de reducir a cenizas decenas de veces nuestro planeta. El filósofo francés Roger Garaudy escribe al respecto: *“El crecimiento consiste en producir más y más, cada vez más deprisa, no importa qué, útil, inútil, nefasto o aun algo mortal, como los armamentos. Implica una moral: crear necesidades, incluso perversas, para abrir mercados. La simple supervivencia de la humanidad exige, sin embargo, que sean restaurados, contra el positivismo, la trascendencia de los valores absolutos, y, contra el individualismo, el sentido de la comunidad, es decir,*

de la conciencia, en cada cual, de ser responsables del futuro de todos los demás”³. La cultura de la violencia sólo condena el homicidio, pero no combate debidamente el biocidio generalizado del que es responsable. “*La rebelión espiritual del hombre contra el cielo ha contaminado la tierra, y ninguna tentativa de rectificar la situación creada sobre la tierra puede tener pleno éxito sin que la rebelión contra el cielo llegue a su fin*”⁴. Estamos viviendo el período más amenazante e inseguro de toda nuestra singladura. Como se ha dicho muy bien: “*La paz no es la ausencia de la guerra*”. Nuestra vida cotidiana está tan saturada de tensiones, agresividad y violencia que estamos perdiendo la sensibilidad y la alegría de vivir. Esta triste situación la describe así el escritor castellano Miguel Delibes (Valladolid, 1920): “(...) *Los nuevos incentivos que impulsan a la violencia... son el consumismo, la droga, el acoso sexual... Pensar que estamos en una isla pacífica es un engaño. Aun desapareciendo las guerras, quedarían en la sociedad la violencia, que se manifiesta en mil formas (...). Nos hemos habituado a la violencia y a la desaparición de las personas, y no sólo en aquellos casos en los que existe una gran agresividad, sino en otros, como los que causa un accidente de automóvil. Esa familiarización con la muerte nos hace más insensibles*”⁵. La paz universal depende de la paz que mantenga cada uno de nosotros consigo mismo. Hay que pasar de la Era de la confrontación y de la hostilidad a la de la cooperación y de la interayuda. La reespiritualización del hombre podría desempeñar un importante papel en la reconversión moral de una sociedad marcada por la orgía del despilfarro. “*En la medida en que el alma se purifica de sus defectos, el hombre llega a ser más sincero y más leal en sus deberes para con el prójimo*”⁶.

El consumismo frenético o la “*nueva civilización gastroanal*” ha arruinado moralmente al hombre y ha esquilado la vida en la tierra. Si las fronteras políticas son “*cicatrices de la historia*”, la explotación, los prejuicios, el racismo, la xenofobia y las barreras mentales son focos permanentes de tensión y de conflictos que están creando mundos antinómicos. El neo-capitalismo ha cometido una inaudita injusticia: el Norte nada en la abundancia y el Sur muere de hambre. “*Eso exige, por ejemplo, que se tome claramente conciencia, en las relaciones Norte-Sur, de que es insoportable un sistema de hegemonía en que, por el juego de los intercambios desiguales y de la dependencia colonial o postcolonial, el “crecimiento” de la cuarta parte del mundo se haga solamente al precio del subdesarrollo de todos los otros, que es su inflexi-*

ble corolario... Volver a reflexionar sobre el mensaje de Ibn ‘Arabī en las nuevas condiciones, es contribuir a operar la mutación fundamental de nuestra época: terminar con la pretensión de Occidente, hoy en bancarrota en sus dos variantes del Este o del Oeste, de ser el maestro y el amo del mundo; terminar con todos sus aspectos desde su modo de crecimiento cuantitativo y alienante hasta su modo de cultura, positivista e individualista, que corrompe las relaciones del hombre con la naturaleza, con los otros hombres y con Dios”⁷. No todo es condenable y rechazable en la sociedad industrial. Comparando algunos aspectos afortunados de la sociedad europea con otros factores negativos en la sociedad islámica, subdesarrollada materialmente, de comienzos del siglo XX, el ulema y dirigente del movimiento salafī, Muḥammad ‘Abduh dijo: “*Ahí (en Europa) hay Islam sin musulmanes. Aquí (Mundo Musulmán) hay musulmanes sin Islam*”⁸. Aunque un ḥadīṭ (dicho del Profeta Muḥammad) reza que “*Todos los seres humanos son iguales: como los dientes de un peine*”, ciertos medios involucionistas estiman que los ciudadanos del mundo desarrollado son superhombres y los del Tercer Mundo subhombres.

Para crear un mundo solidario deberíamos aceptar que los bienes que proporciona nuestro planeta pertenecen por igual a todos nosotros. De este modo se podría extirpar el egoísmo exacerbado y el afán de posesión. El Profeta Muḥammad afirmaba: “*La bondad armoniza las cosas, la violencia las deteriora*”. Hay que poner término a la cultura del belicismo y del odio para iniciar la Era de la paz y del amor. El factor religioso y espiritual puede ser decisivo. En su obra *Estudio de la historia*, el pensador inglés Arnold Toynbee observa: “*Para una verdadera paz que perdure, la revolución religiosa es, estoy seguro, una sine qua non. Varios cultos pseudoreligiosos han venido sustituyendo en el mundo moderno el culto a Dios, como son el culto del Estado, de la Nación, de la Naturaleza, de la Técnica, etcétera. Sin embargo, se trata en todos ellos de “religiones bajas”, capaces de obligar a sus creyentes a “convertirse en cómplices de un comportamiento inmoral”*”⁹. Para el insigne polígrafo cordobés Ibn Ḥazm (994-1063) la convivencia, la paz y la felicidad son inalcanzables sin el amor que “une las partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas”. Pero los teorizantes del neo-paganismo y de la nueva barbarie quieren “forzar la felicidad con nocturnidad, alcohol y a veces droga. El resultado trágico está en los hospitales traumatológicos o psíquicos y en la degradación irrecuperable de muchas vidas en flor”¹⁰. El amor a Dios

y al prójimo debe estar por encima de la arrogancia, de la prepotencia y del egoísmo de Occidente y de Oriente.

El sufismo, amor y psicoterapia

El sufismo nos abre la puerta de la esperanza y nos libera de la peor tara: la egolatría y sus consecuencias. El sufismo es ética, es pureza porque encarna una dura lucha contra el egoísmo, el odio, la envidia, la soberbia, la codicia, la calumnia, la hipocresía y toda suerte de debilidades. Es un colosal esfuerzo de perfección y depuración moral y espiritual. El subdesarrollo ético y moral es peor que el subdesarrollo material.

Según el islamólogo francés Louis Massignon, el vocablo “*At-Taṣawwuf*” (sufismo) tiene más de 1.000 etimologías, aunque prevalece el criterio de que la palabra árabe *ṢŪF* (lana) le dio este nombre a partir de los siglos II y III de la hégira, ya que los primeros sufíes llevaban hábito de lana. También puede sostener este argumento la conocida y antigua sentencia “*At-Taṣawwuf laysa labṣ ṣūf*”, o sea “*el sufismo no es vestirse de lana*”, lo que equivale a decir que “*el hábito no hace el monje*”. No estaría de más recordar, sin embargo, que algunos autores relacionan el origen de “*At-Taṣawwuf*” con el término griego “*sofos*” (sabio) o “*sofía*” (sabiduría) o con los vocablos árabes “*ṣaf*” (fila) y “*ṣafw*” (pureza). Los sufíes o sedimentos de la verdad, en árabe, son sinónimos igualmente de “*Zuhhād*” (ascetas), “*Nussāk*” (devotos), “*Ubbād*” (adoradores), etc. No hay que confundir sufismo con misticismo, que viene del término misterio, porque el “*misticismo cristiano es diálogo con la persona de Jesús a través del que Dios viene a morar en la vida del cristiano. Mas para un musulmán Jesús es sólo un gran profeta; además Dios no se revela: revela Su palabra y Su ley. Para un musulmán creer que “el verbo se hizo carne” o llamar “Padre” a Dios es alterar la trascendencia divina*”¹¹.

La fuente primigenia e inagotable del sufismo es el Corán. “*El sufismo representa el aspecto interior del Islam, su doctrina es en substancia un comentario esotérico del Corán*”¹². No es fácil la captación del mensaje coránico –sobre todo si se trata de traducciones deficientes– por parte de personas que no han recibido una amplia y profunda educación islámica. Sobre el tema, Frithjof Schuon reflexiona: “*Una de las razones por las cuales los occidentales tienen dificultad para apreciar el Corán, y han formulado varias veces la pregunta de si este*

*libro contiene o no las primicias de una vida espiritual, reside en el hecho de que buscan en un texto un sentido plenamente expresado e inmediatamente inteligible, mientras que los semitas –y los orientales en general– son apasionados del simbolismo verbal y leen “en profundidad”: la frase revelada es una alineación de símbolos cuyos destellos brotan a medida que el lector penetra la geometría espiritual de las palabras”*¹³: El “*tawḥīd*” (unicidad divina) perfecto es el centro del sufismo. “*El Islam es la condición humana equilibrada en función de lo Absoluto, en el alma como en la sociedad*”¹⁴.

El sufismo es austeridad, frugalidad, humildad y renuncia a los bienes terrenales, pero tampoco “*consiste en retirarse exteriormente del mundo, sino en el desapego interior. Como ha dicho un sufi contemporáneo: “No soy yo quien ha abandonado el mundo, es el mundo el que me ha abandonado a mí”. El desapego interior puede, de hecho, combinarse con una intensa actividad exterior. El sufismo logra la unión de la vida activa y contemplativa en consonancia con la naturaleza unificadora del islam*”¹⁵. Hablando de estos “*hombres sedientos de Dios*”, Abul-Ḥassan al-Nuri los define así: “*No poseen nada y no están poseídos por nadie*”. Ḥasan al-Baṣrī (muerto en 728), considerando el místico “*puro*”, describió así el sufismo: “*Quien conoce a Dios lo ama, y quien conoce el mundo renuncia a él*”. En la obra “*Risāla*” de Quṣairī, “*el sufismo es que Dios te haga morir y vivir en Él*”. Siendo el sufismo y el anonadamiento el ego (*fanā*) o la “*absorción mística*” y la fusión en la esencia divina (*fanā’ fī l-ḥaqq*), su mensaje, en nuestros días, podría redimir a muchas almas insatisfechas, estresadas y sufrientes, víctimas del imperante neopaganismo. Para Louis Massignon, el sufismo es panacea y liberación del craso materialismo: “*El sufismo es una terapéutica que el médico que trata al enfermo ha experimentado primero en sí mismo con el fin de que los otros puedan sacar fruto*”. En efecto, el sufismo puede sanar, enriquecer y robustecer nuestro cuerpo y nuestra mente. La reconciliación entre la ciencia y la mística ya no es una herejía. Ambas buscan la verdad utilizando diferentes métodos. Aunque no quiero desalentar a los buscadores de la paz interior, debo subrayar esta pertinente observación: “*Por desgracia, ciertos pseudosufíes están empezando a hacer mucho daño a la causa del sufismo en Europa. Su primer error consiste en tratar de separar al sufismo del Islam, convirtiéndolo así en un ocultismo carente de todo interés espiritual y en la mayoría de los casos psíquicamente peligroso. La falsedad de sus extravagantes pretensiones se ve del mo-*

do más claro posible en los lastimosos resultados obtenidos en nombre de estas parodias del sufismo” ¹⁶.

Ibn ‘Arabī, predicador de la religión del amor

La grandeza de los hombres excepcionales es que su obra no pierde vigencia ni su mensaje cae en el olvido. Los seres preclaros tienen la extraordinaria facultad de ver lejos y escrutar las entrañas del porvenir. La visión inteligente de Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muhammad al-Ḥātīmī at-Ṭā’ī al-‘Arabī (Murcia 28-7-1165 –17 de Ramadán de 560 de la hégira; Damasco 16-11-1240 –28 de Rabī‘ II de 638 de la hégira–), en lo tocante al futuro, ha sido profética. Para Muḥyī d-Dīn (Vivificador de la religión) las prolongadas y sangrientas guerras de las Cruzadas (siglos XI al XIII) eran motivo de dolor y de reflexión, aunque él sólo conoció las seis primeras expediciones militares colocadas arbitrariamente bajo el signo de la *“defensa del pueblo de Dios”* ¹⁷. La manipulación y la politización de la noción de Dios ha causado a la humanidad más víctimas que la invención de las armas de fuego. Para lograr una convivencia armoniosa y feliz en el seno de la gran familia humana, Ibn ‘Arabī preconizó siempre la religión del amor que forjaría un hombre nuevo, tolerante, universal y desfanatizado, porque *“el fanatismo es la muerte del diálogo. No se puede conversar con un candidato al martirio”* ¹⁸. ¿Acaso el integrista, de cualquier signo que sea, no es fascismo religioso? Ibn ‘Arabī cree firmemente que *“el mismo Ser de Dios se basa en el amor”* ¹⁹; y argumenta: *“El hombre es a Dios lo que la pupila al ojo; por consiguiente, es a través del hombre que Dios consigue contemplar su creación y administrar su justicia. El hombre es, a la vez, efímero y eterno, creado a perpetuidad y dotado de inmortalidad, el verbo que distingue y unifica todas las cosas”* ²⁰. El doctor Osman Yahya, versado en la filosofía akbariana (derivación de Šayḥ Al-Akbar), nos explica: *“La religión del amor que canta Ibn ‘Arabī y con la que encendió el fondo de nuestros corazones está racionalmente basada en la unidad del Adorado, que es Dios, a través de todos los adorantes, y esto a pesar de la diversidad de formas de adoración y de sus objetos concretos”* ²¹. En su obra cenital *Futūḥāt...* (Revelaciones de La Meca), Ibn ‘Arabī conceptúa así: *“De la misma manera que Dios no necesita de ningún otro, así tampoco ama Él a ningún ser distinto de sí, pues Él es el que en todo ser amado se manifiesta a los ojos del amante y, no existiendo sin el*

amante, resulta que el mundo entero es amante y amado y que todo se reduce a Él. Igualmente se puede decir que a nadie se adora sino a Él, pues nada de lo que se adora lo es como por razón de la divinidad, pues en ello uno se representa y sin la cual no sería adorado". Según el filósofo francés Roger Garaudy, el mensaje akbariano es claro e inequívoco: *"Ibn 'Arabī (como Ruzbehan de Širāz) dice de Dios que es la "unidad del amor, del amante y del amado". El amor es en Ibn 'Arabī como la luz, la experiencia inmediata de la presencia de Dios y de la vida insuflada a nuestra vida. El amor es una forma de conocimiento"* ²².

El Corán, esencia y alma del Islam, única religión que lleva por nombre paz, nos enseña que *"No cabe coacción en la religión"* (II, 256) y añade: *"Un árabe no es superior a un no-árabe como no sea por su sumisión a Dios"*.

Si no puede haber discriminación en religión tampoco puede haberla en amor. Impregnado de la enseñanza coránica, Šayḥ al-Akbar (el Gran Maestro) lanza el consabido mensaje de tolerancia y amor siete siglos antes de la filosofía del ecumenismo y que, por cierto, no fue ni es del agrado de mentes fosilizadas:

*"Mi corazón es capaz de todas las formas;
el claustro del monje, el templo de los ídolos,
el pasto de las gacelas, la Ka'aba del peregrino,
las tablas de la Torah, el Corán.
Amor es mi credo. Doquiera que dirija sus pasos
el Amor sigue siendo mi credo y mi fe"* ²³.

Este espíritu universalista del Príncipe de los sufíes está presente en el Corán: *"De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios"* (II, 115). *"No hay otro texto sagrado que hable tanto y tan abiertamente de la universalidad de la religión como el Corán"* ²⁴. Dentro de este mismo concepto podemos agregar que en el Corán se cita 169 veces a Moisés, 68 veces a Abraham, 35 veces a Jesús y otras 35 veces a la Virgen María. Sin embargo, el nombre del Profeta Muḥammad se menciona muchísimo menos. En el sufismo, parte del humanismo musulmán, hallamos abundantes reflexiones sobre el *"hombre planetario"*: *"El hombre universal comporta en él mismo correspondencias con todas las realidades de la existencia"* ²⁵.

Las principales obras de Ibn 'Arabī (*Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya fī Ma'rīfat al-Asrār al-Malikiyya* –El libro de las revelaciones de La

Meca referente a los misterios del Rey (Dios) y del reino (mundo); *Fuṣṣ al-Ḥikam* –Los engastes de la sabiduría–; el *Diwān al-Akbar*; el *Tarġumān al-Aṣwāq* –intérprete de los deseos o de los amores–, etc.) son una generosa invitación a la reflexión y a la meditación. Ibn Aflatūn (hijo de Platón), como denominan también a Ibn ‘Arabī, es un autor prolífico y polifacético. Algunos de sus biógrafos cifran sus obras en un millar y otros en cuatrocientas ²⁶. *“Imposible es –dice Asín Palacios– dar idea sintética del inmenso contenido de esta “Biblia” (Fûtûhât) del esoterismo musulmán, porque así como en los libros peri-patéticos y escolásticos del Islam existe un plan rigurosamente lógico, en las obras sufíes, y especialmente en las de Ibn ‘Arabī, los temas menos homogéneos se encuentran unidos dentro del mismo capítulo, sin obedecer la trabazón exigida por la naturaleza de las materias, sino exclusivamente a razones esotéricas sin fundamento filosófico ni siquiera teológico”* ²⁷. Descifrar y divulgar el mensaje y los símbolos de misterios de la obra de Ibn ‘Arabī es poner al alcance de esta humanidad, sedienta de justicia y paz, un verdadero tesoro espiritual, que evitaría incurrir en el error que denuncia María Teresa de la Cuadra: *“La terrible profundidad, amplitud y dificultad de la doctrina de Ibn ‘Arabī y si además añadimos a esto la obsesiva entrega del hombre actual al continuo progreso material (verdadero anestésico del espíritu), es lógico comprender el resignado olvido que hoy padece nuestro místico sufi. Ojalá y los esfuerzos de insignes avalistas, como el muy meritorio de Asín Palacios, consigan al menos hacernos caer en la cuenta de su existencia. Porque, a pesar de todo, los méritos de Ibn ‘Arabī están ahí. Su ciclópea personalidad y su genio están ahí esperando tal vez el momento oportuno para resurgir”* ²⁸.

El mensaje del leal “discípulo de al-Ḥaḍīr” ²⁹ es generador de vida y de esperanza. Para Ibn ‘Arabī toda relación, exenta de amor, bien sea con el Creador o con el prójimo, es contranatural: *“El amor es aquella relación / que atañe tanto al hombre como a Dios”* ³⁰ y añade: *“Cuando supe que el amor / Era inapreciable, / Aunque no pudiese dominarlo / Hasta el fin de mi vida, / Me enamoré para siempre del amor”* ³¹. Sobre el tema, el islamólogo español Miguel Cruz Hernández escribe: *“El amor divino, sin embargo, no es concebido por Ibn ‘Arabī como un simple amor espiritual, ya que en su terminología el amor puede ser espiritual y físico; el primero procura el bien del amado, el segundo del amante. Pero el amor divino es, al mismo tiempo, espiritual y físico. En tanto que Dios crea voluntariamente, por su con-*

dición de Clemente, todo cuanto existe, para mostrar la bondad y belleza de su ser, el Amor de Dios es espiritual. Pero Dios creó también al hombre, para que éste pudiese contemplar la bondad y belleza de Dios en su creación y en Sí mismo y así correspondiese con su amor al divino; en este sentido, el amor de Dios es también físico. Y este amor de Dios, físico y espiritual, no es nada independiente del ser divino, sino un atributo eterno y permanente, causa de la expansión del Ser, o sea, de la creación y, por tanto, causa de las cosas buenas y bellas, del hombre mismo, y arquetipo del amor del hombre y de todas las criaturas”³². La creación es la fragancia del amor divino. ¿Quién puede negar que el amor del Creador no nos sonríe en las pupilas de las criaturas, en las virtudes de hombres y mujeres, en el éxtasis del alba y en el esplendor de la exuberante naturaleza?

¿Para cuándo, entonces, esa civilización basada en la justicia y en el amor como preconiza Ibn ‘Arabī? ¿Acaso no hemos sufrido hasta el hartazgo las nefandas consecuencias de la cultura de la violencia y del desamor? ¿Qué se espera para remodelar un sistema de vida más humano? Cualquier proyecto de la nueva sociedad, en el futuro, no debería ignorar el paradigma de Medina. “*Lo que no habíamos previsto –dice Arnold Toynbee– era la imponente regresión moral en el trato humano recíproco. En el año 1700, el mundo occidental era mucho más humano que en 1600. La gente no se decapitaba entre sí ni era conducida a la hoguera por motivos políticos o religiosos. Pero en 1971 el mundo es mucho menos humano de lo que era en 1913. Tenemos que enfrentarnos a la posibilidad de que el mundo llegue a ser mucho más inhumano a finales del siglo actual*”³³. Debido a los graves acontecimientos que se están desarrollando en el mundo y que están en la mente de todos, el mensaje de Ibn ‘Arabī adquiere, en la actualidad, toda su importancia porque representa la energía y la fuerza redentora del amor. El desmoronamiento del Este y la consolidación del Oeste relanza la polémica Norte-Sur. A fin de contribuir a la solución de la problemática mundial, las masas estudiantiles, intelectuales y obreras del Mayo-68 francés reivindicaron enérgicamente “*la imaginación y el amor al poder*”. La colosal obra de Ibn ‘Arabī es portadora de conceptos, ideas, pensamientos y parábolas insondables, hasta ahora, cuya descodificación abriría infinitos horizontes: “*El mensaje de la primacía de la imaginación en Ibn ‘Arabī, para permanecer como liberador del pensamiento y de la acción y resolver nuestros problemas de hoy, tiene necesidad de estar íntimamente ligado a una disciplina crítica,*

cuyo principio de base lo formulaba un teólogo cristiano, Karl Barth: “Todo lo que digo de Dios es un hombre quien lo dice”. Es decir, algo relativo que no puedo afirmar con arrogancia como un juicio último, sino, al contrario, con humildad, temor y temblor. Pues incluso cuando Dios habla es un hombre quien lo escucha y quien, a tientas, busca descifrar sus parábolas”³⁴. Con humildad, adoremos a Dios con la belleza de la fe y con las buenas obras. Permanezcamos fieles a las enseñanzas del Gran Maestro: ni Occidente ni Oriente, ni Norte ni Sur, antes que nada la Humanidad, una e indivisible.

La eclosión en Occidente de Šayḥ al-Akbar troca alegóricamente las leyes siderales porque “la espiritualidad, como la luz, nace en Oriente”. En mi poema *EL SUFI* digo metafóricamente:

*También nació
el sol en Occidente.
Presagios siderales
Ibn Machich³⁵ e Ibn 'Arabī.
Quien percibe
sus efluvios y destellos
se siente sufi.
Pero quien no conoce
el éxtasis del alba
continuará su camino
invidente.*

NOTAS

- 1 Revista *Año Cero*, n° 1, agosto 1990.
- 2 Declaración de Lester Brown, miembro del World Institute de Washington, aparecida en la revista bimestral *Tendencias*, marzo-abril 1990, Madrid, Pág. 16.
- 3 Artículo del filósofo francés Roger Garaudy, aparecido en la revista española *Tendencias*, noviembre 1988, Pág. 1.
- 4 Nasr, Seyyed Hossein, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, Pág. 206.
- 5 Delibes, Miguel, entrevistado por Márius Carol, *La Vanguardia magazine*, 11 de noviembre de 1990, Págs. 32 y 33.
- 6 Al-Bouti, Muḥammad Said Ramadán, *Vers la civilisation humaine à la lumière du Coran*, Editorial Dar El Fikr, Damasco, 1987, Pág. 17.
- 7 Garaudy, Roger, *La teoría del conocimiento en Ibn 'Arabī*, en este mismo volumen.
- 8 'Abduh, Muḥammad (“*Hunāka islāman bilā muslimin, wa-hunā muslimūn bilā islām*”), citado en el artículo *El Islam es incompatible con la violencia y el terrorismo*, de Sihr Ḡamāl Mahrus, aparecido en el semanario saudí en lengua árabe *Al-Muslimoon* n° 303, de fecha 23 de noviembre de 1990, Pág. 2.
- 9 Toynbee, Arnold, citado en el artículo de Vintila Horia publicado en el diario ABC del 15 de abril de 1989, Pág. 7.

- 10 Fraga Iribarne, Manuel, *La nueva barbarie*, artículo aparecido en el diario madrileño ABC del 14 de octubre de 1990, Pág. 3.
- 11 Garaudy, Roger, *Promesas del Islam*, editorial Planeta, Barcelona, 1982, Pág. 50.
- 12 Burkhardt, Titus, *Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam*, citado en la revista parisina *Tribuna* de octubre (T.O.) n° 19, 25-3-1990, Pág. 78.
- 13 Schuon, Frithjof, *Comprendre l'Islam*, Editions du Seuil, París 1976, Pág. 64.
- 14 Schuon, Frithjof, *Comprendre l'Islam*, Editions du Seuil, París 1976, Pág. 41.
- 15 Nasr, Seyyed Hossein, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona 1985, Pág. 218.
- 16 Nasr, Seyyed Hossein, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona 1985, Pág. 218.
- 17 Según el profesor egipcio Osman Yahyâ, el mejor conocedor de la vida y de la obra de Ibn 'Arabî en la actualidad, este último meditó mucho sobre las Cruzadas durante su estancia en Anatolia (Turquía) en los años 1200.
- 18 Cioran, Emilio, filósofo de origen rumano.
- 19 Ibn 'Arabî, *Tratado de amor*, Edicomunicación, S.A., 1988, Barcelona, Pág. 9.
- 20 Ibn 'Arabî citado en el artículo de Jaime Corral *La mística islámica y su máximo representante: Ibn 'Arabî de Murcia*, publicado en la revista madrileña *Tigris*, febrero-marzo 1986, Pág. 50.
- 21 Yahyâ, Osman, *Un pensamiento heterodoxo y polémico*, artículo aparecido en el diario madrileño ABC, de fecha 1-12-1990, Pág. 50.
- 22 Garaudy, Roger, *La teoría del conocimiento en Ibn 'Arabî*, en este mismo volumen.
- 23 Ayape, Fernando, *El sufismo o la mística musulmana*, Encuentro n° 27, publicación del Centro de Información, Documentación y Sociología, Madrid, junio de 1974.
- 24 Nasr, Seyyed Hossein, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, Pág. 217.
- 25 Al-Jili, Abd al-Karim, *De l'homme universel*, trad. Titus Burckardt, París, Dervy-Livres, 1975, Pág. 28.
- 26 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en Al-Andalus* (2), Editoriales Andaluzas Unidas, S.A., Sevilla 1985, Pág. 175: "De creer a ciertos biógrafos orientales, su paternidad alcanzaría al millar de títulos; y las obras editadas y manuscritos señalados por Brockelman superan los 200. Según Osman Yahyâ, de unos 550 manuscritos diferentes, obras atribuidas a Ibn 'Arabî, más de cuatrocientos le pertenecen indudablemente".
- 27 Asín Palacios, Miguel, citado por M^a Teresa de la Cuadra, Ibn 'Arabî, *español universal*, Encuentro n° 65, publicación de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales. Dirige: E. Galindo Aguilar, Madrid, 1977, Pág. 15.
- 28 De la Cuadra, M^a Teresa, *Ibn 'Arabî, español universal*, Encuentro n° 65, publicación de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales. Dirige: E. Galindo Aguilar, Madrid, 1977, Pág. 17.
- 29 Al-Haḍir, llamado también Profeta Verde, representa el grado supremo en la jerarquía espiritual invisible.
- 30 Ibn 'Arabî, *Tratado del amor*, Edicomunicación, S.A., 1988, Barcelona, Pág. 9.
- 31 Ibn 'Arabî, *Tratado del amor*, Edicomunicación, S.A., 1988, Barcelona, Pág. 15.
- 32 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en Al-Andalus* (2), Editoriales Andaluzas Unidas, S.A., Sevilla 1985, Pág. 195.
- 33 Toynbee, Arnold, *El desafío del futuro*, 1971, citado por Vintila Horia en el diario madrileño ABC, 15-4-1989, Pág. 7.
- 34 Garaudy, Roger, *La teoría del conocimiento en Ibn 'Arabî*, en este mismo volumen.
- 35 Mulay Abdessalam Ibn Machîch es el *Qutb* (grado supremo sufi) del sufismo magrebi. Nació en el año 559 de la hégira en la tribu de Beni 'Aros, provincia de Tetuán, Marruecos. Murió mártir en la misma región en año 623 de la hégira.

MICHEL CHODKIEWICZ

EL CORAN EN LA OBRA DE IBN 'ARABĪ

IBN 'Arabī ha sido frecuentemente presentado –por ciertos autores musulmanes y por la mayor parte de los orientalistas– como un sufí “*filósofo*” cuyas verdaderas fuentes de inspiración son, según ellos, extrañas al Islam. Los apoyos escriturarios que invoca en sus escritos son, desde ese punto de vista, considerados ya sea como hipócritas concesiones a la ortodoxia islámica, ya sea, en el mejor de los casos, como muestra de una hermenéutica extravagante.

Un estudio atento revela, por el contrario, que la obra del Šayḥ al-Akbar, no sólo en los enunciados doctrinales que propone, sino también en los detalles de su estructura, está toda ella inmersa en el “*Océano del Corán*” y que sus interpretaciones más sorprendentes –e incluso aparentemente más escandalosas– están siempre basadas en la letra misma del texto coránico.

El hecho de estudiar la obra de Ibn 'Arabī, como lo vengo haciendo desde hace casi cuarenta años, impone también examinar de cerca no sólo los escritos de sus comentaristas y de sus discípulos, sino también los de sus adversarios. La mala fe de la mayor parte de estos últimos, la bajeza de algunos de sus ataques, la monotonía de sus críticas convierten esa lectura forzosa en un pensum bastante desagradable. El análisis de tales polémicas es, sin embargo, muy instructivo –tanto más cuanto que permite comprender en gran medida los malentendidos que ha suscitado la doctrina akbarí en muchos orientalistas: éstos, curiosamente –y aunque su perspectiva sea a priori harto diferente de la de los doctores de la ley apasionados por la ortodoxia–, con frecuencia han retomado, haciéndola suya, la argumentación de los ulemas.

El examen de las obras hostiles al Šayḥ al-Akbar –desde el siglo XIII hasta nuestros días¹– hace aparecer regularmente, al lado de acusaciones que son lugares comunes de la literatura heresiológica (*zandaqa*, “ateísmo”; *ibāḥa*, “libertinismo”, esta última palabra tomada a la vez en su sentido filosófico y en su acepción vulgar), la denuncia de un crimen sacrilego: el *taḥrīf maʿānī l-Qurʾān*, el “desvío de los sentidos del Corán”. Esta denuncia se encuentra ya en Ibn Taymiyya (que es prácticamente el padre fundador de la polémica anti-akbarí y quien proporciona el esquema de las diatribas ulteriores)². Ha sido igualmente formulada, entre otros, por Ḥusayn b. al-Ahdāl (ob. 1451) en su *Kašf al-giṭāʾ*³, y por Burhān ad-Dīn al-Buqāʾī (ob. 1475) en su *Tanbīh al-gabī*⁴. Ha sido repetida con entusiasmo por Šaḥāwī (ob. 1497), quien establece, en una voluminosa compilación inédita, *al-Qawl al-munbī*, un catálogo de las condenas anteriores⁵. Y, para censurarlo o para alabarlo, los trabajos universitarios contemporáneos consagrados a Ibn ʿArabī generalmente se hacen eco, en este punto, de los trabajos de autores musulmanes, como podemos constatarlo sobre todo en el caso de Nicholson⁶ o de Afifī⁷. Ardiente defensor del Šayḥ al-Akbar, Henry Corbin, por su parte, frecuentemente ha presentado con admiración al gran maestro andalusí como el hombre del *bāṭin*, del sentido oculto –el que rompe las rigideces de la Letra para alcanzar, mediante un libre *taʾwīl*, sentidos nuevos de la Revelación. No tengo necesidad de decirles qué uso hacen de esta peligrosa apolo-gía los integristas de ahora.

Mi objetivo no es evidentemente demostrar la ortodoxia de Ibn ʿArabī, ni siquiera detenerme en las discusiones que este problema continúa provocando. Quisiera sencillamente, más allá de esos debates estériles, intentar dejar entrever más claramente, y a partir de ejemplos precisos, qué papel desempeña el Corán en las concepciones doctrinales del autor de las *Futūḥāt Makkīyya* y en la estructura misma de su obra. Deduzca cada uno las conclusiones que le parezcan adecuadas a partir de mis observaciones...

“*Todo aquello de que hablamos en nuestras sesiones y en nuestros escritos procede del Corán y de sus tesoros*”, afirma el Šayḥ al-Akbar⁸. Tal declaración ¿debe ser considerada como una simple precaución oratoria, como una concesión, dictada por la prudencia, a las normas comunitarias, que en realidad ocultaba otras fuentes de inspiración muy distintas? En una obra inédita donde asume la defensa de Ibn ʿArabī, el *Radd al-matīn*⁹, ʿAbdalganī an-Nābulusī subraya, a

propósito de las quemas de las obras de Ibn 'Arabī prescritas por determinados juristas que perseguían la herejía con incansable celo, que los que quieren ejecutar dicha sentencia se encuentran en una situación paradójica: si dejan subsistir en los libros de Ibn 'Arabī, en el momento de arrojarlos a la hoguera, las innumerables citas coránicas que contienen, es la palabra de Dios la que condenan a ser quemada; si las borran previamente, ya no son las obras del Šayḥ al-Akbar las que perecen en las llamas, pues el Corán está presente en todas sus páginas.

De hecho, todo lector de Ibn 'Arabī puede constatar sin esfuerzo, página tras página, la abundancia de las referencias escriturarias. Hay que señalar, además, que la bibliografía akbarí tiene una inmensa laguna debida al hecho de la desaparición del gran *tafsīr*, el *Kitāb al-ğam' wa-t-tafsīl fī asrār ma'ānī at-tanzīl*, el cual, aunque incompleto (se detenía a la mitad de la sura *al-Kahf*), no comportaba menos de sesenta y cuatro volúmenes ¹⁰. Pero, sin hablar de la publicación de un texto que se hallaba hasta ahora inédito, el *Iğāz al-bayān* ¹¹, que es un pequeño *tafsīr*, debemos a un šayḥ de Damasco, Maḥmūd Gurāb, la edición reciente de una compilación que consta de cuatro gruesos volúmenes donde ha reagrupado, clasificándolos por suras y por versículos, textos exegéticos de Ibn 'Arabī ¹². Esta impresionante antología, nada más que por su peso, nos hace pensar que la observación de Nābulusī no está carente de pertinencia.

Estas consideraciones cuantitativas, aunque merecían ser formuladas, son, no obstante, relativamente secundarias y no constituyen nada más que un preámbulo. Lo que deseo mostrar ahora es la extrema importancia que reviste para Ibn 'Arabī, contrariamente a lo que pretenden sus adversarios –y a veces sus defensores–, la *letra* del discurso divino.

A los ojos de éste, un poco de ciencia de lo *bāṭin* aleja de lo *zāhir*, mucha ciencia del *bāṭin* nos lleva a él. De esta soberanía absoluta de la Letra, numerosos pasajes de su obra dan testimonio. Es así como, en las *Futūḥāt Makkiyya*, habiendo aludido al versículo *wa-huwa ma'a-kum aynamā kuntum* (Corán 57:4) empleando por descuido *ḥaytū-mā* –que tiene el mismo sentido– en lugar de *aynamā*, el Šayḥ al-Akbar pide perdón a Dios por haberse alejado de la literalidad del texto sagrado, pues, dice, “Dios no desecha en vano una palabra para preferir otra”. No debemos, pues, bajo ningún pretexto, transmitir la palabra de Dios según el sentido solamente, sino literalmente: actuar de otra manera es una forma de ese *taḥrīf*, de esa alteración de la Revela-

ción reprochada a las Gentes del Libro (Corán 2:75; 5:13) ¹³. Esta preocupación por la literalidad absoluta se aplica además también al *ḥadīṭ*, e Ibn ‘Arabī alaba a quienes, refiriendo las palabras del Profeta, tienen buen cuidado de no poner un *wa* en lugar de un *fa*, aunque estas dos partículas sean con frecuencia intercambiables en árabe ¹⁴.

Esta atención escrupulosa a la *forma* de la palabra de Dios –pues dicha forma, al ser divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad: *es* la Verdad; no es vehículo del sentido, es el sentido–, esta atención, digo, va a determinar la lectura que Ibn ‘Arabī hace del Corán. Podemos considerar, sin error, que la obra del Ṣayḥ al-Akbar, tal como nos es dado conocerla en la actualidad, es toda ella un comentario coránico y que ilustra un método de interpretación que no busca lo que hay más allá de la letra nada más que en la letra misma. Del mismo modo que Dios es a la vez y al mismo tiempo *aẓ-ẓāhir wa-l-bāṭin*, el Aparente y el Oculto, del mismo modo que la Realidad universal es semejante a esa construcción geométrica llamada banda de Moebius, que parece tener dos caras –externa e interna– y que, de hecho, no tiene nada más que una, del mismo modo, digo, es absurdo distinguir en la Palabra de Dios –y a fortiori oponer– Letra y Espíritu, significante y significado. Estamos en las antípodas del método de un Filón de Alejandría. Para Ibn ‘Arabī es la palabra desnuda la que lo dice todo.

De ahí deriva, en particular, la importancia que Ibn ‘Arabī concede, por ejemplo, a la manera como Dios se designa a Él mismo en el Corán: ora con un Nombre divino, ora con otro; unas veces con el plural *Nosotros*, otras veces con el *Yo* singular y otras con el *Él*, que es el pronombre de la “*persona ausente*”. En una obra que ha estado largo tiempo inédita y que ha sido raramente estudiada, el *Kitāb al-abādila* ¹⁵, escribe particularmente: “*Toda realidad del mundo es un signo que nos orienta hacia una realidad divina, la cual es el punto de apoyo de su existencia y el lugar de su regreso cuando llega a su término. Cuando Dios menciona el mundo en el Corán, debes prestar atención al Nombre divino al que Él lo vincula. Sabrás así de qué mundo se trata. Cuando Dios se designa con el singular (=Yo) y te designa con el plural (=vosotros), es que el versículo considerado se refiere a Él mismo desde la perspectiva de Su Unicidad y a ti desde la perspectiva de tu multiplicidad (...). Cuando Se designa a Sí mismo mediante el plural, diciendo, por ejemplo, Innā (Ciertamente, Nosotros) o Naḥnu (Nosotros), es que se trata entonces de Dios contemplado desde la pers-*

pectiva de [la pluralidad de] Sus Nombres. Cuando habla de ti en singular, es que Se dirige a ti desde el punto de vista de uno de tus elementos constitutivos y no a tu totalidad. Averigua, pues, aquello de ti que es destinatario del discurso”.

Si subrayamos esta preocupación extrema por el literalismo, de las interpretaciones akbaríes, no es evidentemente para demostrar a sus adversarios la ortodoxia formal de Ibn ‘Arabī. La empresa sería vana: no basta con practicar una exégesis escrupulosamente atenta al *zāhir* del texto coránico para satisfacer a los *ulamā’ az-zāhir*. Nada ilustra mejor tal evidencia que la manera como Ibn ‘Arabī comenta el célebre versículo (Corán 42:11) *Laysa ka-miṭli-hi šay’un*, que podemos entender como: “*No hay nada que sea igual a Él*”. Nos harían falta muchas páginas para analizar en detalle los numerosísimos textos en que Ibn ‘Arabī evoca este pasaje coránico. En pocas palabras, el problema que plantea este versículo gira en torno a la partícula *ka*, “*como*”. ¿Es redundante, destinada sólo a reforzar la palabra *miṭl*, “*igual*”? Tal es, entre muchas otras, la opinión de Quṣayrī ¹⁶ (ob. 1072) a quien se debe el primer *tafsīr* sufi completo que nos ha llegado, y para quien ese *ka* no es más que una partícula de enlace desprovista de sentido propio; es también la opinión de un gran contemporáneo de Ibn ‘Arabī, Fahr ad-Dīn Rāzī (ob. 1209) ¹⁷: para él el *ka* es allí *li-l-mubālaga*, y no tiene, por lo tanto, más que un valor de intensivo sin significado autónomo. Sin condenar tal parecer, Ibn ‘Arabī tiene otra opinión. Dios no habla para no decir nada: la partícula *ka* debe, por consiguiente, conservar toda la fuerza de su sentido normal. Y el versículo significa entonces: “*No hay nada como Su igual*” ¹⁸ –interpretación que, para los alfaquíes, es sumamente blasfema–.

¿Quién es ese *miṭl*, ese “*igual*” de Dios? Es el hombre, pero, por supuesto, el “*hombre perfecto*”, *al-insān al-kāmil*, en tanto en cuanto es *ḥalīfat Allāh*, “*lugarteniente*” de Dios sobre la Tierra (Corán 2:30; 7:79; 35:39). Ibn ‘Arabī, en este comentario, se refiere expresamente al teomorfismo del ser humano citando el *ḥadīṭ*: *Inna-Llāha ḥalaqa Adāma ‘alā ṣūratī-hi* ¹⁹ (“*Ciertamente, Allah creó a Adán según Su forma*”) y utilizando el simbolismo del espejo ²⁰, que también había sido validado por otro *ḥadīṭ*: el hombre es un espejo donde aparece el reflejo invertido del *ḥaqq*, de la Realidad divina. Lo que es *bāṭin*, “*oculto*”, en Dios, es *zāhir*, “*aparente*”, en el hombre. Este pasaje de las *Futūḥāt* concluye con una triple exclamación cuya fuerza se pierde en la traducción: *Fa-anta maqlūbu-hu! Fa-anta qalbu-hu! Wa-huwa*

qalbu-ka! (“¡Tú eres Su reflejo invertido! ¡Tú eres Su corazón y Él es tu corazón!”).

Sería deseable poder multiplicar los ejemplos del método akbarī de lectura del Corán y de sus resultados paradójicos. Por falta de tiempo, nos limitaremos a algunos casos típicos y que están en relación con aspectos esenciales de la doctrina de Ibn ‘Arabī.

En el Corán, la orden divina a Adán y Eva no es exactamente la de no comer del fruto prohibido, sino la de no “*acercarse al árbol*” (Corán 2:35). Ahora bien, el árbol –*šağara*– es para Ibn ‘Arabī –y este sentido está dictado por el empleo del verbo *šağara*, de la misma raíz, en otro versículo (Corán 4:65)– el *tašağğur*, el hecho de dividirse²¹. Es de esta división, de esta ruptura de la unidad, de la que Adán y Eva deben mantenerse apartados. La significación metafísica de su desobediencia está, pues, inscrita en el nombre mismo del objeto de la prohibición y no debe buscarse en otra parte.

Esta interpretación es además perfectamente coherente con la continuación del relato coránico tal como nos la proporciona la sura *Ṭā-Hā* (20:121) –bajo una forma exactamente paralela a la del Génesis: *fa-akalā min-bā fa-badat la-humā saw’atu-humā*, “comieron de él y entonces apareció su desnudez”. “Desnudez” es la traducción habitual, pero el término *saw’atu-humā* designa de hecho las partes pudendas, los órganos sexuales respectivos de Adán y Eva; dicho de otro modo: la diferenciación sexual, es decir, la manifestación más elemental, más evidente de la *división*, de la ruptura de la unidad; unidad que simboliza, en Ibn ‘Arabī, la forma esférica, que era, originalmente, la del ser humano²².

En la sura *Al-Kahf*, la sura de la caverna, el versículo final (Cor. 18:110) podría ser traducido así: “*El que espera el encuentro con su Señor, que actúe piadosamente y que, en la adoración de su Señor, no le asocie a nadie*”. Hemos traducido la última palabra del versículo, *aḥad*, por “*nadie*”, como es costumbre hacerlo cuando va precedida de una negación (en este caso, *lā*: *wa-lā yuṣriḥ bi-ibādati rabbi-hi aḥadan*). Pero *Aḥad* es igualmente un Nombre divino y designa a Dios en tanto que es Uno (*Qul: huwa-Llāhu aḥad*, “*Di: Él, Allah, es Uno*”, afirma la sura 112). Podemos, pues, comprender también literalmente esta frase y es lo que hace Ibn ‘Arabī en varios pasajes de sus obras, particularmente en su *Kitāb al-aḥadiyya*”, el “*Libro de la Unidad*” –con el significado de: “*El que espera el encuentro con su Señor, que no asocie a Aḥad (=que no asocie al Uno) a la adoración de su Señor*”. En efecto, para Ibn ‘Arabī, la noción de “Señor”, *rabb*, es corre-

lativa e inseparable de la de *marbūb*, “vasallo”. Implica, por consiguiente, una dualidad que excluye totalmente el nombre de *Aḥad*. Según los términos de Ibn ‘Arabī, “*la Unidad (al-aḥdiyya) te ignora y te rechaza*”. El Uno, en cuanto tal, al ser, por lo tanto, inaccesible, el hombre en el acto de adoración (*ibāda*) no debe dirigirse –y no puede dirigirse, piense lo que piense– más que al Nombre divino que es “*su*” Señor, es decir, al “*Rostro*” (*Wagḥ*) particular del Divino que está vuelto hacia él y del que saca todo cuanto tiene de ser.

Este tema determina la doctrina akbarí del conocimiento de Dios, tal como se expresa, entre muchos otros textos, en un pasaje del capítulo dos de los *Fuṣūṣ al-ḥikam* ²⁴, donde volvemos a encontrar la imagen del espejo: “*Aquél a quien Él se epifaniza no ve nada más que su propia forma en el espejo de la realidad divina (al-ḥaqq); no ve la Realidad divina y no puede verla, aunque sepa que es en Ella donde ha percibido su propia forma (...). Él (Dios) es, pues, tu espejo donde te contemplas; y tú eres Su espejo donde Él contempla Sus Nombres y la manifestación de los poderes propios de cada uno de ellos. ¡Y todo eso no es otra cosa que Él!*”

Es también, retenido el sentido obvio de la palabra clave –rehusando creer, contrariamente al postulado implícito de muchos exégetas, que Dios se expresa por medio de “*aproximadamente*”–, como Ibn ‘Arabī justifica escriturariamente un aspecto esencial de su doctrina. En la sura *al-Isrā*’ (“*El viaje nocturno*”, Corán 17:23) figura un versículo que dice: *wa-qaḍā rabbu-ka allā ta’budū illā iyya-hu*, “*Y tu Señor ha decretado que no adoraréis nada más que a Él*”. He aquí lo que Ibn ‘Arabī escribe al respecto: “*Qaḍā –decretar– significa “estatuir”, “decidir”, y eso es lo que explica que los falsos dioses sean adorados. El objetivo de la adoración en todo adorador no es, en efecto más que Dios. Ninguna cosa, si no es Dios, es adorada por sí misma. La culpa del politeísta (mušrik) consiste solamente en el hecho de entregarse a una forma particular de adoración que no le ha sido prescrita por Dios*” ²⁵. Y cita a este respecto el versículo donde los politeístas, literalmente los “*asociadores*” (*al-mušrikūn*), declaran: “*No los hemos adorado (a los falsos dioses, a los ídolos) más que para que nos acerquen a Dios*” (Cor. 39:4). Así, para el Ṣayḥ al-Akbar, al ser el *qaḍā*’ divino, por definición, imprescriptible, toda criatura, lo quiera o no, lo sepa o no, no adora más que a Dios (o más precisamente a un Nombre divino, pero todos los Nombres remiten al mismo Nombrado), cualesquiera que sean la forma y el objeto inmediato de su adoración.

Esta misma noción, sobre una base escrituraria diferente, está igualmente desarrollada con fuerza el capítulo X de los *Fuṣṣ*²⁶, cuyo punto de partida es un versículo de la sura *Hūd* (Corán 11:56). La expresión clave es aquí la de *ṣirāṭ mustaqīm*, “camino recto”. “Los hombres, escribe Ibn ‘Arabī, se dividen en dos categorías: los que andan por un camino que conocen y del que saben adónde conduce, y, para ellos, ese camino es la vía recta. Y los que andan por un camino que ignoran y del que no saben adónde conduce. Y este camino es rigurosamente idéntico al que recorren con conocimiento de causa los de la primera categoría”. Comentando este mismo versículo de la sura *Hūd* en las *Futūḥāt*, exclama: *mā fī l-‘ālam illā mustaqīm!*, “¡No hay nada en este mundo que no sea recto!”²⁷. No hay apenas necesidad de precisar que todo esto provoca la indignación de Ibn Taymiyya para quien el *qaḍā’* –conforme a la mayor parte de las exégesis anteriores, la de Fahr ad-dīn Rāzī por citar sólo una²⁸– es un “mandamiento”, una “prescripción”, y no un decreto²⁹: interpretación que, según los criterios akbaríes, atestigua una confusión grave entre el *amr taqwīnī*, la orden existenciadora, que no puede dejar de ser ejecutada, y el *amr taklīfī*, la orden normativa, que, ésta sí, puede ser desobedecida.

En conexión estrecha con lo que precede, mencionaremos un último ejemplo, también ligado a una de las perspectivas mayores de la doctrina akbarí. Se trata esta vez de un comentario del versículo ya citado (Corán 7:156): *Wa-rahmatī wasī‘at kulla šay’in*, “Y mi misericordia lo abarca todo”. Comentario indirecto en esta ocasión, puesto que el comentarista, aquí, no es otro que Iblīs, el diablo. Ibn ‘Arabī, efectivamente, relata en sus *Futūḥāt* un diálogo entre Iblīs y un sufí célebre del siglo IX Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī (ob. 283/898)³⁰. “Lo último que Iblīs declaró a Sahl, escribe, fue esto: Dios ha dicho “Mi Misericordia abarca toda cosa”, lo cual es una afirmación de alcance general. Ahora bien, no se te oculta que yo soy una de esas cosas, sin la menor duda. La palabra “toda” implica la universalidad [de ese enunciado] y la palabra “cosa” representa lo más indeterminado que hay. Su Misericordia me abarca pues. A Sahl que contesta “Yo no pensaba que tu ignorancia iría tan lejos”, Iblīs contesta: “¡No creía que llegases a ese extremo! ¿No sabes, oh, Sahl, que la limitación (at-taqyīd) es tu atributo y no el Suyo?”. Ibn ‘Arabī concluyó este relato con la siguiente observación: “Supe entonces que Iblīs poseía una ciencia incontestable (literalmente: una ciencia sin ignorancia) y que, en este problema, es él quien había sido el maestro de Sahl”.

De esta hermenéutica tan desconcertante, estoy de acuerdo, tan escandalosa a los ojos de los *ulamā'* *az-zāhir*, Ibn 'Arabī justifica su principio y precisa su regla en un texto de las *Futūḥāt* con el cual concluiré esta primera parte de mi exposición: *“En lo que concierne a la Palabra de Dios”, escribe, “cuando está revelada en la lengua de un pueblo determinado y que los que hablan esa lengua difieren entre ellos en cuanto a qué quiso Dios decir con tal palabra o tal grupo de palabras, cada uno de ellos, por diferentes que sean sus interpretaciones, comprende efectivamente lo que Dios ha querido decir, a condición de que su interpretación no salga de las acepciones admitidas en la lengua en cuestión: porque Dios conoce todas esas acepciones y no hay ninguna que no sea la expresión de lo que ha querido decir a esta persona en concreto”* ³¹.

La difusión de la obra del Šayḥ al-Akbar a través del mundo musulmán, la influencia directa o indirecta que ha ejercido, desde al-Andalus hasta China ³², sobre las doctrinas y el vocabulario técnico del sufismo ³³ ha engendrado una considerable literatura en árabe, en persa y en muchas otras lenguas. Pero, un hecho curioso merece ser señalado: si bien los discípulos, comentaristas o epígonos de Ibn 'Arabī han escrutado manifiestamente sus escritos con minuciosa atención, parece como si los árboles les ocultasen el bosque. El caso de las *Futūḥāt Makkiyya* es particularmente digno de interés. Se trata, como se sabe, de una “*Summa*” que representa el estado definitivo de la doctrina akbarī (les recuerdo que la segunda redacción de las *Futūḥāt* fue acabada sólo dos años antes de la muerte de su autor). Generación tras generación, los sufíes han extraído de allí ideas, símbolos, formulaciones. Las han utilizado ampliamente para interpretar otras obras menos explícitas, sobre todo los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Pero dicha utilización sigue estando determinada por la preocupación de encontrar respuesta a una pregunta particular: que yo sepa, *ninguno* de ellos parece haberse preocupado nunca por considerar las *Futūḥāt* como un todo, por dilucidar los secretos de su arquitectura. El silencio sobre este punto de lectores tan sutiles como Qūnāwī, Ġilī, Ša'rānī, Nābulusī –por no citar nada más que a algunos de ellos– es hartamente sorprendente.

Una cuestión fundamental debe entonces plantearse: si estos personajes, cuya perspicacia y veneración por Ibn 'Arabī no pueden ser puestas en duda, no nos proponen ninguna explicación, ¿no es sencillamente porque no hay nada que explicar? Si la estructura de las

Futūḥāt no requiere por su parte ninguna observación, ¿no es porque dicha estructura es totalmente arbitraria y resiste, por lo tanto, a toda tentativa de justificación? Un examen del índice de materias sugiere, a primera vista, una respuesta afirmativa: es muy difícil distinguir allí una progresión ordenada, una articulación inteligible de los temas que allí se suceden. El mismo tema es con frecuencia tratado en varias ocasiones en capítulos diferentes, a veces muy alejados, y cada uno de los cuales parece ignorar a los otros. Largos fragmentos aparecen constituidos con la recuperación, total o parcial, de tratados anteriores, siendo por lo tanto materiales más o menos heterogéneos. Además, lo que nos dice el propio Ibn ‘Arabī parece autorizar este punto de vista: “*Ni este libro ni mis otras obras han sido compuestos a la manera de los libros ordinarios y yo no los escribo según el método habitual de los autores*”, declara ³⁴. “*No he escrito una sola letra de este libro de otro modo que bajo el efecto de un dictado divino*”, precisa también ³⁵. Esta afirmación, formulada en numerosas ocasiones, del carácter inspirado de sus escritos hace pensar que sería vano querer discernir allí un *pattern* preciso. El Šayḥ al-Akbar proporciona un argumento suplementario a esta hipótesis en una reflexión que formula a propósito de la presentación, en efecto muy desconcertante para el lector, de datos relativos a los “*estatutos legales*” (*ahkām*): el capítulo 88, que expone los principios (*uṣūl*) de los que derivan dichos estatutos, habría debido lógicamente, reconoce, preceder y no seguir a los capítulos 68 a 72 que exponen sus consecuencias, pero, dice, “*no soy yo quien ha elegido observar este orden*” ³⁶. Y, para ilustrar dicha indicación, compara los *non sequitur* tan numerosos en las *Futūḥāt* con los que se observa en las suras del Corán, donde se suceden versículos cuya proximidad parece puramente accidental. Las frases que acabo de citar (y hay muchas otras semejantes en las *Futūḥāt*) animan por consiguiente a sacar la conclusión de que una obra cuya redacción obedece así a imprevisibles inspiraciones –sean sobrenaturales o no– está necesariamente desprovista de coherencia interna y que los enigmas que encierra son indescifrables.

Creo poder afirmar que esta conclusión es radicalmente falsa y que las *Futūḥāt* no son un conjunto heteróclito de secuencias cuya yuxtaposición estaría explicada por los caprichos de la inspiración. A través de los pocos ejemplos a los que debe limitarse hoy mi examen, vamos a constatar un nuevo aspecto, muy singular, de la relación entre el Corán y la obra de Ibn ‘Arabī.

En su preciosa edición crítica de las *Futūḥāt*, actualmente en fase de publicación, Osman Yahya llama la atención sobre el carácter simbólico del número de capítulos contenidos en las seis secciones (*fuṣūl*) de las *Futūḥāt* ³⁷. Constata, por ejemplo, que el número de capítulos del *faṣl al-manāzil* (la sección de las “*moradas espirituales*”) es idéntico al de las 114 suras del Corán. El número 114, ¿fue elegido por Ibn ‘Arabī, de algún modo, por simples razones estéticas? Nada de eso, como vamos a comprobar. Ibn ‘Arabī, en este caso como en el de otros muchos enigmas, da en realidad a su lector todas las claves de las que tiene necesidad: pero tales claves están deliberadamente desperdigadas y, la mayor parte de las veces, colocadas de tal manera que pasan desapercibidas ³⁸.

Consideremos más de cerca ese *faṣl al-manāzil*, el cuarto de la obra y uno de los más misteriosos. Se extiende desde el capítulo 270 hasta el capítulo 383. Está, con toda evidencia, en relación, al menos por su título, con uno de los primeros capítulos de las *Futūḥāt*, el capítulo 22 que se titula: *fī ma‘rifat ‘ilm manzil al-manāzil*. Pero este capítulo 22 que Osman Yahya llama un *bāb garīb*, un “*capítulo extraño*”, plantea a priori más problemas de los que resuelve. Descubrimos allí una lista que agrupa, bajo diecinueve “*moradas espirituales*” principales (*ummahāt al-manāzil*), una serie de *manāzil* secundarios que a su vez comprenden una serie de otros. Las denominaciones de todos esos *manāzil* (denominaciones que veremos reaparecer aquí y allí en el *faṣl al-manāzil*) dejan perplejo: *manzil al-istiḥbār*, *manzil al-halāk*, *manzil ad-du‘ā*, *manzil ar-rumūz*, etc. Ninguna de dichas designaciones corresponde a la taxinomía en uso en la literatura sufi para distinguir las etapas de la vida espiritual.

Cruzando indicaciones crípticas dispersas en el capítulo 22 y en los capítulos del cuarto *faṣl*, esos nombres, no obstante, adquieren de pronto todo su sentido: cada uno de ellos se relaciona con una sura o un grupo de suras. El *manzil al-istiḥbār* (“*Morada de la interrogación*”) es el que reúne las suras que comienzan por una fórmula interrogativa, por ejemplo, la sura 88 (*Hal atā-ka ḥadīṭ al-gāsiya...*). El *manzil al-ḥamd* (“*Morada de la alabanza*”), que se subdivide en cinco *manāzil*, está constituido por las cinco suras (1, 2, 18, 34, 35) que comienzan por *al-Ḥamdu li-Llāh*. El *manzil ar-rumūz* (“*Morada de los símbolos*”) comprende todas las suras que comienzan por los *ḥurūf muqatta‘a*, las misteriosas letras aisladas llamadas también *nūrāniyya*, luminosas. El *manzil ad-du‘ā* (“*Morada de la llamada*”) es la deno-

minación común de las suras que comienzan por la fórmula vocativa *Yā ayyuhā...*; el *manzil al-amr* ("Morada de la orden") reúne las suras que comienzan por un verbo en imperativo como *qul* ("¡Di!").

No proseguiré esta enumeración, reservándome el establecer ulteriormente un cuadro exhaustivo que identifique las referencias coránicas de todos los términos técnicos del capítulo 22. Pero estas primeras constataciones permiten prever que cada uno de los 114 capítulos del *faṣl al-manāzil* debe efectivamente corresponder a una sura cuyas significaciones esotéricas exprese, de manera más o menos alusiva. Buscaríamos en vano, de todos modos, una relación, que parece ser evidente, entre el primero de esos capítulos y la primera de las suras del *Muṣḥaf*, entre el segundo capítulo y la segunda sura, y así sucesivamente. La correspondencia presentida resulta difícil de verificar.

La llave del misterio está puesta en nuestras manos en diversas ocasiones, especialmente desde el comienzo del *faṣl*, en el segundo versículo del poema preliminar, donde figura la palabra *ʿurūḡ*, "*subida, ascensión*": el recorrido de las moradas espirituales es un recorrido ascendente que, en sentido inverso al orden habitual de la Vulgata coránica, conduce al *murīd* desde la última sura del Corán, la sura *an-Nās*, hasta la primera, *al-Fātiḥa*, "*la que abre*", aquélla en que le es dado el *fath* último, la iluminación definitiva. Se trata, en otros términos, de un ascenso desde el punto extremo de la Manifestación universal (que la última palabra del Corán: *an-Nās*, "*los hombres*", simboliza) hasta su Principio divino (simbolizado por la sura inicial, *Umm al-Kitāb*, "*la Madre del Libro*", y, más precisamente, por el punto del *bāʾ* de la *basma*la). La inexplicable sucesión de los capítulos se vuelve entonces perfectamente coherente y la relación que indico es demostrable sin ninguna excepción en el texto de cada uno de ellos y, con frecuencia, en su título mismo, como puede observarlo, en estos pocos ejemplos que vienen a continuación, cualquiera que esté algo familiarizado con el Corán: el tercer *manzil* (capítulo 272), *manzil tanzīl at-tawḥīd*, corresponde de manera evidente a la tercera sura a partir del final, la sura *al-Ihlās*, cuyo tema es la unicidad divina; el cuarto (capítulo 273), *manzil al-halāk*, "*Morada de la perdición*", corresponde a la sura *al-masad*, que describe el castigo de Abū Lahab; el sexto *manzil* (capítulo 275), "*Morada de la desaprobación de los ídolos*", corresponde a la sexta sura *ṣuʿūdān*, es decir: siempre remontando desde el final hasta el principio, y, por lo tanto, a la sura *Al-kāfirūn*; el décimonoeno *manzil* (capítulo 288), "*Morada de la recitación*", corresponde

según la misma regla a la sura *al-‘alaq*, aquella en que se le ordena al Profeta que recite la Revelación que el ángel le transmite; la cuadragésimo-séptima (capítulo 316), “*Morada del Cálamo divino*”, corresponde a la sura *al-Qalam*, y así sucesivamente hasta el *manzil* número 114 y último, el *manzil al-‘azama al-ġāmi‘a* (“*Morada de la Inmensidad totalizante*”), que es aquel en que el ser, llegado al término de este viaje iniciático, entiende los secretos de la “*Madre del Libro*”. Me eximo, esta vez también, de una enumeración completa que sería por otra parte superflua, pues cada uno puede fácilmente, una vez que posee esa clave, completar el cuadro sumario que acabo de establecer.

Estas indicaciones sucintas son suficientes en todo caso para confirmar que no hay nada fortuito en la organización de este *faṣl* y que la sucesión de los temas tratados, por singular que parezca, obedece a una ley precisa. Otros enigmas van a quedar resueltos por ese mismo procedimiento. Ilustraré este punto refiriéndome al capítulo 273 ”, donde algunos pasajes pueden dar al lector la sensación de estar ante una imaginación desordenada o, en la hipótesis más favorable, ante una experiencia visionaria incommunicable. Ibn ‘Arabī, conducido por el intelecto primero, visita este *manzil* donde, dice, se encuentran cinco habitaciones (*buyūt*). Cada una de dichas habitaciones encierra unos cofres (*ḥazā’in*). Cada cofre tiene varias cerraduras (*aqfāl*), cada cerradura tiene varias llaves (*mafātīḥ*), a cada llave hay que darle un cierto número de vueltas (*ḥarakāt*). Luego, el Šayḥ al-Akbar describe, una por una, esas habitaciones con su contenido: el primer cofre de la primera habitación tiene tres cerraduras, la primera de dichas cerraduras tiene tres llaves, la primera de esas llaves debe dar cuatrocientas vueltas, etc. Estas extrañas precisiones desarman la mayor parte de las veces, creo yo, la curiosidad del lector. Son, sin embargo, fáciles de interpretar si se sabe que este *manzil* es el de la sura *al-Masad*: las cinco habitaciones son los cinco versículos de esta sura. Los cofres son las palabras de cada versículo, el número de cerraduras es el de las letras que constituyen cada una de estas palabras, las llaves son los signos gráficos que constituyen estas letras (puntos diacríticos y *ductus* consonántico), las vueltas de llave expresan el valor numérico de estas mismas letras según el *abġad*. El primer cofre es, pues, la palabra *tabbat*; está compuesta de tres letras árabes, que son otras tantas cerraduras. La primera de estas cerraduras es el *Tā’*, que reúne tres signos gráficos –por lo tanto, tres llaves– y cuyo valor numérico es de 400. Explicaciones análogas –donde la ciencia de las letras (*‘ilm al-*

ḥurūf) desempeña un papel importante, que el capítulo dos de las *Futūḥāt* anuncia expresamente— pueden ser dadas cada vez que encontremos, en cualquier parte de la obra, enunciados similares a este. Se piense lo que se piense de esto, que, para muchos, no es más que un juego intelectual bastante gratuito, es preciso, sin embargo, admitir que este juego está sometido a unas reglas.

No continuaré desarrollando aquí estas consideraciones, reservándome el aportar ulteriormente precisiones análogas sobre los otros *fuṣūl* y sobre la lógica de su sucesión, así como sobre el reparto de los capítulos entre esas seis secciones. Espero, sin embargo, haberles dejado entrever más clarament el papel esencial que desempeña el Libro santo en la sustancia y en la forma misma del *corpus* akbarí. Me limitaré, para concluir, a citar una vez más al autor de las *Futūḥāt*. “*Sumérgete en el Océano del Corán*”, escribe, “*si tu capacidad pulmonar es suficiente, y, si no, límitate al estudio de las obras que comentan su sentido visible y no te sumerjas en él: perecerías allí, pues es profundo*”. Y añade un poco más adelante: “*De los que se han quedado parados, que han llegado a la meta, pero han permanecido allí sin volver jamás, nadie saca provecho, y ellos no sacan provecho de nadie: pusieron la mira en el centro del Océano —o más bien es el Océano quien apuntó hacia ellos— y se sumergieron en él para la eternidad*”. Ibn ‘Arabī no es de esos: nadador de poderosos pulmones, se arrojó al insondable abismo de la Palabra de Dios. Pero ha sabido volver a las orillas del mundo creado, trayéndole a manos llenas las perlas de la *sophia perennis* —*wa-l-ḥamdu li-Llāh*.

NOTAS

Para consultar las notas, véase el texto original, excepto en los casos siguientes:

1 Sobre algunas de las polémicas más recientes, consúltese el artículo de Th. Emil Homerin, *Ibn ‘Arabī in the People’s Assembly*, Middle East Journal, vol. 40, n° 3, 1986, pp. 462-477.

5 *Al-qawl al-munbī*, Ms. Berlín, spr. 790. f. 24b. Para Saḥāwī, la acusación de *ibāḥa* no abarca solamente la doctrina, sino también las costumbres, cf. por ejemplo f. 97b.

7 *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ‘Arabī*, 2ª ed., Lahore, 1964, pp. 191-194. Para un estudio reciente en la exégesis coránica en Ibn ‘Arabī por un universitario árabe, consúltese Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafat al-ta’wīl*, Beyrut, 1983.

8 *Futūḥāt*, III, 334 (todas nuestras referencias a esta obra —en abreviatura *Fut.*— remiten a la edición egipcia de 1329 o a su reimpresión facsímil, Beirut, s.d., Dār Ṣādir).

10 Cf. la *Iğāza* concedida por Ibn 'Arabī al rey Muẓaffar editada por A. Badawi (Al-Andalus, vol. XX, fasc. 1, 1955. n 7) y O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, I, 266. Tenemos razones para pensar que la desaparición de esta obra no es ni accidental ni definitiva.

11 El *Iğāz al-bayān* fue publicado por el ṣayḥ Maḥmūd Gurāb, a partir del *unicum* de Estambul, en el primer volumen de la obra señalada en la nota 12. Este comentario coránico, en la versión editada, finaliza en el versículo 252 de la sura *Al-baqara*.

12 *Ar-raḥma min ar-Raḥmān fī tafsīr wa-iṣārat al-Qur'ān*, 4 volúmenes, Damasco, 1989. Sobre esta obra, ver nuestra reseña (en prensa) en el *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n° 8.

17 Rāzī, *Tafsīr*, Teherán s.d., XXVII, 150-153. Rāzī critica igualmente (ibídem, 153) el hecho de relacionar este versículo con Corán 16:60 (*wa-li-Lāhi l-maṭal al-a'lā*).

20 La idea del hombre (*al-insān al-kāmil*) como espejo de Dios y de Dios como espejo del hombre está desarrollada en el primero y en el segundo de los capítulos de los *Fuṣūṣ* (véase en particular *Fuṣ.*, I, 53 y 61 s.) Está igualmente evocada en las *Futūḥāt* (I, 163; IV, 430 etc.) Véase también la interpretación del *ḥadīṭ*: *Al-mu'min mir'at al-mu'min* (Tirmīdī, *birr.*, 85), basada en el hecho de que *al-mu'min* es también uno de los Nombres divinos, en *Fut.*, I, 112.

21 *Fut.*, II, 218. Cf. Rāzī. op. cit., III, 5-6, donde la relación *ṣaḡara/taṣaḡḡur* está mencionada sin sacar consecuencias. Véase también Qurṭubī, *Al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, El Cairo, 1933, I, 260; Quṣayrī, op. cit. I, 92. A esta significación negativa de *ṣaḡara*, basada en la etimología que recoge aquí Ibn 'Arabī, corresponde simétricamente una significación positiva, ligada al simbolismo visual, pues el árbol tiene un carácter axial evidente: el árbol es también el "*hombre perfecto*", según una definición que da Ibn 'Arabī en su *Kitāb iṣtilāḥ aṣ-ṣufiyya*, Hayderabad, 1948, p. 12.

31 *Fut.*, IV, 25. Corolariamente, "*si el individuo en cuestión se aparta de las acepciones admitidas en la lengua, en ese caso no ha recibido ni comprensión, ni ciencia*".

32 La mezquita de la calle del Bucy, en Pekín, había conservado en su biblioteca, en plena Revolución cultural —he podido constatarlo con mis propios ojos—, los cuatro volúmenes de la edición egipcia de las *Futūḥāt*. Las obras de autores de la escuela akbarí también han llegado a China —muy probablemente por medio de los maestros naqṣbandíes—. Es así como un investigador persa, M. Dānesh-Pazūh, ha podido describir el manuscrito, recientemente descubierto en Pekín, de un Comentario de los *Lawā'ih* de Ġāmī, redactado por un alumno de este último.

33 Sobre esta influencia, y sobre los medios por los cuales se ha ejercido —en el espacio geográfico, pero también a través del espesor de las sociedades musulmanas y hasta en los medios populares—, cf. nuestra comunicación (en prensa), *The Diffusion of Ibn 'Arabī's doctrine*, en el Coloquio de Princeton dedicado a los *Modes of Transmission of Religious Culture in Islam* (en abril de 1989).

38 Las indicaciones que se encuentran a continuación no son únicamente mérito mío, ni mucho menos. Debo repetir aquí mi deuda contraída con mi maestro Michel Vālsan, quien guió durante largos años mi exploración del corpus akbarí. Mi gratitud se dirige también a mi sabio amigo Abdelbaki Meftah: nuestros intercambios epistolares me han ofrecido en numerosas ocasiones la posibilidad de precisar o rectificar mis interpretaciones. Por último, a algunos de los que, hoy, asumen la transmisión de la *ḥirqa akbariyya* les debo una ayuda sin la cual mis esfuerzos habrían sido en vano.

LE CORAN DANS L'OEUVRE D'IBN 'ARABÎ
MICHEL CHODKIEWICZ

IBN 'Arabî a souvent été présenté –par certains auteurs musulmans et par la plupart des orientalistes– comme un soufi “*philosophe*” dont les véritables sources d’inspiration seraient étrangères à l’Islam. Les appuis scripturaires qu’il invoque dans ses écrits sont, de ce point de vue, considérés soit comme d’hypocrites concessions à l’orthodoxie islamique soit, au mieux, comme relevant d’une herméneutique extravagante.

Une étude attentive montre, au contraire, que l’oeuvre du Shaykh al-Akbar, non seulement dans les énoncés doctrinaux qu’elle propose mais jusque dans le détail de sa structure, est toute entière immergée dans l’“*Océan du Coran*” et que les interprétations les plus surprenantes –voire apparemment les plus scandaleuses– sont toujours fondées chez lui sur la lettre même du texte coranique.

Etudier l’oeuvre d’Ibn ‘Arabî, comme je les fais depuis bientôt quarante ans, impose aussi d’examiner de près, non seulement les écrits de ses commentateurs et de ses disciples mais également ceux de ses adversaires. La mauvaise foi de la plupart de ces derniers, la bassesse de certaines de leurs attaques, la monotonie de leurs critiques font de cette lecture obligée un pensum assez désagréable. L’analyse de ces polémiques est cependant fort instructive –et d’autant plus qu’elle permet de comprendre dans une large mesure les malentendus qu’a suscités la doctrine akbarienne chez beaucoup d’orientalistes: ceux-ci, curieusement –et bien que leur perspective soit a priori fort différente de celle des docteurs de la loi férus d’orthodoxie– ont souvent repris à leur compte l’argumentation des *ulamâ*.

L’examen des ouvrages hostiles au Shaykh al-Akbar –du 13ème siècle à nos jours !– fait régulièrement apparaître, à côté d’accusations qui sont des lieux communs de la littérature hérésiographique (*zandaqa*, “*athéisme*”; *ibâha*, “*libertinisme*”, ce dernier mot étant pris à la fois dans son sens philosop-

hique et dans son acception vulgaire), la dénonciation d'un crime sacrilège: *le taḥrif ma'ānī l-qur'ān*, le "détournement des sens du Coran". Cette dénonciation se trouve déjà chez Ibn Taymiyya (qui est pratiquement le père fondateur de la polémique anti-akbarienne et fournit le schéma des diatribes ultérieures) ². Elle est également formulée, entre autres, par Husayn b. Al-Ahdāl (ob. 1451) dans son *Kashf al-ghitā* ³, par Burhān al-dīn al-Buqā'ī (ob. 1475) dans son *Tanbih al-ghabī* ⁴. Elle est reprise avec enthousiasme par Sakhāwī (ob. 1497) qui dresse, dans une volumineuse compilation inédite, *Al-qawl al-munbī*, un catalogue des condamnations antérieures. ⁵ Et, pour l'en blâmer ou pour l'en louer, les travaux universitaires contemporains consacrés à Ibn Arabī font généralement écho sur ce point à ceux des auteurs musulmans comme on peut le constater notamment chez Nicholson ⁶ ou chez Afifi ⁷. Ardent défenseur du Shaykh al-Akbar, Henry Corbin, de son côté, a souvent présenté avec admiration le grand maître andalou comme l'homme du *bâtin*, du sens caché –celui qui brise les rigidités de la Lettre pour atteindre, par un libre *ta'wil*, des sens nouveaux de la Révélation. Je n'ai pas besoin de vous dire quel usage les intégristes d'aujourd'hui font de cette dangereuse apologie.

Mon propos n'est évidemment pas de démontrer l'orthodoxie d'Ibn Arabī ni même de m'attarder sur les discussions que ce problème continue de provoquer. Je voudrais simplement au delà de ces débats stériles, tenter de faire entrevoir plus clairement, et à partir d'exemples précis, quel rôle joue le Coran dans les conceptions doctrinales de l'auteur des *Futūḥāt Makkiyya* et dans la structure même de son oeuvre. A chacun de tirer de mes remarques les conclusions qui lui paraissent adéquates...

"Tout ce dont nous parlons dans nos séances et dans nos écrits procède du Coran et de ses trésors", affirme le Shaykh al-Akbar ⁸. Cette déclaration doit-elle être considérée comme une simple précaution oratoire, comme une concession, dictée par la prudence, aux normes communautaires et qui voilerait de tout autres sources d'inspiration? Dans un ouvrage inédit où il prend la défense d'Ibn Arabī, le *Radd al-matīn* ⁹, Abd al-Ghanī al-Nābulusī souligne, à propos des autodafés des ouvrages d'Ibn Arabī prescrits par certains juristes qui traquaient l'hérésie avec un zèle sans repos, que ceux qui veulent exécuter cette sentence se trouvent dans une situation paradoxale: s'ils laissent subsister dans les livres d'Ibn Arabī, au moment de les jeter au bûcher, les innombrables citations coraniques qu'ils contiennent, c'est la Parole de Dieu qu'ils condamnent à être brûlée; s'ils les effacent au préalable, ce ne sont plus les oeuvres du Shaykh al-Akbar qui périssent dans les flammes car le Coran y est partout présent.

De fait, tout lecteur d'Ibn Arabī peut sans peine constater, page après page, l'abondance des références scripturaires. Encore faut-il noter que la bibliographie akbarienne comporte une immense lacune du fait de la disparition du grand *tafsīr*, le *Kitāb al-jam wa l-tafsīl fī asrār ma'ānī al-tanzīl* lequel,

bien qu'incomplet (il s'arrêta au milieu de la sourate *Al-kahf*), n'en comportait pas moins soixante-quatre volumes ¹⁰. Mais, sans parler de la publication d'un texte jusqu'ici inédit, le *Ijâz al-bayan* ¹¹ qui est, lui, un "*petit*" *tafsîr*, on doit à un shaykh de Damas, Mahmûd Ghurâb, l'édition récente d'un recueil comportant quatre gros volumes où il a regroupé, en les classant par sourates et par versets, des textes exégétiques d'Ibn Arabî ¹². Cette impressionnante anthologie donne à penser, par son seul poids, que l'observation de Nâbulusî n'est pas dépourvue de pertinence.

Ces considérations quantitatives, si elles méritaient d'être formulées, sont cependant relativement secondaires et ne constituaient qu'un préambule. Ce que je souhaite montrer à présent c'est l'extrême importance que revêt pour Ibn Arabî, contrairement à ce que prétendent ses adversaires –et parfois ses défenseurs– la *lettre* du discours divin.

A ses yeux, un peu de science du *bâtin* éloigne du *zâhir*, beaucoup de science du *bâtin* y ramène. De cette souveraineté absolue de la Lettre, bien des passages de son oeuvre témoignent. C'est ainsi que, dans les *Futûhât Makkiyya*, ayant fait allusion au verset *wa huwa ma'akum aynamâ kuntum* (Cor. 57:4) en employant par inadvertance *haythumâ* –qui a le même sens– au lieu de *aynamâ*, le Shaykh al-Akbar demande pardon à Dieu de s'être éloigné de la littéralité du texte sacré car, dit-il "*ce n'est pas en vain que Dieu écarte un mot pour lui en préférer un autre*". On ne doit donc, sous aucun prétexte, rapporter la Parole de Dieu selon le sens seulement mais littéralement: agir autrement est une forme de *ce tahrîf*, de cette altération de la Révélation reprochée aux Gens du Livre (Cor. 2: 75; 5:13) ¹³. Ce souci de littéralité absolue s'applique d'ailleurs aussi au *hadîth* et Ibn Arabî louange ceux qui, rapportant les paroles du Prophète, s'appliquent à ne pas mettre un *wa* à la place d'un *fa*, bien que ces deux particules soient souvent interchangeables en arabe ¹⁴.

Cette attention scrupuleuse à la *forme* de la Parole de Dieu –car cette forme, étant divine, n'est pas seulement l'expression la plus adéquate de la Vérité: elle *est* la Vérité; elle n'est pas porteuse de sens, elle est le sens– cette attention va commander la lecture qu'Ibn Arabî fait du Coran. On peut, sans abus, considérer que l'oeuvre du Shaykh al-Akbar, telle qu'elle nous est présentement connue, est toute entière un commentaire coranique et qu'elle illustre une méthode d'interprétation qui ne cherche pas l'au-delà de la lettre ailleurs que dans la lettre elle-même. De même que Dieu est à la fois, et en même temps, *al-zâhir wa l-bâtin*, l'Apparent et le Caché, de même que la Réalité universelle est pareille à cette construction géométrique qu'on appelle une bande de Moebius, qui paraît avoir deux faces –externe et interne– et qui en fait, n'en a qu'une, de même est-il absurde de distinguer, dans la Parole de Dieu –et a *fortiori* d'opposer– la Lettre et l'Esprit, le signifiant et le signifié. Nous sommes aux antipodes de la méthode d'un Philon d'Alexandrie. Pour Ibn Arabî, c'est le mot nu qui dit tout.

D'où, en particulier, l'importance qu'Ibn Arabî attache, par exemple, à la manière dont Dieu se désigne lui-même dans le Coran: tantôt par un Nom divin, tantôt par un autre; tantôt par le pluriel *Nous*, tantôt par le *Je* singulier et tantôt par le *Il* qui est le pronom de la "*personne absente*". Dans un ouvrage longtemps inédit, et rarement étudié, le *Kitâb al-abâdila* ¹⁵, il est écrit notamment: "*Toute réalité du monde est un signe qui nous oriente vers une réalité divine, laquelle est le point d'appui de son existence et le lieu de son retour lorsqu'elle parvient à son terme. Quand Dieu mentionne le monde dans le Coran, prends garde au Nom divin auquel Il le rattache. Tu sauras ainsi de quel monde il s'agit. Lorsque Dieu Se désigne par le singulier (=Je, Moi) et le désigne par le pluriel (=vous), c'est que le verset considéré se rapporte à Lui-même sous le rapport de Son Unicité et à toi sous le rapport de la multiplicité (...). Lorsqu'Il Se désigne Lui-même, par le pluriel, en disant par exemple Innâ (Certes, Nous) ou Nahnu (Nous), c'est qu'il s'agit alors de Dieu envisagé sous le rapport de [la pluralité de] Ses Noms. Lorsqu'Il parle de toi au singulier, c'est qu'Il S'adresse à toi sous le rapport d'un de tes éléments constitutifs et non à la totalité. Sache donc ce qui, de toi, est le destinataire du discours*".

Si nous soulignons ce souci extrême de littéralisme des interprétations akbariennes, ce n'est évidemment pas pour démontrer à ses adversaires, l'orthodoxie formelle d'Ibn Arabî. L'entreprise serait vaine: il ne suffit pas de pratiquer une exégèse scrupuleusement attentive au *zâhir* du texte coranique pour satisfaire les *ulamâ al-zâhir*. Rien n'illustre mieux cette évidence que la manière dont Ibn Arabî commente le célèbre verset (Cor. 42:11) *Laysa kamithlihi shay'un*, qu'on peut comprendre comme signifiant: "*Il n'y a rien qui Lui soit pareil*". Il nous faudrait bien des pages pour analyser en détail les textes très nombreux où Ibn Arabî évoque ce passage coranique. En bref, le problème que pose ce verset tourne autour de la particule *ka*, "*comme*". Est-elle superfétatoire, destinée seulement à renforcer le mot *mithl*, "*pareil*"? C'est, parmi bien d'autres, l'opinion de Qushayrî ¹⁶ (ob 1072) à qui l'on doit le premier *tafsîr* soufi complet parvenu jusqu'à nous, et pour qui ce *ka* n'est qu'une particule de liaison dénuée de sens propre; c'est celle aussi d'un grand contemporain d'Ibn Arabî, Fakhr al-dîn Râzî (ob 1209) ¹⁷: pour lui le *ka* est là *li-l-mubâlagha* et n'a donc qu'une valeur d'intensif sans signification autonome. Sans condamner cette opinion, Ibn Arabî en a une autre. Dieu ne parle pas pour ne rien dire: la particule *ka* doit par conséquent conserver toute la force de son sens normal. Et le verset signifie alors: "*Il n'y a rien comme Son pareil*" ¹⁸ –interprétation qui, pour les *fuqahâ* est suprêmement blasphématoire.

Qui est ce *mithl*, ce "*pareil*" de Dieu? C'est l'homme –mais, bien entendu, l' "*homme parfait*", *al-insân al-kâmil*, en tant qu'il est *khalîfat Allâh*, "*lieutenant*" de Dieu sur la terre (Cor 2:30; 7:79; 35:39). Ibn Arabî, dans ce commentaire, se réfère expressément au théomorphisme de l'être humain en citant le *hadîth* "*Inna Llâha khalâqa Adama alâ sûratihî*" ¹⁹. ("*Certes Allâh a*

créé Adam selon sa forme”) et en utilisant le symbolisme du miroir ²⁰, lui-même validé par un autre *hadîth*: l’homme est un miroir où apparaît le reflet inversé du *haqq*, de la Réalité divine. Ce qui est *bâtin*, caché en Dieu, est *zâhir*, apparent en l’homme. Ce passage des *Futûhât* se conclut sur une triple exclamation dont la force se perd en français: *fa-anta maqlûbuhu ! Fa-anta qalbuhu ! wa huwa qalbuka !* (“Tu es Son reflet inversé ! Tu es Son coeur et Il est ton coeur!”).

Il serait souhaitable de pouvoir multiplier les exemples de la méthode akbarienne de lecture du Coran et de ses résultats paradoxaux. Faute de temps, nous nous bornerons à quelques cas typiques et qui sont en relation avec des aspects essentiels de la doctrine d’Ibn Arabî.

Dans le Coran, l’ordre divin à Adam et Eve n’est pas à proprement parler de ne pas manger du fruit défendu mais de ne pas “s’approcher de l’arbre” (Cor. 2:35). Or l’arbre –*shajara*– c’est, pour Ibn Arabî –et ce sens est dicté par l’emploi du verbe *shajara*, de même racine, dans un autre verset (Cor. 4:65)– le *tashâjur*, le fait de se diviser ²¹. C’est de cette division, de cette rupture de l’unité qu’Adam et Eve doivent se tenir éloignés. La signification métaphysique de leur désobéissance est donc inscrite dans le nom même de l’objet de l’interdiction et n’a pas à être cherchée ailleurs.

Cette interprétation est d’ailleurs parfaitement cohérente avec la suite du récit coranique telle que la donne la sourate *Tâ-Hâ* (20:121) –sous une forme exactement parallèle à celle de la Genèse: *fa-akalâ minhâ fa-badat lahumâ saw’âtuhumâ*, “Ils en mangèrent et alors leur apparut leur nudité”. “Nudité” est la traduction habituelle mais le terme *saw’âtuhumâ* désigne en fait les *pu-denda*, les organes sexuels respectifs d’Adam et Eve: autrement dit la différenciation sexuelle, c’est-à-dire la manifestation la plus élémentaire, la plus évidente de la *division*, de la rupture de l’unité; unité que symbolise, chez Ibn Arabî, la forme sphérique qui était originellement celle de l’être humain ²².

Dans la sourate *Al-kahf*, la sourate de la Caverne, le verset final (Cor. 18: 110) peut se rendre ainsi: “Celui qui espère la rencontre avec son Seigneur, qu’il agisse pieusement et que, dans l’adoration de son Seigneur, il ne Lui associe personne”. Nous avons traduit le dernier mot du verset, *ahad* par “personne”, comme il est d’usage de le faire lorsqu’il est précédé d’une négation (en l’occurrence *lâ*: *wa lâ yushrik bi ibâdati rabbihi ahadan*). Mais *Ahad* est également un Nom divin et désigne Dieu en tant qu’Il est Un (*Qul: huwa Llâhu ahad*, “Dis: Lui Allâh, est Un”, énonce la sourate 112). On peut donc aussi comprendre littéralement cette phrase –et c’est ce que fait Ibn Arabî dans plusieurs passages de ses oeuvres, notamment dans son *Kitâb al-ahadiyya* ²³, le “Livre de l’Unité”– comme signifiant: “Celui qui espère la rencontre de son Seigneur, qu’il n’associe pas *Ahad* (=qu’il n’associe pas l’Un) à l’adoration de son Seigneur”. En effet, pour Ibn Arabî, la notion de “Seigneur”, *rabb*, est corrélative et inséparable de celle de *marbûb*, “vassal”. Elle implique par consé-

quent une dualité qu'exclut totalement le nom *Ahad*. Selon les termes d'Ibn Arabî, "*l'Unité (al-ahadiyya) t'ignore et te refuse*". L'Un, en tant que tel, étant donc inaccessible, l'homme dans l'acte d'adoration (*ibâda*), ne doit s'adresser – et ne peut s'adresser, quoi qu'il en pense – qu'au Nom divin qui est "*son*" Seigneur, c'est-à-dire à la "*Face*" (*Wajh*) particulière du Divin qui est tourné vers lui et dont il tire tout ce qu'il a d'être.

Ce thème commande la doctrine akbarienne de la connaissance de Dieu, telle qu'elle s'exprime, parmi bien d'autres textes, dans un passage du chapitre deux des *Fusûs al-hikam* ²⁴ où nous retrouvons l'image du miroir: "*Celui à qui Il s'épiphänise ne voit rien d'autre que sa propre forme dans le miroir de la réalité divine (al-haqq); il ne voit pas la Réalité divine et ne peut La voir, bien qu'il sache que c'est en Elle qu'il a perçu sa propre forme (...) Il (Dieu) est donc ton miroir où tu te contemples; et tu es Son miroir où Il contemple Ses Noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux. Et tout cela n'est rien d'autre que Lui!*".

C'est aussi en retenant le sens obvie d'un mot-clef – en refusant de croire, contrairement au postulat implicite de bien des exégètes, que Dieu s'exprime par à-peu-près – qu'Ibn Arabî justifie scripturairement un aspect essentiel de son enseignement. Dans la sourate *Al-isrâ* ("*Le voyage nocturne*", Cor. 17:23) figure un verset o'u il est dit: *wa qadâ rabbuka alla ta'budû illâ iyyâ-hu*. "*Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoreriez que Lui*". Voici ce qu'écrit Ibn Arabî à ce sujet: "*Qadâ –décréter– signifie "statuer", "décider", et c'est cela qui explique que les faux dieux soient adorés. Le but de l'adoration de tout adorateur n'est en effet rien d'autre que Dieu. Aucune chose, si ce n'est Dieu, n'est adorée pour elle-même. La faute du polythéiste (mushrik) consiste seulement dans le fait de s'adonner à une forme particulière d'adoration qui ne lui est pas prescrite par Dieu*" ²⁵. Et il cite à ce propos le verset où les polythéistes, littéralement les "*associateurs*" (*al-mushrikûn*) déclarent: "*Nous ne les avons adorés (=les faux dieux, les idoles) que pour qu'ils nous approchent de Dieu*" (Cor 39:4). Ainsi, pour le Shaykh al-Akbar, le *qadâ* divin étant, par définition, imprescriptible, toute créature, qu'elle le veuille ou non, qu'elle le sache ou non, n'adore que Dieu (ou plus précisément un Nom divin, mais tous les Noms renvoient au même Nommé), quels que soient la forme et l'objet immédiat de son adoration. Cette même notion, sur une base scripturaire différente, est également développée avec force dans le chapitre X des *Fusûs* ²⁶, dont le point de départ est un verset de la sourate *Hûd* (Cor 11:56). L'expression-clef est ici celle de *sirât mustaqîm* – de "*chemin droit*". "*Les hommes, écrit Ibn Arabî, se répartissent en deux catégories: les uns marchent sur un chemin qu'ils connaissent et dont ils savent où il conduit, et, pour eux, ce chemin est la Voie droite. Les autres marchent sur un chemin qu'ils ignorent et dont ils ignorent où il conduit. Et ce chemin est rigoureusement identique à celui que parcourt en connaissance de cause la première catégorie*".

Commentant ce même verset de la sourate *Hûd* dans les *Futûhât*, il s'écrie: "*mâ fi l-'âlam illâ mustaqîm!*", "*Il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit!*".²⁷ Il est à peine besoin de préciser que tout cela soulève l'indignation d'Ibn Tay-miyya pour qui le *qadâ* –conformément à la plupart des exégèses antérieures, celle de Fakhr al-dîn Râzî pour n'en citer qu'une²⁸, est un "*commandement*", une "*prescription*", et non un décret²⁹: interprétation qui, selon les critères ak-bariens, témoigne d'une confusion grave entre le *amr takwîni*, l'ordre existen-ciateur, qui ne peut pas ne pas être exécuté, et le *amr taklîfi*, l'ordre normatif, qui lui peut être désobéi.

En connexion étroite avec ce qui précède, nous mentionnerons un der-nier exemple, lui aussi lié à une des perspectives majeures de la doctrine akba-rienne. Il s'agit cette fois d'un commentaire du verset déjà cité (Cor 7:156): *wa rahmatî wasî'at kulla shay'in*, "*Et Ma Miséricorde embrasse toute chose*". Commentaire indirect en l'occurrence, puisque le commentateur, ici, n'est au-tre qu'Iblîs, le diable. Ibn Arabî, en effet, relate dans les *Futûhât* un dialogue entre Iblîs et un soufi célèbre du 9ème siècle, Sahl b. Abdallâh al-Tustarî (ob. 283/896)³⁰. "*La dernière chose qu'Iblîs déclara à Sahl, écrit-il, fut celle-ci: Dieu a dit "Ma Miséricorde embrasse toute chose", ce qui est une affirmation de portée générale. Or il ne t'échappe pas que je suis une de ces choses, sans le moindre doute. Le mot "tout" implique l'universalité [de cet énoncé] et le mot "chose" représente ce qu'il y a de plus indéterminé. Sa Miséricorde m'embrasse donc*". A Sahl qui réplique "*Je ne pensais pas que ton ignorance irait jusqu'à ce point*", Iblîs répond: "*Je ne pensais pas que tu en serais là ! Ne sais-tu pas, ô Sahl, que la limitation (al-taqyîd) est ton attribut et non le Sien?*" Ibn Arabî conclut ce récit par la remarque suivante: "*Je sus alors qu'Iblîs possédait une science incontestable (littéralement: une science sans ignorance) et que, sur ce problème, c'est lui qui avait été le maître de Sahl*".

Cette herméneutique si déconcertante, j'en conviens, si scandaleuse aux yeux des *ulamâ al-zâhir*, Ibn Arabî en justifie le principe et en précise la règle dans un texte des *Futûhât* sur lequel je conclurai cette première partie de mon exposé: "*En ce qui concerne la Parole de Dieu*", écrit-il, "*lorsqu'elle est révé-lée dans le langage d'un peuple déterminé et que ceux qui parlent ce langage divergent entre eux quant à ce que Dieu a voulu dire par tel mot ou groupe de mots, chacun d'eux, si différentes que soient leurs interprétations, comprend effectivement ce que Dieu a voulu dire, à condition que son interprétation ne sorte pas des acceptions admises dans le langage considéré: car Dieu connaît toutes ces acceptions et il n'en est aucune qui ne soit l'expression de ce qu'Il a voulu dire à cette personne précise*".³¹

La diffusion de l'oeuvre du Shaykh al-Akbar à travers le monde musul-man, l'influence directe ou indirecte qu'elle a exercée, de l'Andalousie à la Chine³², sur les doctrines et le vocabulaire technique du soufisme³³ a engen-

dré une considérable littérature en arabe, en persan et dans bien d'autres langues. Mais un fait curieux mérite d'être signalé: si les élèves, commentateurs ou épigones d'Ibn Arabî ont manifestement scruté ses écrits avec une minutieuse attention, il semblerait que les arbres leur cachent la forêt. Le cas des *futûhât Makkiyya* est particulièrement digne d'intérêt. Il s'agit, on le sait, d'une "Somme" qui représente l'état définitif de l'enseignement akbarien (je rappelle que la deuxième rédaction des *Futûhât* a été achevée deux ans seulement avant la mort de son auteur). Génération après génération, les soufis y ont puisé des idées, des symboles, des formulations. Ils l'ont amplement utilisée pour interpréter d'autres ouvrages moins explicites et, plus spécialement, les *Fusûs al-Hikam*. Mais cette utilisation reste toujours déterminée par le souci de trouver une réponse à une question particulière: autant que je sache, aucun d'entre eux ne paraît s'être jamais préoccupé de considérer les *Futûhât* comme un tout, d'élucider les secrets de leur architecture. Le silence sur ce point de lecteurs aussi subtils que Qûnawî, Jilî, Sha'rânî, Nâbulusî –pour n'en nommer que quelques uns– est fort troublant.

Une question fondamentale doit alors être posée: si ces personnages, dont ni la perspicacité ni la vénération pour Ibn Arabî ne peuvent être mises en doute, ne nous proposent aucune explication, n'est-ce pas tout simplement parce qu'il n'y a rien à expliquer? Si la structure des *Futûhât* n'appelle de leur part aucune remarque, n'est-ce pas parce que cette structure est totalement arbitraire et résiste donc à toute tentative de justification? Un examen de la table des matières suggère, à première vue, une réponse affirmative: il est bien difficile d'y distinguer une progression ordonnée, une articulation intelligible des thèmes qui s'y succèdent. Le même sujet y est souvent traité à plusieurs reprises dans des chapitres différents, parfois très éloignés, et dont chacun paraît ignorer les autres. De longs morceaux se révèlent être constitués de la reprise, totale ou partielle, de traités antérieurs et donc de matériaux plus ou moins hétérogènes. Au surplus, ce que nous dit Ibn Arabî lui-même semble autoriser ce point de vue: "*Ni ce livre que voici ni mes autres ouvrages ne sont composés à la manière des livres ordinaires et je ne les écris pas selon la méthode habituelle des auteurs*", déclare-t-il ³⁴. "*Je n'ai pas écrit une seule lettre de ce livre autrement que sous l'effet d'une dictée divine*", précise-t-il encore ³⁵. Cette affirmation, formulée à maintes reprises, d'un caractère inspiré de ses écrits donne à penser qu'il serait vain d'y vouloir discerner un *pattern* précis. Le Shaykh al-Akbar apporte un argument supplémentaire à cette hypothèse dans une réflexion qu'il formule à propos de la présentation, en effet très déconcertante pour le lecteur, de données relatives aux "*statuts légaux*" (*ahkâm*): le chapitre 88, qui expose les principes (*usûl*) dont dérivent ces statuts aurait dû logiquement, reconnaît-il, précéder et non suivre les chapitres 68 à 72 qui en exposent les conséquences mais, dit-il, "*ce n'est pas de mon propre choix que j'ai retenu cet ordre*" ³⁶. Et, pour illustrer cette indication, il

compare les *non sequitur* si nombreux dans les *Futûhât* à ceux que l'on observe dans les sourates du Coran, où se succèdent des versets dont la proximité paraît purement accidentelle. Les phrases que je viens de citer (et il y en a beaucoup d'autres semblables dans les *Futûhât*) encouragent par conséquent à conclure qu'un ouvrage dont la rédaction obéit ainsi à d'imprévisibles inspirations –qu'elles soient surnaturelles ou pas– est nécessairement dépourvu de cohérence interne et que les énigmes qu'il recèle sont indéchiffrables.

Je crois pouvoir affirmer que cette conclusion est radicalement fautive et que les *Futûhât* ne sont pas un assemblage hétéroclite de séquences dont les caprices de l'inspiration expliqueraient la juxtaposition. A travers les quelques exemples auxquels doit se limiter aujourd'hui mon examen, nous allons constater un nouvel aspect, très singulier, de la relation entre le Coran et l'oeuvre d'Ibn Arabî.

Dans sa précieuse édition critique des *Futûhât* actuellement en cours de publication, Osman Yahia attire l'attention sur le caractère symbolique du nombre de chapitres contenus dans les six sections (*fusûl*) des *Futûhât*³⁷. Il constate, par exemple, que le nombre de chapitres du *fasl al-manâzil* (la section des "*demeures spirituelles*") est identique à celui des 114 sourates du Coran. Le nombre 114 aurait-il été choisi par Ibn Arabî, en quelque sorte, pour de simples raisons esthétiques? Il n'en est rien, on va le voir. Ibn Arabî, dans ce cas comme dans celui de bien d'autres énigmes, donne en réalité à son lecteur toutes les clefs dont il a besoin: mais ces clefs sont délibérément dispersées et, le plus souvent, placées de telle sorte qu'elles passent inaperçues³⁸.

Considérons de plus près ce *fasl al-manâzil*, le quatrième de l'ouvrage et l'un des plus mystérieux. Il s'étend du chapitre 270 au chapitre 383. Il est, de toute évidence, en relation au moins par son titre avec un des premiers chapitres des *Futûhât*, le chapitre 22 qui, lui, s'intitule: *fi ma'rifat ilm manzil al-manâzil*. Mais ce chapitre 22 qu'O. Yahia appelle un *bâb gharîb*, un "*chapitre étrange*" pose a priori plus de problèmes qu'il n'en résoud. On y découvre une liste groupant, sous dix-neuf "*demeures spirituelles*" principales (*ummahât al-manâzil*), une série de *manâzil* secondaires qui eux-mêmes en comprennent à leur tour une série d'autres. Les dénominations de tous ces *manâzil* (dénominations qu'on verra réapparaître ici et là dans le *fasl al-manâzil*) laissent perplexe: *manzil al-istikhbâr*, *manzil al-halâk*, *manzil al-du'â*, *manzil al-rumûz*, etc. Aucune de ces désignations ne correspond à la taxinomie en usage dans la littérature soufie pour distinguer les étapes de la vie spirituelle.

En croisant les indications cryptiques éparses dans le chapitre 22 et dans les chapitres du quatrième *fasl*, ces noms, cependant, prennent soudain tout leur sens: chacun d'eux se rapporte à une sourate ou à un groupe de sourates. Le *manzil al-istikhbâr* ("*Demeure de l'interrogation*") est celui qui réunit les sourates commençant par une formule interrogative, par exemple la sourate

88 (*Hal atâka hadîth al-ghâshiya...*). Le *manzil al-hamd* ("Demeure de la Louange"), qui se subdivise en cinq *manâzil*, est constitué par les cinq sourates (1, 2, 18, 34, 35) qui commencent par *Al-hamdu li-Llâh*. Le *manzil al-rumûz* ("Demeure des symboles") comprend toutes les sourates qui débute par les *hurûf muqatta'a*, les mystérieuses lettres isolées qu'on appelle aussi *nûrânîyya*, lumineuses. Le *manzil al-du'â* ("Demeure de l'appel") est la dénomination commune des sourates commençant par la formule vocative *Yâ ayyuha...*; le *manzil al-amr* ("Demeure du commandement") rassemble les sourates s'ouvrant par un verbe à l'impératif tel que *qul* (Dis !).

Je ne poursuivrai pas cette énumération, me réservant d'en dresser ultérieurement un tableau exhaustif identifiant les références coraniques de tous les termes techniques du chapitre 22. Mais ces premières constatations permettent de prévoir que chacun des 114 chapitres du *fasl al-manaâzil* doit effectivement correspondre à une sourate dont il exprime, de façon plus ou moins allusive, les significations ésotériques. On chercherait en vain, toutefois, une relation, qui paraît aller de soi, entre le premier de ces chapitres et la première des sourates du *Mushaf*, entre le deuxième chapitre et la deuxième sourate et ainsi de suite. La correspondance pressentie se révèle difficile à vérifier.

La clef du mystère est pourtant placée entre nos mains à diverses reprises et notamment dès le début du *fasl*, dans le deuxième vers du poème liminaire où figure le mot *urûj*, "montée", "ascension": le parcours des demeures spirituelles est un parcours *ascendant* qui, au rebours de l'ordre habituel de la Vulgate coranique, conduit le *murîd* de la dernière sourate du Coran, la sourate *Al-nâs* jusqu'à la première, *Al-fâtîha*, "celle qui ouvre", celle où lui est donné le *fath* ultime, l'illumination définitive. Il s'agit, en d'autres termes, d'une remontée depuis le point extrême de la Manifestation universelle (que symbolise le dernier mot du Coran: *al-nâs*, "les hommes") jusqu'à son Principe divin (que symbolisent la sourate initiale, *Umm al-kitâb*, "la Mère du Livre" et, plus précisément, le point du *Bâ'* de la *basmala*). L'inexplicable succession des chapitres devient alors parfaitement cohérente et la relation que j'indique est démontrable sans aucune exception dans le texte de chacun d'eux et, souvent, dans leur titre même comme peut l'observer, sur les quelques exemples ci-après, quiconque a une certaine familiarité avec le Coran: le troisième *manzil* (chapitre 272), *manzil tanzil al-tawhîd*, correspond de manière évidente à la troisième sourate à partir de la fin, la sourate *Al-ikhhlâs*, dont le thème est l'unicité divine; le quatrième (chapitre 273), *manzil al-hâlak*, "Demeure de la perdition", correspond à la sourate *Al-masad*, qui décrit le châtiment d'Abû Lahb; le sixième *manzil* (chapitre 275), "Demeure du désaveu des idoles", à la sixième sourate su'ûdan, c'est à dire toujours en remontant de la fin vers le début, et donc à la sourate *Al-kâfirûn*; le dix-neuvième *manzil* (chapitre 288), "Demeure de la récitation", correspond selon la même règle à

la sourate *Al-alaq*, celle où il est ordonné au Prophète de *réciter* la Révélation que l'ange lui transmet; le quarante-septième (chapitre 316) "*Demeure du Calame divin*" correspond à la sourate *Al-qalam* –et ainsi de suite jusqu'au cent-quatorzième et dernier *manzil*, le *manzil al-azama al-jâmi'a* ("*Demeure de l'Immensité totalisante*") qui est celui où l'être, parvenu au terme de ce voyage initiatique, réalise les secrets de la "*Mère du Livre*". Je me dispense, cette fois encore, d'une énumération complète qui serait d'ailleurs superflue, chacun pouvant aisément, dès qu'il possède cette clef, compléter le tableau sommaire que je viens de dresser.

Ces indications succinctes suffisent en tout cas à confirmer qu'il n'y a rien de fortuit dans l'organisation de ce *fasl* et que la succession des sujets traités, si singulière qu'elle paraisse, obéit à une loi précise. D'autres énigmes vont se trouver par là-même résolues. J'illustrerai ce point en me référant au chapitre 273 ³⁹, où certains passages peuvent donner au lecteur le sentiment d'avoir affaire à une imagination déréglée ou, dans l'hypothèse la plus favorable, à une expérience visionnaire incommunicable. Ibn Arabî, conduit par l'Intellect premier, visite ce *manzil* où, dit-il, se trouvent cinq chambres (*buyût*). Chacune de ces chambres enferme des coffres (*khazâ'in*). Chaque coffre a des serrures (*aqfâl*), chaque serrure des clefs (*mafâtiḥ*), chaque clef doit être tournée un certain nombre de fois (*ḥarakât*). Puis le Shaykh al-Adbar décrit, une par une, ces chambres avec leur contenu: le premier coffre de la première chambre a trois serrures, la première de ces serrures a trois clefs, la première de ces clefs doit tourner quatre-cent fois, etc. Ces étranges précisions désarment le plus souvent, je pense, la curiosité du lecteur. Elles sont pourtant faciles à interpréter si l'on sait que ce *manzil* est celui de la sourate *Al-masad*: les cinq chambres sont les cinq versets de cette sourate. Les coffres sont les mots de chaque verset, le nombre des serrures est celui des lettres qui constituent chacun de ces mots, les clefs sont les signes graphiques qui constituent ces lettres (points diacritiques et *ductus* consonnantique), les tours de clef expriment la valeur numérique de ces mêmes lettres selon l'*abjad*. Le premier coffre est donc le mot *tabbat*; il est fait de trois lettres qui sont autant de serrures. La première de ces serrures est le *Tâ'*, qui assemble trois signes graphiques –donc trois clefs– et dont la valeur numérique est de 400. Des explications analogues –où la science des lettres (*ilm al-hurûf*) joue un rôle important qu'annonce expressément le chapitre 2 des *Futûḥât*– peuvent être données chaque fois que se rencontrent dans n'importe quelle partie de l'ouvrage, des énoncés du genre de celui-ci. Quoi que l'on pense de ce qui, pour beaucoup, n'est qu'un jeu intellectuel assez gratuit, il faut donc convenir que ce jeu est soumis à des règles.

Je ne développerai pas davantage ici ces considérations, me réservant d'apporter ultérieurement des précisions analogues sur les autres *fusûl* et sur la logique de leur succession ainsi que sur la répartition des chapitres entre ces

six sections. J'espère cependant vous avoir fait entrevoir plus clairement le rôle essentiel que joue le Livre saint dans la substance et dans la forme même du *corpus* akbarien. Je me bornerai, pour conclure, à citer une fois encore l'auteur des *Futûhât*. "Plonge dans l'océan de Coran", écrit-il, "si ton souffle est assez puissant; et, sinon, limite-toi à l'étude des ouvrages qui en commentent le sens apparent mais n'y plonge pas: tu y périrais, car il est profond". Et il ajoute un peu plus loin: "Ceux qui sont restés en arrêt, qui sont parvenus au but mais sont demeurés là sans jamais revenir, nul ne tire profit d'eux et ils ne tirent profit de personne: ils ont visé le centre de l'océan—ou plutôt c'est lui qui les a visés— et ils ont plongé pour l'éternité". Ibn Arabî n'est pas de ceux-là: nageur au souffle puissant, il s'est jeté dans l'insondable abîme de la Parole de Dieu. Mais il a su en revenir vers les rivages du monde créé, y apportant à pleines mains les perles de la *sophia perennis*—*wal-hamdu li-Llâh*.

NOTES

1 Sur quelques unes des polémiques les plus récentes, on consultera l'article de Th. Emil Homerin, *Ibn Arabî in the People's Assembly*, *Middle East Journal*, vol. 40, n° 3, 1986, pp. 462-477.

2 Cf. par ex. *Majmû'at al-rasâ'il wa l-masâ'il*, ed. Rashîd Ridâ, IV, pp. 42-45.

3 *Kashf al-ghitâ*, Tunis, 1964, pp. 192 s.

4 *Tanbih al-ghabi ilâ takfir Ibn al-Arabî*, publié au Caire, 1953, sous le titre *Masra' al-tasawwuf*, voir pp. 76, 88 etc.

5 *Al-qawl al-munbî*, Ms. Berlin, spr. 790, f. 24b. Chez Sakhâwî, l'accusation d'*ibâha* ne vise pas seulement la doctrine mais aussi les mœurs, cf. par ex. f. 97b.

6 *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 149.

7 *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabî*, 2ème ed., Lahore, 1964, pp. 191-194. Pour une étude récente de l'exégèse coranique chez Ibn Arabî par un universitaire arabe, on consultera Nasr Hâmid Abû Zayd, *Falsafat al-ta'wil*, Beyrouth, 1983.

8 *Futûhât*, III, 334 (toutes nos références à cet ouvrage —en abrégé *Fut.*— renvoient à l'édition égyptienne de 1329 ou à sa réimpression à l'identique, Beyrouth, s.d., Dâr Sâdir).

9 Ms. Zâhiriyya 9872, f. 22 b.

10 Cf. l'*Ijâza* accordée par Ibn Arabî au roi Muzaffar éditée par A. Badawî (Al-Andalus, vol. XX, fasc. 1, 1955, n° 7) et O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*, Damas, 1964, I, 266. Nous avons des raisons de penser que la disparition de cet ouvrage n'est ni accidentelle, ni définitive.

11 Le *Ijâz al-bayân* a été publié par le shaykh Mahmûd Ghurâb, d'après l'*unicum* d'Istanbul, dans le premier volume de l'ouvrage signalé note 12. Ce commentaire coranique, dans la version éditée, prend fin au verset 252 de la sourate *Al-baqara*.

12 *Al-rahma min al-Rahmân fi tafsîr wa ishârât al-qur'ân*, 4 volumes, Damas, 1989. Sur cet ouvrage, voir notre compte-rendu à paraître dans le Bulletin critique des Annales islamologiques, n° 8.

13 *Fut.*, IV, 67.

14 *Fut.*, I, 248, 403.

- 15 Le Caire, 1962, 42.
- 16 Qushayrî, *Latâ'if al-ishârât*, Le Caire, 1971, V, 354.
- 17 Râzî, *Tafsîr*, Téhéran, s.d. XXVII, 150-153. Râzî critique également (ibid, 153) le rapprochement de ce verset avec Cor. 16:60 (*wa li-Llâhi l-mathâl al-a'lâ*).
- 18 *Fut.*, IV, 135-136; II, 563; III, 165; *Fusûs al-hikam*, éd. Afîfî, Beyrouth, 1946, I, 70-71, 111, 182.
- 19 Muslim, *birr*, 115; *janna*, 28; Bukhârî, *isti'dhân*, 1.
- 20 L'idée de l'homme (*al-insân al-kâmil*) comme miroir de Dieu et de Dieu comme miroir de l'homme est développée dans le premier et le deuxième chapitre des *Fusûs* (voir en particulier *Fus.*, I, 53 et 61 s. Elle est également évoquée dans les *Futûhât* (I, 163; IV, 430 etc.). Voir aussi l'interprétation du hadîth *Al mu'min mir'at al-mu'min* (Tirmidhi, *birr*, 8) basée sur le fait qu'*al-mu'min* est aussi un des Noms divins, dans *Fut.*, I, 112.
- 21 *Fut.*, II, 218. Cf. Râzî, op. c., III, 5-6, où le rapprochement *shajara/tashâjur* est mentionné sans qu'il en soit tiré de conséquences. Voir aussi Qurtubî, *Al-jâmi li-ahkâm al-Qur'ân*, Le Caire, 1933, I, 260; Qushayrî, op. c., I, 92. A cette signification négative de *shajara* fondée sur l'étymologie que retient ici Ibn Arabî correspond symétriquement une signification positive liée au symbolisme visuel, l'arbre ayant un caractère axial évident: l'arbre, c'est aussi l'"homme parfait", selon une définition que donne Ibn Arabî dans son *Kitâb istilâh al-sûfiyya*, Hayderabad, 1948, p. 12.
- 22 Sur la forme sphérique de l'homme primordial, cf. *Tadbîrât ilâhiyya*, ed. Nyberg, Leyde, 1919, p. 225 du texte arabe.
- 23 *Kitâb al-ahadiyya*, Hayderabad, 1948, p. 3; *Fut.*, II, 58.
- 24 *Fus.*, I, 61, s.; *Fut.*, I, 163; IV, 2.
- 25 *Fut.*, I, 405.
- 26 *Fus.*, I, 108; cf. *Fut.*, I, 426; II, 563.
- 27 *Fut.*, II, 563.
- 28 Râzî, op. c., XX, 183-184.
- 29 *Majmu'at al-rasâ'il*, I, 173; IV, 79 s.
- 30 *Fut.*, II, 662; cf. le commentaire de ce dialogue par le soufi marocain Abd al-Azîz al-Dabbâgh, *Kitâb al-ibrîz*, Le Caire, 1961, p. 361.
- 31 *Fut.*, IV, 25. Corollairement "si l'individu en question s'écarte des acceptions admises dans le langage, alors il n'a reçu ni compréhension, ni science".
- 32 La mosquée de la rue du Boeuf, à Pékin, avait conservé dans sa bibliothèque, en pleine Révolution culturelle –j'ai pu le constater de mes propres yeux– les quatre volumes de l'édition égyptienne des *Futûhât*. Les ouvrages d'auteurs de l'école akbarienne sont, eux aussi, parvenus en Chine –très probablement par l'intermédiaire de maîtres naqshbandis. C'est ainsi qu'un chercheur persan, M. Dânesht-Pazûh, a décrit le manuscrit, récemment découvert à Pékin, d'un commentaire des *Lawâ'ih* de Jâmi rédigé par un élève de ce dernier.
- 33 Sur cette influence, et sur les moyens par lesquels elle s'est exercée –dans l'espace géographique mais aussi à travers l'épaisseur des sociétés musulmanes et jusqu'aux milieux populaires– cf. notre communication à paraître, *The Diffusion of Ibn Arabî's doctrine*, au colloque de Princeton consacré aux *Modes of Transmission of Religious Culture in Islam* (Avril 1989).
- 34 *Fut.*, I, 59.
- 35 *Fut.*, II, 456.
- 36 *Fut.*, II, 163.
- 37 O. Yahia, édition critique des *Fut.*, Le Caire, 1974, III, pp. 37-38.
- 38 Les indications qu'on trouvera ci-après ne sont pas, il s'en faut de beaucoup, à porter à mon seul crédit. Je dois d'abord redire ici ma dette envers mon maître Michel

Vâlsan, qui guida pendant de longues années mon exploration du *corpus* akbarien. Ma gratitude s'adresse aussi à mon savant ami Abdelbaki Meftah: nos échanges épistolaires m'ont offert à maintes reprises l'occasion de préciser ou de rectifier mes interprétations. A certains de ceux qui, aujourd'hui, assurent la transmission de la *khirqā akbariyya*, je suis enfin redevable d'une aide sans laquelle mes efforts eussent été vains.

39 *Fut.*, II, 582-586.

ROGER GARAUDY

IBN ʿARABĪ Y SAN JUAN DE LA CRUZ

IBN al-'Arabī (1165-1241) y San Juan de la Cruz (1549-1591) viven ambos en dos períodos de apogeo de la espiritualidad y de la cultura españolas. Ibn al-'Arabī representa el último y el más alto florecimiento del misticismo del Islam de España (los sufíes) y San Juan de la Cruz brilla en el cenit del Siglo de Oro como la expresión más profunda, junto con Santa Teresa de Avila, de querer participar en la vida de Dios.

Tres siglos separan estos dos apogeos espirituales de España, el de los sufíes musulmanes andalusíes y el de los místicos cristianos más inspirados.

Sus analogías:

– La identidad de *su objetivo*: “*Llegar a ser Dios por participación*” tal y como dice audaz y peligrosamente San Juan de la Cruz.

– La identidad de *su camino*: a través de la extinción a la vez de todo deseo parcial en sí y de la vía negativa de la superación de todo conocimiento sensible e inteligible.

– La identidad de *su modo de expresión*: de la experiencia mística de lo trascendente por la metáfora poética.

Todo ello hace, a los dos, hermanos de alma en la comunidad abrahámica de los incondicionales de Dios.

Tanto uno como otro fueron más allá de su época y por ello conocieron las persecuciones: Ibn al-'Arabī, víctima del integrismo de los alfaquíes malikíes de su época, tuvo que exiliarse en Damasco para continuar su obra. San Juan de la Cruz, en su esfuerzo por alcanzar a Dios por vías que no eran siempre ortodoxas en su tiempo, conoció la

prisión en un calabozo y, en su evasión, quemó gran parte de su obra, la cual también le hacía insoportable para los integristas.

La prudencia impuso a San Juan de la Cruz no citar en sus obras más que textos bíblicos o autores canónicos. Por consiguiente, no poseemos ninguna prueba escrituraria que testimonie, directa e irrecusablemente, un conocimiento de Ibn al-‘Arabī por San Juan de la Cruz, del estilo de las claras referencias a Avicena en el Maestro Eckhart.

Tampoco tenemos pruebas históricas de la filiación directa de Ibn al-‘Arabī a San Juan de la Cruz, como las hemos tenido de Ibn al-‘Arabī a Dante cuando descubrió Enrico Cerulli, en la biblioteca de Oxford y en la nacional de París, las traducciones latinas de “*La escala de Mahoma*”, confirmando así la hipótesis de Asín Palacios sobre las fuentes musulmanas de la escatología de la “*Divina Comedia*”.

Por el contrario, las peripecias de la vida de San Juan de la Cruz demuestran que él no podía ignorar a los maestros de la espiritualidad islámica.

Primeramente, como estudiante en la Universidad de Salamanca, si bien es cierto que la enseñanza dominante era la del Tomismo y Aristóteles, el padre Crisógonos en su “*Vida y obras de San Juan de la Cruz*” (B.A.C.) (1945) subraya que Avicena y Averroes adquieren en ese momento una importancia extraordinaria en Salamanca (p. 72), y la “*Historia de la Universidad de Salamanca*”, de Pierre Chacon, muestra que corrientes antitomistas y antiaristotélicas circulaban por la Universidad. El catálogo de la biblioteca de la Universidad de esta época contiene traducciones de sufíes musulmanes y sobre todo de Ibn al-‘Arabī que habían sido encargadas, en el siglo XIII, por el rey Alfonso X el Sabio en España (que reina de 1252 a 1284) y por Federico II (Emperador en 1250) en Sicilia, ambos profundamente imbuidos de la cultura islámica y que se rodearon en su corte respectiva, en Toledo y en Palermo, de sabios y eruditos musulmanes.

Alfonso X el Sabio, que, antes de ser rey, fue gobernador de Murcia, creó en esta ciudad, con la colaboración del filósofo musulmán Muḥammad ar-Riqūṭī, la primera escuela interconfesional del mundo, donde enseñaban sabios judíos, cristianos y musulmanes. Los Banū Hūd de Murcia fueron, en su tiempo, respetados y protegidos.

A partir del siglo XII, el obispo Raimundo de Toledo había creado equipos de traductores para divulgar en latín las obras de los maestros de la cultura árabe-islámica.

El que sería San Juan de la Cruz, estudiante en Salamanca, tenía

a su alcance estos tesoros. Sin embargo, no hay en sus escritos citas que se refieran a ello (como tampoco a Taulero ni a Ruysbroek ni a ninguno de los místicos flamencos tan próximos a él). Max Milner, en *“Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix”* (pp. 28-29) escribe: *“Sin duda él hizo en Salamanca otras lecturas... pero... evita hacer referencia a una tradición mística. ¿Sería esto la prudencia necesaria en una época donde la acusación de iluminismo amenazaba a todo autor espiritual que tratara de sobrepasar o profundizar una tradición rígida? ...era mejor... para estar en paz con el Santo Oficio, evitar toda referencia explícita”*.

Lo que permanece es el interés apasionado de San Juan, desde Salamanca, por la experiencia mística. El padre Crisógonos (*“Vida”* p. 80) cuenta que, según testimonio de sus discípulos, él escribió un trabajo *“excelente”* sobre varios místicos *“en particular sobre San Dionisio y San Gregorio”*.

Segunda probabilidad aún más fuerte: la de su conocimiento de la espiritualidad del Islam: San Juan de la Cruz fue, de 1582-1588, prior del convento de los mártires en Granada, donde escribió su *“Cántico Espiritual”* y su *“Viva Llama”*. Y en esta época los musulmanes aún no habían sido expulsados de Granada (no lo serán hasta 1609).

La ciudad estaba aún poblada esencialmente por musulmanes. La mayoría de ellos se habían convertido al Cristianismo y participaban en la administración de la ciudad ¹. San Juan de la Cruz vivía en contacto con ellos. En la calle misma de su convento, calle Elvira, cerca de la Puerta de Elvira vivía una mística musulmana discípula del gran sufí al-Gazālī. Era muy conocida bajo el nombre de *“la mora de Ubeda”* (*“San Juan de la Cruz y el Islam”*, por Luce López Baralt. Universidad de Puerto Rico. 1985. pp. 285-328).

El padre Bruno, historiógrafo de San Juan de la Cruz, supone que ella le inspiró su crítica del iluminismo en la *“Subida al Carmelo”* y la *“Noche oscura”*.

No es posible probar que hubiera contactos directos de San Juan de la Cruz en Granada, aunque la probabilidad sea tan grande que José Gómez Menor en su libro sobre *“El linaje familiar de Santa Teresa y San Juan de la Cruz”* (Salamanca 1970) no excluye la posibilidad que, por su madre, Catalina Alvarez, San Juan descienda de *“conversos de moro”*.

Todo esto, sea cual sea la verosimilitud, es hipotético. Pero un

hecho irrecusable muestra que San Juan de la Cruz no pudo ignorar los problemas de las relaciones entre la teología musulmana y la cristiana: En 1588, el último año de su estancia en Granada, cuando fue derrumbada la antigua mezquita de los naṣrīs para construir la nueva catedral, los terraplenadores sacaron a la luz “*cajas de plomo*” conteniendo reliquias y pergaminos escritos en árabe, en latín y en español. Cervantes, al final del primer libro de Don Quijote, hace una parodia del asunto de los “*libros plúmbeos*”.

Lo esencial de estos textos es un intento de sincretismo islámico-cristiano, hecho por moriscos preocupados por mostrar la continuidad entre el Cristianismo y el Islam, con el fin de no oponer a los “*viejos cristianos*” y a los “*nuevos cristianos*”, es decir, los no moriscos y los moriscos, musulmanes o judíos, por una inquisición que los confundía en el desprecio.

Para conseguirlo, los autores de estos textos escribieron libros atribuidos a los más cercanos compañeros de Santiago, a quien la tradición española había hecho “*matamoros*” figura de proa de la “*reconquista*”, interviniendo en las batallas en un caballo blanco al lado de los ejércitos cristianos para derrotar a los moros.

Los pergaminos de los “*plomos de Granada*” están presentados como escritos por los mismos que, al lado de Santiago y según la tradición, han evangelizado España: Cecilio, primer obispo de Granada; Thesiphon e Indalecio.

Venidos, junto con Santiago, desde Oriente son, según estos libros, todos árabes: Cecilio se llamaba antes de su bautizo Ibn ar-Radī; Thesiphon, Ibn Aṭar, descendiente del profeta árabe de los Tamud: Ṣāliḥ (del que no se habla más que en el Corán VII, 73-82), e Indalecio, que se llamaba Ibn al-Mugīra.

Era importante para los moriscos mostrar que el primer obispo de Granada, discípulo inmediato de Santiago, era árabe, como los demás apóstoles de España, pero aún era más importante ver la similitud en los temas teológicos fundamentales, lo que era común al Cristianismo y al Islam, particularmente la unidad de Dios, y la veneración de Jesús y de la Virgen María, temas que aparecen muy a menudo en el Corán.

Se trataba de un falso, fabricado por moriscos, cuya situación era muy difícil en Granada, sobre todo después de los levantamientos armados de las Alpujarras, que estallaron de 1568 a 1571.

A partir del primer hallazgo, en 1588, comenzó una controversia apasionada sobre la autenticidad de los documentos.

El rey Felipe II y el Papa Sixto V fueron informados por el arzobispo de Granada deseoso de homologar el descubrimiento. Una asamblea fue convocada para decidir sobre ello. San Juan de la Cruz, prior del convento de Granada, fue designado como uno de los miembros expertos de esta comisión.

Es, pues, imposible que San Juan no tuviera conocimiento de la literatura religiosa del Islam.

¿Quiere esto decir que el problema de las relaciones de San Juan e Ibn al-‘Arabī podría ser tratado sólo en términos de influencia? No. Porque existe entre los místicos de todas las religiones procedimientos y experiencias que pueden ser convergentes sin por esto implicar préstamos. Y más aún cuando se trata de las relaciones entre los sufíes musulmanes y el misticismo cristiano.

El padre Miguel Asín Palacios, aludiendo a los paralelismos entre San Juan de la Cruz, Ibn al-‘Arabī e Ibn ‘Abbād de Ronda, su discípulo, subraya la reciprocidad de los intercambios entre el Cristianismo y el Islam: “*Un pensamiento evangélico injertado en el Islam durante la Edad Media habría adquirido un desarrollo tan rico y tal opulencia de expresión que, transportado a suelo español, nuestros místicos del siglo XVI no dudaron en acogerlo*”. (*Etudes carmélitaines*, 1932)

Esto es más evidente aún cuando se trata de Ibn al-‘Arabī, el sufí musulmán que, junto con Ḥallāğ y Shabestari, ha vivido más profundamente la dimensión “*crística*” del Islam.

El lugar de Jesús en el Corán, que hace muchas referencias a Él, es sorprendente: “*El Mesías, Jesús, Hijo de María y Apóstol de Dios. Él es su ‘Verbo’ depositado por Dios en María. Él es el ‘espíritu’ que emana de Él. Le hemos dado Evangelio en el que hay guía y luz*” (IV, 171).

Para los sufíes, Jesús es el símbolo mismo de la identidad gnóstica del hombre y de Dios. El revelador de lo Uno y del Todo. Y del Amor que es la expresión dual de su unidad. “*La dualidad esencial contenida en la unidad*”, dice Ibn al-‘Arabī (“*Sagesse*” p. 136: El Verbo de Jesús).

Ibn al-‘Arabī llama a Jesús “*el sello de la santidad*”: “*Sí, el sello de los santos es un apóstol que no tendrá igual en el mundo, Él es el espíritu, y Él es el Hijo del Espíritu y de María, he aquí un rango que ningún otro podrá alcanzar*”.

La “*parusía*” de Jesús es familiar a los sufíes musulmanes. Ibn al-‘Arabī escribe: “*Dios lo ha elevado hasta Él para hacerlo descender al final de los tiempos como sello de los santos, aplicando la justicia según*

la ley de Muḥammad” (Ibn al-‘Arabī. *Futūḥāt* IV, 215, y también: I, 569 II, 139).

Ibn al-‘Arabī tiene una conciencia profunda de la continuidad del mensaje de Abraham: “*El cristiano y el que profesa una religión revelada, dice, no cambian de religión si van al Islam*” (*Futūḥāt*, IV, 166).

La meditación conjunta sobre los itinerarios hacia Dios de Ibn al-‘Arabī y de San Juan de la Cruz nos permite situar en el lugar que les corresponde las polémicas tradicionales, entre musulmanes y cristianos, referidas a la Encarnación y a la Trinidad.

Este paralelismo no se puede hacer partiendo de simples similitudes en el uso común de los símbolos como el de la luz o de la noche, o del amor humano como metáfora del amor divino. Es, éste, un patrimonio común de todos los que comprendieron que no era posible hablar de Dios con nuestros conceptos y nuestro lenguaje, puesto que es incomparable, trascendente, con respecto a las cosas, al hombre y a todas las palabras para designarlos. La palabra sobre Dios (la teología) sólo puede ser simbólica, poética, puesto que no la podemos captar ni por nuestras percepciones sensibles ni por nuestros conceptos, sino solamente evocarlo con símbolos y analogías. Así es por lo que respecta al amor desde el Cantar de los cantares, y más aún por lo que se refiere a la imagen de la luz y del fuego como analogía terrestre de Dios.

La imagen más frecuente para designar a Dios, en todas las religiones, es la de la luz: culto del sol de AKHENATON, o del fuego de los Magos de Mesopotamia, “*¡Que la luz se haga!*” de la Biblia o de la Sura de la luz en el Corán. En todas las sabidurías, la revelación suprema se llama “*iluminación*”, porque lleva en ella su propia evidencia, como la luz.

Sólo podemos retener en nuestros acercamientos lo que en cada uno de ellos hay de original e incluso de insólito con respecto a su propia tradición.

No retendremos más que tres aspectos:

- La comunidad de objetivo.
- El paralelismo de los caminos.
- La analogía de las formas de expresión.

La comunidad de objetivo

En el primer capítulo de “*La Subida al monte Carmelo*”, San Juan de la Cruz define su objetivo: “*Llegar por medio de la Contem-*

plación ‘al estado de la unión con Dios’”. El lo vuelve a decir en la “*Llama de amor viva*”, “la vida beatífica que consiste en ver a Dios”.

Estas son formulaciones clásicas de la tradición, pero San Juan de la Cruz va mucho más allá: el Dios al que busca unirse no es el “*ser necesario*” o el motor inmóvil de Aristóteles, el que se puede demostrar su existencia por vía demostrativa como lo hizo Santo Tomás de Aquino.

San Juan dice más atrevidamente: cuando el alma se une a Dios “*ella es por participación Dios*” (“*Llama de amor viva*”). Él vuelve a emplear la fórmula tres veces: “*El alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos*” (*Llama de amor viva*, 3.8). Y aun: “*Estando ella [el alma] aquí hecha una misma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación*” (*Llama...* 3.78).

Se trata de audacias que se permitían los Padres de la iglesia, cuando, por ejemplo, San Clemente de Alejandría escribía: “*Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios*” (Protéctico I, 8, 4). Si, hoy aún, la Iglesia ortodoxa hace frecuentemente referencia a esta visión, ella es menos frecuente en la teología católica y menos aún en el siglo XVI español.

Es, sin embargo, el centro de la mística de San Juan de la Cruz: el alma se une a Dios no para contemplar su *ser* sino para participar en su acto: “*Teniendo el alma sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios*” (*Llama* 2.34). Ella está “*transformada en amor*”, ella está “*transformada en Dios*”. Habiendo “*enteramente dado el sí acerca de todo esto en Dios, siendo ya la voluntad de Dios y del alma una*” (*Llama* 3.24). “*De manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino*” (*Subida al monte Carmelo* 1.5.7).

Así pues, lo que en San Juan de la Cruz está en el límite de la ortodoxia de su tiempo, es el eje mismo de la visión de Ibn al-‘Arabī.

Lo Uno que quiere alcanzar Ibn al-‘Arabī no es lo Uno de Parménides y de la tradición griega, ni siquiera lo Uno de Plotino. Rompe con toda la tradición occidental desde Sócrates.

Sócrates había operado la primera secesión filosófica de Occidente. La sabiduría oriental había permanecido viva con los “*presocráticos*”. Vivían en Asia Menor en contacto con las culturas de Oriente, sobre todo de Irán y de la India, que no separaban al hombre de la naturaleza y de Dios (incluso cuando Dios sólo se llamaba para ellos el “*Todo*”).

“*Ser uno con el Todo*”, enseñaba el Tao.

“*Tú eres eso*”, decían los sabios hindúes, testimoniando la identidad suprema entre el yo y el Todo.

A partir de Sócrates, la filosofía occidental aísla al hombre de la naturaleza y de Dios, y centra su reflexión en el hombre. Aristóteles no vuelve a encontrar a la naturaleza más que como *objeto* y a Dios como necesidad racional.

Ibn al-‘Arabī es el retorno a la unidad original (*ittihād*), la de la naturaleza, del hombre y de lo divino. La unidad viva en la cual la naturaleza no pertenece al hombre, sino el hombre a la naturaleza. Esta naturaleza y este hombre participan en el acto divino de una creación siempre nueva. En seis ocasiones en el Corán se dice que Dios comienza la creación y la recomienza.

San Juan de la Cruz, sobre este punto, estaba obligado a la prudencia para no ser acusado de poner en duda la parábola tradicional de la creación. Santo Tomás de Aquino llega hasta el límite de la contestación de una creación en el tiempo cuando retoma la tesis de San Agustín (Confesiones, libro XI), según la cual la creación no está en el tiempo sino el tiempo en la creación.

En cuanto a la unidad de la acción del hombre con la de Dios, Ibn al-‘Arabī se refiere a una tesis ya constante en el Corán: “*No eres tú quien lanza la flecha cuando la lanzas, es Dios*” (VIII, 17). Ibn al-‘Arabī vuelve a tomar incansablemente esta palabra de Dios invocada por un “*ḥadīṭ*” querido de los sufíes: “*El que me ama no cesa de aproximarse a Mí hasta que Yo lo amo. Y cuando Yo lo amo, Yo soy el oído por el cual oye, la vista por la que ve, la mano con la que trabaja y el pie con el que avanza*”.

Esta experiencia de la unidad del hombre y de Dios para Ibn al-‘Arabī es la de todo hombre, ya que no hay hombre, ni además ninguna realidad, que exista separada de su principio, es decir, del todo.

Ni Dios ni este mundo son reales separadamente: el hombre no puede ser sin Dios ni Dios sin el hombre.

Ibn al-‘Arabī rechaza a la vez a Avicena y a Gazālī, porque los dos han querido probar un Dios que existiría antes de toda relación con aquel del que es el Dios.

Dios y el hombre no forman ni dos ni uno.

Si hicieran dos, Dios no sería Dios, pues nada puede ser mediano de lo infinito. Y el hombre no sería hombre, sino un ser finito, limitado a él mismo, como un objeto para quien no ve en él un “*signo*”, sino una cosa. Si ellos formaran uno, el todo sería sólo una adición y una suma de partes. Esta continuidad entre lo finito y lo infinito es el panteísmo. Y, recíprocamente, tomar lo parcial por el todo es la idolatría.

Más allá de estas confusiones especulativas nacidas de una razón mutilada, reducida al ejercicio del concepto, existe la experiencia viva del “*tawḥīd*”: la del “*advaita*” del Vēdānta, de la “*identidad suprema*” del yo y del todo; la de la Trinidad cristiana del plenamente hombre y plenamente Dios. Ibn al-‘Arabī, que ve en Jesús el “*sello de la santidad*”, no reprocha al cristiano que diga que Jesús es Dios, sino que sólo atribuya a Jesús esta “*identidad suprema*”.

Decir: “*Quien me ha visto ha visto a Dios*”, para los sufíes y sobre todo para Ibn al-‘Arabī no implica una Encarnación excepcional, sino la visión de una persona “*teofánica*”. Pues sólo podemos conocer de Dios lo que nos revela un hombre abandonado a la voluntad de Dios.

Las polémicas tradicionales, hace varios siglos, entre “*moriscos y cristianos*”, que trataban esencialmente sobre la Encarnación y la Trinidad, nacieron de formulaciones tomadas prestadas del lenguaje de la Filosofía.

La Trinidad no es, en esta perspectiva, una propiedad exclusiva de los cristianos, sino su manera propia de expresar la estructura de toda realidad espiritual con su dimensión cósmica, su dimensión humana y su dimensión divina. No es extraña al Islam a condición de no pretender encerrarla en el lenguaje y la filosofía de los griegos (homousios) que la hace inaccesible a cualquiera que no acepte las nociones de “*esencia*” (ousia) o de “*hipóstasis*”. En otro lenguaje más universalmente humano, Ibn al-‘Arabī (como Ruzbehan de Širāz) dice de Dios que es “*la unidad del amor, del amante y del amado*”.

San Juan de la Cruz sólo emplea el término de Trinidad una vez en la “*Subida*”, para decir de manera tradicional “*lo que es Dios en sí (...) la revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios*” (*Subida*... 2.27.1).

Pero él vive profundamente esta estructura trinitaria, no solamente de Dios, sino del mundo, cuando él evoca la unidad de Dios y del hombre de la que Jesús, en su abandono total a la voluntad de Dios, es el modelo supremo.

No solamente él piensa como Santo Tomás, que “*considerada en la criatura, la creación no es más que su relación con Dios*” (Suma teológica. I. ap. p. (-46), sino que no ve, igual que Ibn al-‘Arabī, realidad verdadera más que en Dios, es decir, que no separa Dios y el hombre, Dios y el mundo. Lo dice con fórmulas tan abruptas que todas las traducciones francesas, por celo de “*ortodoxia*”, han falsificado su pensamiento. El escribe: “*Dios y su obra es Dios*”; “*Dios es todo*”. “*En aquella pose-*

sión siente serle todas cosas Dios". Son las fórmulas mismas de Ibn al-ʿArabī: *"Todo no es más que Él ...Él es la realidad de todo lo que existe"* (Sagesse des Prophetes. Le Verbe de Noé) *"El Verbo de Noé"* (p. 61).

El dios del Evangelio no está separado. No es solamente trascendente, como en la Thora. Está encarnado.

Ibn al-ʿArabī y San Juan de la Cruz tienen aún esto de común: que no dudan en romper con todo lo que hay de literalismo y de formalismo en sus comunidades respectivas: Ibn al-ʿArabī evocando en sus *"Iluminaciones de la Meca"* la llegada del *"mahdī"* (el Maestro del final de los tiempos), dice que serán enemigos los que sigan ciegamente a los *"ulemas"* (los doctores de la Ley), que pretenden poseer el monopolio de la interpretación (*iğtihād*), porque verán que el Mahdī juzgará de una manera diferente.

San Juan de la Cruz dice, casi en los mismos términos: *"Muchos de los hijos de Israel, porque estudian muy a la letra los dichos y profecías de los profetas"* (Subida 2.19.6). *"Hace decir al Espíritu Santo muchas cosas en que él lleva otro sentido del que entienden los hombres"* (Subida 2.19.9).

El paralelismo de los caminos

Para alcanzar su propósito: La unión viva con el Dios vivo, el paralelismo de su camino es sorprendente y comporta dos aspectos:

- Una renunciación, una extinción del *"yo"* (*fanāʾ*), dicen los sufíes musulmanes, *"purificación"* dicen los místicos cristianos para dejar en nosotros todo el espacio para Dios.

- Una teología negativa, para no confundir a Dios con lo que no es Él: las imágenes o las ideas que nos hacemos sobre Él.

- Su concepción de la renunciación es tan semejante que a menudo se confundirían sus formulaciones. Cuando Ibn al-ʿArabī evoca el poema de Ḥallāğ, *"que en mi muerte esté mi vida"*, se está evocando el poema de San Juan de la Cruz: *"Muerdo porque no muerdo"*.

Morirse a sí mismo para dejar todo el sitio a Dios es el principio mismo de su camino. Hacer el vacío en *"mí"*, para apartar todo obstáculo al influjo del infinito, tal es para Ibn al-ʿArabī la vía real para abrirse a la presencia de Dios.

San Juan de la Cruz nos designa el mismo camino: *"Un vacío en ella [el alma] de todas las cosas"* (Subida 1.3.2). Es el leit-motiv de todas sus exhortaciones. *"Cuando reparas en algo, / dejas de arrojarle al to-*

no" (*Subida*, 1.13.12). "Morir a sí mismo y a todo lo creado". "Este amor infunde Dios en la voluntad, estando ella vacía y desasida de otros gustos y afecciones particulares" (*Llama* 3.51).

Es cierto que el desapego es un preámbulo a todas las experiencias místicas, pero lo que es aquí digno de ser resaltado es que San Juan de la Cruz lo interpreta algunas veces en el sentido unitario de Ibn al-ʿArabī de una dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple donde lo Uno destruye las ilusiones de lo Múltiple sin alejarlo.

Resueltamente dualista, San Juan escribe, por ejemplo: "No pueden caber dos contrarios, según dicen los filósofos, en un sujeto (...) Y afición de Dios y afición de criatura son contrarios" (*Subida* 1.6.1).

Mientras que para Ibn al-ʿArabī hay continuidad. No hay ruptura entre el amor profano y el amor divino. Distingue tres grados del amor: el amor físico, en el cual el amante sólo busca su propio placer; el amor espiritual, en el cual prefiere la alegría del otro a la suya e incluso la vida del otro a la suya; por fin, el amor de Dios, para quien ha tomado conciencia de su identidad con Dios. Pero subraya que incluso el amor físico expresa la necesidad del otro y nos hace salir de nosotros mismos; el sacrificio hacia este otro es una afirmación más elevada de esta relación: la toma de conciencia de una interioridad recíproca. En el término de esta ascensión, todo amor verdadero es amor de Dios: "Nadie ama a otro que no sea Dios en los seres".

Ocurre lo mismo para el conocimiento: San Juan de la Cruz dice: "Alma que a todas las cosas cierra sus ojos, para abrirlos sólo a su Dios" (*Cántico espiritual*, canción 10, nº 9).

Mientras que para Ibn al-ʿArabī, como en la revelación coránica, cada ser es un signo de Dios y nos lo designa.

Del mismo modo que es en el libro del amor humano donde se descifra el amor divino, como lo escribía el sufí persa Ruzbehān de Šīrāz, cada realidad terrestre es una "teofanía".

Así pues, ocurre que San Juan de la Cruz llega a tomar expresiones de Ibn al-ʿArabī cuando dice de las criaturas: "Cada una en su manera engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad" (*Cántico espiritual*, canción 14, nº 27), de la misma forma que Ibn al-ʿArabī ve la tierra de Dios "abrirse en la sonrisa de sus flores".

Esta ruptura tan poco frecuente ¿no es, en San Juan de la Cruz, una reminiscencia de la visión del mundo de los sufíes (y que tiene su fuente en el Corán), donde cada criatura, como cada versículo de un libro sagrado, es un signo (*āya*), un lenguaje que Dios nos habla?

Pero San Juan de la Cruz no admite este doble paso y esta reciprocidad de la criatura que nos designa a Dios, y a Dios que da *sentido* a cada realidad particular cuando es captada en su relación a Dios.

“El alma, dice “conoce por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios” (Llama 4.5).

* * *

A nivel del conocimiento se vuelve a encontrar, en San Juan de la Cruz, el mismo dualismo en su teología negativa: cada etapa de la subida hacia Dios es una negación y un rechazo:

– Noche de los sentidos, a la vez liberación del deseo (*“Noche oscura”* III, 13 p. 540) y purificación de lo sensible en el conocimiento.

– Noche del espíritu, que es desapego del concepto parcial como la noche de los sentidos era desapego de la sensación: *“Pero esta noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido” (Subida 2.1.3).*

– Noche de la fe, aquella donde se opera la maravillosa transmutación de las tinieblas en luz, San Juan de la Cruz cita el Salmo 138, vers. II: *“La noche será mi luz”*. La fe permanece nocturna: *“La fe... es un hábito... oscuro”*.

Pero esta noche, como en Ibn al-‘Arabī y en Sohrevardi, es de otro orden. La luz sin sombra sería invisible. Resumiendo en este punto el pensamiento de Ibn al-‘Arabī, su lejano discípulo, el emir ‘Abdalqādir, escribe: *“La luz absoluta no puede ser más percibida que la oscuridad absoluta”*.

San Juan de la Cruz dice, en la misma vía, que el alma: *“Ciertamente, si el alma quisiera ver, harto más presto se oscurecería acerca de Dios que el que abre los ojos a ver el gran resplandor del sol” (Subida 2.4.6).*

“La luz de la fe es más que tinieblas”.

“La oscuridad de la fe en que está cubierta la Divinidad” (Subida 2.9.3).

San Juan de la Cruz retoma aquí la visión taoísta del “no- saber”: *“para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber” (Subida 1.4.5).*

Este camino en la noche, noche de los sentidos y noche del espíritu, llega a esta *“aurora”*.

Pues la fe en un Dios trascendente no puede alcanzarse ni por la

percepción sensible ni por las demostraciones de la inteligencia. La fe es del orden de la revelación más allá de las tinieblas de los sentidos y del entendimiento. Porque si ella los descubriera por la percepción sensible o el razonamiento demostrativo “*esto no ya sería la fe*”.

La fe es del orden del postulado: “*no se debe nunca estar en una seguridad completa*”.

Cuando el entendimiento actúa no se aproxima a Dios, “*es por la fe y no por otro medio que uno se une a Dios*”.

A diferencia de Ibn al-‘Arabī, San Juan de la Cruz no reconoce un privilegio a la imaginación. La asimila a la fantasía, a una memoria del mundo de los sentidos o a un juego de imágenes, mezcla de sensible y de entendimiento.

Mientras que Ibn al-‘Arabī, sin desconocer la existencia (y las aritméticas), de esta “*Loca del hogar*” (como decía Pascal), concede la primacía a una imaginación creadora (en el sentido en que Kant hablará más tarde de una imaginación trascendental, constituyente).

En su ruptura con la concepción tradicional de Aristóteles y de la Filosofía occidental, él rechaza, como lo hará San Juan de la Cruz, el considerar lo sensible y la inteligencia como “*datos*” de los que el conocimiento sólo sería el reflejo (siendo entonces definida la verdad por la “*adaequatio rei et mentis*”, la correspondencia del espíritu con las cosas).

No se trata de circular dócilmente por el barranco tradicional, entre las dos paredes intocables, porque pretendidamente “*dadas*”, de lo sensible y de lo inteligible. Sino al contrario de reconocerlos por lo que son: pasos como mucho, polos extremos de una sola y misma actividad viva de la imaginación que puede distenderse para lo particular o condensarse en concepto para sintetizar conjuntos y manipularlos.

La imaginación no es un “*mixto*” de sensible y de inteligible; ella es su matriz común, de la misma forma que es la matriz común del sujeto y del objeto.

Las percepciones sensibles y los conceptos por los cuales recorramos, en la continuidad de lo real total (naturaleza, hombre y Dios), objetos para responder a nuestras necesidades provisionales, son construcciones puramente humanas, mientras que Ibn al-‘Arabī, igual que Sohrevardi y más tarde Sadra Mollah, llaman “*imaginación*” o “*mundo imaginal*” a la experiencia misma de nuestra continuidad con Dios y su incesante creación, por la cual vivimos esta presencia activa de Dios en nosotros.

Ibn al-‘Arabī llama imaginación a esta participación en el acto incesantemente creador de Dios.

La imaginación es, en el hombre, el órgano de la creación, ya se trate de creación artística, de descubrimiento científico o técnico, de amor o de sacrificio, que hacen de nosotros colaboradores de la obra divina en su creación continua.

Siendo la imaginación no abstracción, como el concepto, sino *“la manifestación del sentido”* (*“Illuminations de la Mecque”*, p. 290) y, el órgano, en el hombre, de la creación continuada de Dios, Ibn al-‘Arabī considera que *“la voluntad creadora del hombre es una voluntad creadora de Dios”*.

Pero a este Dios, cuya presencia queda atestiguada por la acción del hombre, sólo podemos conocerle por medio de lo que manifiesta la acción de un hombre totalmente abandonado a Dios.

La analogía de las formas de expresión

Por una aparente paradoja, es en el uso de la imaginación en lo que San Juan de la Cruz llama esta *“teología amorosa y mística”*, que en el momento de su más grande divergencia, sus caminos se juntan.

Ciertamente, San Juan de la Cruz no otorga a la imaginación la significación *“ontológica”* que le reconoce Ibn al-‘Arabī como participación en el *“mundo imaginal”* de la *“creación siempre nueva de Dios”*, sino que él le confiere un papel *“pedagógico”*, que ilustran magníficamente sus poemas para expresar por imágenes y analogías una experiencia de Dios irreducible a las percepciones de los sentidos como a los conceptos del entendimiento.

Para él, como para Ibn al-‘Arabī, un Dios trascendente sin común medida con todos nuestros medios de conocer, no puede ser ni percibido, ni concebido (aún menos *“demostrado”*), sino designado por los símbolos y las metáforas del poema o de las otras artes.

Es significativo que todos los tratados de San Juan de la Cruz sobre el itinerario hacia Dios: *“La Subida al monte Carmelo”*, el *“Cántico Espiritual”*, *“La Noche Oscura”*, *“La llama de amor viva”*, están todos precedidos de un poema del que la obra sólo es el comentario. Ibn al-‘Arabī, él también gran poeta de la *“teología mística y amorosa”*, para expresar el amor bajo su forma más elevada, indivisiblemente divino y humano, escribía su maravilloso poema *“El intérprete del ardiente deseo”* (Tarğumān al-ašwāq) y hacía su comentario.

Tanto para uno como para el otro, la teología, la palabra humana sobre Dios, sólo puede ser poética, sugestión de una realidad trascendente e indecible, inefable, en el lenguaje que emplean los hombres en sus relaciones con las cosas y con los otros hombres.

En Ibn al-‘Arabī la poesía, expresión de la actividad creadora de la imaginación, es un modo de conocimiento, de participación en el “*mundo imaginal*” (*‘ālam al-miṭāl*) de la creación siempre nueva de Dios. Ella nos permite vivir la presencia de Dios en nosotros cada vez que cumplimos un acto creador.

San Juan de la Cruz estima que “*todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad y fabricar la imaginación, es muy disimil y desproporcionado a Dios*” (*Subida* 2.8.5).

Las imágenes que el alma puede producir “*si la memoria quiere hacer alguna presa de algo de esto, se impide para Dios*” (*Subida* 3.11.1). El dualismo permanece. Y, sin embargo, comentando uno de sus poemas, dice: “*Toma por metáfora el mísero estado del cautiverio*” (*Subida* 1.15.1), reencontrando así un procedimiento que remonta, en la tradición judeo-cristiana, en el “*Cantar de los Cantares*”, donde el amor humano es interpretado como “*metáfora*” del amor divino, aunque no sea, como en Ibn al-‘Arabī, la forma inferior, sino ya anunciadora de un amor pleno, divino.

San Juan de la Cruz, así como Ibn al-‘Arabī, distingue perfectamente, en este procedimiento analógico, la imagen del ídolo. El subraya que puede haber “*puede haber mucha vanidad y gozo vano*” (*Subida* 3.35.2) en el uso de las imágenes piadosas, de los retratos de los santos o en las ceremonias devotas: “*Hay muchas personas que ponen su gozo más en la pintura y ornato de ellas [las imágenes] que no en lo que representan*” (*Ibidem*).

Sin embargo, no es iconoclasta. El “*uso de las imágenes*” puede “*(...) para mover la voluntad y despertar la devoción*” (*Subida* 3.35.3). Ciertamente “*no sirviéndose algunos de las imágenes más que de unos ídolos*” (*Subida* 3.35.4) pero el hombre verdaderamente piadoso va de la imagen al sentido, del ídolo al icono que hace visible lo invisible, sugiriéndolo por la mediación de la belleza, como “*la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado*” (*Subida* 3.35.5).

El poeta, el pintor y el músico que era San Juan de la Cruz (del que Salvador Dalí orquestará, varios siglos después, este dibujo de la cruz inclinada sobre el mundo con todo el peso de su angustia) sabe escuchar el canto divino en la oración silenciosa de las cosas o, como lo dice Ibn al-

‘Arabī: ver, descubrir, a través de cada *ser*, el *acto* que lo ha creado.

Su “*Cántico Espiritual*” utiliza así toda la gama de los elementos: la tierra, el agua, el aire, el fuego y la belleza de las estrellas y de las flores, como un solo bosque donde se puede oír el canto de las alabanzas de Dios en estos “*signos*” de su paso.

Esta búsqueda en el arte de una presencia y de un sentido que sobrepasa la obra nos lleva a un tema mayor de la espiritualidad de Ibn al-‘Arabī, que lee, en la belleza de una mujer, una anunciación de una teofanía, una iniciación a otra belleza que la sobrepasa y la anima, y hace de ello el intermediario de un amor más total, como la Beatriz de Dante su guía a través de los cielos, y como Laylā (este nombre que significa “*la noche*” y que guía hacia la luz).

Sin establecer tal continuidad ontológica, San Juan de la Cruz resalta la simbología conyugal. Comentando un verso de su poema: “*Con ansias, en amor inflamada*” (*Subida* 1.14.2), él recuerda la exigencia de la superación de lo parcial “*para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas (...) era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor*” (*Ibidem*).

El poema que precede a ese comentario nos da la clave de este procedimiento: “*Cuando reparas en algo, / dejas de arrojarte al todo*” (*Subida*, 1.13.12).

“*El amor (...) en la tal alma está en viva llama*” (*Llama* 1.8), escribe San Juan de la Cruz.

Sin renunciar a su dualismo, San Juan de la Cruz entra así en resonancia con el tema melódico mayor de la gran sinfonía espiritual de Ibn al-‘Arabī: el papel motor y creador del amor, de este amor del que Dante dirá, en el último verso de su “*Divina Comedia*”: “*Que mueve el cielo y las otras estrellas*”.

* * *

Y, para concluir, podríamos resaltar cuán obvia es la actualidad de esta doble y única enseñanza de Ibn al-‘Arabī y de San Juan de la Cruz: en un mundo como el nuestro, que ha perdido su centro y su sentido, despertar en nosotros lo que Ibn al-‘Arabī llamaba ya “*la huella de la totalidad*”, la voluntad profunda de vivir la unidad del mundo que sólo ella puede dar a nuestra vida personal y a nuestra común historia su sentido y su belleza.

NOTA

1 Caro Baroja. *“Los moriscos del reino de Granada”* (Madrid, 1976, p. 46). Aunque una serie de ordenanzas, sobre todo la de 1567, prohíba el uso de la lengua árabe y la posesión de libros árabes, y que en 1570 sea decretada la deportación de los árabes de Granada al resto de España.

ROGER GARAUDY

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO
EN IBN ʿARABĪ

LA concepción del conocimiento en Ibn 'Arabī está en ruptura radical con la de la filosofía occidental desde Aristóteles.

La filosofía occidental es una filosofía del Ser: existe fuera de nosotros y sin nosotros un mundo “*dado*” ya hecho. La filosofía de Ibn 'Arabī es una filosofía del Acto, de la creación siempre nueva.

La filosofía occidental es dualista. Aristóteles ha definido su estructura fundamental: la inteligencia recibe *lo inteligible* como los sentidos reciben *lo sensible*. Lo que implica otro dualismo, el de un *objeto* fuera de nosotros y de un *sujeto* que lo refleja. La verdad es “*adaequatio rei et mentis*”.

La conciencia está volcada hacia la *naturaleza*. El problema de su teoría del conocimiento es éste: ¿Cómo es posible este conocimiento?

El conocimiento en Ibn 'Arabī se vuelca siempre hacia Dios (que es también naturaleza y hombre, pues no hay nada fuera de Él). Su problema es: ¿Cómo es posible la creación? ¿Cómo es posible la profecía? Es decir, al problema del origen primero y de los fines últimos que son un solo y mismo problema: ¿qué podemos conocer de Dios y qué podemos nosotros querer que sea Su Voluntad?

* * *

El punto de partida de la filosofía occidental está marcado por Sócrates: rompe con lo que se llama impropriamente los “*presocráticos*”, es decir, los pensadores de Jonia que vivían en Asia Menor, en una satrapía del Imperio Persa, en contacto con las grandes culturas

de Irán, de la India e incluso de China. Estos pensadores no separaban nunca los problemas del hombre de los de la naturaleza y del problema de Dios (aunque fuera para contestar negativamente). Sócrates realiza la primera “secesión del Occidente” con respecto a la “sabiduría oriental”: separa al hombre de la naturaleza y de Dios.

Con respecto a esta “sabiduría” oriental (que es una sabiduría universal, puesto que visiones análogas del mundo han sido vividas en Africa y en Amerindia), el Occidente es un accidente.

“La decadencia del pensamiento occidental comenzó con Sócrates”, escribía Nietzsche.

Efectivamente, Sócrates marca el momento de la ruptura con la sabiduría oriental, con la sabiduría universal, partiendo siempre de la unidad del hombre con la totalidad de la vida en todas sus dimensiones, cósmicas y divinas.

“Ser uno con el Todo”, enseña el Tao.

“Tú eres Eso”, dicen los sabios hindúes, testigos de la “identidad suprema” entre el yo y el Todo.

Ibn ‘Arabī es el retorno a la unidad original (*ittiḥād*), la de la naturaleza, del hombre y de lo divino y, como escribía su homólogo persa Sohrawardi: “El retorno del exilio occidental” de los filósofos helenistas, de al-Farabī a Averroes. El retorno a la sabiduría oriental (*Ḥikmat al-Isrāq*) de la unidad. Esta unidad no es lo Uno abstracto e inerte de Parménides y de toda la filosofía occidental del Ser. Sino la unidad viva en la cual la naturaleza no pertenece al hombre, sino el hombre a la naturaleza. Esta naturaleza y este hombre participan en el acto divino de una creación siempre nueva (*ḥalq ḡadīd*) llamando al hombre a una superación creadora sin fin.

Para alcanzar esta experiencia primera, no basta con una operación intelectual: la filosofía occidental es sólo una manera de pensar; la sabiduría oriental es una manera de vivir.

Y ante todo un esfuerzo de despojamiento, de vaciarse de todas nuestras ataduras parciales, de toda multiplicación para volver a encontrar la unidad (*tawḥīd*) que no es abstracción, sino, por el contrario, concentración, ya se trate de la vacuidad del “*sunyata*” budista o del “*fanā*” de los sufíes del Islam.

No se trata de negar la realidad de las cosas múltiples, sino de tomar conciencia de que ellas sólo se definen en su particularidad por sus limitaciones. Es, pues, purificándose de las exigencias parciales de nuestro “yo” que recorta, en la continuidad de la vida, objetos que

responden a nuestras necesidades o a nuestros deseos, y así la unidad puede aparecer por supresión de estos límites. Es solamente tomando conciencia de la limitación de nuestros deseos como nosotros podemos sobrepasar los límites de las “*cosas*”, tomando así conciencia, en un mismo movimiento, de la totalidad real del mundo más allá de los recortes artificiales del mundo exterior y de la totalidad a la cual pertenecemos. Otros dirían: del Dios que nos habita. Este Dios es a la vez lo que hay en nosotros de más profundamente personal (más allá de nuestras miras parciales) y de más universal.

Experiencia que Ibn ‘Arabī evoca al citar constantemente el “*ḥadīṭ*” del Profeta: “*Si te conoces a ti mismo, conoces a tu Dios*”.

De esta superación de lo sensible y de lo inteligible, de todo lo que conocemos o queremos de parcial, el seudo-yo que se disuelve en la nada con las seudo-realidades externas que creía conocer y que asía, sale de completamente transformado.

Otro místico, un cristiano tan próximo a Ibn ‘Arabī, San Juan de la Cruz, llamaba la “*noche oscura*” de los sentidos, del espíritu y de la fe a la metamorfosis operada por esta destrucción de sí mismo.

Rompiendo todas las fronteras de los saberes o de los deseos limitados, la gota de agua, perdiendo la ilusión de su independencia, se descubre océano, habitada por el océano sin límites.

Ya ni siquiera se trata de una experiencia personal; es el todo que se piensa en ella. Pues dice Ibn ‘Arabī: “*Todo no es más que Él ... Él es la realidad de todo lo que existe*” (Sagesse, p. 67). El vacío está hecho en “*mí*” para dejar el lugar a esta presencia, para apartar todo obstáculo al influjo del infinito.

Más allá de los espejismos *del ser* emana la realidad de *la relación*.

Es además la imagen del mundo que nos da la física del siglo XX, desde la relatividad y los “*quanta*”. Cuando Ibn ‘Arabī escribe: “*Cada partícula del mundo es habitada por todo lo que constituye el mundo*”, (Sagesse des Prophètes, Verbe de Salomon, p. 148), parece evocar esta universal interacción que implica la ciencia más moderna: cada partícula (no es más que una imagen para designar un mundo de relaciones) tiene sus raíces hasta en los confines del mundo: “*Todo ser es relación*”, escribe, en el siglo XVI, Molla Sadra, el gran pensador del renacimiento *safawī*, en su comentario de la “*Sabiduría oriental*” de Sohrawardi.

Los teólogos cristianos posteriores al Islam han retenido esta definición de la realidad.

El Maestro Eckhart (1260-1326), que se refiere a menudo a los relatos visionarios de Avicena, escribe también: *“Las criaturas no tienen ser propio, ya que su ser depende de la presencia de Dios”* (Sermons: *“Omne datum optimum”* Seuil p. 65).

El Cardenal Nicolás de Cues (1401-1464), que ha escrito una *“Cribatio alchorani”*, considera que *“la criatura no posee otro ser propio que el de esta dependencia”*.

Santo Tomás de Aquino, crítico vigilante de la filosofía de Ibn Rušd (Averroes), escribe: *“Considerada en la criatura, la creación no es más que su relación con Dios...”* (Summa teológica I, ap, q, 45 y 46). Mi centro no está en mí.

La creación no es un concepto, es una imagen, una parábola para expresar una doble esperanza que puede ser vivida, pero no puede ser pensada por conceptos; ella es experiencia de la presencia de Dios. *“Lo Uno —escribe Ibn ‘Arabī (Sagesse... Verbe d’Enoch. p. 68)— no puede ser conocido más que por la síntesis de afirmaciones contradictorias, pues es el primero y el último, lo exterior y lo interior a la vez. Él está manifiesto y oculto”*.

No se puede pensar juntos un Dios trascendente, un Dios creador y un Dios revelado. Ibn Haldūn dice con fuerza (*Prolégomènes* VI, 16, p. 1.026): *“Toda confesión de la unidad divina es la negación del acto de creación”*. Añade: *“No se puede decir que el Creador está separado de sus criaturas, ni que está ligado a ellas, pues estas expresiones no pueden aplicarse más que a objetos situados en el espacio”*. De la misma manera, ¿se puede hablar de una creación, que supone un antes y un después, sin someterla al tiempo? Como si hubiera primeramente un creador y *después* un mundo creado. ¡Como si se pudiera añadir algo al todo!

San Agustín (Confesiones, libro XI) decía ya que el tiempo está en la creación y no la creación en el tiempo.

Espacio y tiempo no son coordenadas más que para una acción humana, una creación humana, como la del alfarero o la del escultor. ¿Cómo un Dios trascendente, es decir, sin común medida con nada, podría establecer una relación de exterioridad o de sucesión con una realidad que sería distinta de Él? ¿Qué podría añadirse al infinito o sacar de él para constituir una *“Creación”*?

Cuando digo que Dios es mi *“creador”* es una metáfora para expresar la experiencia de mi *“dependencia”*: yo no me he dado a mí mismo la existencia y ningún *“ser”* definido por sus relaciones con el

todo de los otros no se ha dado a él mismo la existencia. No más, por otro lado, que esa totalidad misma.

Cuando digo que Dios es trascendente es otra metáfora para expresar que ninguno de nuestros proyectos, aunque fueran plenamente realizados, puede pretender ser un fin último: a diferencia de todas las otras “superaciones” parciales, relativas a una situación anterior, la fe en la “trascendencia” de un Dios significa que yo no puedo, en ningún momento, instalarme en una verdad acabada o en un orden definido. La trascendencia es lo contrario de la “suficiencia”, es un horizonte que retrocede cuando yo avanzo. Ese inaccesible por el cual mido según su vara todos mis éxitos es en mí la exigencia más íntima y a la vez una llamada y la fuerza siempre renaciente para responder a ella.

Cuando digo que Dios es “revelado”, empleo una imagen prestada a la visión para designar la experiencia de una presencia irreductible a los conceptos por los cuales yo pretendía captarla. No puedo “demostrar” la presencia de la luz del sol.

Esta experiencia que intentamos sugerir a partir de tres metáforas traducidas en ideas abstractas son contradictorias: creación, trascendencia, revelación.

Esta experiencia es, sin embargo, la de todo hombre: pues no hay hombre ni por otra parte ninguna realidad que exista separada de su principio, es decir, del todo.

Ni Dios ni este mundo son reales separadamente: el hombre no puede ser sin Dios ni Dios sin el hombre.

Ibn ‘Arabī rechaza a la vez a Avicena y a Ghazālī porque ambos han querido probar un Dios que existiría antes de toda relación con aquel del que es el Dios.

La experiencia original es la de una contradicción (en el sentido lógico del término). La imagen más frecuente para designar a Dios, en todas las religiones, es la de la luz: culto del sol de Akhenaton; o del fuego en los Magos de Mesopotamia, “¡Que la luz se haga!” de la Biblia o la Sura de la luz en el Corán. En todas las sabidurías, la revelación suprema se llama “iluminación”, pues lleva en ella, además de su propia vivencia, la tensión viva entre la Creación y la criatura, la trascendencia y la inmanencia, la razón viva y la revelación: como Dios, la luz no se revela más que por lo que la esconde. No hay luz sin sombra como tampoco hay Dios sin creación. Uno de los más fieles y lejanos discípulos de Ibn ‘Arabī, el emir ‘Abd al-Qādir, escribe: “La luz absoluta no puede ser más percibida que la oscuridad absoluta”.

El pensador musulmán más próximo a Ibn 'Arabī, el persa Soh-ravardi, llama indiferentemente a su visión del mundo "*sabiduría oriental*" o la de los "*hermanos de la luz*". Para los antiguos "*magos impíos*", dice él, el universo era la obra de dos principios: el de la luz y el de las tinieblas. Pero no son dos principios: las tinieblas no tienen existencia autónoma. Lo real en su totalidad es luz: "*la existencia y la luz son una y misma cosa*" (450). Como un ser y el acto que le hace ser. "*El acto de existir es la luz*" (474).

El movimiento del místico (*fanā'*) para despojarse de sus ataduras puntuales y de la ilusión de lo múltiple que estas ataduras suscitan, nos da una imagen invertida de lo que llamamos la creación, es decir, la relación de lo manifiesto y lo que se manifiesta, que no podrían ni existir ni ser experimentados el uno sin el otro.

Sohravardi llama "*barzah*" todo lo que hace pantalla a la luz y la hace visible. No podría ser, entonces, una cuestión de dualidad o de anterioridad, puesto que fuera de nuestras coordenadas humanas del espacio y del tiempo ninguno de los términos existe ni tiene sentido sin el otro.

Dios y el hombre no forman ni dos ni uno. Si ellos formaran dos, Dios no sería Dios, pues nada puede ser medianero del infinito. Y el hombre no sería hombre, sino un ser finito, limitado a él mismo, como un objeto para quien no ve en él un "*signo*", sino una cosa. Si formaran uno, el todo no sería más que una adición y una suma de partes. Esta continuidad entre lo finito y lo infinito es el panteísmo, y recíprocamente, tomar lo parcial por el todo, es la idolatría.

Más allá de estas confusiones especulativas nacidas de una razón mutilada, reducida al ejercicio de lo concreto, existe la experiencia viva del "*tawhīd*": la del *advaita* del Vēdānta, la de la "*identidad suprema*" del yo y del todo; la de la Trinidad cristiana del plenamente hombre y plenamente Dios. Ibn 'Arabī, que ve en Jesús el "*sello de la santidad*", no reprocha al cristiano que diga que Jesús es Dios, sino que no atribuya más que a Jesús esta "*identidad suprema*".

Decir: "*Quien me ha visto, ha visto a Dios*", para los sufíes, y muy particularmente para Ibn 'Arabī, no implica una Encarnación excepcional, sino la visión de una persona "*teofánica*". Pues no podemos conocer de Dios más que lo que nos revela de Él un hombre totalmente abandonado a la voluntad de Dios.

La Trinidad, que no es, en esta perspectiva, una propiedad exclusiva de los cristianos, sino su manera propia de expresar la estructura

de toda realidad espiritual con su dimensión cósmica, su dimensión humana y su dimensión divina, no es extraña al Islam a condición de no pretender encerrarla en el lenguaje y la filosofía de los griegos (homousios), que la hace inaccesible a cualquiera que no acepte las nociones de *“esencia”* (ousia) o de *“hipóstasis”*. En otro lenguaje más universalmente humano, Ibn ‘Arabī (como Ruzbehan de Širāz) dice de Dios que es *“la unidad del amor, del amante y del amado”*.

El amor es, en Ibn ‘Arabī, como la luz, la experiencia inmediata de la presencia de Dios y de la vida insuflada a nuestra vida. El amor es una forma de conocimiento.

“Yo soy” dice Yahvé a Moisés, en la zarza ardiente (Exodo III, 14). Ser, según el verbo hebreo *“hawah”*, es ser actuante. Este presente tiene, en su uso, valor de futuro: yo soy el acto que hace ser y que hará ser por una creación incesante.

“Dios es amor”, dice por dos veces San Juan en su primera Epístola (IV, 8 y 16). Así es revelada otra *“dimensión”* de Dios, Dios no es solitario. Él es relación. Relación de amor. Es persona revelada en la persona de Jesús. Es el prototipo de un amor que da su sentido profundo al segundo mandamiento: *“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”* (Mateo XXII, 39). Como tú mismo, pues Él es tú mismo, como el Padre y el Hijo son uno.

“Dios, dice el Corán (XXIV, 35), es la luz de los cielos y de la tierra”.

Esta tercera revelación contiene las dos primeras: Dios es esta realidad absoluta que no es solamente una y única, separada en su trascendencia; es como la luz que a la vez lo esconde y lo revela. Así como la luz sola sería invisible, lo que revela a este Dios escondido, son *“los cielos y la tierra”*, y más aún el corazón del hombre de fe.

“Mi tierra y mi cielo no pueden contenerme, pero el corazón de mi fiel servidor me contiene”.

Ibn ‘Arabī distingue tres grados de amor: el amor físico, en el cual el amante busca su propia satisfacción; el amor espiritual, en el cual busca la alegría del otro (Palacios, pp. 350 y 354); por fin el amor de Dios: para el gnóstico que ha tomado conciencia de su identidad con Dios, amarse a sí mismo y amar al otro es la misma cosa.

El sacrificio de lo que se ama y de su propia vida tienen entonces el sentido de un cumplimiento: Ibn ‘Arabī pone a Abraham como ejemplo de la *“locura de amor”* (al-Hikma al-muhaymiya) (Sagesse des Prophètes. Le Verbe d'Abraham, p. 75).

A diferencia de la tradición cristiana, sobre todo desde San Pablo, Ibn 'Arabī, como los otros sufíes, no marca ruptura entre el amor profano y el amor divino ("eros" y "agape").

"No se trata más que de un solo y mismo amor, escribe Ruzbehan de Šīrāz (op. cit. 160), y es en el libro del amor humano donde hay que aprender a leer la regla del amor divino".

Ibn 'Arabī subraya que, incluso el amor físico, es ya una salida de sí mismo; implica la necesidad del otro; el sacrificio a este "otro" es una afirmación más alta de esta relación: la toma de conciencia de una interioridad recíproca. Al término de esta ascensión, todo amor verdadero es amor de Dios. Para Ibn 'Arabī *"Nadie ama en los seres a otro que no sea Dios"*.

Sohrawardi dice también: *"Todo amor experimentado por un ser reconduce finalmente al amor por el Primer amado"* (Sagesse orientale, p. 531).

Para Ibn 'Arabī el misterio del amor es el principio mismo del acto de existir. Pues existir es entrar en relación con el otro.

El amor es la fuerza que anima al universo entero: en uno de sus poemas, Ibn 'Arabī escribe *"la tierra se expande en la sonrisa de sus flores"*. Dante, en su *"Divina Comedia"*, tan profundamente inspirada, como lo han demostrado Asín Palacios y Nelli, por el *"Viaje nocturno"* del Profeta cuyo Comentario por Ibn 'Arabī había leído, nos muestra, como la Sura XVII del Corán, el mundo visto desde el punto de vista de Dios. El último dístico de su *"Paraíso"*, en el último canto de su *"Divina Comedia"*, evoca:

"Mi deseo, mi voluntad, el Amor que mueve y el sol y las otras estrellas".

Este movimiento de retorno a Dios, el amor, es el mismo impulso que, venido de Dios, es la creación. Ibn 'Arabī cita sin fin el versículo del Corán *"De Dios todo viene y a Él todo retorna"* (XXIV, 35).

Amor y creación son un único y mismo acto. Un acto indivisiblemente de Dios y del hombre. El más próximo testimonio de la presencia de Dios en el hombre. La más inmediata experiencia también de la contradicción vivida: Dios ama en nosotros cuando amamos en Él, es decir, con la conciencia del fin último de nuestro amor.

El amor creador, como toda creación (artística por ejemplo) o como el sacrificio de su vida, es la única *"prueba"* de la existencia de Dios: no se trata de *"crear"* en lo invisible, sino de hacerlo existir. De participar en el acto de creación siempre nuevo de Dios: *"Tú no lan-*

zabas las flechas cuando las lanzabas, es Dios quien las lanzaba" (VIII, 17). Un ḥadīṭ refiere esta palabra de Dios: *"El que me ama no cesa de aproximarse a Mí hasta que Yo lo amo. Y cuando Yo lo amo, Yo soy el oído con el cual oye, la vista con la que ve, la mano con la que toma y el pie con el que anda"* (Buhārī VIII, p. 134).

Tal es la experiencia de todos los místicos cuyo objetivo final, dice San Juan de la Cruz, es llegar a ser Dios por participación (Viva Llama. Estrofa III, p. 980).

Por participación en la creación siempre nueva de Dios. Porque más allá de la parábola de la creación, de lo que llamaremos la parábola del alfarero, ahí está la experiencia vivida de esta incesante creación que no está situada en un punto del tiempo, sino que es a la vez la eternidad y el instante: en Dios no hay mañanas y noches, sino siempre un comienzo. En seis ocasiones, en el Corán se dice que *"Dios comienza la creación y la renueva"* (X, 4 y 34; XXVII, 64; XXIX, 19 XXX, 11 y 27).

Los evangelios no dicen otra cosa: *"Mi padre, hasta el presente está en la obra, y yo también estoy en la obra"*, dice Jesús en San Juan (V, 17).

Así se hace la historia santa de la humanidad. No la historia de las guerras y de las dominaciones tan complacientemente detallada en los manuales escolares de lo que se llama *"la historia"*, sino la historia construida indivisiblemente por Dios y por los hombres que Él habita, a golpe de creaciones artísticas que evocan el sentido último de la vida, a golpe de sacrificios que testimonian que el juicio no se limita a los éxitos o a los fracasos de una vida individual, a golpe de amores que transfiguran a la vez al amado esforzándose por aproximarse a la alta imagen que se hace de él quien lo ama, y al amante descubriendo en el amado una *"teofanía"*, como escribe Ibn 'Arabī. Así lo encarna Dante en la imagen de Beatriz que le conduce y le sublima.

Tales son en Ibn 'Arabī los aspectos del conocimiento más alto: la experiencia vivida de lo que la lógica de Aristóteles llama contradicciones a través de los símbolos de la luz y del amor.

Esto no implica solamente una ruptura con la *"lógica de la identidad"*, sino también con la concepción tradicional de lo sensible y de lo inteligible. No se trata de circular dócilmente por el barranco tradicional, entre las dos paredes intocables, pretendidamente *"dadas"*, de lo sensible y de lo inteligible. Sino, al contrario, se trata de reconocerlas por lo que son: pasos como mucho, polos extremos de una sola y

misma actividad viva de la imaginación que puede distenderse en sensible para el particular o condensarse en concepto para sintetizar conjuntos y manipularlos.

La imaginación no es un “mixto” de sensible y de inteligible; es su matriz común, al mismo tiempo que es la matriz común del sujeto y del objeto.

Las percepciones sensibles y los conceptos por los que recortamos, en la continuidad del real total (naturaleza, hombre y Dios) objetos para responder a nuestras necesidades provisionales, son construcciones puramente humanas, mientras que Ibn ‘Arabī, así como Sohrevardi, y más tarde Mollah, llaman “*imaginación*” o “*mundo imaginal*” a la experiencia misma de nuestra continuidad con Dios y su incesante creación, por la cual vivimos esta presencia activa de Dios en nosotros.

Ibn ‘Arabī llama imaginación a esta participación en el acto incesantemente creador de Dios.

La imaginación es, en el hombre, el órgano de la creación, se trate de creación artística, de descubrimiento científico o técnico, de amor o de sacrificio, que hacen de nosotros colaboradores de la obra divina en su creación continua.

Corán XXIII, 13: “*Hemos hecho levantarse al hombre como otra creación*”.

Si la imaginación es no abstracción como el concepto, sino “*la manifestación del sentido*” (Illuminations de la Mecque, p. 290), y el órgano, en el hombre, de la creación continua de Dios, los filósofos de la luz (Sohrevardi, Ibn ‘Arabī, Sadra Molla) consideran que “*la voluntad creadora del hombre es una voluntad creadora de Dios. Pues el hombre no puede querer más que lo que Dios quiere. Y lo que Dios quiere se verifica en la acción del hombre en este mundo... La imaginación, concluye Sadra Molla, es parecida a la voluntad de Dios... Dios está en la actividad desplegada por el hombre*” (Sagesse orientale, pp. 668-669).

Pero a este Dios cuya presencia atestigua la acción del hombre no podemos conocerlo más que porque lo manifiesta la acción de un hombre totalmente abandonado a Dios.

Es decir, que esta identificación con la voluntad de Dios no es espontánea: es merecida por la práctica de la *ascesis* (el “*fanā*” de los sufíes), es decir, la extinción del yo para dejar todo el lugar a Dios en nuestra acción, pues “*de Dios todo viene*”, y por el amor, un amor

que, a partir de esta extinción de sí mismo, sobre cualquier objeto que se pose, es amor de Dios a través de sus manifestaciones, como “*a Dios todo retorna*”.

Ser uno con el todo exige ejercicios espirituales para disipar todo lo que, en las preocupaciones y los obstáculos materiales, vela la “*luz*”, es decir, nos hace opacos a la presencia de Dios.

Esta “*luz*”, siendo inefable, no pudiendo ser ni percibida por nuestros sentidos ni concebida por nuestros conceptos, no puede ser designada más que por el símbolo.

Contiene y sugiere varios sentidos posibles, a veces contradictorios, escapando a la lógica de Aristóteles.

La poesía es un modo de conocimiento necesario para traducir la experiencia mística, la experiencia de todos los místicos, la de la “*tiniebla luminosa*” de Denys como la “*Noche Oscura*” y la “*Viva Llama*” de San Juan de la Cruz, traduciendo todas las etapas de la experiencia mística: de la extinción de sí (*fanā*) de los sufíes musulmanes, como la retirada de la gracia de Dios de los místicos cristianos, en la oscuridad misma de la iluminación de la fe, luminosa por su certidumbre, nocturna porque las palabras no pueden decirla.

Esta presencia real de Dios en toda iluminación o todo acto creador del hombre comporta un peligro, al que Ibn ‘Arabī no siempre ha escapado: el de pretender hablar y actuar en nombre de Dios, de atribuirse la “*luz mahometana*” o el “*sello de la santidad*”. Numerosos impulsos de la teosofía del *Ṣayḥ al-Akbar* nos hacen sentir el riesgo de este profetismo humano y de esta seguridad visionaria.

San Juan de la Cruz manifestaba su temor de las visiones y de las ilusiones de una fe no depurada por la crítica.

Espíritus menos potentes que el de Ibn ‘Arabī, y que tienen su poder en la protección de los príncipes a cambio de su complacencia o de su complicidad para sacralizar el poder, como por ejemplo los “*ulemas*”, profesionales de la religión, se erigen en funcionarios de lo absoluto como si ellos tuvieran el monopolio de una comunicación con Dios. Ellos han “*oligarquizado*” el *iğtibād* y creado en el Islam algo que está radicalmente excluido en él, el equivalente de unos clérigos que ejercen una falsa teocracia de manipulación de las masas en nombre de la religión.

Eso es lo que Ibn ‘Arabī rechaza con violencia. Evocando, en sus “*Iluminaciones de la Meca*”, la venida del *Mahdī*, del maestro del fin de los tiempos, Ibn ‘Arabī nos dice (p. 121) que “*Él eliminará las dife-*

rentes escuelas de juristas, de tal manera que la pura religión (Corán 39, 3) permanezca. Sus enemigos serán los que sigan ciegamente a los “ulemas”, las gentes que pretenden monopolizar el “iğtihād”, pues ellos verán que el Mahdi juzgará de una manera diferente a la de sus imanes”.

Este peligro de dogmatismo, que es pretensión de poseer una verdad absoluta, conduce necesariamente a la inquisición, que es la voluntad de imponerla a todos.

El mensaje de la primacía de la imaginación en Ibn ‘Arabī, para permanecer como liberador del pensamiento y de la acción y para resolver nuestros problemas de hoy, tiene necesidad de estar íntimamente ligado a una disciplina crítica, cuyo principio de base lo formulaba un teólogo cristiano, Karl Barth: “*Todo lo que digo de Dios es un hombre quien lo dice*”. Es decir, algo relativo que yo no puedo afirmar con arrogancia como un juicio último, sino al contrario con humildad, temor y temblor. Pues incluso cuando Dios habla es un hombre quien lo escucha y quien, a tientas, busca descifrar sus parábolas.

El que por primera vez en Occidente dio importancia al papel activo y primordial de la imaginación “*constituyente*” en el conocimiento, Kant, es el fundador del pensamiento crítico, poniendo en evidencia la relatividad de nuestra ciencia, precisamente porque sus invenciones más fulgurantes son obras de la imaginación creadora, como lo son también el arte y la moral.

El pensamiento crítico no se reduce, además, a la empresa de Kant. Consiste en relativizar lo parcial por la exigencia del todo.

Crítico es el *Tao*, como los *Upaniṣad* o el *Corán* que recuerdan que sólo Dios es Dios, relativizando así las idolatrías y todas las ataduras parciales al tener, al poder y al saber.

Crítico es todo pensamiento que rechaza la idea de un saber acabado, definitivo, absoluto.

En física como en teología, la resistencia al dogmatismo exige la conciencia de los límites y de los postulados de la razón.

De sus límites ya que no puede definir fines últimos.

De sus postulados porque no puede jamás partir de comienzos primeros.

El postulado, proposición necesaria e indemostrable. Necesaria como lo es el postulado de Euclides para toda acción a nuestra escala, dirigida por la escuadra del albañil o del carpintero.

Necesaria como lo es el postulado divino, piedra angular de toda

acción y de toda vida, que para tener un sentido deben postular una totalidad.

Indemostrable porque se trata, en el caso de la geometría, de una verdad válida a nuestra escala. Y, en el caso de la teología, de la imposibilidad de delimitar mediante conceptos un valor que, por definición, no tiene común medida con nuestros conceptos.

Nuestra fe misma no escapa a esta ley de reconocimiento de nuestra simple humanidad.

Decir Dios es hacer esta apuesta: el mundo es uno y la vida tiene un sentido. Sin lo cual todo es absurdo y todo está permitido.

No olvidemos que es una apuesta, una verdad de fe, un postulado. Como su contrario: el ateísmo, que parte del postulado opuesto: La vida es absurda (Camus) queriendo ser Dios y no llegando a ello, es "*una pasión inútil*" (Sartre). No está hecha más que de "*necesidad y azar*" sin ningún sentido ni finalidad (Monod).

Integrar esta dimensión crítica en la potente visión de Ibn 'Arabī sobre el papel de la imaginación creadora permite unir la concepción que se desprende de las ciencias desde principios del siglo XX con la relatividad y los quanta, la de una universal interdependencia y de una participación del observador en la construcción misma de lo real.

Prefigura así las reflexiones de Bachelard sobre la epistemología no cartesiana, la lógica no aristotélica, la física no laplaciana, como sus meditaciones sobre la creación poética, para tender a una poética generalizada, donde la imaginación, lejos de oponerse a la ciencia, es el movimiento mismo que la instituye.

Esta metamorfosis contemporánea de las ciencias y de la reflexión sobre ella atestigua el papel precursor de Ibn 'Arabī.

Afirmar, contra las pasividades simétricas del empirismo y del razonamiento abstracto, el primado de la imaginación, es una manera de situarnos en el mundo, una manera activa y creadora de abordarlo.

Proclamando que es posible vivir *de otra manera*.

Pasando de una filosofía *del ser* a una filosofía *del acto*.

¿Cuáles pueden ser las consecuencias prácticas para orientar *nuestra acción* en los problemas de nuestro tiempo de esta experiencia viva del Tawḥīd, en esta sabiduría musulmana de la "*luz*"?

¿Qué significa, en esta perspectiva, no actuar más que en función de la unidad del todo, y nunca a partir de las miras parciales de los individuos, de los grupos, de las naciones?

Designando al "*hombre perfecto*", al "*hombre universal*", al

hombre que no está aislado de su principio y que no se contenta con creer en lo invisible, sino que lo testimonia creándolo, al “*hombre microcosmos*” del mundo, Sadra Mollah nos dice: “*Su amor lo lleva al mundo de la luz cuando ella ha recibido la huella de la totalidad*” (Sagesse orientale, p. 400).

“*La huella de la totalidad*”, tal es el carácter de toda acción que se propone disipar las tinieblas, los sin-sentido, los particularismos y los integrismos, las arrogancias de lo parcial, pretendiendo erigirse en fin de sí, en sacralizarse.

Así es atacada en su raíz la enfermedad mayor de Occidente desde su “*renacimiento*”: el individualismo, que hace del individuo el centro y la medida de toda cosa. Por el juego de los enfrentamientos de las voluntades de potencia se invierte en totalitarismo.

Con la toma de conciencia de la impiedad de lo parcial sacralizado, otro ídolo es roto: el del nacionalismo.

Aparece cada vez más claramente hoy que ningún problema puede ser resuelto en el cuadro nacional: ya sea en economía, medio ambiente, en la defensa o la cultura.

Todos los problemas se plantean a escala planetaria. La interpretación radical, por los gnósticos, del “*tawhīd*”: “*Nada divino salvo Dios*”, condena todos los tribalismos y todas las idolatrías de lo parcial.

El hecho nuevo, en nuestra época, es que esta visión planetaria de lo Uno ya no es un ideal, sino una realidad. Una realidad que no se podrá transgredir so pena de muerte.

La unión mortal del misil y del átomo engendra una amenaza total: el arcaico equilibrio de las fuerzas se ha convertido en equilibrio de terror, donde cada uno tiene el poder de destruir al otro y de destruirse a sí mismo.

El satélite haciendo de repetidor para la televisión hace que el mundo esté presente en cada punto del globo.

El mercado mundial hace del subdesarrollo de unos el corolario del crecimiento de los otros.

Lo Uno y el Todo no son ya solamente una llamada o una utopía.

La visión gnóstica sugiere orientaciones claras, la interdependencia universal no puede traducirse por la dependencia de unos con respecto a otros.

Eso exige, por ejemplo, que se tome claramente conciencia, en las relaciones Norte-Sur, de que es insostenible un sistema de hegemonía en que, por el juego de los intercambios desiguales y de la de-

pendencia colonial o postcolonial, el “*crecimiento*” de la cuarta parte del mundo se haga solamente al precio del subdesarrollo de todos los otros, que es el inflexible corolario.

La toma de conciencia del arcaísmo de las pretensiones nacionales implica, como condena de lo parcial, el rechazo de las supernaciones, ya se trate de Europa, del nacionalismo árabe o de las superpotencias, de sus “*bloques*” y de sus “*equilibrios del terror*”.

En fin, el respeto, en cada hombre, de la imagen de Dios exige que sean creadas las condiciones económicas, políticas, culturales que permitan a cada uno desarrollar las posibilidades que están en él y exige también que cada uno tenga un poder real de intervenir, a todos los niveles, en las decisiones de las que depende su destino, lo que implica un cambio radical en las estructuras de gestión de la sociedad.

Conclusión

Volver a reflexionar sobre el mensaje de Ibn ‘Arabī en las nuevas condiciones es contribuir a operar la mutación fundamental de nuestra época: terminar con la pretensión de Occidente, hoy en bancarrota en sus dos variantes del Este o del Oeste, de ser el maestro y señor del mundo, terminando con todos sus aspectos desde su modo de crecimiento cuantitativo y alienante hasta su modo de cultura, positivista e individualista, que corrompe las relaciones del hombre con la naturaleza, con los otros hombres y con Dios.

¿Eligiremos realizar el sueño de Shoravardi del “*Retorno del exilio occidental*” en su parábola del joven príncipe enviado en misión por su padre divino?: él olvida su misión en la noche de los sentidos y la jaula de los conceptos, en este Occidente cuyo mismo nombre recuerda que es el mundo del crepúsculo: aquel donde el sol se pone.

Gracias a un mensaje de la abubilla, que fue ya mensajera de Dios para Salomón, el joven príncipe vuelve a acordarse de su origen celeste y retorna del exilio occidental. Ibn ‘Arabī, como la abubilla, nos recuerda el país donde el sol sale: la dimensión divina del hombre.

FRANCISCO GARCIA ALBALADEJO

JESUCRISTO EN IBN AL-‘ARABĪ

Meditación ante la madraza de su nombre en Damasco

HAY tres escalones, con seis bloques de piedra cada uno, sueltos todos, pero inamovibles, que llevan al inmenso portón de vieja madera recia y descolorida, en cuyo centro una puerta moldeada con arcos otomanos, más cerrada que abierta, es la entrada principal a la madraza.

Y eran jóvenes musulmanes, quizás aquellos mismos que el día antes, al cambiar de curso, ellos también, en alegre algarabía, cambiaban, vendían o compraban sus libros ya usados, junto a las ruinas romanas del gran bazar del Hamidíe.

Frente a frente, mezquita y madraza. La mezquita que cobija la cripta donde se veneran los restos del místico y la madraza donde se imparte su doctrina, y también alimentos para los más necesitados.

Y esto viene siendo así desde el último tercio del siglo XVI, cuando, mezquita y madraza, fueron erigidas en honor de aquel murciano de nacimiento, por el mismo sultán que combatió contra España en la Batalla de Lepanto, Selim II, el hijo de Solimán el Magnífico. ¡Paradojas que tiene la vida!

En aquella vía, entre madraza y mezquita, diariamente se celebra uno de los más importantes mercados de Damasco. Por eso no es extraño ver por las mañanas bultos de hortalizas apoyados en el quicio de la puerta principal de la mezquita o sobre los escalones de bloques sueltos de la madraza. Porque, en este aspecto, si los hijos de Damasco han hecho de la ciudad el paraíso de la tolerancia, dentro del mundo árabe, los del barrio de Muhyiddin son la esencia misma de esa tolerancia.

A nadie causa molestias ser apretujado por los demás cuando se

trata de dejar paso a un fellāḥ que tira de su carromato cargado de mercancías o de abrir camino al taxi que viene cargado de gentes diversas, desde el ejecutivo con cartera de piel a la vieja campesina que trae a vender las aves de su corral.

Yo me encontraba ante los escalones de bloques sueltos de la vieja madraza, en uno de cuyos lados también se amontonaban voluminosos cestos repletos de frutas, mientras se oía el vocerío de los vendedores de especias, de los vendedores de bisutería, de los vendedores de resinas aromáticas, de dátiles del desierto, de tierras de colores para embellecer a las doncellas, vendedores de miel donde se arracimaban las abejas. ¡Oh, delirante vocerío de aquellos vendedores de las cosas más nimias y necesarias!

Fue entonces cuando se me acercó un anciano fellāḥ, quien, con mucho comedimiento y mejor deseo, me dijo en voz baja, como si fuera un secreto muy bien guardado, que aquel edificio fue mandado construir por el santón que se veneraba en la mezquita de enfrente, por Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī, quien poseía una inmensa fortuna, tan inmensa que jamás se agotará. Por eso la madraza continúa realizando su labor benéfica al cabo de los siglos, gracias a Muḥyiddīn, como también así se conoce la barriada.

Con la ayuda de mi amigo Sami Abdalla traté de convencer a aquel buen hombre de que Muḥyiddīn era tan pobre que murió acogido a la caridad del cadī de Damasco, Ibn Zakī. Pero no hubo manera de convencerlo. Para él, Muḥyiddīn sigue poseyendo una gran fortuna. ¡Y quizás tuviera razón! ¡La enorme fortuna de haber alcanzado el más alto puesto en la historia de la espiritualidad musulmana!

Días más tarde tuve ocasión de asistir allí mismo, en Damasco, a un acto inolvidable. Se trataba de la lectura colectiva de una pequeña parte de uno de los 560 capítulos de ese inmenso libro de Ibn ‘Arabī que se intitula las *Futūḥāt al-Makkiyya*, precisamente un párrafo de la segunda parte del libro que trata sobre las prácticas espirituales donde se describen los acontecimientos a los que el sufí debe enfrentarse en su ascensión a la realidad.

Esta lectura se celebraba con un reducido grupo de seguidores de la doctrina de Muḥyiddīn, en una mezquita del barrio de al-Midan, al norte de la ciudad, o sea, en un lugar completamente opuesto a donde está enterrado Muḥyiddīn, pero, al parecer, en las proximidades del sitio en que murió.

Dirigía la lectura el šayḥ Muḥammad Makkī al-Kutanī, por en-

tonces considerado como la máxima autoridad religiosa de Siria, venerable anciano de carácter abierto a quien le conté lo que me había ocurrido con el viejo campesino ante la madraza de Ibn 'Arabī. Con una simpatía arrolladora, desde mi punto de vista de entonces algo impropia de su alto rango, se limitó a sonreír al tiempo que me abrazaba, y como eludiendo hábilmente la respuesta me preguntó si al pasar por la ciudad de Fez, de donde él era nativo, había visitado no recuerdo qué mezquita, donde Ibn 'Arabī tuvo la revelación relacionada con el Sello de los santos muhamadianos.

Le pregunté por *El Islam cristianizado* y me respondió con su habitual sonrisa que en esta vida todos erramos, pero me recomendó leer y releer la azora V del Corán que me sacaría de dudas. Además, él fue quien me hizo saber que uno de los cuatro alminares de la mezquita de los Omeyas lleva el nombre de Jesús.

Sin embargo, me seguía obsesionando no haber podido dar cumplida respuesta al anciano campesino de la *madraza*, incluso sentía algo así como un complejo de culpabilidad por no haber podido sacarlo de su error. Porque lo que aquel hombre no sabía era que para que Ibn 'Arabī llegara hasta donde llegó fue necesario, allá en su juventud, cuando iba a entrar como iniciado en el camino de la espiritualidad que continuaría hasta su muerte, era necesario, repito, desposeerse de todos sus bienes para entrar en el camino de la más absoluta pobreza.

(Gracias, señora Addas. Por su libro *La Búsqueda del Azufre Rojo*, he aprendido, entre otras cosas, que es creencia generalizada de Damasco que Ibn 'Arabī murió inmensamente rico ;Ya ve usted cómo algunos aledaños de las religiones también los hacen los pueblos a su capricho.)

Y es que Ibn 'Arabī, como buen conocedor de la más limpia espiritualidad, aceptó allá en su Sevilla adoptiva el consejo de un viejo campesino, que no sabía leer ni contar, un buen musulmán que al final de su vida recibió la influencia *'isawiyya*, es decir, influencia crística, pero si aquél, digo, recibió esta influencia al final de su vida, Ibn 'Arabī la recibió al comienzo de la suya; de igual manera que más tarde recibiría otras influencias espirituales que irían conformando su propia personalidad.

Aquel su primer maestro terrenal se llamó Abū Ġa'far al-'Uryanī, pero antes que éste, su verdadero primer maestro, por el que realmente se acercó a Dios, fue Jesús, por lo menos esto es lo que él mismo dice en sus escritos (*Fut.* III, 341).

Conociendo al Jesús del Corán, admirado de la generosidad y transcendencia de ese profeta, el que, según la revelación islámica, ha de regresar junto al Mahdī, al final de los tiempos para restablecer en el mundo la paz y la justicia, aplicando la ley muhamadiana (que los šī'itas dicen será con el último imām duodecimano que escapó de ser asesinado, como sus antecesores, y vive secretamente entre la *umma*), pero que sea quien sea, volverá con Jesús. Con aquel que alentó al Ibn 'Arabī joven al renunciamiento y absoluto desposeimiento de todos sus bienes.

Otra de las cosas que han llamado siempre mi atención ha sido la encendida defensa que Ibn 'Arabī hace de Jesús en el capítulo que le dedica en el *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, libro que la lengua castellana aún no conoce. Sabido es que en este tratado de metafísica Ibn 'Arabī toma unas frases del Corán relativas a veintisiete profetas, algunos de ellos árabes y por tanto desconocidos para los cristianos, y sobre esas frases desarrolla sus teorías, no siempre fáciles de comprender para quienes no están acostumbrados a transitar por estos senderos.

En este capítulo, Ibn 'Arabī toma algunos de los versículos relacionados con la concepción de María, su resistencia a admitir la presencia de Gabriel en forma de hombre, sus dudas, su nerviosismo cuando éste le anuncia que viene enviado por Dios para que conciba un hijo, e imaginando ella que era un hombre que buscaba conocerla carnalmente, y sabiendo que eso no estaba permitido, exclamó: "*Yo busco refugio en Dios contra Ti; si tú Le temes...*", buscó refugio con todo su ser, y de este hecho fue invadida por un estado perfecto de Presencia divina. Y señala Ibn 'Arabī acentuando la idea: Si Gabriel le hubiera transmitido su soplo en ese mismo instante, cuando ella se encontraba en este estado, Jesús hubiera nacido de tal forma que nadie lo hubiera podido soportar a causa de su naturaleza violenta conforme al estado de su madre en el momento de su concepción. Pero en cuanto Gabriel dijo a María que él era el enviado de tu Señor y he venido para darte un hijo puro, ella se relajó de su estado de contracción y su pecho se ensanchó; y fue entonces cuando Gabriel le insufló el espíritu de Jesús.

Y aquí las disquisiciones de Ibn 'Arabī cuando, analizando los hechos, dice que, desde ese instante, el deseo amoroso invadió a María, de forma que el cuerpo de Jesús fue creado de la verdadera "*agua*" (o simiente) de María y del "*agua*" (o simiente) puramente imaginaria de Gabriel, transmitida por la humedad principalmente inherente al soplo –porque el soplo de los seres animados contiene el elemento

agua-. Así, el cuerpo de Jesús fue constituido de “*agua*” imaginaria y de “*agua*” verdadera, y fue alumbrado bajo forma humana a causa de su madre y a causa de la aparición de Gabriel bajo forma de hombre; ya que no hay generación en esta especie humana fuera de la ley común. Es decir, que el milagro no anuló el orden natural de las cosas.

Toda esta explicación cosmológica de la concepción de Jesús no está dada con el fin de relativizar la intervención divina, sino para hacer comprender su constitución, la relación excepcional entre su elemento paternal y su substancia maternal. Por eso, Ibn ‘Arabī pone toda su sensibilidad al servicio de su admiración por Jesús en estos versos iniciales:

El Espíritu fue manifestado del agua de María y del soplo de Gabriel.
Bajo la forma del hombre hecho de arcilla,
en un cuerpo purificado de la naturaleza corruptible que él llama
[prisión.

De suerte que es morada después de más de mil años.

Un “*espíritu de Dios*”, de ningún otro:

Es por eso que él resucitaba a los muertos y creó el ave de arcilla. Su
[relación hacia su Señor es tal,
que él obra por ella en los mundos superiores e inferiores.

Dios purificó su cuerpo y lo elevó en espíritu.
e hizo de ello el símbolo de su acto creador.

Por otra parte, y sigo transmitiendo palabras del *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn ‘Arabī sigue destacando las virtudes de Jesús cuando pone de manifiesto que Jesús manifestó humildad hasta el punto de ordenar a su comunidad que dieran el diezmo humillándose, y que si alguien fuera golpeado en su mejilla, expusiera la otra a quien le golpeará y no se rebelara contra él ni buscara venganza.

Esto Jesús lo heredó de su madre, porque se consideraba que este sometimiento de la mujer es natural, porque la mujer está legal y físicamente sujeta al hombre. Por el contrario, su poder vivificante y curativo le viene del soplo de Gabriel revestido de forma humana. Es por este motivo por lo que Jesús puede resucitar a los muertos aun teniendo la forma de hombre. Si Gabriel no se hubiera aparecido a María bajo forma humana, sino bajo cualquier otra forma sensible, animal, vegetal o mineral, Jesús no hubiera resucitado a los muertos. De igual manera, si Gabriel hubiera aparecido en una forma de luz (espiritual) exenta de los elementos y de las cualidades sensibles –aunque comprendida en la Naturaleza universal–, Jesús no hubiera resucitado

a los muertos sin aparecer él mismo, durante su acción, bajo esta forma de luz suprasensible, revistiendo al propio tiempo la forma humana que recibió de su madre. A causa de eso –y no soy yo quien habla, sino el propio Ibn ‘Arabī– (o sea, a causa de su identificación con Gabriel, en el caso de la acción milagrosa) se decía de él, cuando resucitaba a los muertos, que era él, y sin embargo no era él, y los espectadores quedaron consternados mirándolo, lo mismo que el que reflexiona sobre esta acción se impresiona ante una persona humana que resucita a los muertos, cuando en verdad es una facultad divina resucitar a los seres dotados de la palabra; el pensador queda confuso al ver una acción divina emanando de una forma humana. Es precisamente esto lo que impulsó a algunos a postular la “localización” de Dios en la naturaleza de Jesús, y de otros a decir que Jesús era Dios en tanto que resucitaba a los muertos, con lo cual velaban (encubrían) a Dios, puesto que era El quien realmente resucitaba a los muertos, a través de la forma humana de Jesús. De ahí que dijeran que el Mesías, el hijo de María, era Dios, con lo cual a Jesús le complicaron la vida respecto a su Señor. Hasta tal punto que Dios quiso saber si tal cosa que se le atribuía a Jesús había ocurrido o no (aun cuando El lo sabía desde la eternidad): “*¿Es que tú has dicho a las gentes que te tomen a ti y a tu madre por divinidades al lado de Dios?*”. Y era necesario que la respuesta fuera conforme al nexo y al aspecto bajo los cuales se reveló al interlocutor; ahora bien, la Sabiduría exigía en este caso que la respuesta respetase la dualidad esencialmente contenida en Unidad; y es por esto por lo que Jesús dice: “*Exaltado seas Tú; no es a mí a quien corresponde decir lo que no es mío en verdad, si yo lo he dicho Tú lo has sabido; porque Tú eres en realidad quien habló, y el que habla sabe lo que dice*”. Así pues, Ibn ‘Arabī, ajustándose a lo consignado en su libro sagrado (el Corán), pone en boca de Jesús aquellas palabras de “*Si yo lo he dicho, Tú los has sabido; Tú sabes lo que hay en mi alma y yo no sé lo que hay en Tu alma. Porque eres Tú el Conocedor de los secretos. Yo sólo les he dicho lo que Tú me has ordenado decirles: Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor. Cuando yo vivía entre ellos, yo era su testigo, pero cuando Tú me has recogido en Ti, Tú eras su observador, porque Tú eres el testigo de todas las cosas. Si Tú les castigas, son Tus servidores; y si Tú les perdonas, Tú eres el poderoso, el Prudente*”.

Por consiguiente, Jesús dijo: “*Yo era un testigo –y no se implicó a sí mismo como lo hizo diciendo “mi Señor” y “vuestro señor”– mientras yo permanecía entre ellos*”; porque los profetas son los testigos de

sus comunidades mientras que con ellas viven, “*Mas cuando Tú me recogiste*”, es decir, cuando Tú me elevaste hacia Ti y Tú me ocultaste de ellos y me los ocultaste, –“*Tú eras el observador*”– no ya a través de mi substancia, sino en sus propias substancias, puesto que Tú eras su propia mirada interior que los observaba; porque la conciencia que tiene el hombre de sí mismo es la conciencia de Dios para con él. Jesús designó a Dios por el nombre de observador, después de designarse a él mismo como testigo, por marcar la diferencia entre él y su Señor, a fin de que se supiera que se consideraba a sí mismo como servidor y a Dios como a su propio Señor. Así pues, sabe que a Dios, el Observador, pertenece también el nombre que Jesús, según su palabra: “*Yo era su testigo*”, se atribuye a sí mismo, porque Jesús dijo también: “*Y eres Tú el testigo de todas las cosas*”; dice “*cosa*” en el sentido de una negación de las negaciones, de forma que la expresión “*todas las cosas*” comprende absolutamente todo; y él empleó el Nombre divino El Testigo en el sentido de que Dios contempla la realidad propia y esencial de todas las cosas. De ahí que él indicara que Dios mismo era el Testigo de la comunidad de Jesús, de la cual había dicho: “*Yo era su testigo, mientras permanecía entre ellos*”; se trata del Testigo divino en la substancia de Jesús, según el mensaje divino bien conocido, que afirma que Dios es la lengua y el oído y la vista del elegido. Luego él pronunció una frase que es a la vez de Jesús y de Muḥammad; es de Jesús, porque es a él a quien está atribuida por la escritura divina; y es de Muḥammad porque éste la pronunció en cierta ocasión y la recitó una noche entera, sin pasar a otra cosa, hasta levantarse el alba: “*Si Tú les castigas, ellos son Tus servidores; y si Tú les perdonas, eres Tú el Poderoso, el Prudente*”.

Dios dictaminó entonces: “*Este mismo día es un día en el que los justos ganarán en su justicia; los jardines regados por los ríos serán su morada perpetua. Dios será satisfecho de ellos y ellos serán satisfechos de Dios. Este es el gran triunfo*”. Además, hay un versículo en el Corán en el que Dios dice: “*Nos hicimos del hijo de María y de su madre (o sea de la madre de Jesús) un símbolo. Nos les dimos como morada un lugar elevado tranquilo y abundante en fuentes*” (XXIII, 49).

Hemos pretendido dar a conocer hasta qué punto Jesús ha estado presente en la obra de Ibn ‘Arabī. Hemos omitido muchos datos porque no pretendíamos un trabajo exhaustivo, pero podemos recordar que si bien Muḥammad es considerado el Sello de la Profecía, para Ibn ‘Arabī es Jesús el Sello de la santidad universal.

Jesús, desde el punto de vista islámico, es el único profeta al que se le reconoce materialmente origen divino y el único, además, al que el Islam le tiene encomendada la misión de descender a la Tierra para convertirla en un mundo mejor.

Yo, mientras tanto, sigo recordando aquellos tres escalones con seis bloques de piedra cada uno, completamente sueltos, y me miro por dentro sin encontrar mi punto de anclaje.

SYLVESTER HOUEDARD

DESDE ÉL Y HACIA ÉL

La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua
en Ibn al-‘Arabī y en la tradición católica



Parte primera

Según el calendario solar, Ibn al-‘Arabī, que murió hace 10 x 75 años, a los 75 de edad, nació en Murcia hace 11 x 75 años.

El hecho de que Murcia celebre a uno de sus hijos más famosos es natural, pero el que la Murcia católica celebre a uno de sus hijos musulmanes más conocidos debe revestir un significado de especial vitalidad en estos días de desarrollo de un ecumenismo a la vez más riguroso y más amplio.

Santo Tomás de Aquino tenía 15 años cuando murió el Šayḥ, y 15 tenía Eckhart cuando falleció el primero: si se hubiera dispuesto entonces de las obras del Šayḥ en el mundo latino, ¿habría sido la historia del escolasticismo occidental muy diferente? ¿Habría tenido Santo Tomás sobre la Creación continua, y Eckhart sobre la epéctasis, una influencia sencillamente más decisiva en lo que ha sido llamado (creo que por el propio Gilson) el “*olvido del ser*” que marcó tantos siglos posteriores a la muerte del primero? ¿Necesitaba Occidente su recuperación del tomismo antes de que Asín Palacios pudiera comenzar a conseguir el retorno efectivo del Šayḥ a su patria, España, y a Europa? Nuestra actual recuperación del Meister [Eckhart] ha ayudado ciertamente a muchos a dar la bienvenida al Šayḥ, y de ese modo ha contribuido a preparar a Europa para nuestra presente reunión en Murcia.

Las preguntas anteriores son impropias de un historiador, pero sugieren otras más pertinentes acerca de las influencias que sobre el

Şayh ejercieron la espiritualidad alejandrina y capadocia (incluso indirectamente, incluso a través de conversaciones más que por medio de los textos). Es esta un área que precisa todavía de mucha más investigación, y en la cual serios escollos aguardan a quien la emprenda incautamente; un área de interés para un beneditino que hereda a través de Juan Casiano el mapa espiritual producido en Nitria, Cells y Scete por los maestros, amigos, y discípulos de los Hermanos Largos. Un mapa que muestra cómo el camino “*desde él*” debe ser también el camino “*hacia él*”: el camino recto por el cual llegamos a nuestro Creador (*ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum*. Regla de San Benito 73); el camino de la obediencia por el cual retornamos a él, de quien nos separamos por la desobediencia (*ut ad eum per obediendiae laborem redeas a quo per disoboedientiae desidiam recesseras*, RSB Prólogo).

Hasta la aparición del Corán no había posibilidad de avanzar más allá de la comprensión que San Pablo tenía de Agar (Gál. 4:24), ni tampoco de que los teólogos católicos comenzaran a entender la misteriosa solemnidad con que (en la primera aparición en la Sagrada Escritura del Angel del Señor) se hicieron las promesas en el nombre de Ismael (nombre dado por el Angel; véase Gén. 16:7,11, donde el estrecho paralelismo de las palabras dirigidas a Agar con las dirigidas a María, Lucas 1:31, sugiere que en ambos casos el Angel es Gabriel) a Abraham, cuya religión habría de ser vivificada por Moisés, Jesús y Muḥammad. En teoría, el teólogo católico podría contentarse con San Pablo, y sostener que dichas promesas habrían de permanecer sin verificar desde dentro de la *veritas catholica*, o bien que aguardan su verificación a pesar del Corán, pero, de hecho, con la llegada del Corán a Occidente, y más particularmente con la aparición de la traducción realizada por Robert Ketton para la Colección Cluniacense de Pedro el Venerable (monje 1109, m. 1156: cf Norman Daniel, *Islam and the West* 1960, Edinburgh University Press, p. 6 y passim), se despertó el interés de los benedictinos, y un icono de 1.100 x 1.125 todavía tiene mucho que enseñar a los teólogos, tanto dogmáticos como contemplativos¹. Si continuamos construyendo sobre estos cimientos benedictinos (reafirmados el 21 de noviembre de 1964 en la *Lumen Gentium*² del Concilio Vaticano II, y el 28 de octubre de 1965 en *Nostra Aetate*, cuyas bodas de plata se celebran este año y donde la Iglesia proclama su admiración por los Musulmanes que adoran al Dios único... *que ha hablado a los hombres*)³ descubrimos al Şayh no sólo co-

mo heredero de la espiritualidad abrahámica, precursor de Santo Tomás y de Eckhart, y del Vaticano II, sino incluso como fundador medieval del más amplio ecumenismo.

Dado que Abraham, “*nuestro padre en la fe*” (Canon Romano de la Misa: cf Gál. 3:7; Rom. 4:16-17; San León, *Sermo* 53:3: *Nos spiritale semen Abrahae* PL 54.318), es nuestro padre común, podría pensarse que Ibn al-‘Arabī no tiene ninguna necesidad de encuentros con los teólogos y contemplativos cristianos, formados en la tradición de Filón y Orígenes, de Gregorio de Nisa y Evagrio Póntico, de Dionisio y Máximo, ya que su pensamiento se levanta sobre los firmes cimientos de la paradoja, que es una de las líneas divisorias que separan el pesimismo platónico (inherente a *todo* el neoplatonismo pagano que comienza con Plotino) del uso transformacional que de Platón han hecho los filósofos y escritores contemplativos de tradición abrahámica, quienes adoran al Dios vivo único (“*mucho más simple que el Uno*”, como dice Filón) ⁴, el cual, luminoso y eterno, *se revela* a los contemplativos luminosamente en el tiempo y revela su* *conocimiento de sí mismo* a los profetas.

Aquí también el historiador debe detenerse hasta que pueda ser hecha una revisión fiable de la historia de la *auténtica* paradoja en el pensamiento musulmán, y particularmente de la DOBLE PARADOJA (tanto capadocia como akbarī):

- i. *huwa lā huwa* (él y no él, al mismo tiempo)
el DESDE ÉL de la creación continua
- ii. La mente como *estasis* y como *cinesis* al mismo tiempo
(*tamkīn* y *talwīn* ⁵ a la vez)
el HACIA ÉL de la epéctasis

Estas son las dos paradojas fundamentales que caracterizan toda espiritualidad abrahámica de la cuarta dimensión, y proceden de la aceptación del TIEMPO (la historia, la vida, el movimiento, el cambio, el progreso, el avance, la ascensión, la epéctasis, etc.) como sagrado, o incluso como nombre de Dios de acuerdo con el *ḥadīṭ* ⁶. Por lo que respecta a “*desde él y hacia él*”, estos dos conceptos pueden ser (y

(*) Respetando el original, en esta traducción aparecerán frecuentemente pronombres y adjetivos, referidos a Dios, iniciados con minúscula, lo cual puede sorprender a algún lector. (N. del T.)

son) llamados *exitus* y *reditus*, pero, aun llamados así, no hallan correspondencia con ninguno de los sentidos anti-creacionistas del emanacionismo pagano.

Entre los paradigmas de la “creación” se pueden incluir: la creación por un dios maligno, por un dios que crea una ilusión y un dios que crea por necesidad, de modo que cualquier realidad creada es o bien un desbordamiento y una progresiva degradación del ser o bien una consecuencia terminal del descenso por una u otra serie arbitraria de inteligencias subordinadas.

Ninguno de estos paradigmas, aunque ingeniosos, es esencialmente paradójico, aunque todos sean enigmáticos, y ninguno es compatible con la Torah, el Evangelio o el Corán, por mucho que a veces hayan preocupado, seducido e incluso capturado la imaginación de algunos escritores judíos, cristianos y musulmanes.

Abū Bakr, el primer califa, ya había indicado esta “autenticidad” de la paradoja cuando dijo (como Ibn al-‘Arabī nos recuerda tan a menudo): “*La incapacidad para lograr la comprensión es en sí misma comprensión*”. La “*búsqueda de Dios*”, ya sea filónica, benedictina o musulmana, es igualmente un incesante “*encontrar mediante el no encontrar*”.

Ibn al-‘Arabī escribe como sufí, y de hecho como “*super-sufi*”, como uno de los Amigos de Dios (consciente de que Abraham es el amigo de Dios), que son la Gente del Reproche (*malāmiyya*) que poseen la plenitud de la sabiduría, cuyo recuerdo de Dios es constante, incluso cuando “*andan por el mercado y hablan con la gente... a solas con Dios, arraigados firmemente, sin que su servidumbre (o esclavitud) vacile un solo instante*”⁷.

En eso, cumplen el mandato del Deuteronomio (6:6-9): “*Amarás al Señor de todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas... Estas palabras estarán escritas en tu corazón y las repetirás estando en tu casa y andando por el camino, al acostarte y cuanto te levantes*”. Igualmente, ejemplifican el ideal que San Benito propuso a los monjes: “*...in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro, vel ubicumque sedens, ambulans vel stans...*”.

El Profeta nació en el año 570, de modo que si San Benito (nacido en el 480) hubiera estado todavía vivo tendría entonces noventa años: si murió, como he sugerido, en la década que va del 560 al 570, el intervalo entre ambos sería pequeño, a lo sumo menos de 30 años. Esta relación de contemporaneidad entre el Patriarca de los monjes

occidentales (y patrón de Europa) y el Šayḥ al-Akbar me permite incluso a mí, monje de Prinknash no arabista, que depende de textos y comentarios en francés y en inglés, presentar esta ponencia como fruto todavía no maduro de mi primer encuentro, hace ahora veinte años, con Bulent Rauf, entonces vecino cercano nuestro en Gloucestershire, que murió en Chisholme (Escocia) y en cuyo *epitafio* aparece grabada la frase “*desde él y hacia él*”.

La popularización de una superficial “*religión comparada*” limitada a las exterioridades (las subconscientes al igual que las conscientes), no fácilmente evitada por Mircea Eliade y fatalmente atractiva para Jung, me hizo preferir hablar de “*espiritualidades comparadas*”, pero esta útil aunque moderna expresión también se está viendo degradada como parte de ese proceso en circunvolución que ahora conduce hacia la preocupación académica por la facilidad con que se establecen comparaciones entre textos, sin importar si es pequeña o grande la divergencia cultural en el tiempo o en el espacio que exista entre ellos. El problema es, en parte, el del doble nivel en que se deben hacer las comparaciones: entre lo que es contemplado y la expresión de esa contemplación en palabras, imágenes, vida y cultura. Aunque, como Drukpa Kunley señalaba en el Tibet del s. XVI, el *apex mentis*, *qalb*, el corazón de la mente, circuncidado, desnudo o descubierto (*sems nyid*) es igual en todas partes: necesita ser buscado. Toda conciencia de esta “*igualdad*” está negada, por supuesto, a la Gente de la Reflexión y el Estudio, a la gente limitada al *fikr*, *naẓar* y *kalam*, al menos en tanto que no son también contemplativos, y Gente del Descubrimiento.

Esta ponencia se limita a sólo unos pocos de los más fundamentales aspectos del descubrimiento (*kašf*): “*Dos son los modos de adquirir conocimiento: o bien por reflexión (fikr) o bien por donación (wahb), que... más allá del estado de razón... no tiene cabida en las ciencias del profeta y del amigo de Dios*”. ⁸ “*Dos caminos conducen a Dios, no hay un tercer camino*”. ⁹ Mi interés se centrará en el “*segundo camino*”, aunque ésta sea precisamente la ruta en que ha surgido la grave crisis metodológica que está siendo encontrada por los eruditos (por ejemplo, Oliver Davis al estudiar a Eckhart, Umberto Eco al estudiar a Tomás de Aquino) cuando se ocupan de cualquier metafísico contemplativo que les obliga a dar un paso más allá de la protección de los recintos académicos, y presentar el “*significado*” (*ma'nà*), y no sólo la “*forma*” (*šūra*). Šayḥ y Meister afirman, uno y otro, que lo que

dicen escapar a la comprensión de las mentes académicas, ya que el fluir del *qalb* debe siempre eludir las cadenas del *‘aql*, y la “ciencia de los cuerpos” (*‘ilm al-abdān*) no puede abarcar la “ciencia de las religiones” (*‘ilm al-adyān*). Al físico como tal le falta la capacidad del metafísico (los físicos nucleares, al adquirir conciencia de esto, a menudo hacen intentos de aficionado para remediar lo que ellos ven como un defecto, desde dentro de ese mismo campo de estudio). De igual modo, al metafísico como tal le falta la capacidad del contemplativo (Einstein escribió una vez a Rudolf Carnap que “*el ahora está fuera del ámbito de la física*”; lo cual se aplica igualmente a la metafísica).

Allí donde las metodologías académicas están excluidas, *ipso facto* un enfoque más monástico puede ser más fácilmente tolerado.

Segunda parte

Para establecer tan brevemente como sea posible una terminología adecuada para debatir la doble paradoja (la del “desde” y la del “hacia”) y su mapa espiritual donde (por citar un poema que escribí hacia 1965 dedicado a Charles Verey) “*todas las calles van en las dos locas direcciones a la vez*”, un mapa común a Ibn al-‘Arabī y a la tradición benedictina y enraizado en Filón (ahora valorado desde hace algún tiempo como un auténtico intérprete de los profetas y usando su propia transformación de los términos platónicos como instrumentos; y no un platonista que explota las Sagradas Escrituras) es esencial ver cómo el “segundo camino” hacia él viene a manifestar el desde él, aun cuando ontológicamente este último sea anterior al primero, y así la búsqueda de Dios no será nunca un viaje a algún lugar donde Dios pueda ser “encontrado”, sino un viaje que se adentra en Dios, un *itinerarium mentis in deum*, puesto que Dios está siempre presente tanto en quien lo busca como en cada acto por medio del cual busca: “*Antes de que me llames, diré Ecce adsum*” (RSB: Prólogo).

La búsqueda de Dios, la *venatio dei*, que dura toda nuestra vida, es el núcleo de la regla de San Benito, la cual exige del maestro de novicios que compruebe respecto de cada recién llegado *si vere quaerit deum*, si de verdad busca a Dios. Todo monasterio benedictino, y el corazón de la mente de todo benedictino, es por tanto (como debe ser para cada sufí) un *locus ubi deus quaeritur*, el lugar de una abrahámica emigración, viaje o *ḥāḡḡ*. Esta ponencia se ocupa de la familiaridad para un ortodoxo y católico benedictino del escenario descrito con magistral

destreza por el Šayh. El mismo escenario es descrito, por ejemplo, por Ruusbroec, Eckhart, San Bernardo, Máximo de Crisópolis, Juan Casiano, San Gregorio de Nisa y Filón, y, sin embargo, cada una de sus descripciones, al igual que la de Ibn al-‘Arabī, ha aportado algo precioso y original que permite diferenciarlas: no trataré aquí de analizar esta individualidad del Šayh, pues no puede ser útilmente valorada antes de que se aprecie esa familiaridad, y solamente la apreciación puede preparar a la mente occidental para el regreso del Šayh a una Europa que sólo puede esperarlo confiadamente bajo el patrocinio de San Benito.

A lo largo de sus cuatro recorridos (afuera, adentro, arriba y de nuevo afuera) la mente (1) primero considera las cosas y discurre a partir de ellas hasta encontrar su causa mediante la lógica racional, hasta que es llevada a percatarse de que ella misma es no sólo una parte del Universo, sino que es para sí misma la parte más privilegiada: *“Viajando en busca de signos... uno no encuentra otra prueba de la existencia de su Creador que la propia posibilidad de uno mismo”* ¹⁰. Volviéndose (2) hacia sí misma, deja de lado las cosas externas que afectan a los sentidos, y entonces se despoja de todas sus imágenes interiores de las cosas exteriores, y llega a ver (i) que la mente desnuda, en tanto que sujeto, no puede nunca ser el objeto de su propio conocimiento, puesto que, a cada intento de la mente para captar a la mente, capta sólo lo que ya pertenece al pasado, y de esa manera llega a ver (ii) que, a través de su propio conocimiento de sí misma como incognoscible para sí misma, la mente no es otra cosa que la mera aunque luminosa posibilidad de conocer, y que el ente luminoso que tiene como posibilidad luminosa, avanza hacia él desde el futuro hasta el presente, que es siempre el preciso instante del tiempo cero en el cual es aniquilado en el pasado. Nosotros recibimos verdaderamente un ser luminoso, pero lo retenemos durante un tiempo cero en la fase intermedia entre el futuro y el pasado, entre el *será* y el *fue*, que no deja el más mínimo resquicio para *es* o *soy*. Sólo el ser luminoso no-recibido puede decir YO SOY, puesto que SOLO EL ES, como reveló a Moisés en la Zarza Ardiente (ella misma un símbolo de la epéctasis):

Diles que YO SOY enviado a ti
diles que EL ES enviado a mí.

(Aquí me apoyo para esta reinterpretación del *ehieh* y del *yah-weh* en el impresionante análisis de Roland de Vaux, *Early History of Israel* 1978, Darton, Longman & Todd, pp. 338-58.)

Ahora (3) el tercer viaje de la mente se convierte en su propia epéctasis de la tensión continua en dirección a Dios o Ente Luminoso, aunque es Dios quien está avanzando continuamente hacia ella. La mente en tanto que mera (e inmutable) posibilidad de recibir el ser luminoso avanza *desde el pasado hacia el futuro*, pero el ente luminoso que ésta recibe se mueve *desde el futuro hacia el pasado*: los dos se juntan incesantemente en el “*ahora*” o *nunc fluens* del tiempo cero fuera del cual nunca damos un paso, y acerca del cual dijeron a Carnap mentiras “*fuera de la competencia de la física*”. Manteniendo la conciencia de esto en (4) el cuarto viaje de vuelta al mercado, vemos todas las cosas reflejando nuestra propia composición de posibilidad y ente luminoso.

Dios o Ente Luminoso, al vivir en el *nunc stans* de la eternidad sin futuro ni pasado, se conoce necesariamente a sí mismo, y necesariamente es su propio conocimiento de sí mismo (“*El conoce las cosas a través de Su propio conocimiento de Sí mismo y Su yo es Su conocimiento*”) ¹¹. Del mismo modo que él es también su propia auto-revelación a sí mismo en (cf *Šu‘ayb*) ¹² el primer nivel de autorrevelación ¹³. En este auto-conocimiento y auto-revelación el teólogo católico reconoce el eterno “*engendramiento*” del único engendrado (el Logos, Verbum, Concepto, Imagen, Hijo) y la eterna “*procesión*” del Espíritu Santo. Avanzo esta distinción (entre Dios en tanto que es su propio conocimiento de sí mismo, y Dios en tanto que es su propia auto-revelación de sí mismo a sí mismo) con alguna precaución. Si esta distinción la defiende Ibn al-‘Arabī, ella representaría una contribución importante a la teología trinitaria de la procesión del Espíritu Santo, y sería la contribución más importante que esta ponencia podría hacer a los estudios akbaríes en el más amplio ecumenismo. En términos humanos para nuestras relaciones humanas B (lo conocido) cabe en A (lo conocedor), pero A’ (lo revelador) cabe en B’ (aquello a lo que es revelado). Al *ser* su propio conocimiento de sí mismo, y al *ser*, en auto-regalo a sí mismo, su propia auto-revelación a sí mismo, estas dos relaciones, aunque en realidad distintas, y a causa de esa distinción real, son una afirmación del *tawhīd*, y una total exclusión de cualquier forma de triteísmo ¹⁴.

Conociéndose a sí mismo, Dios conoce la verdad de todas y cada una de las posibilidades de recibir la propia auto-donación divina de sí mismo, siempre que Dios quiera darse a sí mismo a esa posibilidad en tanto que su realización en el tiempo ¹⁵, mediante las divinas y no

creadas energías de los Nombres Divinos. En Tomás de Aquino ¹⁶ citando a otros autores, posiblemente musulmanes) la verdad de esas posibilidades que reciben realización mediante la orden creativa es conocida con el conocimiento de *visión*, y la verdad de las que no la reciben es conocida con el conocimiento de la *simple comprensión*.

Las posibilidades no existen, pero su verdad existe y es esta verdad (que es su propia verdad) la que Dios, la *Prima Veritas* o *al-Ḥaqq*, conoce al ser su propio conocimiento de sí mismo.

En consecuencia, todas las cosas a excepción de Dios no son “*seres*”, sino “*devenir*”: todas son verdaderas posibilidades que realmente reciben como su propia realidad (por medio de la cual son actualizadas) la auto-donación de Dios *in fieri et in fluxu*, y cada una según su capacidad: la Naturaleza posee la recepción y lo Real posee la donación (*wahb*) ¹⁷. Las cosas que reciben la autodonación del luminoso ente son de ese modo todas *inteligibles* (podemos conocerlas y las distintas ciencias son posibles). Sin embargo, únicamente el humano la recibe luminosamente, y es por ello *inteligente*. A excepción de Dios todas las cosas son “*otras*”, porque sólo en Dios se identifican la esencia y la existencia (la esencia de Dios es ser, existir; la naturaleza del ente luminoso es ser luminosamente) y ningún devenir puede llegar a ser el No-devenido. De ahí que todo sea “*él y no-él*” (*huwa lā huwa*), pero sólo el ser humano avanza mediante epéctasis tanto en esta vida como en la otra: buscamos “*el aumento y la donación en este mundo y en el otro*” ¹⁸.

En su apex o centro (donde la mente está “*consigo*” misma, es decir, donde es “*espíritu*”) la mente o *qalb* permanece en reposo (igual que la parte central de una rueda, que permanece en reposo independientemente de que la rueda gire o no), y el *nunc* del *nunc fluens* en el tiempo coincide perpetua e inmediatamente con el *nunc* del *nunc stans* en la eternidad. Aunque el *qalb* o *apex mentis* pueda parecer inactivo, el acto de recibir la auto-donación de Dios (la recepción de la “*sabiduría infusa*” según la terminología tomista, la incesante recepción, como dice Ruusbroec, tanto de la generación eterna del conocimiento que Dios tiene de sí mismo de que él es, como de la eterna procesión de la auto-revelación de Dios a sí mismo de que él es) es la actividad más alta de que la mente es capaz, y es lo que específicamente constituye la actividad de contemplación mantenida en los mercados por supersufíes como Filón, San Benito y el Ṣayḥ *absque ullo labore et velut naturaliter*, como dice San Benito, “*naturalmente y sin esfuerzo*”,

como recogen los textos tibetanos sobre *dzogchen* y *mahamudra*. Esta es la oración constante de los evangelios: una incesante oración o *beraka*, un perpetuo *dikr*, *zikker* o *anamnesis*, mediante el cual la manera como cumplimos el *hoc facite in memoriam meam* de la Última Cena y en cada Santa Misa es nuestra propia participación en el perpetuo e incesante *dikr* del Padre que mantiene Cristo.

Tomás de Aquino, definiendo este incesante *wahb*, la donación o aflujo en el *apex mentis* de la “*sabiduría infusa*” como una donación de Dios *de sí mismo*, lo distingue de la donación a los profetas *de su conocimiento de sí mismo*, un don que ellos proclaman, con palabras, accesible fuera del *apex mentis* (o *nous*) para la mente discursiva ordinaria (o *psique*), tanto la consciente como la subconsciente, de *dianoia*, de imágenes y pensamientos, la mente de ‘*aql* que “*atrapa*” el flujo y se manifiesta como “*sabiduría teológica*”. Ambas sabidurías, la infusa y la teológica, tienen por objeto a Dios y a las cosas en tanto que se refieren a Dios así conocido (contemplativa y discursivamente). La sabiduría metafísica se sitúa por debajo de ambas, pues su objeto es el misterio natural del ser y del devenir; por debajo de esta sabiduría aparecen las distintas ciencias que nunca llama una “*sabidurías*”, aunque la *sapientia* sea siempre por sí misma una *scientia* y la más alta ciencia o gnosis.

Contrapesar con exactitud la línea que, según Ibn al-‘Arabī, divide las ciencias de los “*cuerpos*” y las de las “*religiones*” con la línea que, según Tomás de Aquino, separa las ciencias “*no-sapienciales*” de las “*sapienciales*”, que juntas constituyen el continuum de esa gama noética que Maritain denominaba “*les degrés du savoir*”, es menos importante que ver lo que el *doctor maximus* y el *doctor communis* valoran en la continuidad. Por lo que se refiere al “*desde él*”, éste asegura la unidad, en la creación, del ente, la bondad y la verdad (y la belleza, si añadimos este atributo a la lista de los transcendentales); por lo que se refiere al “*hacia él*”, éste significa que nuestra *fuga mundi* nunca es un vuelo hacia Dios *desde* el mundo, sino *a través del mundo* (y a través de la mente viendo que es parte de ese mundo, a pesar de que esto es algo que la adhesión al dictum de Karl Popper impediría al científico, *qua* científico, ver). Esto significa que nuestra mente nunca puede ser lo que el Dalai Lama condena como “*un cese de toda conciencia*”; la meta ni siquiera puede ser una especie de éxtasis plotiniano que persiguiese un temporal (y contradictorio) *nunc stans* en lugar del *nunc fluens* en que vivimos, el cual, aunque en general lo ignoremos,

no es más que nuestra incapacidad para retener el regalo o “donación” del ente luminoso durante un tiempo superior al tiempo cero.

Mantener la memoria perpetua de Dios (de nuestra nada o “posibilidad”, esa “única prueba de la existencia del Hacedor de uno”) es en sí una posibilidad a causa del continuum que permite la paradoja de San Benito de la *stabilitas in conversio*, la paradoja de Gregorio de Nisa ¹⁹ quien dice que la mente es a la vez *stasis* y *kinesis* (al mismo tiempo *tamkīn* y *talwīn*) ²⁰, la paradoja del *nunc* que escapa a la física.

En ocasiones el Šayḥ parece hablar del AHORA como de la “duración más pequeña” (*mudda*) en el cosmos, de manera que se puede decir que las cosas “permanecen mientras dura el momento de su existencia y llegan a su plazo (ağal) en el segundo momento del tiempo de su existencia... una posición no mantenida por nadie salvo por los Compañeros del Descubrimiento Verificado entre nosotros (los contemplativos) y por los Aş'aríes entre los teólogos” ²¹.

Un término como *mudda* para períodos de tiempo muy breves (no puede haber el período de tiempo más pequeño, puesto que los períodos son divisibles hasta el infinito) es útil para describir cómo la mente sólo aprehende la mente de hace un “momento”, aunque se puede llamar a tal “momento” un *femto* (1×10^{-15} segundos) o un *ato* (1×10^{-18} segundos).

Sin embargo, esta comunidad con los aş'aríes deja de ser sostenible cuando el Šayḥ habla del “instante indivisible” del tiempo cero (el *nunc fluens* fuera del cual no se puede salir): “Las formas, en el mismo hecho (*fī nafs al-amr*), sufren una transmutación (*istiḥāla*) en cada instante indivisible (*zamān fard*)” ²². Puede ser quizá una ventaja que dispongamos de una distinción clara entre *instante* y *momento* en lenguas como el inglés (y el francés), pero algunos textos parece que evaden con éxito cualquier ambigüedad que puede estar escondida en la rica variedad de los términos árabes referidos al tiempo. El cosmos nunca está fijo en un mismo estado durante un momento, puesto que Dios está creándolo constantemente ²³. Y también: «En el versículo “Dios está cada día ocupado en algo” (Corán 55:29), “día” es el instante indivisible» ²⁴. Y también: “Dios llamó al instante indivisible día porque siempre hay alguna tarea que realizar en él” ²⁵.

El *nunc fluens* y el *nunc stans* se diferencian el uno del otro igual que el infinito privativo se diferencia del infinito negativo, y se diferencian porque ningún devenir puede llegar a ser lo No-devenido. Puesto que ambos coinciden constantemente, el *nunc* del “desde él”

(la creación continua) es necesariamente coincidente con el *nunc* del “*hacia él*” (de la epéctasis: avance, escalada, ascensión; *taqlīb, taqallub, taraqqī*)²⁶. Dios no precisa de ningún camino para descender hasta nosotros (Él es El Cercano), pero nuestro camino hacia él es la interminable *via aeterna* del avance incesante hacia él (Él es El Distante), ya que “*Él está con nosotros, nosotros no estamos con Él*”²⁷. Aquí la doble paradoja puede incluso velarse en una perogrullada: el *nunc* que hemos alcanzado en nuestro *exitus* desde él es necesariamente el *nunc* que alcanzamos en nuestro *reditus* hacia él.

En cuanto “*desde él*” es todavía creación (siempre nueva), pero en tanto que “*a él*” es la Nueva Creación (“*Mira, estoy haciendo nuevas todas las cosas*” Rev. 21:1-5); en cuanto “*desde él*” es *imagen*, en tanto que “*a él*” es *semejanza*.

Si se pudiera estar un poco más seguro sobre el desarrollo de las ideas del Šayḥ, resultaría valioso confirmar si, como a veces he sospechado, su consciencia de la doble paradoja comenzó con una total claridad en cuanto al “*desde él*” expresado, por ejemplo, como *huwa lā huwa*, y que la paradoja del avance “*hacia él*” fue una clarificación subsiguiente de esa claridad anterior. Si esto es así, debió ser antes de que debatiera el “*avance*” con los sufíes muertos, y antes del *Libro de las Teofanías*, y por consiguiente no después del año 1209 en Alepo. Lo asombroso es que siempre esté avanzando, aunque él no sea consciente de ello²⁸.

La paradoja de la creación continua, aunque aclarada por la contemplación posterior (y accesible en tanto que las Dos Verdades que forman la firme base del Budismo), es una paradoja accesible, como tal, incluso a la mente en calidad de ‘*aql*’, puesto que mira tanto al exterior con el fin de captar las cosas como al interior con el fin de captar su propia invisibilidad para sí misma; la paradoja de la epéctasis requiere una *fuga mundi* de retirada desde el ‘*aql*’ hasta dentro del *qalb* antes de que el cuarto viaje de la mente pueda ser emprendido.

En Ibn al-‘Arabī y en Tomás de Aquino la paradoja de la creación continua adquiere su claridad a partir del concepto de *possibilitas* (*imkān*); en el Šayḥ y en el Meister la paradoja de la posibilidad adquiere su claridad a partir del *qalb* preconceptual o corazón (*apex*) de la mente.

Para concluir, me ocuparé de las funciones del *qalb* y del *imkān* como posibilidad de concepto y posibilidad de acto, dado que fundamentalmente la paradoja de la doble paradoja es que la posibilidad debe ser en sí misma posible.

Inkām

Santo Tomás ²⁹, negando que *“la potencialidad pasiva necesite preceder a la existencia de todo ser creado”*, cita a Aristóteles (Metafísica 5:12; 1019b 12) para el concepto de la posibilidad *“conforme a la no potencialidad”* para mostrar que *“antes de que el mundo o el hombre existiesen realmente su existencia era posible, incluso en ausencia de toda potencialidad”*. Una ojeada a los comentarios acerca de este pasaje podría revelar si Santo Tomás era consciente de que ya autores anteriores habían adoptado esa postura. Aun cuando todo lo que *“no es Dios”* (*mā siwà Allāh*) es *“otro”* porque ningún devenir puede llegar a ser el No-devenido y un abismo separa al creador de su creación: *“Él es Él y las cosas son las cosas”* ³⁰, sin embargo *“lo que no es Dios”* a la vez (i) está y (ii) no está *“fuera”* de Dios, ya que (i) las posibilidades están eternamente presentes a Dios al ser él su propio conocimiento de sí mismo y su propia auto-revelación a sí mismo, *“esperando”* recibir como realidad individual propia el regalo o donación del *actus purus* que *al-Haqq* es. Y aunque (ii) como posibilidades actualizadas existimos en el tiempo en calidad de compuestos de potencia activa y de potencia pasiva, sin embargo en el *actus purus* que *al-Haqq* es no puede haber tales potencias.

Dice Máximo de Crisópolis: *“El creador, cuando quiso, dotó de sustancia y produjo (“envió adelante”) su eternamente preexistente conocimiento de los seres”* ³¹. Lo que, según Máximo, *“preexiste”* en Dios desde toda la eternidad son los *logoi* de todas las cosas creadas que son *completas* en Dios, y no pueden sufrir ni incremento ni disminución en su realización en el orden creado. De ahí que la verdad de cada posible sea completa y *“fijada”* (*tābit*). Debido a lo que Tomás de Aquino denomina la *“distinción real”* (entre *esse* y existencia), la única diferencia entre la *‘ayn tābita* (la verdad eterna de todos los posibles en Dios, al menos los conocidos con conocimiento de visión), y la *‘ayn mawǧūda* (la posibilidad actualizada mediante la auto-donación de ente luminoso), reside en que el *esse* ha sido añadido. En un artículo (*What is a door doing here... [“¿Qué hace aquí una puerta?”]*) dedicado al último cumpleaños de Samuel Beckett, consideraba yo hasta qué punto esa *“adición”* (que es nuestra creación continua) podría llamarse también un *“matricidio de posibilidad”*. Dado que es nuestra realidad la que sufre una extinción continua en nuestro continuo comienzo, la posibilidad maternal permanece (y necesariamente perma-

nece en cada uno de los elementos que son requeridos para nuestra composición hilemórfica: potencia activa y potencia pasiva), y, a través de ese permanecer, permite a la mente en su apex estar “*en Dios*”, no únicamente en algunos momentos privilegiados de éxtasis, sino mantener el *diker* en el mercado o en el banquete.

Al comentar el *Génesis*, el primero en distinguir entre “*imagen*” y “*semejanza*” fue Filón, por ejemplo:

(a) *Sobre la Creación* (XXIII):

La mente... por medio de una embriaguez sobria (y conducida por el amor, el guía de la sabiduría) es llevada hasta la misma cima de aquello que sólo percibe el intelecto, hasta que parece alcanzar al Gran Rey en persona. Mientras anhela contemplarlo puro y sin mezcla, caen sobre ella, como torrentes, rayos de luz divina cuyo resplandor desconcierta al ojo de la inteligencia... No toda imagen es como su original... Moisés añade “*a su semejanza*” a “*a su imagen*” para probar que el grabado es exacto y presenta un parecido claro y evidente en la forma;

(b) *Alegorías de las Leyes Sagradas* (XXXI):

Se dotó a Bezaleel de sabiduría y conocimiento para que fuera el arquitecto de *todo* en el Tabernáculo, es decir, todas las obras de la mente... Dios grabó algo en el alma según el modelo de la acuñación de las monedas aprobadas, pero ¿qué es ese algo? “*Bezaleel*” significa “*Dios en su sombra*” y la “*sombra*” de Dios es su palabra, por medio de la cual crea el mundo, y, como la “*sombra*” es el arquetipo de todas las cosas creadas... puesto que Dios es el modelo de esa “*imagen*” que ahora llamamos “*sombra*”, y esa imagen es el modelo de las otras cosas..., al estar “*hechos según la imagen*”, estamos modelados de acuerdo con la imagen, y la imagen está modelada conforme a Dios... “*y el poder y el carácter del modelo es lo que es recibido por aquello que es modelado*”.

A continuación, hace una distinción entre el camino hacia Dios, como creador no-creado, a través de las cosas creadas, y el camino hacia Dios por medio del cual Dios respondió a la petición de Moisés: “*Déjame verte en ti mismo*”: Moisés “*recibió del propio creador*”, mientras que Bezaleel “*recibió de la sombra de las cosas creadas*”. De ese modo, “*fue primero Moisés y luego Bezaleel quienes hicieron el*

Tabernáculo y su mobiliario”, lo cual significa que “Dios dio instrucciones a Moisés y éste a Bezaleel”.

En la larga historia que la exégesis de la “imagen y semejanza” ha tenido, están quienes ven la imagen en el señorío del hombre sobre la Creación, de tal modo que todo lo que hacemos debería imitar la bondad y la compasión de Dios que nos ha creado, y que así la vida humana continúe, de forma apropiada, la labor creativa del Creador; otros sitúan la imagen de algún modo estáticamente en el *apex mentis* en tanto que luminoso e inmortal; otros, más enérgicamente, en el *apex mentis* en tanto que lugar donde recibimos incesantemente la generación de la Palabra y la Imagen, el Logos en el cual y con el cual son generados eternamente los logoi de todas las criaturas, los posibles (*al-mumkināt*), de que dependen todos nuestros “desde él”, de modo que, como dice Ibn al-‘Arabī: “No hay nada en nadie procedente de Dios en tanto que otro, ni nada en nadie distinto de lo que procede de él mismo. Esta es la eterna verdad de la cuestión, aunque sólo unas pocas gemas entre nuestra Gente lo sepan”³².

La distinción sigue estando entre la infinidad privativa de cada mente y la única infinidad negativa que es Dios; a pesar de todo, dado que los posibles son completos sólo “en Dios” (y vemos aquí el vínculo, proporcionado por los posibles, entre el *exitus* y el *reditus*), vemos aquí lo que James W. Morris señala en *Ibn ‘Arabī’s Spiritual Ascension* ³³, la “ambigüedad esencial que se encuentra en las obras de Ibn ‘Arabī”, el pronombre *él* puede referirse a menudo tanto a Dios como al esclavo, ya que la referencia en este caso es al viaje que Dios hace que su esclavo realice ³⁴ a través de los nombres divinos, con la finalidad de hacer que el siervo vea sus signos ³⁵ dentro de él: puede ser dentro de Dios o del siervo o más bien de ambos. Este viaje (número 3 en mi lista), en cuanto concierne a los que viajan en él [en Dios], implica “la disolución” de su “naturaleza compuesta”, es decir, la supresión de todo lo que constituye *dāt* ³⁶ (orgánico, mental, síquico, espiritual –al igual que San Pablo, al referirse a la *epéctasis*, habla de “olvidar todo lo que está detrás”), hasta que sólo queda el *sirr* o *apex mentis*, la mente desnuda o despojada, hasta que (con palabras del Šayḥ): “él se queda (a solas) con el Misterio divino que es el aspecto específico (*al-wāḡḥ al-ḥāṣṣ*) que se extiende desde Dios hasta él”. Tal como lo entiende Morris ³⁷, la relación entre los “secretos” humanos y divinos (*as-sirr al-ilāhi* y nuestro propio *sirr*) es la paradoja de la identidad / no identidad.

Si hay un nuevo elemento clarificador, introducido en esta exposición por el Šayḥ, de este *itinerarium* (de la mente hasta Dios, y de Dios en la mente), éste se refiere a su presentación de lo que San Pablo llama las “cosas de detrás” (Fil. 3:13), de las que habla el Šayḥ como “el dejar detrás en cada mundo esa parte de nosotros mismos que le corresponde... conservando la conciencia de lo que está “con nosotros” hasta que nos hallemos a solas con el sirr divino”³⁸. El mundo que retiene estos *membra disiecta* es el mundo al que podemos volver en el cuarto viaje, el “de regreso” (“adonde las palabras tienen otra vez principios y finales”, como dice San Agustín, *Confesiones* Bk 9.(10)24) –el mercado donde hemos de mantener perpetuo *dikr*.

Qalb

Si el viaje del amigo contemplativo (consciente de ser una posibilidad actualizada) hacia Dios que desea la auto-donación (recibiendo la cual él, como posibilidad eterna, está actualizado) elimina la espiritualidad pagana de una *nostalgie de l'archétype*, es porque el *sirr* (donde el infinito negativo y el privativo “*se besan*”, tal como San Bernardo gusta de decir en sus comentarios del Cantar de los Cantares: donde Dios y su amigo hablan “*cara a cara*”) está situado en el corazón de la mente humana: el *qalb*, la fase intermedia donde futuro y pasado se tocan perpetuamente.

La mente es la mera pero luminosa posibilidad de amar y conocer, los dos poderes de la mente que sólo están en la mente. Es la distinción entre estos poderes y su ejercicio la que está expresada con los términos *qalb* y ‘*aql*, el último de los cuales nunca se aplica al conocimiento que posee Dios (‘*ilm*). Pero ‘*ilm ladunī* puede referirse a la sabiduría contemplativa y la *scientia* que la presencia de Dios nos concede, de modo que, en nuestra calidad de *capax (wus‘) dei*, abracemos (*sa‘a*) lo que nos abraza sirviéndonos de nuestro conocimiento (consciencia, *contuitio*) de él (*al-‘ilm bi-Llāh*)”.

Mientras que los términos *mens* y *apex mentis* subrayan con tanta utilidad el rechazo abrahámico de la tricotomía (tal como el Dalai Lama elegantemente dice, somos cuerpo y mente y no hay “una tercera cosa”) los vocablos *qalb* (inversión, vuelco, transformación, cambio) y *taqallub* (alteración, transformación, cambio, fluctuación, variabilidad, inconsistencia y veleidad de corazón) tienen una ventaja independiente y distinta, pues permiten al Šayḥ no sólo poner este tér-

mino (*qalb*, corazón) en el corazón de su doctrina contemplativa (de acuerdo con las escrituras en hebreo y en griego), sino también aprovechar su etimología para ilustrar la *especie* de unidad existente entre el camino “desde él” y el camino “hacia él”, puesto que la auto-donación del ente luminoso no-recibido a cualquier posibilidad de recibirlo es recibida (y así deja de ser *no-recibida*) en tanto que *su* específica e individual actualidad, aunque la auto-donación es mantenida exactamente durante un tiempo cero, al ser recibida *in fieri et in fluxu*, y que este *fluxus* del ente luminoso hacia dentro del corazón o *apex mentis*, haciendo de él una *ka’ba* (un “templo del espíritu santo”), la “casa más noble en el hombre de fe” ⁴⁰, lo convierte en el “lugar” donde se encuentran la posibilidad y la actualización.

Este es el encuentro entre la “transmutación” *taḥawwul* (adscrita a Dios) y la “transmutación” *istihāla* (adscrita a nosotros), en cualquier instante indivisible del tiempo ⁴¹. Puesto que nuestro *nunc*, de cualquier modo que sea *fluens* en el *qalb*, nunca abandona su beso (ontológico) en el *nunc stans* de la infinitud negativa (de modo que, como dice San Pablo: “Conoceremos tal como somos conocidos” 1 Cor. 13:12; o, como dice San Juan: “Seremos como él porque lo veremos como realmente es”; Jn. 3:1-2), parece que se puede deducir que el Šayḥ está siendo auténticamente paradójico, y no únicamente enigmático, cuando dice que mediante el hecho de que Dios se da a sí mismo a un posible como realidad de éste, la cosa posible “se ve a sí misma a través de sí misma en el ser del cual recibe existencia, ya que tiene percepciones en el estado de su no-existencia, al igual que percibe lo que lo percibe en el estado de su no-existencia... puesto que posee la realidad de escuchar y percibir la orden de al-Ḥaqq” ⁴². La epéctasis del avance hacia Dios porque Dios está avanzado hacia nosotros, es el *fluxus* del *istihāla* y del *taḥawwul*: “Entre *taḥawwul* e *istihāla* no hay diferencias en la manifestación” ⁴³.

“Uno de los atributos del tiempo (ad-dahr) es la transmutación y el flujo (*taḥawwul* y *qalb*) y (según el *ḥadīṭ*) Dios es ad-dahr y está, cada día, ocupado en alguna tarea... ⁴⁴ de modo que aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor” ⁴⁵. En mi artículo “Notes on the more than human saying: Unless you know yourself you cannot know God” [“Notas sobre el dicho más que humano: A no ser que te conozcas a ti mismo, no puedes conocer a Dios”] (Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society Newsletter, verano 1990) éste es el pasaje que encontré, más que las otras 15 citas del Šayḥ, idóneo para clarificar más exactamente esta

indivisibilidad entre las dos paradojas de la creación incesante y la epéctasis.

En inglés, el *"fickle heart"*, corazón inconstante o voluble, es el que *"fluctúa"* porque estamos sujetos a ese *"bamboleo gnómico"* que nos divide entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo mejor, incapaces incluso de saber cuál es el mejor camino y dejarnos llevar. La verdadera libertad no es la libertad de elegir entre lo correcto y lo erróneo, sino la que nos permite fluir hacia delante sin obstáculos, guiados por nuestra meta que es Dios. El *taqlīb*, entendido como lo que tiene carácter de *qalb*, es de ese modo mejor traducido como *"flujo"* o *"fluir hacia adelante"*, más que como *"fluctuación"*, un término ambiguo que parece sugerir todo menos la fidelidad de un Abraham en su emigración.

Sólo el hombre recibe el conocimiento infuso como libertad, y es libre para disfrazar la paradoja de su libertad perfeccionada en la esclavitud, o bien para protestar por la libertad que se le otorga en y con la libertad con la que Dios está amando y seleccionando todos los posibles que obedecen a la orden engendrante o creativa (*al-amr attakwīnī*) ⁴⁶ y que es nuestra libertad para buscar a Dios y encontrarle mediante el no encontrarle, a través del conocimiento de nosotros mismos y de nuestros actos como posibles inmutables revestidos de (y engendrados en) existencia.

La paradoja del *"desde él"* y del *"hacia él"* se aclara aun cuando el Šayḥ habla de la *"orden prescriptiva"* (*al-amr al-taklīfī*), aunque, por más que estemos dispuestos a admitirlo, estrictamente hablando no se la puede llamar una *"orden"* ⁴⁷. La distinción está entre lo que puede y no puede desobedecerse. Mediante la obediencia (sumisión, *islām*) y a través de nuestra *potentia oboedientialis*, regresamos a Aquel de quien nos separamos a causa de la desobediencia, tal como lo expresa San Benito. Hablando llanamente, esta partida causada por la desobediencia no puede equipararse con la obediencia de que depende nuestro *exitus*. Eso es una trampa para platónicos y maniqueos.

Dado que la *"gracia"*, según la teoría católica, es la autodonación de Dios, San Atanasio puede hablar de creación (nuestro *exitus*) como *"primera gracia"*, y de nuestra deificación (nuestro *reditus*) como *"segunda gracia"* ⁴⁸, dado que tanto la creación como la epéctasis son continuas, al coincidir el *nunc* de nuestro *exitus* con el *nunc* de nuestro *reditus*, entonces la primera y segunda gracias deben también coincidir en una auto-donación única. Algunos autores latinos habla-

ban, no hace mucho, con énfasis de una “*unión de voluntades*” como si dependiera del contemplativo querer la voluntad de Dios, contrariamente, como Eckhardt había señalado, a las palabras de Jesús: “*Hágase tu voluntad*” o “*No mi voluntad sino tu voluntad*”: sometiéndose a la voluntad de Dios, pero no apropiándose de ella ni (peor que el *širk* de constituirse en igual a Dios) ponerse en su lugar; negando la naturaleza del *sirr* en tanto que secreto, del *qalb* en tanto que épéctasis, y de nosotros mismos como receptores de lo que es otorgado.

En las escrituras hebreas y griegas, la Torah está escrita dos veces en piedra (una vez por el dedo de Dios, cf Ex. 24:12; 31:18, y otra, según la opinión más admitida, por Moisés, cf Ex. 34:1; Dt. 10:2-4, pero cf Ex. 34:27), e igualmente está escrita *dos veces*, como pacto o testamento, en ese corazón de la mente circuncidada que es el *qalb* (se nos dice que la escribamos nosotros mismos allí, aunque allí esté escrita por Dios, para que “*todos lo conozcamos (a él) con ese conocimiento, ya mencionado, del ‘ilm ladunī*”. Aquí, por supuesto, tocamos el corazón mismo de esa unidad que, a pesar de todas las diferencias, brilla en el corazón de cada una de las tres familias de Abraham; eso une las “*tres revelaciones*” en su corazón. Cada una de estas tres familias tiene sus propias características, cada una es consciente de que está capacitada para “*enseñar con autoridad*” y cada una precisa su propia y específica teología de la voluntad universal y salvífica de Dios. Esta, para los hebreos, está suplida por una penetrante teología de las leyes de Noé que permiten que todos tengan cabida en el Arca de la Salvación. Para los católicos es nuestra teología del bautismo *in voto*, o entrada gracias a la “*fe implícita*”, en el Arca de la Iglesia (en la tierra, el purgatorio e *in patria*). Este es precisamente el campo del “*Ecumenismo más Amplio*”, y a éste el Šayḥ al-Akbar ofrece no sólo una contribución desde el Islam, sino también, creo, una contribución auténtica y profundamente islámica, aunque una vez más el historiador deba esperar a que estén disponibles las investigaciones de sus antecedentes musulmanes antes de que sus opiniones puedan ser valoradas en su contexto histórico.

Del mismo modo que en Tomás de Aquino (y Eckhart), para quien el *taqlīb* o épéctasis del *qalb* es la base sobre la que podemos postular la distinción necesaria entre (a) el objeto material de nuestro culto y nuestra fe (Dios en tanto que manifiesto y conocido, incluso conocido como el incognoscible, incluso simplemente argumentado en ese “*primer modo*” de reflexión o *fikr*), y (b) el objeto formal (la

esencia, “*lo que Dios es*”, el *kabod*, que mora en una luz inaccesible), de igual modo, en el Šayḥ, el objeto formal es siempre incognoscible más allá del objeto material, y sólo Dios puede aumentar nuestro conocimiento. El *taqlīb* del *qalb* es, de esta manera, la base de la epéctasis, ella misma consecuencia del hecho de que la creación es continua. De ahí que la gran mayoría de los salvados se sorprenderán y preguntarán a Jesús: “¿*Cuándo te vimos sediento y te dimos de beber?*”. Al comprender que toda elección moral, toda buena acción, toda desinteresada negación de sí mismo, es un “*acto implícito de fe*”, una declaración implícita del *tawḥīd* (de la unidad), llegamos a entender el *ḥadīṭ* de la auto-revelación de Dios en el día de la resurrección, cuando se nos muestre el signo (*aya*) o marca (*alāma*) que nos permite reconocerlo.

Entendemos cuántos están incluidos en los tres grupos que han sido apartados del Fuego, una vez que la intercesión ha tenido lugar ⁴⁹, ya que “*el Fuego no afecta a quien del modo que sea declara la unidad de Dios*”, aunque ninguna revelación a ninguna de las familias de Abraham haya revelado cuántos *no* están salvaguardados del Fuego. Aquí nuestro interés se centra más en los que, en tanto que santos contemplativos, están preservados del Fuego. El Šayḥ, hablando de la estación de la no-estación, señala que el Fuego es “*una de esas estaciones*” ⁵⁰ y que “*los divinos*” (*al-ilāhiyyūn*) son los “*que están mantenidos alejados del Fuego*” ⁵¹ y, por tanto, también “*alejados de las estaciones*”.

La teosis, la deificación, viniendo a compartir la naturaleza divina, es revestida de todos los nombres divinos. Este tema del Guardarropa Divino, normalmente asociado con Eckhart, es fundamental para Santa Teresa de Lisieux, quien definió la vida como “*un instante entre dos eternidades*”: en su obra *Oblación a la Divina Misericordia*, dice: “*Puesto que nuestras justicias todas tienen manchas ante tus ojos, revísteme de tu justicia de modo que, estando ante ti con las manos vacías, pueda recibir de tu Misericordia la eterna posesión de ti mismo*”. Volviendo a la “*estación de la no-estación*”, el Šayḥ más adelante ⁵² cita “*una advertencia para el que tiene corazón*” (Corán 50:37) y comenta que el “*corazón*” es llamado así porque su flujo (o epéctasis) es continuo y “*fluye con cada hálito*”. Por ende, “*en cada hálito, en cada momento y estado toma la forma requerida por ese hálito, momento y estado, y así su delimitación no perdura*”, o, con otras palabras, dura un tiempo cero. El Šayḥ añade que puesto que (a causa de la continuidad

de la creación) todo en la creación experimenta el flujo (incluyéndonos a nosotros mismos) la superioridad se adquiere “*sólo mediante el conocimiento de aquello* dentro de lo cual y sobre lo cual *se experimenta*” tal flujo. Y este es el conocimiento que, debido a la naturaleza del *qalb*, Dios puede aumentar en respuesta a nuestra petición.

Conclusión

Cada una de nuestras dos aproximaciones al conocimiento (reflexión/donación: *fikr/wahb*) depende de que se abstraiga el concepto de ente o bien a partir de las cosas entendidas como seres, o bien a partir de las mismas cosas consideradas como devenir (becomings). En cada caso dependemos de nuestro propio (preconceptual) ser, que esté cautivo y encadenado en el concepto o ‘*aql*’ o que esté experimentado en el flujo existencial de nuestra epéctasis en el *apex mentis* (el *taqlīb* del *qalb*). Incluso concebir lo inconcebible es una concepción.

Sucede con el Šayḥ como con Eckhart: únicamente lo académico puede establecer las palabras auténticas, pero al hacerlo se vuelve consciente de que su propia disciplina opera bajo su propia epéctasis, que requiere un avance enérgico más allá de la ciencia de su propia sabiduría metafísica, a través de la ciencia de la sabiduría teológica hacia la de la sabiduría infusa o contemplativa.

Las recuperaciones académicas del Meister y del Šayḥ han venido haciendo comparables y paralelos progresos, y estamos ahora alcanzando un punto en el que el mensaje que siempre lanzaron a favor de un *mundo secular* está llegando a estar suficientemente establecido (siempre sobre la roca de la auténtica paradoja), no sólo para ocupar su puesto en la cultura sufí y monástica de Europa, sino también para dotar a la voz de esa cultura de las correcciones que precisa antes de que pueda hacerse oír en un *mundo secularizado*.

Siempre habrá un lugar para reducir el pensamiento de Ibn al-‘Arabī a las estructuras lógicas y académicas a las que trasciende; lo que hace falta, sin embargo, y esto es lo que he intentado expresar, es que la mentalidad monástica de la Europa cristiana le escuche, pero (si se me permite decir esto en España) no añadiendo a su pensamiento la etiqueta de *Islam cristianizado*, sino escuchando con oídos benedictinos (*adtonitis auribus*: RSB Prólogo, con oídos atónitos, asombrados o perplejos, oídos “*sintonizados*” con la auto-revelación de *al-Ḥaqq*) la familiaridad de esa perplejidad (*ḥayra*, *taḥayyur*) de la que él habla.

NOTAS

Para consultar las notas, véase el texto original, excepto en los casos siguientes:

1 El icono referido muestra a musulmanes, cristianos y judíos, todos en el regazo de Abraham, rodeados por la letra A de Adán al principio del Libro de las Crónicas (*Incipit liber dabreiam* —es decir, *dibre hayyamin*—, es decir, *Verba dierum quod est Paralipomenon*). Esta miniatura de 1.100 x 1.125 (en la Biblia de Souvigny, ahora en la Bibliothèque des Moulins, Giraudon) proviene del taller de S-Martial de Limoges (fundado en el siglo X): La BN de París tiene 50 manuscritos del siglo XI y 45 mss. del siglo XII de este taller (cf. Dom Philibert Schmitz: *Hist. de l'Ordre de St. Benoît* 2.316). Hay todavía mucha posibilidad de investigación en este campo iconográfico del ecumenismo más amplio. Una reproducción del icono aparece en Jerry M. Landay, *Dome of the Rock* (Newsweek, NY 1972 [1978]).

2 “*Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo judicaturum.*” (Constitución *Lumen Gentium* (16) Acta Apostolicae Sedis 57:20. “*Pero el designio de salvación abarca [es decir, no sólo a los judíos sino] también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero.*”)

3 “*Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotente, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum...*” (Declaración *Nostra aetate* (3) Acta Apostolicae Sedis 57:741. “*La Iglesia mira también [es decir, en el contexto general de “no rechazar todo lo que es verdadero y santo en las religiones no cristianas”] con [particular] aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres*”). Es difícil ver cómo uno puede evitar sacar la conclusión de que esta Declaración (la de que el Dios Único adorado por los musulmanes “*habla a los hombres*”) afirma que de *fide* el Corán es la Palabra de Dios dirigida a su profeta Muḥammad.

4 “*No una percepción que le mostrara lo que Dios es, sino meramente que probara que Dios es; pues incluso esto, que es mejor que bueno, más antiguo que la unidad y más simple que lo uno, no puede ser posiblemente contemplado por ningún otro que no sea Dios, ya que no es posible que él sea contemplado por ningún ser excepto por él mismo... al ser Dios su propia luz, es percibido sólo por él*” *Sobre Premios y Castigos*. VI & VII (Contemplación y Jacob).

14 Esta herejía del triteísmo, de corta vida, tuvo su crecimiento en los cincuenta años, más o menos, anteriores al nacimiento (año 570) del Profeta y se difundió ampliamente durante la vida de éste. Aparentemente introducida en el reinado de Justiniano (527-565) por el sirio Ioannes Asquṇāḡēs (Ascunaghēs, Ascognagos) de Apamea (muerto c. 560), discípulo de un sucesor de Samuel Pedro Syrus en Constantinopla; fue promovida por Ioannes Philoponus, el “*Amante del Trabajo*” (fl. 517, m. 580?), y su principal converso fue Mar ‘Abbās, el Primado de Oriente (m. 552). Esta herejía tentó también a Fotino de Antioquía, Atanasio (hijo o nieto de la Emperatriz Teodora), Sergio de Tella (más tarde patriarca de Antioquía 542-562) y su sucesor, Pablo el Negro (patriarca 564-581). Fue propagada a Siria, Cilicia, Isauria y Capadocia por Conon de Tarso (fl. 600), Eugenio de Seleucia en Isauria y por Theonas. Influyó también en Pedro de Callinicus (581-591) y en los Petritas, al igual que en Damián el Sirio y los tetratéistas (cf *Dictionary of Christian Biography*, ed. W. Smith, vol. 1.61-2; vol. 3.425, 498, 958;

vol. 4.1054; *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1903-1967, Letouzey & Ané, 8.832-839; 10.2243-2249; A.S. Atiya, *History of Eastern Christianity*, 1968 Methuen, pp. 179-180, 183. También cf. Juan de Efeso, *Ecclesiastical History*, trad. Payne-Smith (s.f.).

19 “De todas las cosas, ésta es la más paradójica: que stasis y kinesis deberían ser la misma cosa... el corazón se vuelve alado mediante la fijación en Dios... mostrándole a Moisés el hueco en la roca como el lugar donde permanecer, Dios lo alentó a correr”. *The Life of Moses* II, 243-245; *La Vie de Moïses* texto y trad. J. Daniélou, ed. du Cerf, 1955 (revisión de la de 1941), p. 110-111.

FROM HIM AND TO HIM
The Double Paradox of Epectasy and Continuous Creation
in Ibn Al-ʿArabī and in the Catholic Tradition
SYLVESTER HOUEDARD

Part one

By the solar kalendar Ibn al ʿArabī, who died 10 x 75 years ago at 75, was born here in Murcia 11 x 75 years ago.

That Murcia should celebrate one of her most famous sons is natural, but that Catholic Murcia should celebrate one of her most famous Muslim sons has to assume a significance of particular vitality in these days of growth for both the stricter and the wider ecumenisms.

Aquinas was 15 when the Sheikh died, and Eckhart 15 when St Thomas died: if the works of the Sheikh had been available then to the latin world, would the history of Western scholasticism have been very different? Would Thomas on continuous creation, and Eckhart on epectasy, have had a merely more decisive influence on what has been called (I think it was by Gilson himself) the *'oblivion of being'* that marked so many of the centuries that followed the death of Aquinas? Did the West need its recovery of thomism before Asín Palacios could begin the Sheikh's effective return home to Spain and to Europe? Our present recovery of the Meister has certainly helped many to welcome the Sheikh, and has thus had its place in preparing Europe for our present meeting in Murcia.

These are improper questions for the historian, but they suggest those other and more valid questions about influences on the Sheikh (even at second hand, even through conversations rather than by texts) of alexandrian and cappadocian spirituality. This is an area still in need of much further investigation, and one in which pitfalls await the unwary; an area of interest to a Benedictine who inherits through John Cassian the spiritual map produced in Nitria, Cells and Scete by the masters, friends and disciples of the Long Brothers. A map that shows how the path *'from him'* has also to be the path *'to*

him': the straight path by which we come to our creator (*ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum*, Rule of St Benedict 73); the path of obedience by which we return to him from whom we departed by disobedience (*ut ad eum per oboedientiae laborem redeas a quo per disoboedientiae desidiā recesseras*, RSB Prologus).

Till the advent of the Quran there was no possibility of advancing beyond St Paul's understanding of Hagar, (Gal.4.24) no possibility of Catholic theologians even beginning to understand the mysterious solemnity with which (on the first appearance in Sacred Scripture of *The Angel of the Lord*) the promises are made in the name of Ishmael (given by the Angel, Gn.16.7,11 where the close parallel of the words to Hagar with those to Mary, Luke 1.31, suggests that in each case the angel is Gabriel) to Abraham whose religion was to be vivified by Moses, Jesus and Muhammad. In theory the Catholic theologian could remain content with St Paul, and maintain that such promises have to remain unverified from within the *veritas catholica*, or else that they await a verification in spite of the Quran, but in fact, with the advent of the Quran in the West, and more especially the advent of its translation by Robert Ketton for the Cluniac Collection of Peter the Venerable (monk 1.109, d.1156: cf Norman Daniel *Islam and the West* 1960, Edinburgh University Press, p. 6 and passim), the interest of Benedictines was engaged, and an icon of 1.100 x 1.125 still has much to teach both the dogmatic and the contemplative theologian¹.

Continuing to build on this benedictine foundation (reaffirmed at the Second Vatican Council 1964 Nov. 21 *Lumen Gentium*², and especially 1965 Oct. 28 *Nostra Aetate* whose silver jubilee is celebrated this year and where the Church proclaims her admiration for Muslims who worship the One God ... *who has spoken to men*)³ one finds the Sheikh not just an heir to abrahamic spirituality, a precursor of Aquinas and Eckhart, and of Vatican II, but even the mediaeval founder of the Wider Ecumenism.

Since Abraham '*our father in faith*' (Roman Canon of the Mass: cf Gal.3.7; Ro.4.16-17; S Leo *Sermo* 53.3 *Nos spiritale semen Abrahae* PL 54.318) is our common father, it could be thought that Ibn al 'Arabi might have no need of any encounter with Christian theologians and contemplatives formed in the tradition of Philo and Origen, of Gregory of Nyssa and Evagrius, of Denis and Maximus, for his thought to erect itself on the firm foundations of paradox, which is one of the main watersheds that separate platonic pessimism (inherent in *all* pagan neoplatonism starting with Plotinus) from the transformational use of Plato by philosophers and contemplative writers in the abrahamic tradition who worship the one living God ('*more simple than The One*', as Philo says) 'who, luminous and timeless, reveals *himself* luminously in time to contemplatives, and reveals *his knowledge of himself* to prophets.

Here too the historian must pause till a confident survey can be made of the history of *authentic* paradox in Muslim thought, and especially of the DOUBLE PARADOX (both cappadocian and akbarian):

- i. *huwa la-huwa* (both he and not-he)
the FROM HIM of continuous creation
- ii. mind as both *stasis* and *kinesis* (both *tamkin* and *talwin*)⁵
the TO HIM of epectasy

These are the two fundamental paradoxes that characterise all abrahamic spirituality of the fourth dimension, and they come from accepting TIME (history, life, movement, growth, change, progress, advance, ascent, epectasy, etc.) as sacred, and even as a name of God according to the *hadith*⁶. As 'from him and to him' they may be (and are) designated *exitus* and *reditus*, but even when so named they fail to correspond to any of the anti-creationist senses of pagan emanationism.

Among the paradigms of 'creation' can be included creation by an evil god, by a god who creates an illusion and a god who creates out of necessity, so that either created reality is an overflow and progressive degradation of being, or a terminal consequence of descent through one or another arbitrary series of subordinated intelligences.

None of these, however ingenious, is essentially paradoxical, though all are puzzling, and none is compatible with Torah, Euangelium or Quran, however much they may at times have exercised and seduced and even captured the imagination of certain Jewish, Christian and Muslim writers.

Abu Bakr, the First Caliph, had already indicated this 'authenticity' of the paradox when he said (as Ibn al 'Arabi son often reminds us): '*Incapacity to attain comprehension is itself comprehension*'. The 'search for God' is equally, whether philonic, benedictine or muslim, the unceasingness of 'finding by not-finding'.

Ibn al 'Arabi writes as a sufi, and indeed as a 'super-sufi', as one of those Friends of God (aware of Abraham as *the* Friend of God) who are the People of Blame (*malamiyya*) possessing the fullness of wisdom, whose remembrance of God is constant even when they '*walk in the market and speak to people... alone with God, firmly rooted, not wavering from their servanthood (or slavery) for the blink or an eye*'⁷.

In this they fulfil the injunction of Deuteronomy (6.6-9): '*... with all your heart, soul and strength... written on your heart... repeated at home and on travels, both going to bed and getting up*'. And so they exemplify too the ideal set before monks by St Benedict: '*... in opere dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro, vel ubicumque sedens, ambulans vel stans...*'.

The Prophet was born AD 570 and had Benedict (born AD 480) been

still alive he would have been 90: had he, as I have suggested, died in the 560s the gap between them is small and must at the most be less than 30 years. The kinship of the Patriarch of Western Monks (and Patron of Europe) with the Sheikh al-Akbar allows me, even as a non-arabist monk of Prinknash, dependent on texts and commentaries in French and English, to present this Paper as a still unripened fruit of my first meeting, 20 years ago, with Bulent Rauf, then our near neighbour in Gloucestershire, who died at Chisholme in Scotland where his *memoria* is inscribed with the text of the 'from him and to him'.

The popularisation of a superficial '*comparative religion*' confined to exteriorities (the subconscious as well as the conscious), not easily avoided by even Mircea Eliade and fatally attractive to Jung, led me once to prefer speaking of '*comparative spiritualities*', but that useful though modern word is also being degraded as part of that convoluted process now leading to academic concern at the ease with which some comparisons are made between texts, however little or great their culture divergence in time or space. The problem is partly one of the double level at which comparison has to be made: between that which is contemplated (the *contemplata*), and the expression of that contemplation in word, image, life and culture. Yet, as Drukpa Kunley said in 16th century Tibet, *apex mentis, qalb*, the heart of mind, circumcised, naked or bare mind (*sems nyid*) is everywhere the same: it needs to be sought. Any awareness of this '*sameness*' is denied of course to the People of Reflection and Consideration, the people confined to *fikr* and *nazar* and *kalam*, at least insofar as they are not also contemplatives and People of Unveiling.

This Paper is limited to only a few of even the most fundamental aspects of unveiling (*kashf*): '*The way of gaining knowledge is divided between reflection (fikr) and bestowal (wabb) which... beyond the state of reason... has no entry into the sciences of the prophet and the friend of God*'⁸. '*Two ways lead to God there is no third way*'⁹. My concern will be with the '*second way*', though this precisely is the route on which has arisen the serious methodological crisis being encountered by scholars (eg., Oliver Davis on Eckhart, Umberto Eco on Aquinas) when they deal with any contemplative metaphysician who obliges them to step beyond the protection of academic halls, and present the '*meaning*' (*ma'na*), and not just the '*form*' (*surat*). Sheikh and Meister alike assert that what they say will escape the grasp of academic minds since the flow of *qalb* must always elude the fetters of '*aql*', and the '*science of bodies*' (*ilm-i abdan*) cannot embrace the '*science of religions*' (*ilm-i adyan*). A physicist as such lacks the competence of a metaphysician (particle physicists becoming aware of this, often make amateur attempts to remedy what they see as a defect, from within the field itself). Similarly the metaphysician as such lacks the competence of a contemplative (Einstein once wrote to Rudolf Carnap that '*the now is outside the competence of physics*'; this applies equally to metaphysics as well).

Where academic methodologies are excluded *ipso facto* a more monastic approach may be the more easily tolerated.

Part two

To establish as briefly as possible a convenient terminology for discussing the double paradox (of 'from' and of 'to') and its spiritual map where (to cite a poem I wrote c. 1965 for Charles Verey) '*all the streets go both crazy ways at once*', a map common to Ibn al 'Arabi and the benedictine tradition and rooted in Philo (now, and for some time, re-evaluated as an authentic interpreter of the prophets and using his transformation of platonic terms as tools; not a platonist exploiting the Sacred Scriptures) it is essential to see how the '*second road*' to him comes to manifest the *from him*, though ontologically this latter is prior to the former and so the search for God will never be a journey to some place where God may be '*found*', but a journey into God, an *itinerarium mentis in deum*, since God is always present already both in the seeker and in every act by which he searches: '*Before you call upon me I will say Ecce adsum*' (RSB: Prologus).

The search for God, the *venatio dei*, that lasts all our life-time, is the heart of the Rule of St Benedict which requires the novice master to be satisfied of every new comer *si vere quaerit deum*, if he truly seeks God. Every Benedictine monastery, and the heart of every Benedictine mind, is thus (as it must be for every Sufi) a *locus ubi deus quaeritur*, the locus of an abrahamic migration, journey or *haji*. This paper is concerned with the *familiarity* to an orthodox and catholic Benedictine of the scenery described with magisterial skill by the Sheikh. The same scenery is described by, for example, Ruusbroec, Eckhart, Bernard, Maximus, Cassian, Gregory of Nyssa and Philo, and yet, like that of Ibn al 'Arabi, each of their descriptions has brought something precious and original that sets each apart: here I shall make little attempt to analyse this individuality of the Sheikh since it cannot be usefully assessed before the familiarity is appreciated, and only the appreciation can prepare the Western mind for the Sheikh's return to a Europe that can only await him confidently under the patronage of Benedict.

On its four journeys (out, in, up and out again) mind(1) first considers things and argues from them to their cause with rational logic, till it is led to realise that it is itself not only a part of the universe but that it is to itself the most privileged part: '*Travelling in search of signs... one finds no proof for the existence of one's Maker other than one's own possibility*'¹⁰. Turning(2) to itself, it leaves aside external things that impinge on the senses, and then divests itself of all its interior images of things outside, and comes to see (i) that naked mind as subject can never be the object of its own knowledge for, at every attempt of mind to grasp mind, it grasps only what has already entered

the dead past, and thus it comes to see (ii) that, through its own knowledge of itself as unknowable to itself, mind is nothing but the mere yet luminous possibility of knowing, and that the luminous being it has *as* luminous possibility, advances to it from the future to the present, which is always the very instant of zero-time in which it is annihilated into the past. We truly receive luminous being, but retain it for zero time at the interface of future and past, of *will-be* and *was*, that allows no tiniest gap for *is* or *am*. Unreceived luminous being alone can say I AM, since HE ALONE IS, as revealed to Moses at the Burning Bush (itself a symbol of epectasy):

Say to them I AN sent you
tell them HE IS sent me

(Here I rely for this re-established meaning of the *ehieh* and the *yah-weh* on the impressive analysis of Roland de Vaux, *Early History of Israel* 1978, Darton, Longman & Todd, pp. 338-58).

Now (3) the third journey of mind becomes its own epectasy of continuous tending toward God or Luminous Being, though it is God who is advancing continuously to it. Mind as the mere (and immutable) possibility of receiving luminous being advances *from past to future*, but the luminous being it receives advances *from future to past*: they meet ceaselessly in the 'now' or *nunc fluens* of zero-time outside of which we never step, and which Carnap was told lies '*outside the competence of physics*'. Maintaining awareness of this on (4) the fourth journey back into the market place, we see all things as mirroring our own composition of possibility and luminous being.

God or Luminous Being, living in the *nunc stans* of eternity without either future or past, necessarily knows himself, and necessarily is his own knowledge of himself ('*He knows things through His own knowledge of Himself and His self is His knowledge*')¹¹. Just as he is also his own self-disclosure to himself in (cf *Shu'aib*)¹² the first level of self-disclosure¹³. In this self-knowledge and self-disclosure the Catholic theologian recognises the eternal '*begetting*' of the only begotten (the Logos, Verbum, Concept, Image, Son) and the eternal '*procession*' of the Holy Spirit. I advance this distinction (between God being his own knowledge of himself and God being his own self-disclosure of himself to himself) with some caution. If Ibn al 'Arabi intends this distinction, it would represent an important contribution to the trinitarian theology of the procession of the Holy Spirit, and would be the most important contribution this Paper could make to akbarian studies in the Wider Ecumenism. In human terms for our human relationships B (the known) enters A (the knower), but A' (the discloser) enters B' (that to which it is disclosed). By *being* his own knowledge of himself, and by *being*, in self-gift to himself, his own self-disclosure to himself, these two relationships, though really distinct, and because of the real distinction, are an assertion of *tawhid*, and a total exclusion of any form of tritheism¹⁴.

Knowing himself, God knows the truth of each and every possibility of receiving God's self-gift of himself should God will to give himself to that possibility as its actualisation in time ¹⁵, by the divine and uncreated energies of the Divine Names. In Aquinas ¹⁶ (citing other, possibly Muslim, authorities) the truth of those possibilities that receive actualisation by the creative command is known with the knowledge of *vision*, and the truth of those not receiving it is known with the knowledge of *simple understanding*.

The possibilities do not exist but their truth exists and it is this truth (which is their own truth) that God, the *Prima Veritas* or *al-Haqq*, knows in being his own knowledge of himself.

All things other than God are, in consequence, not '*beings*' but '*becomings*': all are true possibilities that actually receive as their own actuality (that are actualised by) the self-gift of God *in fieri et in fluxu*, and each according to its capacity: Nature possesses reception and the Real possesses *wahb* (bestowal) ¹⁷. Things receiving the self-gift of luminous being are thus all *intelligible* (we can know them and the various sciences are possible). The human alone however receives it luminously, and is thus *intelligent*. All things other than God are '*other*' because in God alone are essence and existence identical (the essence of God is to be; the nature of luminous being is to luminously be), and no becoming can become the Unbecome. Hence everything is '*he and not-he*' (*huwa la huwa*), but the human alone advances by epectasy in this life and the next: we seek '*increase and bestowal in this world and the next*' ¹⁸.

At its apex or centre (where mind is '*with*' itself, ie., where it is '*spirit*') mind or *qalb* is still (like the centre of a wheel that stays at rest whether the wheel is turning or not), and the *nunc* of *nunc fluens* in time perpetually and immediately coincides with the *nunc* of *nunc stans* in eternity. Though *qalb* or *apex* mentis may seem inactive, the act of receiving the self-gift of God (the reception of '*infused wisdom*' in thomist terms, the ceaseless reception, as Ruusbroec says, of both the eternal generation of God's knowledge of himself that he is, and the eternal procession of God's self-disclosure to himself that he is) is the highest activity of which mind is capable, and is what specifically constitutes the activity of contemplation maintained in market-places by super-sufis like Philo, Benedict and the Sheikh *absque ullo labore et velut naturaliter*, as Benedict says, '*naturally and without effort*', as in Tibetan texts on *dzogchen* and *mahamudra*. This is the ceaseless prayer of the gospels: an incessant praise or *beraka*, a perpetual *dhikr*, *zikker* or *anamnesis*, by which the way in which we fulfil the *hoc facite in meam memoriam* of the Last Supper and at every Holy Mass is our participation in Christ's own perpetual and ceaseless *dhikr* of the Father.

Aquinas, defining this ceaseless *wahb*, the bestowal or influx at *apex mentis* of '*infused wisdom*' as God's gift of *himself*, distinguishes it from the

gift to prophets of *his knowledge of himself*, a gift they proclaim in words accessible outside *apex mentis* (or *nous*) to the ordinary discursive mind (or *psyche*) both conscious and subconscious, of *dianoia*, of images and thoughts, the mind of *aql* that 'fetters' the flux and manifests itself as 'theological wisdom'. Both wisdoms, infused and theological, have as their object God and things as referring to God so known (contemplatively or discursively). Metaphysical wisdom comes below both as having its concern with the natural mystery of being and becoming; below it come the various sciences that are never referred to as 'wisdoms', though *sapientia* is itself always a *scientia* and the highest science or gnosis.

To balance exactly the line in Ibn al 'Arabi dividing the sciences of '*bodies*' and '*religions*' with the line in Aquinas dividing the '*non-sapiential*' from the '*sapiential*' sciences, which together constitute the continuum of that noetic gamut which Maritain called '*les degrés du savoir*', is less important than seeing what the *doctor maximus* and the *doctor communis* value in the continuity. With regard to the '*from him*', it ensures the unity, in creation, of being, goodness and truth (and beauty if we add it to the list of transcendentals); with regard to the '*to him*', it means that our *fuga mundi* is never a flight to God *from* the world but *through* the world (and through mind seeing that it is part of that world, even though this is something that adherence to Karl Popper's dictum would prevent the scientist *qua* scientist from seeing). It means that our goal can never be what the Dalai Lama condemns as '*a sravaka's ceasing of al consciousnesses*'; the goal can't even be some plotinian ecstasy that seeks a temporary (and contradictory) *nunc stans* in place of the *nunc fluens* in which we live, and which, even though we mostly ignore it, is no more than our inability to retain the gift or '*bestowal*' of luminous being for more than zero time.

Maintaining the perpetual memory of God (of our nothingness or '*possibility*', that '*only proof for the existence of one's Maker*') is itself a possibility because of the continuum which allows Benedict's paradox of *stabilitas in conversio*, the paradox of Gregory of Nyssa¹⁹ who says that mind is both *stasis* and *kinesis* (both *tamkin* and *talwin*)²⁰, the paradox of *nunc* that eludes physics.

Sometimes the Sheikh seems to speak of the NOW as the '*smallest duration*' (*mudda*) in the cosmos so that things can be said to '*remain for the length of the moment of their existence and reach their term (ajal) in the second moment of the time of their existence... a position maintained by none save the Folk of Verified Unveiling among us (contemplatives) and the Ash'ari-tes among the theologians*'²¹.

A term such as *mudda* for very short periods of time (there can be no smallest period of time since periods are divisible to infinity) is useful in describing how mind seizes only the mind of a '*moment*' ago, though now we

might call that 'moment' a *femto* (1×10^{-15} seconds) or an *ato* (1×10^{-18} seconds).

This community, however, with the Ash'arites is demolished whenever the Sheikh speaks of the 'indivisible instant' of zero time (the *nunc fluens* outside of which we never can step): 'Forms in actual fact (*fi nafs al-amr*) undergo transmutation (*istihala*) at each indivisible instant (*zaman fard*)' ²². It is perhaps an advantage in English (and French) to have available the clear distinction between *instant* and *moment*, but some texts would seem to evade successfully any ambiguity that might lurk in the rich variety of Arabic time-terms. The cosmos is never fixed in a single state for a moment, since God is ever creating constantly ²³. Or again: 'In the text "God is each day upon some task" (Quran, 55.29) 'day' is the indivisible instant' ²⁴. Or again: 'God named the indivisible instant a day because a task is made to occur within it' ²⁵.

The *nunc fluens* and the *nunc stans* differ from each other as privative infinity differs from negative infinity, and they differ because no becoming can become the Unbecome. Since they ceaselessly coincide, the *nunc* of the 'from him' (continuous creation) is necessarily coincident with the *nunc* of the 'to him' (of epectasy: advancement, climb, ascent; *taqlib*, *taqallib*, *taraqqi*) ²⁶. God has no need of any path to descend to us (He is The Near), but our path to him is the endless *via aeterna* of ceaseless advancement to him (He is The Distant), for 'He is with us, we are not with him' ²⁷. Here the double paradox can even veil itself in platitude: the *nunc* we have reached in our *exitus* from him is necessarily the *nunc* we have reached in our *reditus* to him.

As 'from him' it is still creation (ever new) but as 'to him' it is the New Creation ('See, I am making all things new' Rev.21.1-5); as 'from him' it is image, as 'to him' it is likeness.

If one could be a little more certain about the development of the Sheikh's insight, it might prove of value to confirm as I have sometimes been led to suspect, that his awareness of the double paradox began with a total clarity as to the 'from him' expressed eg., as *huwa la-huwa*, and that the paradox of advancement 'to him' was a subsequent clarification of that earlier clarity. If so, it must have been before he discussed 'advancement' with the dead Sufis, and before the *Book of Theophanies* and so not later than Aleppo in 1209. The amazing thing is that such a one is always advancing though he is not aware of it ²⁸.

The paradox of continuous creation, though clarified by subsequent contemplation (and accessible as the Two Truths that form the firm foundation of Buddhism) is a paradox accessible, as such, even to mind as 'aql, since it looks both out to grasp things and in to grasp its own invisibility to itself; the paradox of epectasy requires a *fuga mundi* of retreat from 'aql into *qalb* before the fourth journey of mind can be undertaken.

In Ibn al 'Arabi and Aquinas the paradox of continuous creation acqui-

res its clarity from the concept of *possibilitas* (*imkan*); in the Sheikh and the Meister the paradox of possibility acquires its clarity from the pre-conceptual *qalb* or heart (apex) of mind.

To conclude I shall look at the function of *qalb* and *imkan* as possibility of concept and possibility of act, since fundamentally the paradox of the double paradox is that possibility should itself be possible.

Imkan

St Thomas ²⁹ denying that '*passive potentiality need precede the existence of all created being*' cites Aristotle (Metaphysics 5.12; 1019b 12) for the concept of possibility '*according to no potentiality*' to show that '*before the world or man actually existed their existence was possible, even in the absence of all potentiality*'. A survey of commentaries on this passage might reveal if St Thomas was aware of previous authorities taking this position. Though all that is '*other than God*' (*ma siwa Allah*) is '*other*' because no becoming can become the Unbecome and a gulf divides the creator from creation: '*He is He and things are things*' ³⁰, yet '*other than God*' both (i) is, and (ii) is not '*outside*' of God, for (i) the possibilities are eternally present to God in this being his own knowledge of himself and his own self-disclosure to himself, '*waiting*' to receive as their own individual actuality the gift or bestowal of the *actus purus* that *al Haqq* is. And yet (ii) as actualised possibilities we exist in time as composites of active potency and passive potency, though in the *actus purus* that *al Haqq* is, no such potencies can be.

Maximus says: '*The creator, when he willed, gave substance to and produced ('sent forth') his eternally pre-existing knowledge of beings*' ³¹. What in Maximus '*pre-exist*' in God from all eternity are the *logoi* of all created things which are *complete* in God, and can suffer neither increase nor diminution on their realisation in the created order. Hence the truth of each possible is complete and '*fixed*' (*thabit*). Owing to what Aquinas calls the '*real distinction*' (between *esse* and existence) the only difference between the '*ayn thabita* (the eternal truth of all possibles in God, at least those known with knowledge of vision), and the '*ayn mawjuda* (the possibility actualised by the self-gift of luminous being), is that *esse* has been added. In an article (*What is a door doing here...*) for Samuel Beckett's last birthday, I considered how far this '*addition*' (which is our continuous creation) could be called a '*matricide of possibility*'. Since it is our actuality that suffers continuous extinction in our continuous inception, the maternal possibility remains (and necessarily remains in each of the elements that are required for our hylemorphic composition: active potency and passive potency), and through remaining, allow mind at its apex to be not merely '*in God*' at some privileged moments of ecstasy, but to maintain *dhikr* in market-place and banquet.

In commenting on *Genesis*, the first to distinguish 'image' and 'likeness' is Philo, for example:

(a) *On Creation* (XXIII):

mind... by sober intoxication (and led by love, the guide of wisdom) is conducted to the very summit of that which is perceptible to intellect alone, till it seems to reach the Great King himself. While longing to behold him pure and unmingled, rays of divine light pour on it in torrents, bewildering the eye of intelligence with their splendour... Not every image is like its original... Moses adds '*in his likeness*' to '*after his image*' to prove the impression is accurate having a clear and evident likeness in form;

(b) *Allegories of Sacred Laws* (XXXI):

Bezaleel was given wisdom and knowledge to be architect of *all* in the tabernacle ie., all the works of mind... God impressed something on the soul after the fashion of approved coins, but what is this something? '*Bezaleel*' means '*God in his shadow*' and the '*shadow*' of God is his word through which the world is made and as '*shadow*' it is the archetype of all created things... for God is the model of that '*image*' now called '*shadow*', and that image is the model of other things... being '*made according to the image*' we are modelled according to the image and the image is modelled according to God '*... and the power and character of the model is that which is received by that which is modelled*'.

He goes on to distinguish the path to God as uncreated creator through created things, from the path to God by which God replied to Moses' request: '*Let me see you in yourself*': Moses '*received from the creator himself*', while Bezaleel '*received from the shadow of created things*'. Thus '*the tabernacle and furniture are made first by Moses and next by Bezaleel*', the meaning of which is that '*God instructed Moses and Moses instructed Bezaleel*'.

In the long history that exegesis of the '*image and likeness*' has had, there are those who see the image in man's lordship in creation, so that all we do ought to imitate the goodness and compassion of God who creates us, and so that human life continues, in appropriate fashion, the creative work of the creator; others locate the image somewhat statically in *apex mentis* as luminous and immortal, others, more energetically in *apex mentis* as where we ceaselessly receive the generation of the Word and Image, the Logos in and with which are generated eternally the logoi of all creatures, the possibles (*al mumkinat*), on which the whole of our '*from him*' depends, so that, as Ibn al 'Arabi says: '*There is nothing in anyone from God as other, and nothing in anyone other than what comes from his own self. This is the eternal truth of the matter, yet rare gems only among the Folk know it*'³².

The distinction remains between the privative infinity of each mind and the one negative infinity which is God, yet since the possibles are complete only 'in God', and we see here the link, provided by the possibles, between the *exitus* and the *reditus*, we see here what James W. Morris points out in *Ibn 'Arabi's Spiritual Ascension* ³³, the 'essential ambiguity to be found throughout *Ibn 'Arabi's writings*', the pronoun *he* can often refer equally well to God or the slave since the reference here is to the journey God causes his servant to make ³⁴ through the divine names, in order to cause the servant to see his signs ³⁵ *within him*: either within God or the servant or rather both. This journey, (no. 3 in my list) as concerns those who journey 'in him', involves 'the dissolving' of their 'composite nature', i.e. cutting off all that constitutes *dhat* ³⁶ (organic, mental, psychic, spiritual – just as St Paul on *epectasy* talks of 'forgetting all that is behind'), till only *sirr*, or *apex mentis*, naked or bare mind, remains, till (in the Sheikh's words): 'he remains (alone) with the divine Mystery which is the specific aspect (*al-wajh al-khass*) extending from God to him'. As Morris sees ³⁷, the relationship between the divine and human 'secrets' (*al-sirr al-ilahi* and our own *sirr*) is the paradox of identity/non-identity.

If there is one illuminating new element introduced in this exposition by the Sheikh of this *itinerarium* (of mind into God, of God in the mind), it concerns his presentation of what St Paul calls 'things behind' (Phil.3.13), which the Sheikh talks of as 'leaving behind in each world that part of ourself which corresponds to it... retaining the awareness of what is "with us" till we remain alone with the divine sirr' ³⁸. The world retaining these *membra dissiecta* is the world to which we can return on the fourth journey 'back' ('to where words have beginnings and endings again', as St Augustine says *Confessions* Bk 9.(10)24) – the market place where we are to maintain perpetual *dhikr*.

Qalb

If the journey of the contemplative friend (aware of being an actualised possibility) into God who wills the self-gift (receiving which he, as eternal possibility, is actualised) eliminates the pagan spirituality of a *nostalgie de l'archétype*, it is because the *sirr* (where negative and privative infinities 'kiss', as St Bernard likes to say in comments on the Song of Songs: where God and his friend speak 'face to face') is located in the heart of human mind: the *qalb*, the interface where future and past perpetually touch.

Mind is the mere but luminous possibility of loving and knowing, the two powers of mind that are not other than mind. It is the distinction between these powers and their exercise that is expressed by the terms *qalb* and 'aql, of which the latter is never used of God's knowledge (*ilm*). But 'ilm la-

dunni can be used of the contemplative wisdom and *scientia* given us from God's presence, so that we as *capax (wus')* *dei* embrace (*sa'a*) that which embraces us through our knowledge (awareness, *contuitio*) of him (*al-'ilm bi Allah*)³⁹.

While the term *mens* and *apex mentis* emphasise so usefully the abrahamic rejection of trichotomism (we, as the Dalai Lama neatly says, are body and mind with no '*third thing*') the terms *qalb* (reversal, overturn, transformation, change) and *taqallub* (alteration, transformation, change, fluctuation, variableness, inconsistency and fickleness of heart) have a separate and distinct advantage in allowing the Sheikh, not only to put this term (*qalb*, heart) at the heart of his contemplative teaching (in accord with the scriptures in Hebrew and Greek), but to draw on its etymology to illustrate the *sort* of unity there is between the path '*from him*' and the path '*to him*', since the self-gift of unreceived luminous being to any possibility of receiving it is received (and so no longer *unreceived*) as *its* specific and individual actuality, even though the self-gift is retained for exactly zero-time, being received *in fieri et in fluxu*, and this *fluxus* of fuminous being into the heart or *apex mentis*, making it a *ka'ba* (a '*temple of the holy spirit*'), the '*noblest house in the man of faith*'⁴⁰, makes it the '*place*' where possibility and actualisation meet.

This is the meeting between the '*transmutation*' *tahawwul* (ascribed to God), and the '*transmutation*' *istihala* (ascribed to us), at any indivisible instant of time⁴¹. Since our *nunc*, however *fluens* in the *qalb*, never leaves its (ontological) kiss in the *nunc stans* of negative infinity (so that, as St Paul says: '*we shall know as we are known*' 1 Co.13.12; or, as St John says: '*we shall be like him because we shall see him as he really is*' 1 Jn.3.1-2), it would seem to follow that the Sheikh is being authentically paradoxical, and not just puzzling, when he says that through God giving himself to a possible as its actuality, the possible thing '*sees itself through itself in the being of him who gives it existence, for it has perceptions in the state of its non-existence, just as it perceives that which perceives it in the state of its non-existence... for it possesses the reality of hearing and perceiving the command of al-Haqq*'⁴². The epectasy of advancing toward God because God is advancing toward us, is the *fluxus* of *istihala* and *tahawwul*: '*between tahawwul and istihala there is no difference in manifestation*'⁴³.

'One of the attributes of time (*al-dahr*) is transmutation and flux (*tahawwul* and *qalb*) and (according to the hadith) God is *al-dahr* and is, each day, upon some task⁴⁴... so he who knows himself knows his Lord'⁴⁵. In my '*Notes on the more than human saying: Unless you know yourself you cannot know God*' (Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Newsletter, summer 1990) this is the passage that I found, more than the other 15 cited from the Sheikh, able to clarify most exactly this indivisibility between the two paradoxes of ceaseless creation and epectasy.

In English the '*fickle heart*' is the one that '*fluctuates*' because we are subject to that '*gnomic wobble*' by which we are torn between the right and the wrong, good and better, unable even to know what is best let alone follow it. True freedom is not freedom to choose between right and wrong, but freedom to flow unimpededly forward guided by our goal who is God. *Taqlib* as the character of *qalb* is thus better translated as '*flux*' or '*flowing-forward*', rather than ambiguously as '*fluctuation*' which seems to suggest everything other than the fidelity of an Abraham on his migration.

Man alone receives infused wisdom as freedom, and is free to disguise the paradox of his freedom perfected in slavery, and to resent the freedom that is bestowed in and with the freedom with which God is loving and selecting all possibles that obey the engendering or creative command (*al-amr al-takwini*) ⁴⁶ and which is our freedom to seek God and to find him by not-finding, through knowing ourselves and our acts as immutable possibles clothed with (and endangered in) existence.

The paradox of '*from him*' and of '*to him*' becomes even clearer when the Sheikh discusses the '*prescriptive command*' (*al-amr al-taklifi*) even while preferring to allow that strictly speaking it should not be called a '*command*' ⁴⁷. The distinction is between that which can and that which cannot be disobeyed. By obedience (submission, *islam*) and through our *potentia oboedientialis* we return to Him, as Benedict says, from whom we departed by disobedience. Simply speaking, this departure by disobedience cannot be equated with that obedience on which our *exitus* depends. That is a trap for platonists and manichaeans alike.

Since '*grace*' in catholic theology is always the self-gift of God, Athanasius can speak of creation (our *exitus*) as '*first grace*', and of our deification (our *reditus*) as '*second grace*' ⁴⁸: since creation and epectasy alike are continuous, the *nunc* of our *exitus* coinciding with the *nunc* of our *reditus*, then first and second grace must also coincide as a single self-gift. Some latin authors, not long since, spoke with emphasis of a '*union of wills*' as though it depended on the contemplative to will the will of God, contrary, as Eckhart had pointed out, to the words of Jesus: '*Your will be done*', or '*Not my will but your will*': submitting to the will of God but not appropriating it and, (worse than the *shirk* of making oneself a second beside him) putting oneself in his place; denying the nature of *sirr* as secret, of *qalb* as epectasy, and of ourselves as receiving what is bestowed.

In Hebrew and Greek scriptures the Torah is written *twice* on stone (once by God's finger cf Ex.24.12; 31.18, and again, according to the more commonly received opinion, by Moses, cf Ex.34.1; Dt.10.2-4 but cf Ex.34.27), and it, as covenant or testament, is likewise written *twice* on that heart of circumcised mind which is *qalb* (we are told to write it there ourselves though it is written there by God, so that '*all may know him*' with that knowledge,

mentioned already, of *'ilm ladunni*). Here, of course, we touch the very heart of that unity which, in spite of every difference, shines at the heart of each of Abraham's three families; that unites the *'three revelations'* at their heart. Each of these three families has its own characteristics, each is aware of itself as able *'to teach with authority'*, and each is in need of its own specific theology of God's universal salvific will. This for Hebrews is supplied by a penetrating theology of the noachic laws by which all have entry to the Ark of Salvation. For the Catholic it resides in our theology of baptism *in voto*, or entry by *'implicit faith'*, into the Ark of the Church (on earth, in purgatory and *in patria*). This precisely is the field of the *'Wider Ecumenism'*, and to it the Sheikh al-Akbar brings not just a contribution from Islam but, I suspect, an authentically and profoundly Islamic contribution, though once again the historian must pause till thorough investigations of its Muslim antecedents are available before his views can be assessed in their historical context.

As in Aquinas (and Eckhart) where the *taqlib* or epectasy of *qalb* is the basis on which we can posit the necessary distinction between (a) the material object of our worship and faith (God as manifest and known, even known as unknowable, even merely argued to in that *'first way'* of reflection or *fikr*), and (b) the formal object (the essence, *'what God is'*, the *kabod*, dwelling in inaccessible light), so in the Sheikh the formal object is always unknowably beyond the material object, and God alone can increase us in our knowledge. The *taqlib* of *qalb* is thus the basis of epectasy, itself the consequence of creation being continuous. Hence the vast majority of the saved will be amazed and say to Jesus: *'when did we see you thirsty and give you a drink?'* In understanding how every moral choice, every good deed, every selfless denial of self, is an *'implicit act of faith'*, an implicit declaration of *tawhid* (of the unity), we come to understand the *hadith* of God's self-disclosure on the day of resurrection when we are shown the sign (*aya*) or mark (*'alama*) by which we recognise Him.

We understand how many are included in the three groups taken from the Fire once intercession has taken place⁴⁹ since *'the Fire cannot accept anyone who in any way declares God's unity'*, though no revelation to any of the families of Abraham has revealed how many are *not* taken from the Fire. Here our concern is more with those who, as contemplative saints, are kept from the Fire. Speaking of the station of no station, the Sheikh remarks that the Fire is *'one of those stations'*⁵⁰ and the *'divine ones'* (*al-ilahiyyun*) are those *'kept far from it'*⁵¹ and so kept *'far from the stations'*.

Theosis, deification, coming to share the divine nature, is being clothed with all the divine names. This theme of the Divine Wardrobe, which we mostly associate with Eckhart, is fundamental to St Therese of Lisieux who defined life as *'an instant between two eternities'*: in her *Oblation to the Divine Mercy*, she says: *'Our justices all having stains in your sight, clothe me in*

your justice so that, standing before you with empty hands I may receive from your Mercy everlasting possession of yourself. Reverting to the 'station of no station' the Sheikh later ⁵² cites 'a reminder for him who has a heart' Quran 50.37 and comments that 'heart' is named because its flux (or epectasy) is continuous and flows 'with each breath'. Hence 'in every breath, in every moment, in every state it takes the form required by that breath, moment and state, and so its delimitation does not last', or in other words, it lasts for zero-time. The Sheikh adds that since (through the continuousness of creation) everything in creation undergoes flux (including ourselves) superiority comes 'only through the knowledge of that within which and upon which he undergoes' this flux. And this is the knowledge which, owing to the nature of *qalb*, God can increase in response to our request.

Conclusion

Each of our two approaches to knowledge (reflection/bestowal: *fikr/wahb*) depends on abstracting the concept of being either from things considered as beings, or from the same things considered as becomings. In each case we depend on our own (pre-conceptual) being, either grasped and fettered in concept by '*aql*' or experienced in the existential flux of our epectasy at *apex mentis* (the *taqlib of qalb*). Even to conceive of the inconceivable is a conception.

As with Eckhart, so with the Sheikh: only the academic can establish the authentic words, but doing so he becomes aware that his own discipline operates under its own epectasy that requires energetic advance beyond the science of its own metaphysical wisdom, through that of theological wisdom, to that of infused or contemplative wisdom.

The academic recoveries of the Meister and the Sheikh have been making comparable and parallel progress, and we are now reaching a point where the message they always had for a *secular world* is becoming sufficiently established (always on the rock of authentic paradox), not only to take its place in the sufic and monastic culture of Europe, but also to provide the voice of that culture with the corrective it needs before it can make itself audible to a *secularised world*.

There will always be a place for reducing the thought of Ibn al 'Arabi to the academic and logical structures it transcends; the particular need however that I have been locating is for the monastic mind of Christian Europe to listen to him, but (if I may say so in Spain) not by labelling his thought *el islam cristianizado*, but listening with benedictine ears (*adtonitis auribus*: RSB Prologus, with astonished, wondering or bewildered ears, ears 'attuned' to the self-disclosures of *al-Haqq*) to the familiarity of that bewilderment (*hayra, tahayyur*) of which he speaks.

NOTES

1 The icon referred to shows Muslims and Christians and Jews all in the lap of Abraham, and enclosed in the letter a of Adam at the beginning of the Book of Chronicles (*Incipit liber dabreiam* –i.e., *dibre hayyamin*– id est *Verba dierum quod est Paralipomenon*). This miniature of 1.100 x 1.125 (in the Bible de Souvigny, now in the Bibliothèque des Moulins, Giraudon) is from the atelier of St Martial de Limoges (founded 10th century): BN Paris has 50 MS 11th century and 45 MS 12th century from this atelier (cf. Dom Philibert Schmitz: *Hist de l'Ordre de S Benoit* 2.316). There is room for extensive research in this iconographical field of the wider ecumenism. A reproduction of the icon appears in Jerry M Landay, *Dome of the Rock* (Newsweek NY 1972 [19784]).

2 '*Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum*'. (Constitutio: *Lumen Gentium* (16) Acta Apostolicae Sedis 57.20. Furthermore the plan of salvation also embraces (i.e. not only the Jews but) all who acknowledge the creator and in the very first place among these are the Muslims who, as they hold, profess the faith of Abraham, and who, together with us, adore the one and merciful God who is, on the last day, to judge mankind.)

3 '*Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum...*' (Declaratio: Nostra Aetate (3) Acta Apostolicae Sedis 57.741. '*More than that (i.e. within the general context of "not rejecting all that is true and holy in non-christian religions") the church has (a particular) respect and esteem for the Muslims since they worship the one, living, subsisting, merciful and almighty God, the creator of heaven and earth, the speaker to men*'). It is hard to see how one can avoid concluding that this Declaratio (that the One God worshipped by Muslims '*speaks to men*') asserts that *de fide* the Quran is the Word of God addressed to his prophet Muhammed.

4 '*Not a perception that would show him what God is but merely such as would prove that God is, for even this, which is better than good, more ancient than the unit and more simple than the one, cannot possibly be contemplated by any other than God, for it is not possible for him to be contemplated by any being but himself ... God being his own light is perceived by himself alone*' On Rewards and Punishments, VI & VII (Contemplation and Jacob).

5 W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989 SUNY, p. 108.

6 Ibid., p. 100, 395.7.

7 *Futuhāt al-Makkiyya*, III.34.28; Chittick, *Sufi Path*, p. 374.

8 Ibid., I.261.9; p. 169.

9 Ibid., I.319.27; p. 169.

10 Ibid., II.382.27; p. 82.

11 Ibid., III.44.24; p. 38.

12 R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, 1980 SPCK; *Shu'aib*, p. 149.

13 Chittick, *Sufi Path*, p. 339.

14 This short-lived heresy of tritheism had its growth in the fifty years or so before the birth (AD.570) of the Prophet and spread widely during his lifetime. Seemingly introduced in the reign of Justinian (527-565) by the Syrian Ioannes Asqucnâgēs (Ascunaghes, Ascognagos) of Apamea (died c.560) the disciple of and successor to Samuel Peter Syrus in Constantinople; it was promoted by Ioannes Philoponus, the '*Work-lover*' (fl. 517, d.580?) whose chief convert was Mar Abbas the Pri-

mas Orientis (d.552). This heresy also tainted Photinus of Antioch, Athanasius (son or grandson of Empress Theodora), Sergius of Tella (later patriarch of Antioch 542-562) and his successor, Paul the Black (patriarch 564-581). It was spread to Syria, Cilicia, Isauria and Cappadocia by Conon of Tarsus (fl.600), Eugenius of Seleucia in Isauria and by Theonas. It also influenced Peter of Callinicus (581-591) and the Petrites, as well as Damian the Syrian and the tetratheists (cf *Dictionary of Christian Biography* edited William Smith, Vol.1.61-2; Vol.3.425, 498, 958; Vol.4.1054; *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1903-1967, Letouzey & Ané, 8.832-839; 10.2243-2249; A.S. Atiya, *History of Eastern Christianity*, 1968 Methuen, pp. 179-180, 183. Also cf. John of Ephesus, *Ecclesiastical History* tr. Payne-Smith (nd).

- 15 *Futuhāt*, I.90.23 and IV.320.14; Chittick, *Sufi Path* p. 84 and p. 14.
- 16 *Summa Contra Gentiles* 1.66, 69, tr. James F. Anderson (University of Notre Dame Press) 1.219-20, 231.
- 17 *Futuhāt*, IV.150.1.9; Chittick, *Sufi Path*, p. 141.
- 18 *Ibid.*, II.552.12; p. 153.
- 19 'Of all things this is the most paradoxical: that stasis and kinesis should be the same thing ... the heart becomes winged by fixity in the Good ... by showing Moses the hollow in the rock as the place to stand, God encourages him to run'. *The Life of Moses* II.243-245; *la Vie de Moïse*, text & tr. Jean Danielou, éditions du Cerf, 1955' (revision of 1941') p. 110-111.
- 20 *Futuhāt*, II.532.30; Chittick, *Sufi Path*, p. 108.
- 21 *Ibid.*, II.396.6; p. 98.
- 22 *Ibid.*, II.452.24; p. 97.
- 23 *Ibid.*, III.199.9; p. 98.
- 24 *Ibid.*, II.431.28; p. 98.
- 25 *Ibid.*, I.292.15; p. 98.
- 26 Chittick, *Sufi Path*, *taqlīb* p. 107; *taqallīb* p. 100, 106; *taraqqī* p. 269, 342.
- 27 *Futuhāt*, II.56.3; Chittick, *Sufi Path*, p. 88.
- 28 R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, 1980 SPCK, (*Shw'aib*) p. 153.
- 29 SCG. 2.37.5; Anderson, 2.111.
- 30 *Futuhāt*, II.484.23; Chittick, *Sufi Path*, p. 90.
- 31 *Four Centuries on Charity*, 4.4, tr. George C. Berthold, SPCK London 1985, p. 75-6.
- 32 Austin, *The Bezels*, (*Seth*) p. 69. Who are these 'rare gems'?
- 33 Ed. Michel Chodkiewicz et al, *Les Illuminations de la Mecque*, 1988 Sinbad, p. 585.60.
- 34 *Ibid.*, p. 363.
- 35 Quran, 17.1.
- 36 Morris, 'Spiritual Ascension' in Chodkiewicz, *Les Illuminations*, see note 53.
- 37 *Ibid*, note 55.
- 38 *Ibid.*, p. 362.
- 39 *Futuhāt*, III.250.26; Chittick, *Sufi Path*, p. 107.
- 40 *Ibid.*, III.250.24; p. 107.
- 41 Chittick, *Sufi Path*, p. 101.
- 42 *Futuhāt*, III. 255.8; Chittick, *Sufi Path*, p. 101.
- 43 *Ibid.*, III.254.23; p. 101.
- 44 Quran, 55.29.
- 45 *Futuhāt*, III.198.33; Chittick, *Sufi Path*, p. 107.
- 46 Chittick, *Sufi Path*, p. 292-3.
- 47 *Ibid*. p. 293.
- 48 Cf Edward Yarnold, *The Second Gift*, 1974 St Paul's Publications.

- 49 *Futuhāt*, I.314.9; Chittick, *Sufi Path*, p. 197.
50 *Ibid.*, III.506.30; p. 376.
51 Quran, 95.8.
52 *Futuhāt*, IV.76.27; Chittick, *Sufi Path*, p. 377.

ABDEL WAHAB MEDDEB

LA IMAGEN Y LO INVISIBLE

Ibn 'Arabī: Estéticas

UNA de las cuestiones principales planteadas a la mística se refiere a la imagen. ¿De qué manera formular lo que nos rebasa? ¿Según qué criterios se puede traducir en los términos de lo visible la experiencia que tiene como horizonte lo invisible? ¿Cómo dar cuenta de lo irrepresentable? ¿A partir de qué analogías describir al Todo-Otro? Todo ello remite a la experiencia de la visión, al ejercicio de la imaginación, a la entrada en escena de la imagen mental. Y se prolonga a través de la instancia estética, y la manera de ofrecer tal irrepresentable, mediante los instrumentos de la imitación, es decir, la pintura y la escultura, soportes que acogen las imágenes tangibles. Acerca de la legitimidad o no de anunciar al dios sobre tales soportes: he ahí la cuestión central que obsesiona en teología.

El Islam tiene reputación de ser iconoclasta. Si bien el ejercicio mundano de la imagen ha podido ser constatado, sin embargo no hay ni rastro de algo que parezca remitirnos a la representación de la divinidad y a su función cultural. Pero, removiendo en algunos textos escritos en medio islámico, podemos hacer más problemática semejante constatación, y los textos que interrogamos son los que han abierto brecha, los que revelan que las fronteras que encierran el pensamiento común han sido traspasadas, textos que se extralimitan sin dejar de permanecer activos en la razón islámica.

Antes de hurgar en esos textos, demos a conocer los términos de la problemática general que ha colaborado al nacimiento de tales textos. Se trata de presentar los conceptos que han guiado la reflexión sobre la cuestión de la representación. Nos referimos a los *muqābil*, o

correlativos de oposición, designados con los vocablos *tašbīh* y *tanzīh*, traducibles por antropomorfismo y abstracción.

Tašbīh y *tanzīh* son dos vocablos contrarios. Si *tašbīh** implica el acercamiento, *tanzīh* evoca el alejamiento. Si uno juega con la similitud y el parecido, el otro instaura la distancia, el alejamiento. He traducido *tanzīh*, esa *via remotionis*, por abstracción pensando en el sentido antiguo, el que procede del bajo latín: *abstractio*, que indica lo que separa, aísla, aleja. Recordemos también que *tašbīh*, que designa el antropomorfismo en teología, remite a la figura de estilo que se vale del acercamiento o paralelismo, la comparación. Lo que convierte en funcional nuestro duelo de contrarios, *tašbīh/tanzīh*, es la manera cómo uno y otro recorren la distancia que separa. El *tašbīh* procede a un movimiento de acercamiento que anula la distancia; mientras que el *tanzīh* aparta lo que separa, para fundamentar a Dios en oscuridad, incognoscible, impenetrable.

Esta problemática dividió al Islam. No entremos en los detalles de los debates que suscitó entre *muʿtazilíes*, *hanbalíes*, *ašʿaríes*. Digamos simplemente que está asumida en el texto que nos interesa, el del andalusí Ibn ʿArabī (siglo XII/XIII), tras múltiples avatares teológicos y políticos cuyos comienzos se vislumbran a finales del siglo VIII.

Recordemos también que tal problemática parece encontrarse como en su casa cuando se expresa a lo largo del texto de Ibn ʿArabī. El pensamiento de este autor actúa a favor del dúo de oposición como principio metodológico. La lógica de su escrito se despliega a través de un paisaje que dispone en orden los conceptos contrarios y que piensa a través del filtro de éstos. Su especulación no se inscribe en la identidad aristotélica. Ibn ʿArabī instaura la unión de los contrarios (*al-ḡamʿ bayna ad-ḍiddayn*) como procedimiento de razonamiento, a la vez que como referencia ontológica. Llega a esto después de haber meditado el pasaje coránico compuesto de versículos contrarios. Los sentidos opuestos no se excluyen, uno no anula al otro: constituyen dos momentos diferentes y necesarios, colaborando en el seno de una misma verdad. Para extender su captación de la verdad en su integralidad conviene interiorizar y vivir simultáneamente ambos momentos

* *Tašbīh*, literalmente: “comparación, equiparación”; en sentido figurado: “alegoría, metáfora”, “antropomorfismo”. *Tanzīh*, literalmente: “Alejamiento (del mal)”; en sentido figurado: “carencia en Dios de atributos humanos”. (Nota del traductor)

en el impulso de un mismo movimiento. La contradicción no se resuelve en el recinto clausurado de la síntesis. La unión de los contrarios ayuda a descubrir el parecido en lo diferente.

El *tanzīh* y el *tašbīh* constituyen en Ibn ‘Arabī los dos vectores que distribuyen los medios de representar la pareja de oposición que rige al Ser: el Uno y lo múltiple; el Uno, que descarga partes de él mismo en la pluralidad formal a través de la cual se manifiesta el mundo; el Uno, en sí irrepresentable; y el mundo como profusión de seres particulares, visibles, que llevan la huella del Uno, invisible; el Uno, que se despliega según la pulverulencia de los seres particulares, que se disemina en la heterogeneidad del mundo. *Tanzīh* y *tašbīh* se revelan ágiles para actuar cuando se mueven sobre semejante relieve.

Que *tanzīh* y *tašbīh* intervienen para regular la cuestión de la representación parece como explícito en Ibn ‘Arabī, quien asocia tal problemática a los atributos de Belleza y de Majestad (*ḡamāl* / *ḡalāl*), que fundamentan el criterio del juicio estético (véase el *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, p. 5).

Al analizar el *tanzīh*, Ibn ‘Arabī se apoya en el fragmento del versículo que la tradición ha consagrado a tal problemática (Corán 42:11): *Laysa ka-miṭli-hi šay’un* “Nada es como El” (que indica el *tanzīh*), *wa-Huwa s-Samī’u l-Baṣīru* “y El es el Oyente, el Vidente” (que ilustra el *tašbīh*). Así pues, en una frase coránica se expresa ese encadenamiento de los contrarios, esos correlativos que oposición que son *tašbīh* y *tanzīh* y que cohabitan en el seno de una misma verdad, que hace problemática la legitimidad de la representación.

Tal pasaje coránico dice en efecto lo que tiene que decir: afirma la infranqueable distancia que separa a Dios de toda apariencia, de toda semejanza. Pero, proclama el *tanzīh* de modo negativo: según los términos negados del *tašbīh*. Para preservar del *tašbīh* a Dios, para ponerlo al amparo de la comparación, el Corán propone una frase que comienza con una conjunción de negación (*Laysa*), a la que siguen inmediatamente dos conjunciones destinadas a introducir la comparación, el paralelismo, la similitud (*ka-*, *miṭl*). Constatamos que la forma que introduce al *tanzīh* utiliza una rara figura retórica que procede a una aproximación, un paralelismo, para fundamentar una negación, una distancia, y no para revelar en modo alguno una igualdad, una equivalencia. Es una comparación que instaure relaciones de separación, de disimilitud, de diferencia.

Si el *tanzīh* es afirmado por la negación del *tašbīh* es porque es

imposible expresarlo nada más que en él mismo, con términos que le sean propios. Según Ibn ‘Arabī, la abstracción absoluta (*tanzīh muṭlaq*) no puede ser formulada. Ninguna palabra, revelada o no, puede realizar tal proyecto. La abstracción, el *tanzīh*, que corresponde a lo infinito y a lo indefinido, no puede adquirir forma nada más que entrando en unos límites, en unos contornos (*ḥadd*).

Antes de volver al comentario del fragmento coránico que nos preocupa, Ibn ‘Arabī se remonta muy lejos. Recorre las etapas que jalonan la ficción de la Creación. Al comienzo, Dios moraba en el mundo de la ceguera (*al-‘amā*), allí donde ninguna brisa sopla ni por debajo ni por encima. Luego, para hacer llegar al Ser su Creación, Él se ilustró, testimonio de sí mismo por medio de versículos donde hay engastadas fórmulas antropomorfas que le limitan dentro de formas finitas, lo encarcelan en el orden del contorno: Él se sienta recto en el trono; descende hacia los cielos, que están suspendidos sobre el mundo; está presente en los cielos y en la tierra. Dice que está *con* nosotros en cualquier parte en que estemos. Nos informa de que Él es nuestra esencia. Todas estas designaciones son limitaciones. Nosotros mismos somos limitaciones, y Él no se describe a Sí mismo nada más que encerrado en límites. El fragmento que dice: *nada es como Él*, es también una limitación, un recinto. Y “*el que se distingue de todas las limitaciones, es Él mismo una limitación que es diferente de las limitaciones de las que se distingue*”.

Distinguirse de una manera absoluta de toda forma constituye a su vez una traba. Lo absoluto es la determinación de lo absoluto. Si consideramos que la expresión *Nada es como Él* supone la negación de toda forma, de toda imagen, de todo modelo, de todo parecido (*nafy al-māṭal*), eso quiere decir que Él es la esencia de todas las cosas. *Nada es como Él*, puesto que todas las cosas se le asemejan. Él se encuentra determinado por los contornos de toda determinación. Toda cosa que comporte un límite contiene los límites de Dios. Él circula en toda criatura; es lo que confirma y autentifica al Ser. Mediante tal retorno sutil se opera una inversión entre el *tanzīh* y el *tašbih*: el exceso del primero constituye la carencia del segundo. Estamos en el tiempo en que los contrarios se ponen, a pesar de su diferencia, a circular uno dentro de otro. (*Fuṣūṣ*. P. 110-111).

Pero los lugares de la experiencia donde *tanzīh* y *tašbih* permanecen, dos momentos, separados preparando dispositivos diferentes, no dejan de ser frecuentados. Cada una de las dos instancias, conside-

radas como escenarios independientes permanece marcada por el decorado ausente del otro escenario, percibido como una carencia. Cada uno de los dos escenarios permanece obsesionado por el otro, el ausente. El que Lo conoce sólo mediante el *tanzīh* no Lo conoce verdaderamente. Y el que pretende verlo a través de los procesos de *tašbīh* no puede acceder a Su visión: Lo habrá limitado y encarcelado en un contorno definitivo. Mientras que quien procura alcanzarlo “entre *tanzīh* y *tašbīh*”, de una manera global, puede gozar de su visión de una manera global también. Es imposible que Él sea conocido detalladamente, sino de una manera fragmentaria, puesto que Él es el ilimitado contenido en todo límite, el indefinido que cabe en toda definición, el indeterminado que actúa en toda determinación, el amorfo depositado en toda forma, el oculto yacente en toda manifestación. Él rige las apariencias según la relación de un espíritu que “programa” la forma. Ahora bien, para conocerlo, en todos sus pormenores, es preciso haber conocido todos los detalles del Ser, lo cual está fuera de la capacidad del hombre. El único conocimiento posible de Dios, que favorecería su representación, consiste en maridar en un movimiento de oscilación el *tanzīh* y el *tašbīh*, la trascendencia y el antropomorfismo, la abstracción y lo figural. (*Fuṣūṣ*. p. 69)

Tal proceso te permite captar la imagen de Dios en el interior de ti mismo. El *ḥadīṭ* dice: “*Quien se conoce a sí mismo conocerá a su Señor*”. Sábete que tú eres Su forma y que Él es tu espíritu. Tú eres para Él lo que la forma corporal es para ti; y El actúa en ti en tanto que espíritu que programa tu forma corporal. Tu propio contorno contiene lo aparente y lo oculto que hay en ti. La forma que queda, después de que el espíritu que la programa la haya abandonado, ya no es una forma humana; ya nada la distingue de una efigie de madera o de piedra. Se vuelve inanimada, como una estatua. Se encuentra en la carencia radical que caracteriza a la pintura y a la escultura; está privada de respiración y de movimiento. Es una osamenta vacía, sin alma. Valdría para el museo de la creación humana que contiene objetos de alta imitación, pero que están inanimados. Aquí hemos llegado a los aledaños platónicos de la carencia que es propia de la imitación humana. Carencia revelada por una serie de *hadices* consagrados a la pintura, donde el profeta lanza el reto al pintor de que anime la forma cuyo trazo domina. Dicho esto, el hombre, por medio de la introspección, puede encontrar dentro de sí mismo la imagen de Dios que en él circula. Es el primer jalón que nos permite adelantar la idea de *icono*

mental que el hombre capta en su interior, y del que disfruta desde el momento en que recibe los himnos inspirados por los efluvios divinos que perfuman lo más recondito de su interioridad (*Fuṣṣṣ*. p. 69).

Icono mental que oscila entre *tanzīh* y *tašbīh*. Si entras por los caminos de la abstracción absoluta, pones trabas al icono mental, lo determinas, lo fijas, cuando él gana siendo móvil, cambiante, en creación permanente, sobre un soporte siempre dispuesto a la vacuidad. Y si intentas fijar tu icono por la vía del antropomorfismo, del *tašbīh*, corres el riesgo de tomar tu icono por un ídolo y regresar a la idolatría. Si quieres evitar confundir icono e ídolo es importante abandonar la creencia del Ser: de ese modo sabrás detectar el icono que está en germen en toda forma.

Ibn ‘Arabī recapitula volviendo al versículo que es el emblema de nuestra problemática. Tal cita coránica ilustra en sus dos partes el análisis de Ibn ‘Arabī, que demuestra, por una parte, la necesidad de ambas instancias y su ligazón orgánica; y, por otro lado, la presencia activa de una en otra. Si considerásemos superflua la partícula *ka-*, la primera conjunción que introduce la comparación, el versículo quedaría así: *Laysa miṭla-hu šay’un*, con lo que *miṭl* pierde toda ambigüedad, no asumiendo nada más que la introducción comparativa, y significaría: *Nada es a Su semejanza*; lo cual simbolizaría la abstracción pura y simple. Mientras que la continuación, y *Él es el Oyente, el Vidente*, designaría el antropomorfismo al atribuir a Dios cualidades animales. Pero si consideramos la partícula *ka-* como conjunción mayor y no como apéndice, *miṭl* puede apartarse de la función comparativa, asumida entonces sólo por *ka-*, y puede salir del circuito que instala la redundancia, para brillar en tanto que raíz semántica cuyo sentido giraría en torno a la noción de modelo. Por medio de tal operación, la parte de nuestro versículo podría significar: *Nada es como Él, a Su modelo*, es decir: Nada es a imagen de Su imagen. Tal sentido instauro el antropomorfismo en el corazón mismo de lo que es símbolo de abstracción, puesto que ello concede a Dios una imagen original: y lo que deniega es la imagen de la imagen, es la imagen segunda, mientras que funda una imagen primera de Dios. Del mismo modo, la segunda parte de nuestra cita/emblema es interpretable en el sentido del *tanzīh*, pese a su apariencia antropomorfa. Sería suficiente imaginar que es Él, Dios sólo, quien oye y ve *verdaderamente* en todo el que oye y en todo el que ve: y la teoría general del Ser que sostiene Ibn ‘Arabī hace plausible tal hipótesis. Por lo tanto, esta referencia co-

ránica contiene en sus dos miembros los dos estados conjuntamente: el *tanzīh* está en el *tašbīh* y viceversa (*Fuṣūṣ*, p. 70).

El escenario que acoge la experiencia de la visión en tanto que presencia (*ḥaḍrat al-baṣar*) está también claramente gobernado por la polaridad de *tanzīh/tašbīh*. *La Presencia de la Visión*, dice Ibn ‘Arabī, implica la manera cómo el orante reza e invoca a Dios. Hay tres modos, para el servidor del Vidente, de convocar a su Dueño. En primer lugar, lo adora al modo del *como si*, en referencia al *ḥadīṭ* que recomienda el *iḥsān*, el bien obrar: *Adora a Dios como si lo vieses*. Lo que implica una buena postura para ilustrar el *tašbīh*. El orante tratará de imaginarlo según los medios de su combinatoria. Eso procede por analogía para fabricar un simulacro. Tú interpretas lo incognoscible en los términos accesibles, lo invisible en los términos sensibles. A continuación, el orante Lo adora según las condiciones del *tanzīh*, es decir, que al invocarlo sabe que Él, que es invisible, lo ve. De ese modo, pasamos de la oración antropomorfa, *muṣabbaha*, a la oración abstracta, *munazzaha*. Finalmente, el orante adora a Dios por medio de Dios, *Allāha bi-llāhi*. Es así como Lo invocan y Lo convocan “*quienes saben por medio de Dios*”, quienes no entran ni en una ni en otra de las vías reductoras. Estos últimos, que ven por medio de Dios, creen en la vía de la abstracción, *yaqūlūna bi-t-tanzīh*, sin dejar de contemplar al mismo tiempo la imagen que procura el conocimiento antropomorfo, aunque no creyendo en ella, *yaṣḥadūna t-tašbīh wa-lā yaqūlūna bihi*. Pues para ellos la representación antropomorfa, el icono mental, no constituye un acontecimiento, un atributo, un predicado que informa, *ḥabar*. Es simplemente la puesta en limpio de una creencia. Es una visualización, ‘*iyān*: una manera de hacer manifiesto el objeto de la creencia, de hacer entrar el principio de la formalización. Pero tal visualización debe permanecer mental. No se divulga. Es una energía creadora, íntima. La imagen de Dios se propone en el curso de la experiencia, pero no se relata. La imagen de Dios, en el procedimiento antropomorfo, no puede ser asimilada a la fe, no puede garantizarla, ni ser su exponente, ya que la fe descansa sobre un acontecimiento que informa, *al-imān bābu-hu l-ḥabar*. El antropomorfo puro, el que asimila el icono a la verdad de la fe, está velado por su creencia; cree que tal icono es un cualidad que se basta a sí misma y puede ser relatada, que es una noticia que se difunde. Mientras que el maestro en visión da testimonio del icono; lo contempla como la visualización de una abstracción, lo mide, lo juzga, lo aprecia según el

ejercicio del juicio. Sabe que en tal lugar no está en la creencia. Así pues, todo separa a las dos posiciones: el antropomorfo asimila el icono a la creencia, y el maestro en visión pone en juego su propia capacidad de ver, su energía de videncia, como competencia ejercitada en la experiencia. El maestro en visión se atiene a la letra de su visión, no la relaciona con un referente, la transcribe como tal, nada más que en ella misma. *Nash*, he aquí la palabra que utiliza Ibn 'Arabī. Ahora bien, *Nash*, es en árabe un término ambivalente: quiere decir tanto la transcripción, la copia, como lo que borra, anula, abroga. La ambivalencia de este término sirve admirablemente al pensamiento de Ibn 'Arabī. El icono que nos llega en la instancia del *taṣbīḥ* debe ser vivido en su complejidad y su fragilidad: debe ser tomado al pie de la letra, transcrito como tal; es también coyuntural, variable, cambiante, presto a ser sustituido, revocado, anulado, invalidado, tachado, remodelado. Es un icono frágil, rescindible, errático. Por ello, es preferible que permanezca en el ámbito de lo mental, que no sea comunicado, que no tome la forma de un acontecimiento que enseñe. El icono no tiene por sí mismo nada más que la energía de la formalización. Es un significante puro. Sin embargo, el antropomorfo da al icono un referente, cree en lo que refleja: atribuye un significado al significante. Necesita tales prolongaciones, aun cuando se dé cuenta en el camino de que va hacia la incredulidad, trocando el icono por el ídolo.

Ibn 'Arabī considera el ejercicio del icono como una escena íntima. Erotiza la relación entre el orante y el icono mental que le adviene en el curso de la experiencia. Muchos argumentos militan a favor de la difusión del icono, pero el decoro, *al-adab*, le obliga a callar su experiencia y a reservar tal imagen por pudor, *hayā*'. El maestro en visión finge incluso ser incapaz de ver el icono, aparenta no darse cuenta de él, no verlo, ignorarlo, hacer caso omiso. Así pues, Ibn 'Arabī despliega todo un dispositivo para asegurar la reserva, la ocultación del icono: le atribuye un código, *al-adab*, una sicología, *al-hayā*', y una estrategia, la apariencia de impotencia (*Futūḥāt*, IV. pp. 233-235).

Ibn 'Arabī propone un argumento histórico que legitima tanto la presencia del icono como su reserva en el ámbito de lo mental. Como la ley de Muḥammad contiene las leyes que la preceden; como toda la ley anterior, la de Cristo o la de Moisés, por ejemplo, establece su especificidad bajo la extensión de la autoridad, *iḥāṭati*, de la Ley maḥammadiana, los musulmanes se han hallado frente a una paradoja en lo que concierne a la cuestión de la legitimidad o la prohibición de

la representación. Después de haber constatado que los primeros cristianos no exaltaban la práctica de las imágenes, generaciones posteriores celebraron la abstracta Unidad por medio de las imágenes. De ese modo, el culto a las imágenes triunfó en la comunidad de Jesús, hijo de María, más que en ninguna otra comunidad. Hay profusión de imágenes en sus iglesias. Esas imágenes orientan las oraciones de sus fieles. Cuando rezan en el interior de ellos mismos, se dirigen a esas imágenes que les sirven de intermediarios. Ibn ‘Arabī legitima la práctica de las imágenes entre los cristianos, aduciendo el argumento decisivo de la encarnación. Por supuesto, en cuanto tiene que explicitar su pensamiento se aleja de la encarnación en el sentido cristiano y vuelve a la interpretación coránica del fenómeno. Pero le agrada permanecer, por un instante, vago, tanto con respecto a la verdad cristiana como a la autoridad coránica. Dice: “*La representación de un espíritu en la imagen de un hombre*”. De todos modos, la continuación del texto precisará que se trata de la figura coránica de Gabriel, que se manifestó a María en tanto que espíritu representado en hombre. Aun así, Ibn ‘Arabī legitima la práctica de la imagen entre los cristianos, “*pues como el origen de su profeta es debido a una representación, tamattul, por eso está difundida entre ellos tal verdad de la representación, hasta el día de hoy*”. Ibn ‘Arabī casi sintió el envite que suponía la Encarnación en la estética cristiana. Recordemos que el argumento decisivo de los partidarios de la iconodulia, a favor de la restauración de las imágenes y de su culto en el Imperio Cristiano de Oriente, fue extraído precisamente de las prolongaciones de la Encarnación.

Después de haber legitimado el uso del icono, como algo concordante con el espíritu de la verdad cristiana, Ibn ‘Arabī dice que, a la llegada de la Ley muḥammadiana, el uso de la imagen fue prohibido, *nahà ‘alà aṣ-ṣuwari*. Pero la Ley de Muḥammad corrobora las leyes aportadas por los profetas anteriores. La Ley de Muḥammad contiene la verdad de Jesús; está sujeta al “*pliegue de la ley de Jesús*”, *intawà ṣar’u-hu fī ṣa’ri-hi*. La Ley de Muḥammad está envuelta en la de Jesús. Por ello había que resolver una paradoja: ¿Cómo conciliar, por una parte, la prohibición de la representación —el razonamiento habría ganado en precisión histórica si Ibn ‘Arabī hubiera recordado la presencia de tal prohibición en el Decálogo— y, por otra parte, la sublimación cristiana de la imagen? En este estadio, Ibn ‘Arabī cita el famoso *ḥadīṭ* del *ihsan*: *Adora a Dios como si lo vieses...* En este *ḥadīṭ*, Muḥammad hizo entrar a Dios en tanto que icono “*en la imagina-*

ción”. Tal es el sentido de la representación en el Islam: Muḥammad prohibió a su comunidad hacer aparecer el icono en lo sensible, pero, al mismo tiempo, recomienda que se disfrute de él en el escenario de la imaginación, exactamente según el mismo principio que rige la representación entre los cristianos. Ibn ‘Arabī añade un argumento escénico para justificar tal concordancia estética: recuerda que el personaje protagonista del *ḥadīṭ* del *iḥsān* no es otro que el Angel Gabriel, el mismo que interviene en la representación primera, a partir de la cual nace el Cristianismo. Gabriel es la figura que en ambas leyes legitima el icono. De ese modo se podrá decir sin forzar el argumento que el icono destinado a hacer visible al Todo-Otro no es desconocido en el Islam. Ha sido pensado solamente como “cosa mental” (*Futūḥāt*, I pp. 222-223).

Ibn ‘Arabī magnifica el “como si”, ese modo que permite al musulmán disfrutar del icono. Noble y gloriosa es tal conjunción que abre para nosotros el stock de las imágenes sensibles contenidas en la reserva de la imaginación. Y como Dios no nos es sensible, como únicamente su Ser es inteligible, nos propone para el bien obrar, *al-iḥsān*, que hagamos entrar a Dios bajo la autoridad de la facultad perceptiva, por medio del “como si”. De ese modo hacemos a Dios incorporarse a los sensibles mediante la imaginación, la fantasía, *wahm*. Por medio de ese artificio, nos acercamos a los que Lo han adorado en lo que grabaron y esculpieron, *fī mā naḥatū-h*. De ese modo, el legislador ha decidido legitimar en un lugar lo que ha prohibido en otro. Y nuestros sabios deberían legitimar tal práctica allí donde fue legitimada y denegarla allí donde fue prohibida. ¡Gloria al *como si* que instauro el modo del simulacro, de la circulación y el desplazamiento, permitiéndonos quebrantar la ceguera del dogma y facilitándonos el gozo estético en el laberinto de la paradoja! (*Futūḥāt*, I p. 366).

En el cuadro general de la teoría de Ibn ‘Arabī, las prácticas humanas extraen sus energías de los 99 Nombres de Dios. Tales prácticas constituyen la prolongación de la espiración divina que emana del Nombre. El Nombre desborda sobre la práctica y le concede el flujo de su energía. Entre tantas actividades afiliadas a los Nombres se señala el ejercicio de la pintura. Esta procede del Nombre *al-Bārī*, el Innovador, que hemos de tomar en el sentido de la acción creadora, que guarda relación con el verbo *bara*, compartido con el hebreo, que aparece en el primer versículo de la Biblia. Tal nombre preside también las actividades de los arquitectos, ingenieros, geómetras, maes-

tros que inventan figuras extrañas. A tal nombre, pues, acuden los pintores cuando, a fin de realizar las bellas formas que supone el principio de su arte, fundado sobre la teoría de las proporciones, destinadas a gestionar el parecido, en la conjunción entre la maestría técnica y la iniciación espiritual, a fin de participar en la élite que brilla alrededor del palacio de la ciudad islámica. Sin duda alguna, tal recensión de la pintura concierne sobre todo a su ejercicio profano, pero era interesante señalarla en el recorrido metafísico de Ibn ‘Arabī. Ella relativiza, al menos, la suposición de iconoclasia radical que ha dado fama al Islam. Por añadidura, tal prolongación de la legitimidad de pintar, aunque nada más que fuera para el palacio, parece que tenía que ser evidente en un autor que pensó en sus dédalos el icono mental, según sus implicaciones religiosas (*Futūḥāt*, i II, 421-422).

L'IMAGE ET L'INVISIBLE

ABDELWAHAB MEDDEB

UNE des questions majeures posée à la mystique a trait à l'image. De quelle façon formuler cela qui dépasse? Selon quels critères peut-on traduire dans les termes du visible l'expérience qui a pour horizon l'invisible? Comment rendre compte de l'irreprésentable? A partir de quelles analogies décrire le Tout-Autre? Cela renvoie à l'expérience de la vision, à l'exercice de l'imagination, à l'entrée dans la scène de l'image mentale. Et se prolonge à travers l'instance esthétique, et la manière de donner tel irreprésentable, par l'intermédiaire des instruments de l'imitation, c'est à dire la peinture et la sculpture, supports qui accueillent les images tangibles. De la légitimité ou non d'annoncer le dieu sur tels supports: voilà la question centrale qui hante en théologie.

L'islam a la réputation d'être iconoclaste. Si l'exercice mondain de l'image a pu être constaté, nulles traces ne semblent renvoyer à la représentation de la divinité et à sa fonction cultuelle. Mais en remuant dans certains textes écrits en milieu islamique, l'on peut rendre plus problématique un pareil constat. Et les textes que nous interrogeons sont ceux de la percée, ceux qui révèlent une traversée des frontières qui ferment la pensée commune, textes qui outre-passent tout en demeurant actifs dans la raison islamique.

Avant de fouiller dans ces textes, mettons en place les termes de la problématique générale qui a collaboré à leur éclosion. Il s'agit de présenter les concepts qui ont guidé la réflexion sur la question de la représentation. Nous nous référons aux *muqâbil*, ou corrélatifs d'opposition, désignés sous les vocables de *tashbih* et *tanzih*, à traduire para anthropomorphisme et abstraction.

Tashbih et *tanzih* sont deux vocables contraires. Si *tashbih* implique le rapprochement, *tanzih* évoque l'éloignement. Si l'un joue sur la similitude et la ressemblance, l'autre instaure la distance, l'écart. J'ai traduit *tanzih*, cette *via remotionis*, par abstraction en pensant au sens vieilli, celui qui dérive du

bas-latin: *abstractio*, qui dit ce qui sépare, isole, éloigne. Rappelons aussi que *tashbih*, qui désigne l'anthropomorphisme en théologie, renvoie en rhétorique à la figure de style para rapprochement, la comparaison. Ce qui rend fonctionnel notre duel de contraires, *tashbih/tanzih*, c'est la façon avec laquelle l'un et l'autre parcourent la distance qui sépare. Le *tashbih* procède à un mouvement de rapprochement qui annule la distance; tandis que le *tanzih* écarte le cela qui sépare, pour fonder Dieu en obscurité, inconnaissable, impénétrable.

Cette problématique divisa l'islam. N'entrons pas dans les détails des débats qu'elle suscita entre Mu'tazilites, Hanbalites, Ash'arites. Dison simplement qu'elle est prise en charge dans le texte qui nous intéresse, celui de l'Andalou Ibn 'Arabî, 12° / 13° S., après de multiples avatars théologiques et politiques dont on repère les commencements dès la fin du 8°s.

Rappelons aussi qu'une telle problématique semble habiter dans sa demeure quand elle s'exprime le long du texte ibn arabe. La pensée de cet auteur agit en faveur du duo d'opposition comme principe de méthode. La logique de son écrit se déploie à travers un paysage qui ordonne les contraires et qui pense à travers leur filtre. Il instaure l'union des contraires (*al-jam' bayna adh-dhiddayn*) à la fois comme procédé de raisonnement et comme repère ontologique. Il arrive à cela après avoir médité l'écrit coranique composé de versets contraires. Les sens opposés ne s'excluent pas, l'un n'abolit pas l'autre: ils constituent deux moments différents et nécessaires, collaborant au sein d'une même vérité. Pour étendre sa saisie de la vérité dans son intégralité, il convient d'intérioriser et de vivre simultanément l'un et l'autre moment dans l'élan d'un même mouvement. La contradiction ne se résout pas dans la clôture de la synthèse. L'union des contraires aide à dépister le ressemblant dans le différent.

Le *tanzih* et le *tashbih* constituent chez Ibn 'Arabî les deux vecteurs qui distribuent les moyens de représenter le couple d'opposition qui régit l'Etre: l'Un et le multiple, l'Un déposant des parts de lui-même dans la pluralité formelle à travers laquelle se manifeste le monde; l'Un en soi irréprésentable, et le monde comme profusion d'êtres particuliers, visibles, portant la trace de l'Un, invisible; l'Un se déployant selon la pulvérulence des êtres particuliers, se disséminant dans l'hétérogénéité du monde. *Tanzih* et *tashbih* s'avèrent agiles à agir lorsqu'ils font mouvement sur un tel relief.

Que *tanzih* et *tashbih* interviennent pour réguler la question de la représentation, cela semble comme explicite chez Ibn 'Arabî, lequel associe telle problématique aux attributs de Beauté et de Majesté (*jamâl/jalâl*), qui fondent le critère du jugement esthétique (Voir: *Kitâb al-Jalâl wa al-Jamâl*, p. 5).

A analyser le *tanzih/tashbih*, Ibn 'Arabî s'appuie sur le fragment du verset qu'a consacré la tradition à telle problématique: *Laysa ka-mithlihi shay'un: Rien n'est comme lui* (qui dit le *tanzih*); *wa huwa as-Samî'u al-Baġî*

ru: et *Il est l'Oyant, le Voyant* (qui illustre le *tashbih*) / Coran, XLII, 11. Dans une phrase coranique, s'exprime cet enchaînement des contraires, ces corrélatifs d'opposition que sont *tashbih* et *tanzih* et qui cohabitent au sein d'une même vérité qui rend problématique la légitimité de représentation.

Tel fragment coranique dit bien ce qu'il a à dire: il affirme l'infranchissable distance qui écarte Dieu de tout semblant, de toute ressemblance. Mais il proclame le *tanzih* d'une manière négative: selon les termes niés du *tashbih*. Afin de préserver Dieu du *tashbih*, afin de le mettre à l'abri du rapprochement, le Coran propose une phrase qui commence par une conjonction de négation (*laysa*) pour ensuite la faire suivre de deux conjonctions destinées à introduire la comparaison, le rapprochement, la similitude (*ka, mithl*). L'on constate que la forme qui introduit le *tanzih* utilise une figure du discours rare, celle qui procède à un rapprochement pour fonder une négation, une distance, et non point révéler une égalité, une équivalence. C'est une comparaison qui instaure des rapports de disconvenance, de dissimilitude, de différence.

Si le *tanzih* est affirmé par la négation du *tashbih*, c'est qu'il est impossible de l'exprimer rien qu'en lui-même, dans des termes qui lui soient propres. D'après Ibn 'Arabî, l'abstraction absolue (*tanzih motlaq*) ne peut être formulée. Aucune parole, révélée ou pas, ne peut accomplir un tel projet. L'abstraction, le *tanzih*, qui correspond à l'infini et à l'indéfini, ne peut acquérir forme qu'en entrant dans des limites, dans des contours (*hadd*).

Avant de revenir au commentaire du fragment coranique qui nous préoccupe Ibn 'Arabî remonte loin. Il parcourt les étapes qui jalonnent la fiction de la Création. Au commencement Dieu demeurerait dans le monde de la cécité (*al-'amâ'*), là où nul souffle d'air ne circule ni par en bas, ni en haut. Puis, pour faire advenir à l'Etre sa Création, Il s'est illustré, Il a témoigné de Lui-même par des versets où sont serties des formules anthropomorphes qui Le limitent dans des formes finies, L'incarcèrent dans l'ordre du contour: Il s'assied droit sur le trône, Il descend vers les cieux qui surplombent le monde, Il est présent dans les cieux et sur terre. Il dit qu'Il est *avec* nous partout où nous sommes. Il nous informe qu'il est notre essence. Toutes ces désignations sont des limitations. Nous-mêmes sommes des limitations, et il ne se décrit Lui-même qu'enfermé dans des limites. Le fragment qui dit: *Rien n'est comme Lui* est aussi une limitation, un enclos. Et "*celui qui se distingue de toutes les limitations, est lui-même une limitation qui est différente des limitations dont il se distingue*". Se distinguer d'une manière absolue de toute forme constitue à son tour une entrave. L'absolu est la détermination de l'absolu. Si nous considérons que le *Rien n'est comme Lui* suppose la négation de toute forme, de toute image, de tout modèle, de toute ressemblance (*nafyu al-mathal*), cela veut dire qu'il est l'essence de toutes les choses. Rien n'est comme Lui, car toutes les choses Lui ressemblent. Il se trouve déterminé par les

contours de toute détermination. Toute chose qui comporte une limite contient les limites de Dieu. Il circule en toute créature: C'est ce qui confirme et authentifie l'Etre. Par tel subtil retour, s'opère un renversement entre le *tanzih* et le *tashbih*: l'excès de l'un constitue le manque de l'autre. Nous sommes dans le temps où les contraires se mettent, malgré leur différence, à circuler l'un dans l'autre. (Foçûç, p. 110-111).

Mais les lieux de l'expérience, où *tanzih* et *tashbih* demeurent deux moments séparés engageant des dispositifs différents, ne manquent pas d'être fréquentés. Chacune des deux instances, considérées comme scènes indépendantes, demeure marquée par le décor absent de l'autre scène, perçu comme manque. L'une des deux scènes demeure hantée par l'autre scène, absente. Celui qui Le connaît par le *tanzih* seul ne Le connaît pas vraiment. Et celui qui cherche à Le voir à travers les procès du *tashbih* ne peut accéder à Sa vision: il L'aura limité et incarcéré dans un contours définitif. Tandis que celui qui oeuvre à l'atteindre "*entre tanzih et tashbih*", d'une manière globale, il peut jouir de Sa vision, d'une manière globale aussi. Il est impossible qu'Il soit connu par le détail, sinon d'une façon fragmentaire, puisqu'Il est l'illimité contenu en toute limite, l'indéfini logeant en toute définition, l'indéterminé agissant en toute détermination, l'amorphe déposé en toute forme, la caché gisant en toute manifestation. Il régit les apparences selon la relation d'un esprit qui "*programme*" la forme. Or, pour Le connaître par le menu détail, il faut avoir connu tous les détails de l'Etre, ce qui n'est pas de la capacité de l'homme. La seule connaissance possible de Dieu, qui favoriserait Sa représentation, consiste à épouser un mouvement d'oscillation entre le *tanzih* et le *tashbih*, entre la transcendance et l'anthropomorphisme, entre l'abstraction et le figural (Foçûç, p. 69).

Un tel procès te permet de saisir l'image de Dieu au dedans de toi-même. Le *hadîth* dit: "*Qui se connaît lui-même connaîtra Son seigneur*". Sache que tu es Sa forme, et qu'Il est ton esprit. Tu es pour Lui ce que la forme corporelle est pour toi; et Il agit en toi en tant qu'esprit qui programme ta forme corporelle. Ton propre contour contient l'apparent et le caché qu'il y a en toi. La forme qui reste, après que l'esprit qui la programme l'eût quittée, n'est plus une forme humaine; plus rien ne le distingue d'une effigie en bois ou en pierre. Elle devient inanimée comme une statue: elle se retrouve dans le manque radical qui caractérise la peinture et la statuaire; elle est privée du respir et du mouvement. Elle est carcasse vide, sans âme. Elle entrerait dans le musée de la création humaine qui contient des objets de haute imitation mais qui demeurent inanimés. Là nous sommes aux abords platoniciens du manque qui est propre à l'imitation humaine. Manque que révèle une série des *hadîth* consacrés à la peinture, où le prophète lance le défi au peintre d'animer la forme dont il maîtrise le tracé. Cela dit, l'homme, par introspection, peut retrouver au-dedans de lui-même, l'image de Dieu qui en lui circula. C'est le premier ja-

lon qui nous permet d'avancer l'idée d'*icône mentale* que l'homme capte au-dedans de lui-même et en jouit dès lors qu'il reçoit les hymnes inspirés par les effluves divines qui parfument le fin fond de son intériorité (Foçûç, p. 69).

Ikône mentale qui oscille entre *tanzih* et *tashbih*. Si tu entres sur les chemins de l'abstraction absolue, tu entraves l'icône mentale, tu la détermènes, tu la fixes, alors qu'elle gagne à être mobile, changeante, en création permanente, sur un support toujours prêt à la vacuité. Et si tu cherches à fixer ton icône par la voie de l'anthropomorphisme, du *tashbih*, tu risques de prendre ton icône pour une idole, et tu régresses dans l'idolâtrie. Si tu veux éviter de confondre l'icône et l'idole, il importe de délaisser la croyance de la dualité de dieu et du monde, et de prôner l'Unité de l'Etre: ainsi sauras-tu détecter l'icône qui est en germe en toute forme.

Ibn 'Arabî récapitule en retournant au verset qui est l'emblème de notre problématique. Telle citation coranique illustre en ses deux parts l'analyse d'Ibn 'Arabî, que démontre la nécessité des deux instances et leur lien organique, d'une part; la présence agissante de l'une dans l'autre, d'autre part. Si nous supposons que le *ka*, la prime conjonction qui introduit la comparaison, comme superflue, le verset deviendrait: *Laysa mithlahu shay'un*, et *mithl* perd toute ambiguïté, n'assumant que l'introduction comparative; cela signifierait: *Rien n'est à Sa ressemblance*; ce qui symboliserait l'abstraction pure et simple. Tandis que la suite: *et Il est l'Oyant, le Voyant*, désignerait l'anthropomorphisme en accordant à Dieu des qualités animales. Mais si nous envisageons le *ka* comme conjonction majeure et non appendice, *mithl* peut dévier de la fonction comparative, assumée par le *ka* seul, elle peut sortir du circuit qui installe la redondance, pour briller en tant que radical dont le sens tournerait autour de la notion de modèle. Par une telle opération, la part de notre verset pourrait signifier: *Rien n'est comme Lui, à son modèle*, c'est-à-dire: Rien n'est à l'image de Son image.

Un tel sens instaure l'anthropomorphisme au coeur même de ce qui symbolise l'abstraction, puisque cela accorde à Dieu une image originelle: et ce qu'il dénie c'est l'image de l'image, c'est l'image seconde, tandis qu'il fonde une image première de Dieu. De même, la deuxième part de notre citation /emblème est interprétable dans le sens du *tanzih*, malgré son apparence anthropomorphe. Il suffirait d'imaginer que c'est Lui, Dieu seul, qui entend et voit *vraiment* en tout oyant et en tout voyant: et la théorie générale de l'Etre chez Ibn 'Arabî rend plausible telle hypothèse. Ainsi, cette référence coranique contient en ses deux membres les deux états conjointement: le *tanzih* est dans le *tashbih*, et le contraire (Foçûç, p. 70).

La scène qui accueille l'expérience de la vision en tant que présence (*badhrat al-baçar*), est, elle aussi, distinctement commandée par la polarité du *tanzih/tashbih*. La *Présence de la vision*, dit Ibn 'Arabî, implique la façon avec laquelle l'onant prie et invoque Dieu. Il y a trois façons pour le Seviteur du

Voyant de convoquer son Maître. D'abord il L'adore sur le mode du *comme si*, en référence au *hadîth* qui recommande l'*ihsân*, le bien-agir: *Adore Dieu comme si tu Le voyais*. Ce qui implique une posture propre à illustrer le *tashbîh*. L'orant tâchera de L'imaginer selon les moyens de sa combinatoire. Cela procède par analogie pour fabriquer un simulacre. Tu interprètes l'inconnaissable dans les termes accessibles, l'invisible dans les termes sensibles. Ensuite l'orant L'adore selon les conditions du *tanzîh*: c'est -à-dire qu'à L'invoquer, il sait que Lui, qui est invisible, Le voit. Ainsi, passe-t-on de l'oraison anthropomorphe, *mushabbaha*, à l'oraison abstraite, *munazzaha*. Enfin, l'orant adore Dieu par Dieu, *Allâha, bi-llâhi*. C'est ainsi que L'invoquent et Le convoquent "*ceux qui savent par Dieu*", ceux qui n'entrent ni dans l'une, ni dans l'autre voie réductrice. Ceux-là, qui voient par Dieu, croient à la voie de l'abstraction, *yaqûlûna bi-t-tanzîh*, tout en contemplant l'image que procure la démarche anthropomorphe sans pour autant y croire, *yashhadûna at-tashbîh wa lâ yaqûlûna bibi*. Car pour eux la représentation anthropomorphe, l'icône mentale, ne constitue pas un évènement, un attribut, un prédicat qui informe, *khabar*. Elle est simplement la mise au clair d'une croyance. Elle est une visualisation, *'iyân*: façon de rendre l'objet de la croyance manifeste, de faire entrer le principe dans la formalisation. Mais telle visualisation doit demeurer mentale. Elle ne se divulgue pas. C'est une énergie créatrice intime. L'image de Dieu, dans la démarche anthropomorphe, ne peut s'assimiler à la foi, elle ne peut la garantir, ni en être le critère; car la foi repose sur un évènement qui informe, *al-imân bâbuhu al-khabar*. L'anthropomorphe pur, celui qui assimile l'icône à la vérité de la foi, est voilé par sa croyance; il croit que telle icône est une qualité qui se suffit à elle-même et peut être rapportée que c'est une nouvelle qui se diffuse. Tandis que le maître en vision témoigne de l'icône; il la contemple comme la visualisation d'une abstraction; il la mesure, la juge, l'apprécie selon l'exercice du jugement. Il sait qu'en tel lieu il n'est pas dans la croyance. Tout sépare donc les deux positions: l'anthropomorphe assimile l'icône à la croyance, et le maître en vision met en jeu sa propre capacité de voir, son énergie de voyance, comme compétence exercée dans l'expérience. Le maître en vision s'en tient à la lettre de sa vision, il ne la ramène pas à un référent, il la transcrit comme telle, rien qu'en elle-même. *Naskh*, voilà le mot qu'utilise Ibn 'Arabî. Or *naskh* est en arabe un terme ambivalent: il veut dire aussi bien la transcription, la copie, que ce qui efface, abolit, abroge. L'ambivalence de ce terme sert admirablement la pensée d'Ibn 'Arabî. L'icône qui advient dans l'instance du *tashbîh* doit être vécue dans sa complexité et sa fragilité: elle est à prendre à la lettre, à transcrire comme telle; elle est aussi conjoncturelle, variable, changeante, prête à être substituée, révoquée, annulée invalidée, biffée, remaniée. C'est une icône fragile, résiliable, erratique. Aussi est-il préférable qu'elle demeure mentale, qu'elle ne soit pas communiquée, qu'elle ne prenne pas la forme d'un évènement qui enseigne.

L'icône n'a pour elle que l'énergie de la formalisation. C'est un signifiant pur. Tandis que l'anthropomorphe donne à l'icône un référent, il croit à ce qu'elle renvoie: il accorde au signifiant un signifié.

Il a besoin de tels prolongements quand même il se rendrait compte en chemin qu'il va vers l'incroyance, en troquant l'icône pour l'idole.

Ibn 'Arabî considère l'exercice de l'icône comme une scène intime. Il érotise la relation entre l'orant et l'icône mentale qui lui advient au cours de l'expérience. Beaucoup d'arguments militent en faveur de la diffusion de l'icône, mais la bienséance, *al-adab*, qui régit le rapport heureux à l'icône, l'oblige à taire son expérience et à réserver telle image par pudeur, *hayâ*'. Le maître en vision fait même semblant d'être impuissant à voir l'icône, fait mine de ne pas la remarquer, de ne pas la voir, de la négliger, de passer outre. Ainsi Ibn 'Arabî déploie tout un dispositif pour assurer la réserve, la retrait de l'icône: il lui accorde un code, *al-adab*, une psychologie, *al-hayâ*', et une stratégie, le semblant d'impuissance. (*Fotohât*, IV, pp. 233-235).

Ibn 'Arabî propose un argument historique qui légitime et la présence de l'icône et sa réserve dans le mental. Comme la Loi de Mohammad contient les lois qui la précèdent; comme toute loi antérieure, la christique ou la mosaïque par exemple, établit sa spécificité sous l'étendue de l'autorité, *ihâtati*, de la Loi mohammadienne, les musulmans se sont trouvés face à un paradoxe pour ce qui concerne la question de la légitimité ou de l'interdit de représentation. Après avoir constaté que les premiers chrétiens n'exaltaient pas la pratique des images, des générations futures célébrèrent l'abstraite Unité par l'intermédiaire des images. Aussi le culte des images a-t-il triomphé dans la communauté de Jésus, fils de Marie, davantage que dans n'importe quelle autre communauté. Il y a profusion d'images dans leurs églises. Ces images orientent leurs prières. Quand ils prient au-dedans d'eux-mêmes, ils s'adressent à de telles images, qui leur sert d'intermédiaire. Ibn 'Arabî légitime la pratique de l'images chez les chrétiens, en approchant l'argument décisif de l'incarnation. Bien sur, dès qu'il a à expliciter sa pensée, il s'éloigne de l'incarnation, au sens chrétien, et retourne à l'interprétation coranique du phénomène. Mais il se plaît à demeurer un moment vague et par rapport à la vérité chrétienne et par égard à l'autorité coranique. Il dit: "*la représentation d'un esprit dans l'image d'un homme*". Toutefois, la suite du texte précisera qu'il s'agit de la figure coranique de Gabriel qui s'est manifesté à Marie en tant qu'esprit représenté en homme. N'empêche qu'Ibn 'Arabî légitime la pratique de l'image chez les chrétiens, "*car l'origine de leur prophète est due à une représentation, tamaththul, aussi est diffusée en eux telle vérité de la représentation jusqu'à ce jour.*" Ibn 'Arabî a comme senti l'enjeu de l'Incarnation dans l'esthétique chrétienne. Rappelons que l'argument décisif des iconodoules, en faveur de la restauration des images et de leur culte dans l'Empire Chrétien d'Orient, a justement été puisé dans les prolongements de l'Incarnation.

Après avoir légitimé l'usage de l'icône comme concordant avec l'esprit de la vérité chrétienne, Ibn 'Arabî dit qu'à l'arrivée de la Loi mohammadienne, l'usage de l'image fut interdit, *nabâ 'alâ aṣ-ṣuwari*. Mais la Loi de Mohammad corrobore les lois apportés par les prophètes antérieurs. La Loi de Mohammad contient la vérité de Jésus; elle est assujétie au "*pli de la loi de Jésus*", *intawâ shar'uhu fi char'ibi*. La Loi de Mohammad est enveloppée dans celle de Jésus. Aussi fallait-il résoudre un paradoxe: comment concilier d'une part l'interdit de représentation –le raisonnement aurait gagné en précision historique si Ibn 'Arabî avait rappelé la présence d'un tel interdit dans le Décalogue– et d'autre part la sublimation chrétienne de l'image? A ce stade, Ibn 'Arabî cite le fameux *hadîth* de l'*ihsân*: *adore Dieu comme si tu Le voyais...* En ce *hadîth*, Mohammad fit entrer Dieu en tant qu'icône "*dans l'imagination*". Tel est la sens de la représentation en Islam: Mohammad interdit à sa communauté de faire apparaître l'icône dans le sensible, mais en même temps, il recommande qu'on en jouisse sur la scène de l'imagination, exactement selon le même principe que celui qui régit la représentation chez les chrétiens. Ibn 'Arabî ajoute un argument scénique pour justifier telle concordance esthétique: il rappelle que le personnage qui est le protagoniste du *hadîth* de l'*ihsân* n'est autre que l'ange Gabriel, celui-là même qui intervient dans la représentation première, à partir de laquelle prend naissance le christianisme. Gabriel est la figure qui, dans les deux lois, légitime l'icône. Ainsi, l'on pourra dire sans forcer que l'icône qui se destine à rendre visible le Tout Autre n'est pas inconnue en Islam. Elle a été seulement pensée comme "*chose mentale*". (*Fotôhât*, I, pp. 222-223).

Il arrive à Ibn 'Arabî de magnifier le *comme si*, ce mode qui permet au musulman de jouir de l'icône. Noble et glorieuse est telle conjonction qui ouvre pour nous le stock des images sensibles contenues dans la réserve de l'imagination. Et comme Dieu ne nous est pas sensible, comme son Etre seul est intelligible, il nous propose pour le bien-agir, *al-ihsân*, qu'on fasse entrer Dieu sous l'autorité de la faculté perceptive, par l'intermédiaire du *comme si*. Ainsi faisons-nous rejoindre Dieu aux sensibles, par le truchement de l'imagination, de la fantaisie, *wahm*. Par un tel artifice, nous nous approchons de ceux qui L'ont adoré dans ce qu'ils ont gravé et sculpté, *fi mâ nahatûh*. Aussi le législateur a-t-il décidé de légitimer en un lieu ce qu'il a interdit en tel autre lieu. Et le savant parmi nous devrait légitimer telle pratique là où elle fut légitimée, et la dénier là où elle fut prohibée. Gloire au *comme si* qui instaure le mode du simulacre, de la circulation et du déplacement, nous permettant de briser l'aveuglement du dogme et nous facilitant jouissance esthétique dans le labyrinthe du paradoxe. (*Fotôhât* I, p. 336).

Dans le cadre général de la théorie d'Ibn 'Arabî, les pratiques humaines puissent leurs énergies dans les 99 Noms de Dieu. Elles constituent le prolongement de l'expir divin qui émane du Nom. Le Nom déborde sur la pratique

et lui accorde le flux de son énergie. Parmi tant d'activités affiliées aux Nom *al-Bârî*, l'Innovateur, à prendre dans le sens de l'action créatrice, par référence au verbe *bara'*, partagé avec l'hébreu, apparaissant au premier verset de la bible. Tel Nom préside aussi aux activités des architectes, ingénieurs, géomètres, des maîtres qui inventent des figures étranges. En tel Nom donc puisent les peintres a fin de réaliser les belles formes que suppose le principe de leur art, fondé sur la théorie des proportions destinée à gérer la ressemblance, dans la conjonction entre la maîtrise technique et l'initiation spirituelle, afin de participer à l'élite qui brille autour du palais dans la cité islamique. Certes telle recension de la peinture concerne surtout son exercice profane, mais il était intéressant de la relever dans le parcours métaphysique d'Ibn 'Arabî. Elle relativise du moins la supputation d'iconoclasme radical qui a fait la réputation de l'islam. En outre un tel prolongement de la légitimité à peindre, ne serait-ce que pour le palais, paraît aller de soi, chez un auteur qui a pensé dans ses dédales l'icône mentale, selon ses implications religieuses (*Fotôhât*, II, pp. 421-422).

MARTIN NOTCUTT

LA OBRA IMPRESA DE IBN 'ARABĪ

Introducción

Las religiones abrahámicas, me refiero el Judaísmo, al Cristianismo y al Islam, participan de un extensa metáfora del libro, la pluma, el nombre, el hálito, la lengua, la palabra, el Corán (la recitación), la audición, etc.

No hay duda de que cada una de las religiones acentúa característicamente algunas partes de esta metáfora, o acentúa un aspecto de ella en determinado momento, y vuelve la vista hacia otro en un momento diferente.

Ciertamente, *todas* estas imágenes encuentran su lugar en la obra de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, para quien son realidades o, mejor, imágenes de la única realidad. Tal vez sea ésta una de las razones por las que su obra tiene especial importancia hoy: porque puede mediar entre cualquiera de las especializaciones de estas metáforas que han surgido, incluyendo a sus pueblos.

Nos relata la primera vez que descubrió que había libros sobre este tema. En el *Rūḥ al -Quds*, traducido por el Dr. Austin como *The Sufis of Andalusia*, Ibn 'Arabī se refiere a un encuentro con Abū Ya-'qūb Yūsuf al-Kūmī:

“Otra experiencia que tuve con este Ṣayḥ es digna de mención. Debo primero aclarar que entonces yo no había visto todavía la Epístola de al -Quṣayrī ni la de ningún otro maestro, ignorando completamente que nadie de nuestro Camino hubiese escrito algo (...). Un día, el Ṣayḥ montó en su caballo y nos pidió a mí y a

uno de mis compañeros que le siguiéramos a al-Muntābar, una montaña distante de Sevilla unas tres millas. Así pues, cuando abrieron la puerta de la ciudad por la mañana, salí con mi compañero, quien llevaba una copia de la Epístola de al -Quṣayrī. Subimos al monte y hallamos, en la cima, al Ṣayḥ y a su sirviente que llevaba su caballo. Luego entramos en la mezquita que hay en lo alto del monte e hicimos la oración ritual. Cuando hubimos acabado, volvióse de espaldas al miḥrāb y me dio la Epístola, diciéndome que leyera. Mi respeto hacia él era tan grande que no podía enlazar más de dos palabras seguidas, y el libro se me cayó de las manos. Le dijo entonces a mi compañero que leyera, y él iba comentando lo que leía hasta que se hizo la hora de la oración de la media tarde y rezamos”.

He aquí otra resonante imagen, que concuerda con el tipo de imágenes a que nos hemos referido anteriormente: el libro estaba en sus manos y se le pidió que leyera. Años más tarde, refiriéndose a los *Fuṣṣ al-Ḥikam*, señala al principio de ese libro:

“Vi al Enviado en un sueño de buenos augurios (mubaššira), a finales del mes de Muḥarram del año 627, en la ciudad de Damasco, y en su mano había un libro. Me dijo: “Este es el libro de los Fuṣṣ al-Ḥikam. Tómallo y publícalo para que la gente se beneficie de él”.

Dije: “Entendido”, y obedecí a Dios Altísimo y a su Enviado, y a la gente de la orden (los que son dueños del mandato) de entre nosotros, tal como se me había ordenado. Verifiqué el deseo y purifiqué la intención, y concentré la aspiración y la himma para dar a conocer este libro tal como me lo había asignado el Enviado, sin añadir ni quitar nada”.

Y rogó a Dios que le concediera ser el intérprete (de lo que le había sido inspirado) y de ningún modo el falso árbitro.

Ese texto recoge muchos temas que son característicos de la obra de Ibn ‘Arabī, pero sobre lo que particularmente quiero llamar la atención es sobre el hecho de que él los consideraba expresiones de la verdad, de las que no era el autor.

Objetivo de esta ponencia

El objetivo de esta ponencia es revisar algunos aspectos del cor-

pus de obra impresa, que incluye libros escritos por Ibn ‘Arabī y libros acerca de él.

Debo en este punto señalar que, en las páginas que siguen, soy sólo un aficionado, que me encuentro aquí rodeado de personas mejor preparadas que yo para llevar acabo algunas partes de este estudio. Así pues, cuanto voy a decir aquí lo ofrezco sin ninguna pretensión, y con la esperanza de que pueda, en cualquier caso, ser de utilidad para comenzar a poner orden en un área de estudios que hasta ahora ha recibido escasa atención.

Primeras obras impresas

Durante más de 600 años, las obras de Ibn ‘Arabī eran transmitidas exclusivamente en forma manuscrita. Cuando el Dr. Osman Yahya llevó a cabo su investigación para la *Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, encontró un total de cerca de 3.000 manuscritos que incluían 550 obras.

El primer trabajo de Ibn ‘Arabī que sabemos que fue impreso lo fue en Būlāq, en el año 1252 de la hégira –1837 de la Era Cristiana–. Fue un hecho aislado, y habremos de esperar casi otros 20 años, hasta 1271/1855, para ver el comienzo de series ininterrumpidas de publicaciones de obras del Ṣayḥ. De cualquier modo, antes de eso podía haber dos o veinte copias de una obra en forma manuscrita. Con la producción impresa del libro había, de una sola vez, 500 copias. El efecto debió de ser tremendo.

Con el fin de conseguir una perspectiva que nos permita comprender cómo las obras de Ibn ‘Arabī entran en la historia de la imprenta en caracteres árabes, permítanme recordarles los hechos principales.

La impresión de libros llegó tarde al mundo musulmán; es decir, hay un amplio intervalo entre la invención del procedimiento impresor, e incluso la aparición de los tipos móviles en caracteres arábigos, y la época en que se empezaron a usar realmente en los países musulmanes.

Hay ejemplos de papel moneda impreso, con textos en chino y en árabe, en Persia, a finales del siglo XIII. Y después del éxito comercial de la imprenta de Gutemberg, que usó caracteres móviles por primera vez en la década de 1440-50, se empieza a tener testimonio de imprentas en las ciudades del Imperio Otomano: en Estambul en 1488, Salónica en 1513, Fez en 1516 ó 1521, El Cairo en 1557, etc. Pero estas actividades eran casi siempre exclusivas de las minorías no

musulmanas: judíos, griegos, armenios y otros cristianos. Que sepamos, los tipos móviles arábigos se usaron por primera vez en Italia (Fano) en 1514, unos 70 años después de Gutenberg, y desde allí se propagaron rápidamente hasta Génova (1516), Londres (1524), París, Roma y Heidelberg. Sin embargo, no había imprentas para el mundo islámico en los países musulmanes.

La dificultad –parece– surgió de la objeción que algunos de los ulemas opusieron al uso de la imprenta para obras escritas en caracteres árabes, especialmente aquellas que trataban temas islámicos. Y el verdadero comienzo de la imprenta árabe en el Imperio Otomano tuvo lugar sólo con el levantamiento de la prohibición oficial de que las prensas fueran manejadas por y para musulmanes. Esto ocurrió en Estambul en 1727, durante el período de expansión, conocido como *“la era de los tulipanes”*, del reinado del Sultán Aḥmad III y bajo la influencia del gran visir Ibrāhīm Pacha.

Fue unos diez años antes cuando el Imperio Otomano había empezado a enviar embajadores al extranjero, para establecer contacto regular con Occidente, con órdenes de informarse sobre el poder militar, las condiciones sociales y los avances científicos de los países a donde eran enviados. Estimulado por uno de ellos, que había sido enviado a París, Ibrāhīm Muteferrika (1614-1754) sometió a la Sublime Puerta en 1726 un plan para establecer una imprenta árabe. Puso el acento en la importancia que los baratos libros impresos tendrían en la revitalización de la enseñanza entre los musulmanes.

Con la ayuda del gran visir, Ibrāhīm Pacha, se persuadió al Ṣayḥ al-Islām Abdullāh Effendī para que emitiera en 1727 (casi tres siglos después de Gutenberg) una *fatwā* permitiendo la impresión de obras escritas en árabe, con la condición de que ni el Corán ni la literatura religiosa del Islam serían impresos.

La imprenta de Ibn Muteferrika fue establecida en su propia casa; primeramente, hizo uso de las facilidades de los impresores locales, y más adelante, importó materiales de Europa. La primera obra que publicó fue un diccionario, y la imprenta produjo un total de diecisiete obras entre 1729 y 1742, once de las cuales tenían relación con la historia y la geografía, tres eran sobre ciencias aplicadas y dos sobre lengua.

Aunque el sultán continuó apoyando el trabajo de la imprenta después de la reacción conservadora de 1730, al final la oposición de los ulemas, los escribas y los jenízaros –todos los cuales, por distintas razones, se sentían amenazados por aquel proceso– consiguió poner

fin al funcionamiento de la imprenta. Tras la muerte de Ibrāhīm Mu-teferrika, en 1745, quedó en desuso hasta 1782, fecha en que fue de nuevo puesta en servicio por el gobierno, en una nueva Era de reforma y modernización.

Era utilizada para publicar crónicas oficiales y cosas semejantes, pero su uso se amplió a las traducciones de libros de texto y a las obras lingüísticas o incluso religiosas en árabe y turco. Las anteriores objeciones a esto ya no parecían tener peso. Este, finalmente, fue el principio del establecimiento de la imprenta sobre una base continua; luego, otras prensas fueron instaladas en Estambul y fuera de allí: en Būlāq en 1822, en Bagdad en 1830, etc.

Lo que podemos concluir, a partir de lo anterior, es que la imprenta fue introducida en el mundo musulmán primeramente por quienes querían fomentar la adopción de métodos militares “*modernos*” y de tecnología industrial.

Esto fue también verdad en el caso del establecimiento de la imprenta en Būlāq en 1821, que formaba parte del programa de reformas instituidas bajo el gobierno de Muḥammad ‘Alī (1805-1848), que le permitió transformar a Egipto de provincia del Imperio Otomano en un poder efectivamente independiente. Sin embargo, fue en Egipto donde las obras de Ibn ‘Arabī empezaron a aparecer impresas por primera vez y donde la mayor parte de las primeras obras fueron impresas.

Cheng-Hsiang Hsu, en su tesis “*Los primeros treinta años de la imprenta árabe en Egipto*”, ha mostrado cómo esta imprenta fue responsable de un total de 526 de las 570 publicaciones que se sabe que aparecieron en Egipto entre 1822 y 1851 (1238-1267); con otras palabras: la inmensa mayoría. Aproximadamente la mitad de ellas estaban escritas en turco; la otra mitad, en árabe.

Desde más o menos 1832 en adelante, la imprenta empezó a encargarse de trabajos comerciales para el público, de modo que hacia 1251/1835-36 se publicaba una media de 7 u 8 libros anuales sobre tales bases. En conjunto, se editaron casi 80 libros de tema religioso durante los 30 primeros años, y es probable que la mayoría de éstos fueran costeados con fondos privados.

Es así como llegamos a la primera obra de Ibn ‘Arabī que conocemos impresa: los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, publicada con un comentario en turco. Es un importante trabajo de 594 páginas, impreso en papel italiano de alta calidad. Parece que fueron impresas 507 copias.

Ninguna de las copias que he visto tiene portada, y no se nos

ofrece ninguna indicación de quién pudo haber preparado y pagado la edición; el colofón del final del libro nos informa sencillamente de que el libro se editó en la imprenta de Būlāq, y de la fecha en que se terminó de imprimir. Todo apunta a que fue encargado por un particular o un grupo que valoraba la obra altamente. Fue vuelto a publicar en Estambul en 1290/1873, en dos volúmenes.

La siguiente obra que apareció impresa fue editada en Leipzig, cuando Gustav Flügel en 1845 publicó el texto del *Kitāb al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* como apéndice a su edición de las *Ta'rifāt* de Ġurġānī. Este fue, sin embargo, un hecho aislado y habremos de esperar hasta comienzos del siglo XX para hallar signos de un interés ininterrumpido por esta materia en Europa.

Desde la publicación de los *Fuṣūṣ* en 1252/1837, hay un intervalo hasta la aparición del *Diwān al-akbar*, impreso en Būlāq en 1271/1855. Como el volumen precedente, el *Diwān* es un extenso libro de 478 páginas. Está impreso en el mejor papel, con tipos basados en la escritura Nasta'liq, popular en Persia para los libros de poesía. Los bordes que enmarcan las páginas han sido creados usando flores de impresor, que consiguen un efecto especial en la primera y última páginas.

Al final hay una página en turco otomano, y la información bibliográfica es más extensa y más formal: por ella sabemos que fue impreso bajo la protección del jedive Sa'īd Pacha, supervisado por 'Alī Effendī Ġawdah, y corregido por Muḥammad Ibn Ismā'il Šihābaddīn.

Podríamos decir que ahora estaba en marcha un programa de publicaciones, ya que la siguiente obra que apareció, sólo dos o tres años después, en 1274/1857, no fue otra que la primera edición de las *Futūḥāt al-Makkiyya*, la obra enciclopédica de Ibn 'Arabī. Según Michel Chodkiewicz, esta edición fue financiada por el emir 'Abdalqādir al-Ġazā'irī, el dirigente argelino exiliado por orden de los franceses en Damasco desde 1857 hasta su muerte en 1300/1883. Sugiere en la introducción a su traducción de fragmentos del *Kitāb al-Mawāqif* de 'Abdalqādir, que su influencia pudo también haber sido efectiva estimulando la publicación de otras obras.

No he podido examinar ninguna copia de esa edición, pero, igual que las ediciones posteriores, consta de cuatro volúmenes; una tarea enorme en cualquier época, y que, en aquélla, debió, por lo menos, de exigir un larga preparación.

A partir de entonces comienzan a aparecer nuevas publicaciones

procedentes de otras fuentes, en particular de Estambul, lo cual nos da oportunidad de ampliar nuestra perspectiva.

He establecido una lista de las obras publicadas en árabe o en turco entre 1252/1837 y 1338/1919, en el orden en que aparecieron. Eso da un total de 50 ediciones de 25 obras diferentes. He mantenido en la lista obras que se sabe que fueron atribuidas erróneamente a Ibn ‘Arabī, puesto que los editores pensaban que estaban publicando libros del Šayḥ. De todos modos, si los eliminamos apartamos ocho o nueve ediciones de tres o cuatro obras.

Lo primero que aparece claro es que, durante este período de ochenta años, el centro de publicaciones en ese campo fue Egipto, que es la procedencia de un total de veintiocho ediciones.

Estas incluyen:

- tres ediciones de las *Futūḥāt al-Makkiyya*.
 - tres ediciones de la *Muḥādarat al-abrār*.
 - tres ediciones de los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* con el comentario de al-Qašānī.
 - dos ediciones del *Tafsīr al-Qur’ān* (un comentario del Corán atribuido erróneamente a Ibn ‘Arabī).
 - dos ediciones del *Šağarat al-Kawn*.
- y ediciones únicas de otras obras del Šayḥ muy conocidas, como:
- el *Rūḥ al-quds* (traducido posteriormente por Miguel Asín Palacios y por el Dr. Austin),
 - el *Šağarat al-Kawn*,
 - el *Kitāb Kunh* (una obra “introdutoria”, que ha sido traducida al turco, español, francés e inglés),
 - las *Iṣtilāḥāt aṣ-Šūfiyya*, serie de definiciones de tecnicismos del Sufismo, también incluida en las *Futūḥāt al-Makkiyya*,
 - y el *‘Anqā’ Mugrib*, una obra que se ocupa de la estación del sello de los Santos.

Algunas de estas obras, como *Šağarat al-Kawn*, el *Kitāb Kunh* y el *‘Anqā’ Mugrib*, han seguido estando a la venta publicadas por pequeñas editoriales egipcias a lo largo de las décadas de los 70 y 80.

La primera obra que se imprimió en Estambul fue aparentemente *Aṣ-Ṣalāt al-fayḍiyya*, una oración dedicada a la memoria del Profeta, que fue publicada en 1273/1856. Le siguió una edición de los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, en 1287/1870.

Entre los dieciséis libros publicados en Estambul durante el periodo que estudiamos había:

- cuatro ediciones de los *Fuṣūṣ*,
- dos libros de oraciones,
- dos ediciones del *Ṣaḡarat al-Kawn*,
- una traducción del *Kitāb Kunb*,
- dos ediciones y una traducción de la *Tuhfat as-safara* (un libro cuya atribución a Ibn ‘Arabī es dudosa)
- y una reimpresión de los *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya*.

No sólo fueron publicados menos libros en Estambul que en El Cairo, sino que la publicación de obras de Ibn ‘Arabī parece haberse extinguido allí en el año 1321/1903. Sólo recientemente ha vuelto en realidad a revivir.

Desde 1300/1882 tenemos también la aparición de un puñado de obras publicadas en el subcontinente indio:

- dos ediciones de los *Fuṣūṣ al-Hikam*, en este caso con un comentario de Dawūd al-Qaysarī,
- una edición del *Dīwān*, sin fecha,
- y dos ediciones del *Tafsīr al-Qur’ān*.

Mientras que los *Fuṣūṣ al-Hikam* con el comentario de al-Qaysarī fue una empresa editorial original, la edición del *Dīwān* fue una copia bastante tosca de la edición de Būlāq, procedente de un impresor clandestino, hecho posible gracias al empleo de la litografía. La litografía fue uno de los factores que dio gran empuje a la impresión de obras escritas en caracteres árabes, haciendo posible que surgiera un gran número de pequeñas editoriales. Antes los libros se componían sólo usando caracteres móviles, una tarea compleja que consumía muchísimo tiempo. La primitiva litografía podía emplear la habilidad de los escribas tradicionales y, de esta manera, facilitó la transición a la Era moderna. En este caso, era auténtica litografía, es decir, escritura en piedra, en espejo (invertida). Más tarde, desde luego, se convirtió en fotolitografía, que copiaba el original mecánicamente. Tenemos una edición de *Dīwān* realizada en El Líbano con este método, en la década de 1970, que es una reproducción exacta de la edición de Būlāq.

Hemos empezado partiendo de las ediciones de la imprenta de Būlāq antes de detenernos a estudiar la producción completa de obras en este campo hasta el final de la Primera Guerra Mundial. En total, cuatro obras de Ibn ‘Arabī salieron de Būlāq. Hemos mencionado tres de ellas: los *Fuṣūṣ al-Hikam*, el *Dīwān* y las *Futūḥāt al-Makkiyya*. La cuarta fue la primera edición del *Ṣaḡarat al-Kawn*. De nuevo, se trata

de un libro publicado con gran belleza, de formato grande y con buen papel, impreso en 1292/1875; se nos informa que el libro fue publicado a expensas del editor, señal de que en esa época se había pasado ya de publicar las obras de Ibn ‘Arabī únicamente como libros subvencionados, patrocinados, a hacerlo con fines comerciales.

No siempre eran publicadas sólo por su valor como obras espirituales. Fāris aṣ-Ṣidyāq parece haber incluido la corta obra *al-Amr al-Muḥkam* en una antología de autores árabes, como parte de su campaña para revitalizar el interés por la lengua y la literatura clásicas.

Sin embargo, el grandísimo interés que los particulares han demostrado por los libros de Ibn ‘Arabī ha supuesto que, hasta hoy, el proceso de su publicación se haya visto a menudo acelerado gracias a los esfuerzos privados. En la mencionada tercera edición de las *Futūḥāt al-Makkiyya*, aparecida en 1329/1911, leemos que fue editada a expensas del Al-Ḥaḡḡ Fada Muḥammad al-Kašmīrī y sus socios.

Esta edición de las *Futūḥāt al-Makkiyya* se realizó en la imprenta de Muṣṭafā al-Ḥalabī, establecida en 1276/1859, y que nos informa que era renombrada por su especialización en la impresión de libros científicos y por su cuidadoso esmero. Al-Ḥalabī fue también el impresor de una edición de los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* aparecida en El Cairo en 1321/1903, y continuó imprimiendo al menos otras obras de Ibn ‘Arabī. Puede fácilmente haber sido responsable de varias obras más. Otras imprentas y editoriales pueden ser identificadas, pero todavía no tengo información suficiente para hacer una exposición fiable.

Estas páginas, pues, equivalen a un informe sobre una investigación que está en marcha: la primera tarea ha consistido simplemente en clasificar las obras conocidas, según el lugar y fecha de su aparición. Hasta ahora he podido examinar unas quince obras de este período, que van desde las obras bellamente impresas en Būlāq hasta las muy sencillas ediciones de libros de oraciones. Cada una de ellas ofrece una cantidad variable de información bibliográfica formal o informal, la cual, conforme se vaya acumulando y pueda ser interpretada por quienes tienen preparación y conocimientos, irá completando el cuadro.

Sin ser muy precisos, podemos decir que, durante los setenta años que han seguido a 1919, muchas de las obras impresas en el mundo musulmán, escritas por o sobre Ibn ‘Arabī, han sido reimpresiones de libros publicados anteriormente o han sido editadas en el lenguaje “internacional” del mundo académico. Para seguir el desarrollo de esta cuestión, volvamos ahora nuestra atención a Europa.

Los comienzos de los estudios académicos

Aunque la primera obra del Šayḥ que se imprimió en Europa apareció en 1845, habremos de esperar hasta comienzos del siglo XX para encontrar claros signos de un mayor interés por Ibn ‘Arabī. He aquí unos cuantos nombres relevantes:

– R. A. Nicholson, que fue profesor de árabe en la Universidad de Cambridge, publicó el texto y una traducción al inglés del *Tarḡumān al-Ašwāq* en 1911; y extensas notas sobre Ibn ‘Arabī y Abdalkarīm Ġilī en *Studies in Islamic Mysticism* (1921). Publicó también el texto, traducción y comentario del *Maṭnawī* de Ġalāluddīn Rūmī (1930).

– H. S. Nyberg, el gran orientalista sueco, que editó tres obras breves de Ibn ‘Arabī, publicadas por Brill en 1919.

– Y, sobre todo, Miguel Asín Palacios, que fue director de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid y editor de *Al-Andalus*. Fue el primero en interesarse por la vida del Šayḥ; emprendió la traducción de una cantidad sustancial de material representativo procedente de su obras y relacionó su pensamiento con las figuras medievales y contemporáneas de Europa. Su dedicación a estos estudios fue entusiasta y nuestra deuda con él es evidente hoy aquí, cuando disfrutamos de la compañía de dos estudiosos que han continuado la investigación biográfica emprendida por Asín Palacios.

Consiguió también que el nombre de Ibn ‘Arabī fuera ampliamente conocido. Su libro *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, publicado en Madrid en 1919, fue objeto de muchas reseñas; una de las más llamativas fue la aparecida en *Analecta Bollendiana*:

“El autor de este libro es universalmente conocido. No hay prácticamente ningún ejemplo de obra sobre filología oriental que haya atraído tantísima atención. La audacia de la tesis no podría dejar de despertar el más vivo interés entre todos aquellos que están iniciados en los problemas de la historia literaria. Las analogías, mostradas por el autor, entre la “Divina Comedia” y el Islam son tan numerosas y de tal naturaleza como para inquietar la mente del lector, que se ve forzado a imaginarse la gran epopeya del Cristianismo como entronizada en el mundo del misticismo musulmán, como en una mezquita cerrada al Islam y consagrada al culto cristiano. En cualquier ca-

so, le quedará siempre al autor de este libro el honor de haber iniciado uno de los debates más memorables en la historia de la literatura universal.”

En el curso de su investigación, Asín Palacios encontró también correspondencia entre la obra de Averroes y la de Santo Tomás de Aquino, y entre los *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* y otros devotos europeos, y siguió las huellas de su maestro, Julián Ribera, quien ya se había referido a Ibn ʿArabī en su ensayo *Los orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*, en 1899. Pero lo que escribió sobre Dante, dos años antes de la celebración del 600 aniversario de su muerte, causó gran sensación. A pesar de esto, el libro no era sólo un ensayo sobre correspondencias literarias, sino también un cuidadoso análisis de la escatología de Ibn ʿArabī.

Ignoro si los detalles de su tesis eran correctos o no, pero sin duda tenía razón en su convencimiento de la plena interrelación y la naturaleza integral del desarrollo espiritual e intelectual de toda esta parte del mundo, más allá de aparentes diferencias de credo. A causa de las especiales circunstancias históricas de la Península, creo que esto era más claramente evidente para un orientalista español que para ningún otro europeo.

Debe ser recordado también que él era un sacerdote que escribía muchos años antes del Concilio Vaticano II y que todos sus libros llevaban el *Nihil obstat* del censor. Creo que llegó mucho más lejos en el libro *El Islam cristianizado*, que apareció en 1931, pues en este libro, tras algunas consideraciones a la luz de la teología católica, afirmó la realidad y la validez de la vida espiritual del Ṣayḥ.

El libro está presentado como un estudio de la doctrina de espiritualidad de Ibn ʿArabī y es la continuación y culminación de las cuatro monografías que había publicado entre 1925 y 1928. Pero contenía también un extenso ensayo sobre la vida del Ṣayḥ y llevaba un corpus sin precedentes de traducciones de sus obras. Hubo un cierto revuelo intelectual, y, como obra pionera, fue realizada sin poderse beneficiar de las investigaciones efectuadas más tarde por otros; no obstante, creo que es justo decir que, tomada en su conjunto, como presentación de la vida, el pensamiento y las obras del Ṣayḥ, no ha sido igualada y que todavía hay mucho de lo que escribió que no ha sido contestado.

Escribiendo en 1925, en la introducción a la primera de las cuatro monografías que abrieron el camino a *El Islam cristianizado*, dijo:

“Hace más de 20 años que concebí el proyecto de publicar un estudio que abarcara la vida y el sistema filosófico del gran místico murciano Muhyiddin Ibn ‘Arabī. A pesar de que mis trabajos fueron interrumpidos durante cierto tiempo por otros estudios, la cantidad de material reunido en los períodos de trabajo que he podido dedicar a este tema ha sido ciertamente considerable, aunque sin embargo claramente insuficiente para el objetivo de acabar la síntesis definitiva de lo que soñé en mi inexperta juventud. El enorme número de fuentes árabes, indispensables para llevar a cabo semejante labor, requeriría la colaboración asidua y concentrada de varios especialistas durante muchos años. Sólo una de las obras de Ibn ‘Arabī, sus Futūḥāt, consiste en cuatro volúmenes in folio, con un total de unas 400 páginas, en un estilo y lenguaje técnicos, difíciles de interpretar...”

Hay cuestiones aquí con las que quizá coincidirán muchos otros estudiosos de Ibn ‘Arabī. En la introducción a su obra, recientemente publicada, *The Sufi Path of Knowledge*, William Chittick dice: *“Empecé este libro con la idea de ofrecer un panorama más o menos completo de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī... Algunos meses de redacción me han hecho ver claro que no podía ofrecer probablemente un estudio razonable de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī en un solo volumen”*.

Estos problemas no surgen por la extensión física de la obra de Ibn ‘Arabī, ni tampoco por las complejas interrelaciones históricas, inherentes a la naturaleza del tema. Los escritos de Ibn ‘Arabī reflejan al Unico, a Dios, Quien, aunque todo lo que existe es la expresión de sus Nombres, está más allá de todo nombre.

El mismo Chittick cita una afirmación de Ibn ‘Arabī en las *Futūḥāt*: *“Lo que depositamos en cada capítulo en relación con lo que tenemos, es sólo una gota en el océano”*. Como para demostrarlo, en una sección de 90 capítulos de las *Futūḥāt*, ofrece en cada capítulo una lista de los temas afines que habría podido tratar. Sólo estas listas llenarán más de 400 páginas de las *Futūḥāt* en la nueva edición. Pero aun cuando hubiera escrito sobre todos esos temas, habría seguido siendo una simple gota en el océano.

Esto no es, en modo alguno, negar los intentos de estudiar y tratar esta materia –nada podría ser más útil–, sino indicar con qué espinu debemos plantearnos acometer tal empresa.

Muchos eruditos han señalado la enorme tarea que supone compilar el corpus completo de las obras de Ibn 'Arabī, y todos ellos reconocen su deuda con el servicio prestado por el Dr. Osman Yahya en su *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabī*, publicada en 1964. Este autor cribó multitud de manuscritos y títulos de obras conocidas, perdidas o erróneamente atribuidas a Ibn 'Arabī y estableció las coordenadas necesarias para todo estudio bibliográfico subsiguiente.

Como si esto no fuera logro bastante, es difícil solamente contemplar cuánto implica la preparación de la nueva edición de las *Futūḥāt* que está apareciendo volumen a volumen desde 1972. Creo que es justo que, en un caso, la UNESCO haya contribuido a la realización de su investigación y que, en el segundo caso, una imprenta estatal publique el libro.

No pretendo abarcar ninguna contribución académica más a este campo; quienes quieran encontrar un detallado estudio sobre la literatura acerca de este tema lo encontrarán en un extenso artículo de James Morris, "*Ibn 'Arabī and his Interpreters*", que abarca especialmente un importante número de libros en francés.

Sin embargo, me gustaría referirme brevemente a la observación de Asín Palacios de que el estudio de Ibn 'Arabī requiere "*la asidua colaboración de varios especialistas durante muchos años*".

El proyecto de reunir a un grupo de eruditos fue llevado a cabo en los años 70 por Sayyid Ḥusayn Naṣr en la Universidad de Teherán y en la Imperial Iranian Academy of Philosophy, donde personas como Henry Corbin, Izutsu, William Chittick y Peter Lambourn Wilson pudieron trabajar juntos al lado de eruditos iraníes. Este grupo se disolvió con el comienzo de la revolución iraní.

Más recientemente, en caso de que haya alguien aquí que no lo sepa, es Michel Chodkiewicz quien ha hecho más que ningún otro por mantener la comunicación entre los eruditos que trabajan en este campo, como ha quedado patentizado en la antología de traducciones de las *Futūḥāt* al francés y al inglés, recientemente publicada.

Debemos mencionar también la Muḥyiddīn Ibn 'Arabī Society, que, mediante su *Journal* (publicado desde 1982) y sus simposios (celebrados anualmente desde 1984), ha venido ofreciendo un lugar de encuentro para quienes, con un amplio espectro de enfoques y motivaciones, se interesan por el Ṣayḥ.

Durante décadas, el suelo más fértil para el interés por Ibn ‘Arabī ha estado en Occidente. El lector curioso encontrará incluso más obras sobre este tema, y más fácilmente disponibles, en inglés o francés que en árabe, persa o turco, aunque la publicación en estas últimas lenguas parece que empieza a reactivarse. Tal vez los cambios sociales en esta parte del mundo hayan predisposto a la gente para ser más receptivos a lo que él dice, del mismo modo que otros cambios sociales en los países musulmanes han dificultado que se le escuche.

De este modo, sus obras no sólo han suscitado el interés profesional de los lingüistas, en el nivel de los estudios universitarios, sino que, tanto en la lengua original como en traducción, han conmovido a mucha gente, que ha respondido no sólo a los argumentos sobre su importancia, sino a la belleza y majestad de lo que transmite.

Ha habido un buen número de obras publicadas en Occidente consagradas directamente al significado en lo que expresa Ibn ‘Arabī, sin tener para nada en cuenta las esferas académicas de conocimiento. Estos trabajos son de una calidad muy diversa y lo mismo se puede decir que ocurre con los libros académicos. Las distinciones entre unos libros y otros sobre esta base puede considerarse una cuestión de gusto; me refiero al gusto (*dawq*) espiritual desarrollado, lo cual es por definición, un asunto difícil de discutir. Por lo que a mi respecta, creo que las traducciones de Bulent Rauf, por ejemplo, mantienen un nivel no alcanzado por otros.

Sin embargo, una cierta cantidad de preguntas siguen planteándose, lo que indica las diferentes actitudes de las personas implicadas:

- ¿Se puede estudiar seriamente a Ibn ‘Arabī en traducción, sin aprender árabe?
- ¿Se puede intentar estudiar a Ibn ‘Arabī sin un conocimiento previo del pensamiento árabe medieval en el que se enmarca?
- ¿Se puede estudiar a Ibn ‘Arabī, como ejemplo de Sufismo, sin una base en la práctica de la *ṣarī‘a* islámica?

Todas estas preguntas tienen su razón de ser y merecen respeto, por más que las cuestiones que plantean hayan conducido a veces a enérgicos debates. Quizá estemos llegando a una época en que quienes publican en este campo tenderán a ser conscientes los unos de los otros, y poco a poco tendrán en cuenta lo que es compartible por los distintos puntos de vista.

Esto no quiere decir que todos tengan el mismo valor, pero la distinción entre ellos no se sitúa en el nivel del argumento intelectual, donde ninguno de ellos tiene un mérito especial. La verdadera diferencia se halla en lo que los individuos concernidos hacen de esos puntos de vista y aquellos que se vean atraídos por lo que sostenía el corazón de Ibn ‘Arabī serán capaces de escuchar y querrán escucharse los unos a los otros cuando hablen de esto.

El fue, de todos modos, un modelo tanto de esmero como de amplitud de miras en este punto, cuando dice (no puedo identificar la fuente): *“No he descrito ninguna estación espiritual sin haber conocido a alguien que fuera un maestro de ella”*; y esta es la palabra de alguien cuyo título es el de Sello de Santos, alguien que mira a todas las estaciones.

Conclusión

De este modo hemos llegado al final de lo que tenía que decir. Ha sido una especie de popurrí, un informe sobre una investigación en curso. En este punto debo decir que agradeceré grandemente cualquier ayuda que pueda serme ofrecida por los presentes para su realización. Quiero aprovechar esta oportunidad para expresar mi gratitud a algunas de las figuras que han contribuido al avance de nuestro conocimiento sobre Ibn ‘Arabī y también para insistir en que, volviendo nuestra vista a lo que él nos ha legado, estaremos contemplando algo verdaderamente precioso. Gracias por su atención.

IBN 'ARABĪ IN PRINT
MARTIN NOTCUTT

Introduction

The Abrahamic religions, by which I mean Judaism, Christianity, and Islam, participate in an extended metaphor of book, pen, name, breath, tongue, word, Qur'an (recitation), hearing, and more.

No doubt each of the religions characteristically emphasizes some parts of this metaphor, or emphasizes one aspect of it at one time, and looks towards another part at another time.

Certainly *all* these images find their place in the work of Muhyiddin Ibn 'Arabi, for whom they are realities, or rather, images of the one reality. Perhaps this is one of the reasons why his work is of particular importance today, in that it can mediate between any specialisations of these metaphors which have come about, enclosing their peoples.

He tells us about the first time he discovered that there were books on this subject. In the *Ruh al-Quds*, translated by Dr Austin as *The Sufis of Andalusia*, Ibn 'Arabi refers to a meeting with Abu Ya'qub Yusuf al-Kumi:

"Another experience I had with this Shaikh is worthy of mention. Firstly, it must be explained that I had not at that time seen the Epistle of al-Qushairi or any other master, being quite unaware that any of our Way had written anything... One day the Shaikh mounted his horse and bade me and one of my companions follow him to Almonteiber, a mountain about three miles distant from Seville. Accordingly, when the city gate had been opened in the morning, I set out with my companion who had with him a copy of al-Qushairi's Epistle. We climbed the mountain and found the Shaikh at the top and his servant holding his horse. Then we entered the mosque at the top of the mountain and performed the ritual prayer. When we had finished he turned his back on the mihrab and gave me the Epistle, telling me to read from

it. My awe of him was so great that I could not put two words together and the book fell from my hands. Then he told my companion to read it and expounded from what was read until it was time for the late afternoon prayer which we performed."

Here we have another resonant image, concordant with the imagery we referred to earlier: the book was placed in his hands and he was told to read. Later, in connection with the *Fusus al-Hikam*, he says at the beginning of that book:

"Indeed I saw the Envoy (S.A.) in a dream of announcement of good news (mubashshirah) in the last decan of the month of Muharrem in the year 627 in the city of Damascus, and in his (S.A.) hand was a book and he said to me: This is the book of the Fusus al-Hikam. Take it and bring it out to the people who will benefit by it."

And I said I heard and obeyed God the High and His Envoy and the people of order (people who are masters of command) from among us, as I was ordered. I verified the desire and purified the intention, and abstracted the purpose and the himmah to expose this book as it was limited to me by the Envoy (S.A.) himself, without increase or decrease."

And he prayed to God that he should be the interpreter (of what was inspired in him), and not in any way the false arbiter.

This catches up so many themes which are characteristic of Ibn 'Arabi's writings, but what I particularly wish to draw attention to is that he regarded them as expressions of truth, of which he was not the author.

Object of this paper

What is proposed in this paper is a review of some aspects of the body of printed work which includes books by Ibn 'Arabi, and books about him.

I must stress at this point that in what follows I am an amateur, present here among some people better equipped than I am to perform parts of this study. So what I say here is offered without pretension, and in the hope that it may nonetheless be of service in beginning to bring order to an area of study which has so far received little attention.

The early printed works

For more than 600 years the works of Ibn 'Arabi were circulated exclusively in manuscript form. When Dr Osman Yahya conducted his research for the *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabi*, he found a total of nearly 3,000 manuscripts, covering some 550 works.

The first work by Ibn 'Arabi which we know to have been printed was

produced at Bulaq in 1252 of the Hejira - 1837 AD. This was in itself an isolated event, and we have to wait almost another 20 years until 1271 (1855) to see the beginning of sustained series of publications of works by the Shaykh. However, before that there may have been two, or twenty copies of the work in manuscript. Through the production of the book in print there were, at a stroke, 500 copies. The effect must have been tremendous.

To try and get a perspective, to understand how Ibn Arabi's works fit into the history of Arabic-character printing, let us try and recall the main facts:

Book printing came late to the Muslim world; that is, there was a long gap between the invention of the printing process, and even the appearance of movable Arabic-character type, and the time when these were really put to use in Muslim countries.

There are instances of paper money printed with both Chinese and Arabic texts from Persia at the end of the 13th Century; and after the commercial success of Gutenberg's press using movable type for the first time in the 1440's, printing presses were to be found in the cities in the Ottoman Empire - as Istanbul by 1488, Salonika in 1513, Fez in 1516 or 1521, at Cairo in 1557 and so on. But these activities were most often the preserve of the non-Muslim minorities - the Jews, Greeks, Armenians and other Christians. As far as we know, Arabic movable type was first used in Italy (Fano) in 1514 some 70 years after Gutenberg, spreading quickly to Genoa (1516), London (1524), Paris, Rome and Heidelberg. But there was no printing for the Muslim world in the Muslim countries.

The difficulty, it seems, arose from the objection of certain of the *'ulama* to the use of printing for Arab-character works, especially those dealing with Islamic subjects. And the real beginning of Arabic presses in the Ottoman Empire came about only with the lifting of the official ban on the operation of presses by and for Muslims. This happened in Istanbul in 1727, during the expansive Tulip period under Sultan Ahmed III, under the influence of the Grand Vezir Ibrahim Pasha.

It was some ten years earlier that the Ottoman Empire first began to send ambassadors abroad, to establish regular contact with the west, and under instruction to report on the military power, the conditions of society, and scientific advances of the countries to which they were despatched. It was with the encouragement of someone who had been sent to Paris that Ibrahim Muteferrika (1674-1754) submitted to the Sublime Porte in 1726 a plan for the establishment of an Arabic press. He stressed the value of cheap printed books in the reviving of learning among Muslims.

With the help of the Grand Vezir, Ibrahim Pasha, the Shaykh al-Islam Abdullah Effendi was persuaded to issue in 1727 (nearly three centuries after Gutenberg) a *fatwa* allowing the printing of works in Arabic scripts, on con-

dition that neither the Qur'an nor the religious literature of Islam would be printed.

Ibn Muteferrika's press was established in his own house, and at first made use of the facilities of local printers, later importing materials from Europe. The first work to be published was a dictionary, and the press produced a total of seventeen works between 1729 and 1742. Eleven of these concerned history and geography, three on useful sciences, and two on language.

Although the Sultan continued to support the work of the press after conservative reaction set in 1730, in the end the opposition of the 'ulama, the scribes, and the Janissary corps, all of whom for different reasons felt threatened by the process, succeeded in ending the work of the press. After the death of Ibrahim Muteferrika in 1745 it fell into disuse until 1782, when it was recommissioned by the state in a new era of reform and modernisation.

It was used for publishing such things as the official chronicals, but this extended to translations of textbooks, and to Arabic and Turkish linguistic and even religious works. The earlier objections to this no longer seemed to hold weight. This finally was the beginning of printing on a continuous basis, and other presses were set up in Istanbul and beyond: in Bulaq in 1822, Baghdad 1830, etc.

What we can draw from this is that printing was introduced into the Muslim world primarily by those who wanted to encourage the adoption of "modern" military methods and industrial technology.

This was also true of the establishment of the press at Bulaq in 1821, which was part of the programme of reforms instituted under the rule of Muhammed Ali (1805-1848), through which he transformed Egypt from a province of the Ottoman Empire into an effectively independent power. Nonetheless, it was in Egypt that the works of Ibn 'Arabi first began to appear in print, and where most of the early works were printed.

Chen-Hsiang Hsu, in his thesis *"The first thirty years of Arabic Printing in Egypt"* has shown that this press was responsible for a total of 526 out of the 570 publications which are known to have appeared in Egypt between 1822-1851 (1238-1267), in other words, the vast majority. About half of these were in Turkish, and half in Arabic.

From about 1832 onwards the press began to undertake commercial work for individuals on commercial lines, so that by 1251/1835-36 it was publishing seven or eight books per year on this basis. Altogether the press produced almost 80 books on religious subjects during the first 30 years, and it is likely that most of these were privately sponsored.

It is thus that we come to the first work by Ibn 'Arabi which we know of in print. This is the *Fusus al-Hikam*, published with the commentary in Turkish. It is a substantial work of 594 pages, printed on high quality Italian paper. It appears that 507 copies were printed.

None of the copies which I have seen have a title page, and no indication is given as to who might have arranged and paid for the publication of the work: the statement at the end of the book simply informs us that book was printed by the printing house at Bulaq, giving the date of its completion. Everything points to it having been commissioned by a private person or group who valued the work highly. It was republished in Istanbul in 1290/1873 in a two-volume edition.

The next work to appear in print was actually produced in Leipzig, when in 1845 Gustav Flugel published the text of the *Kitab al-istilahat al-sufiyya* as an appendix to his edition of the *Ta'rifat* of Jurjani. This was, however, an isolated incident, and we have to wait until the beginning of the 20th century (of the Christian era) until there are signs of sustained interest in this matter in Europe.

From the publication of the *Fusus* in 1252/1837 there is a gap of eighteen years until the appearance of the *Diwan al-Akbar*, printed at Bulaq in 1271/1855.

Like the volume which preceded it, the *Diwan* is a large volume, and contains 478 pages. It is printed on the best paper, in type based on the Nasta'liq script popular in Persia for books of poetry. The borders of the pages are created by using printers' flowers, with particular effect on the first and last pages.

At the end it has a page in Ottoman Turkish, and the bibliographical information is more extensive and more formal, from which we gather that it printed under the protection of the Khedive Said Pasha, supervised by Ali Efendi Jawdah, and corrected and amended by Muhammed Ibn Isma'il Shehab-ad-din.

We could say that there was now a publishing programme under way, for the next work, which appeared only two or three years later in 1274/1857 was none other than the first edition of the *Futuh al-Makkiya*, the encyclopaedic work by Ibn 'Arabi. According to Michel Chodkiewicz, this edition was financed by the Emir 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri, the Algerian leader who was exiled to Damascus by the French from 1857 until his death in 1300/1883). He suggests, in his introduction to his translation of portions of the *Kitab al-Mawaqif* of 'Abd al-Qadir, that his influence may also have been effective in stimulating the production of other works.

I have not been able to inspect a copy of this edition, but like later editions it comprised four volumes, an enormous undertaking at any time, which would have taken at least that long to prepare.

It is at this point that works begin to appear from other sources, in particular Istanbul, so this is an opportunity to take a longer view.

I have drawn up a list of the works which were published in Arabic or Turkish between 1252/1837 and 1338/1919, in the order in which they appear

red. This produces a total of 50 editions of 25 different works. Works which are known to have been incorrectly attributed to Ibn ‘Arabi have been retained in this list on the grounds that the publishers thought they were publishing books by the Shaykh. If we eliminate these, however, we take away eight of nine editions of three or four works.

The first thing that becomes clear is that during this period of eighty years, the centre of publishing in this field was Egypt –which was the source of a total of twenty– eight editions.

These included:

- three editions of the *Futuhāt al-Makkiyya*,
- three editions of the *Mahadarat al-abrar*,
- two editions of the *Fusus al-Hikam* with the commentary of Al-Qashani,
- two editions of the *Tafsir al-Qur’an* (a commentary on the Qur’an wrongly attributed to Ibn Arabi),
- two editions of the *Shajarat al-Kawn*,

and single editions of some other well-known works of the Shaykh,

- such as the *Ruh al-Quds* (which was later translated both by Miguel Asin Palacios and Dr Austin)
- the *Shajarat al-Kawn*
- the *Kitāb Kunh* (an “introductory” work which has been translated in Turkish, Spanish, French and English)
- the *Istilahat al-Sufiyya*, a series of definitions of technical terms used in Sufism, also found in the *Futuhāt al-Makkiyyah*
- and the ‘*Anqa*’ *Mugrib*, a work which is concerned the station of the Seal of the Saints.

Some of these, such as *Shajarat al-Kawn*, the *Kitāb Kunh*, and the ‘*Anqa*’ *Mugrib*, have continued to be available from small Egyptian printing houses through the 1970’s and 1980’s.

* The first work to be printed in Istanbul was apparently *Al-Salat al-faydiyyah*, a prayer dedicated to the memory of the Prophet, which was published in 1273/1856. This was followed by an edition of the *Fusus al-Hikam* in 1287/1870.

Among the sixteen books published in Istanbul during the period under consideration there were, altogether:

- four editions of the *Fusus*,
- two books of prayers,
- two editions of the *Shajarat al-Kawn*,
- a translation of the *Kitāb Kunh*,
- two editions and a translation of the *Tuhfat al-safara* (a work whose attribution to Ibn ‘Arabi is doubtful),
- and a reprinting of the *Istilahat al-Sufiyya*.

Not only were fewer books produced in Istanbul than in Cairo, but publication of works by Ibn ʿArabi seems to have dried up there in 1321/1903. It is only in recent times that it has really begun to revive.

From 1300/1882 we also have the appearance of a handful of works from the Indian subcontinent:

- two editions of the *Fusus al-Hikam*, in this case with a commentary by Dawud al-Qaysari,
- an undated edition of the *Diwan*,
- and two editions of the *Tafsir al-Qurʿan*.

While the *Fusus al-Hikam* with the commentary of al-Qaysari was an original publishing venture, the edition of the *Diwan* was a fairly crude copy of the Bulaq edition, from a “back-street” printer, made possible by the use of lithography. Lithography was one of the factors which gave a huge boost to the printing of Arabic-character works, making it possible for a large number of small printing houses to start business. Before that books had been composed of movable type, a very time-consuming a complex task. Early lithography was able to employ the skills of traditional scribes, and thus eased the transition to the modern era. In this case, it was real lithography, that is, writing on stone, mirror fashion. Later of course it became photo-lithography, where the original was copied mechanically. We have an edition of the *Diwan* produced in Lebanon by this method in the 1970s, which is an exact reproduction of the Bulaq edition.

We started out with productions of the press at Bulaq, before stopping to consider the whole output of works in this field up to the end of the First World War. Altogether four works by Ibn Arabi emanated from Bulaq. We have mentioned three of them – the *Fusus al-Hikam*, the *Diwan*, the *Futuhāt al-Makkiyah*. The fourth was the first edition of the *Shajarat al-Kawn*. Again, this was a handsomely produced book, of large format and on good paper, printed in 1292/1875. We are informed that the book was produced at the expense of the publisher, a sign that by this time the works of Ibn Arabi had made the transition from being produced only as sponsored works, to being published on a commercial basis.

Nor were they always published solely on the grounds of their value as spiritual works. Faris al-Shidyaq seems to have included the short work called *Al-Amr al-Muhkam* in an anthology of works by Arabic authors as part of his campaign to revive interest in classical language and literature.

However, the very real interest taken by individuals in the books of Ibn ʿArabi has meant that to this day the process of publishing them has often been speeded by private efforts. We learn from that third edition of the *Futuhāt al-Makkiyah*, which appeared in 1329/1911, that this was printed at the expense of Al-Hajj Fada Muhammad al-Kashmiri and his partners.

This edition of the *Futubat al-Makkiyah* was produced by the printing house of Mustafa al-Halabi, which was established in 1276/1859, and which informs us that it was renowned for its specialisation in printing scientific books and for its particular accuracy. Al-Halabi had also been the printer of an edition of the *Fusus al-Hikam* which appeared in Cairo in 1321/1903, and went on to print at least other works by Ibn ‘Arabi. It could easily have been responsible for several others. Some other printing houses and publishers can be identified, but I have not yet sufficient information to make a sensible statement.

This, then amounts to a report from a ongoing project: The first task has been simply to sort the known works according to the place and date of appearance. I have so far been able to inspect about fifteen of the works from this period, ranging from the beautifully printed works from Bulaq to very simply produced prayer books. Each of these offers varying amounts of formal and informal bibliographical information, which, as it accumulates, and can be interpreted by those with the skill and knowledge, will fill in the picture.

Without being too precise, we can say that during seventy years since 1919, much of the printing of works by or about Ibn Arabi in the Muslim world has been in the form of reprints of books published earlier, or has been in the “international” language of the academic world. To follow the development of this matter, we should now turn our attention to Europe.

The beginnings of academic studies

Although the first work by the Shaykh to be printed in Europe appeared in 1845, we have to wait until the beginning of the Twentieth century to find clear signs of a wider interest in Ibn ‘Arabi. Here we find a cluster of distinguished names:

- R.A. Nicholson, who became Professor of Arabic at Cambridge University, who published the text and a English translation of the *Tarjuman al-Ashwaq* in 1911, and extensive notes on Ibn ‘Arabi and Abd al-Kerim Jili in *Studies in Islamic Mysticism* (1921), also the text, translation of and commentary on the *Mathnawi* of Jalaluddin Rumi (1930).

- H.S. Nyberg, the great Swedish orientalist, who edited three short works by Ibn Arabi, published by Brill in 1919.

- And above all, Miguel Asin Palacios, who became Director of the School of Arabic Studies at Madrid, and editor of *Al-Andalus*. He was the first to concern himself with the life of the Shaykh, to seek to translate a substantial amount of representative material from his works, and to propose to relate his thought both to medieval and contemporary figures in Europe. His commitment to this matter was wholehearted, and our debt to him is evident

here today, where we enjoy the company of two scholars who continued the biographical project begun by Asin Palacios.

He also had the effect of making Ibn 'Arabi's name very widely known. His book *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* published in Madrid in 1919, attracted many reviews, one of the most striking of which appeared in the *Analecta Bollendiana*:

"The author of this book is universally known. There is scarcely any example of a work on Oriental philology having attracted so great attention. The audacity of the thesis could not fail to rouse the most lively interest in all who are initiated in the problems of literary history. The analogies show by the author to exist between the Divine Comedy and Islam are so numerous and of such a nature as to be disquieting to the mind of the reader, who is forced to picture to himself the great epic of Christianity as enthroned in the world of Moslem mysticism, as if in a mosque that were closed to Islam and consecrated to Christian worship. At all events, there will always remain to the author of this book the honour of having started one of the most memorable debates in the history of universal literature."

In the course of his research, Asin Palacios had found correspondences also between the work of Averrhoes and St Thomas Aquinas, and between the Ikhwan as-Safa and other European spirituals, and followed in the footsteps of his teacher, Juan Ribera, who had referred to Ibn 'Arabi in his essay on the *Origins of the Philosophy of Raimundo Lulo* in 1899. But in writing about Dante two years before the celebration of the 600th anniversary of his death, he provoked a sensation. Despite this, the work was not just an essay in correspondences, but a careful analysis of Ibn 'Arabi's eschatology.

Whether or not he was correct in the details of his thesis I do not know, but surely he was correct in his belief in the relatedness and integral nature of the spiritual and intellectual development of this region, beyond apparent differences of creed. Because of the special history of the Peninsular, I should think this was more sharply evident to a Spanish orientalist than to any other European.

It should be remembered also that he was a Priest, writing many years before the Second Vatican Council, and that all his books carried the *Nihil obstat* of the Censor. I believe he went much further in the book *El Islam cristianizado*, which appeared in 1931, for in this book, prefaced with considerations in the light of Catholic theology, he asserted the reality and validity of the spiritual life of the Shaykh.

Te book is presented as a study of the doctrine of spirituality of Ibn 'Arabi, following on from the four monographs which he had published between 1925 and 1928. But it also had an extensive essay on the life of the Shaykh,

and carried an unprecedented body of translations of his works. Again, there were some intellectual fireworks, and as a pioneering work, it was carried out without the benefit of the researches effected later by others, but I think it is fair to say that, taken as a whole, as a presentation of the life and thought and works of the Shaykh, it has not been equalled, and that there is still much in what he wrote which has not yet been responded to. Writing in 1925, in the introduction to the first of four monographs which paved the way for *El Islam cristianizado*, he said:

"It is more than 20 years since I conceived the project of publishing a study which brought together the life and the philosophical system of the great Murcian mystic Muhyiddin Ibn 'Arabi. Although my labours were interrupted to some extent by other studies, the mass of materials collected during the periods of work which I was able to dedicate to this theme were certainly considerable, but nonetheless insufficient, by a long way, for the purpose of achieving the definitive synthesis of which I dreamed in my inexperienced youth. The enormous number of Arabic sources, which is indispensable to the exploration of that work, would require the assiduous and concentrated collaboration of various specialists over many years. A single one of the works of Ibn 'Arabi, his Futuhat, consists of four volumes in folio, which total some 4.000 pages, in a technical style and language which is difficult to interpret..."

There are themes here which will perhaps strike a chord with many other students of Ibn 'Arabi. In the introduction to his recently published work entitled *The Sufi Path of Knowledge*, William Chittick says, *"I began this book with the idea of providng a more or less comprehensive overview of Ibn al-'Arabi's teachings... several months of writing made it clear to me that I could not possibly provide a reasonable survey of Ibn Arabi's teachings under one cover..."*

These problems do not just arise because of the physical extent of Ibn 'Arabi's work, not because of complex historical inter-relationships - they are inherent in the nature of the subject. Ibn 'Arabi's writings reflect the One, God, Who, although everything in existence is the expression of His Names, is beyond all name.

Chittick himself quotes a statement of Ibn 'Arabi from the *Futuhat*: *"What we deposit in every chapter, in relation to what we have, is but a drop in the ocean"*. As if to demonstrate this, in one ninety-chapter section of the *Futuhat*, he provides in each chapter a list of the related topics which he could have discussed, and these lists alone will fill more than 400 pages of the *Futuhat* in its new edition. But even if he had written on all those topics, it would still have been a drop in the ocean.

This is not in any way to negate all attempts study and talk about these matters –nothing could be more worthwhile– but to look towards the spirit in which we should approach such enterprises.

Many scholars have pointed out the enormity of the task of coming to terms with the corpus of work of Ibn Arabi, and all are indebted to the service performed by Dr Osman Yahya in his work *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabi*, published in 1964. This sifted through the multitude of manuscripts and titles of the known and lost and wrongly attributed works, and established the co-ordinates for all subsequent bibliographic study.

As if this were not sufficient achievement, it is difficult to contemplate just how much is implied in the preparation of the new edition of the *Futuhāt*, which has been appearing volume by volume since 1972. I think it is only fitting that in the one case UNESCO (the United Nations Educational and Scientific Organisation) should have contributed to the furtherance of his researches, and that in the second, a government press should be printing the book.

I will not try to cover any more of the academic contributions to this field, and those who would like to find a detailed review of much of the literature will find it in extended article by James Morris, Ibn Arabi and his Interpreters, which in particular covered the substantial number of books in French.

However I would like to refer briefly to the remark of Asin Palacios that the study of Ibn Arabi would require “*the assiduous and concentrated collaboration of various specialists over many years*”.

The project of gathering a group of scholars was achieved by Sayyed Hossein Nasr at Tehran University and the Imperial Iranian Academy of Philosophy in the 1970's, where people such as Henry Corbin, Izutsu, William Chittick and Peter Lambourn Wilson could work together with Iranian scholars. This group was dispersed by the onset of the Iranian revolution.

In more recent times, in case there is anyone here who does not know this, it is Michel Chodkiewicz who has done more than anyone else to sustain communications between the scholars working together in this field, as evidenced by the recently published anthology of translations from the *Futuhāt* in both French and English.

One should also mention the Muhyiddin Ibn Arabi Society, which through its *Journal* (published since 1982), and its Symposia (held annually since 1984), has provided a meeting place for people with a wide range of views and reasons for being interested in the Shaykh.

Some other sources of works in print

For some decades the most fertile ground for interest in Ibn Arabi has been in the West. The enquiring reader will still find more works on this subject more readily available in English or French than in Arabic, or Persian or

Turkish, although publishing may be beginning to recover in those languages. Perhaps the social changes in this part of the world have disposed people to become receptive to what he says, just as other social changes in the Muslim countries made it difficult for him to be heard.

Thus his works have not only been of professional interest to linguists, and at the level of university study, but in translation as well as in the original they have touched a chord in many people, who have responded not to arguments about his importance, but to the beauty and majesty of what he conveys.

There has been a fair number of works published in the West addressed directly to the meanings expressed by Ibn Arabi, without any particular regard to the academic realms of knowledge. These have varied immensely in quality, as one could say that the academic works have done as well. Distinctions between books offered on this basis may be considered a matter of taste, by which I have in mind developed, spiritual taste (*dhawq*), which is by definition not an easy matter to discuss. For myself I believe that the translations of Bulent Rauf, for example, are sustained at a level not attempted by any others.

However, number of questions seen to arise, which indicate the different attitudes of people involved:

- Can one seriously study Ibn 'Arabi in translation, without learning Arabic?
- Can one pretend to study Ibn 'Arabi without the background of a knowledge of Medieval Arabic thought?
- Can one study Ibn 'Arabi (as an example of Sufism) without a foundation in the practice of the Islamic shariah?
- Can one put any limitation on what is required for the study of Ibn 'Arabi, other than conformity to the meanings which he expresses?

All these questions have their reasons for being, and deserve respect, although the concerns involved have sometimes led to vigorous debate. Perhaps we are now coming to a time when those who publish in this field will tend to be aware of one another, and will increasingly take into account what is sharable between the different standpoints.

This is not to say that they are all equal in value, but the distinction between them is not at the level of intellectual argument, where none of them has any particular merit. The real difference lies in what the individuals concerned make of these standpoints, and those who find themselves attracted to that which held the heart of Ibn 'Arabi will be able to listen, will want to listen, to one another when they talk about that.

He was in every way a model of both accuracy and broadness in this, saying (I cannot identify the source) *"I have not described any spiritual station without having met someone who was a master of it"*. And this is the word of one whose title is Seal of the Saints, who is one who regards all stations.

Conclusion

We have thus reached the end of what I have to say. It has been something of a pot pourri, a report on some ongoing research - and many I say at this point that I would be very grateful for any help which can be offered by those present for the furtherance of it - an opportunity to express gratitude to some of the figures who have helped to advance our knowledge of Ibn 'Arabi, and an occasion to emphasize that in turning towards what he bequeathed to us, we are contemplating something truly precious. Thank you for your attention.

LUISA IRENE MENESES

“IBN AL ‘ARABĪ EN LA HISTORIOGRAFIA
DE LOS SS. XIX Y XX”



EL pensamiento islámico y ciertas formas de su espiritualidad perduraron en la España Moderna ¹ después de la desaparición del reino de Granada. Los caminos seguidos por esa tradición son aún difíciles de desbrozar. Ya Asín Palacios advirtió que, dentro de los alumbrados, muchos eran de origen morisco ². También sabemos de una literatura religiosa morisca hoy desgraciadamente casi perdida ³. La semejanza en algunos rasgos entre la experiencia mística de Santa Teresa y S. Juan de la Cruz por un lado y la sufí por otro es ya conocida. En el siglo XVII, Nieremberg emplea, en un precioso castellano, unas descripciones de los estados del alma que nos son sorprendentemente familiares ⁴. Por qué caminos se logró esta pervivencia sigue siendo un asunto misterioso, salvo que aceptemos que la experiencia mística es una y que sólo se diferencia en matices.

Esa pervivencia aludida constrasta llamativamente con el desconocimiento de las capas intelectuales. Historiadores, cronistas, pensadores, escritores anteriores al siglo XIX ⁵ prácticamente ignoran el pensamiento y a las grandes figuras de la cultura islámica y judía en España. Con dos excepciones, Averroes y Maimónides, el recorrido en torno a los grandes pensadores de Al-Andalus no puede ser más triste. Esta tónica se prolonga a lo largo del XIX. El caso de Ibn ‘Arabī puede servir de ejemplo.

Los historiadores arabistas del siglo XIX, empeñados en desempolvar nuestro pasado musulmán y limpiarlo de tradiciones infundadas y prejuicios ⁶, pasan por él deprisa y corriendo ⁷. A veces sirve de apoyo a algún dato o fecha histórica, se le cita entonces como el famo-

so Mohidín Abenarabí, pero apenas hay curiosidad sobre su figura. En los tratados y recopilaciones de Filosofía Española al uso en el cambio de siglo no figura en ninguno; en ellos vuelven a aparecer sólo Averroes y Maimónides y en alguno se menciona a Ibn Gabirol. Menéndez Pelayo, en su *"Historia de los Heterodoxos Españoles"* (1880-1882) reúne, con las excepciones ya citadas, a todos los pensadores islámicos en el vago concepto de *"panteísmo semítico"* ⁸.

Así que Ibn 'Arabī era casi un perfecto desconocido cuando D. Miguel Asín Palacios, poco antes de terminar el siglo, lo hace objeto principal de sus estudios. Su labor, la excepcional importancia de sus estudios no creo que requieran demasiadas palabras. Podrán ser criticados algunos aspectos de sus traducciones y su punto de vista cristiano, pero, aun aceptando estas críticas —que habrían de ser discutidas y revisadas—, su honestidad intelectual y el carácter extraordinario de su labor están por encima de toda duda razonable ⁹.

Y así, de pronto, Ibn 'Arabī cobró vigor e interés entre los intelectuales españoles. Los historiadores se sirven de él a menudo como fuente histórica inestimable a la hora de desentrañar las épocas almorávide y almohade ¹⁰, y en los capítulos dedicados a la cultura en al-Andalus siempre aparece ocupando un papel destacado junto con Ibn Massarra, Ibn Ṭufayl o Ibn Gabirol, todos ellos también recuperados por esta época que media entre los años veinte y cincuenta. Pero el ecumenismo de Asín Palacios parece ser excesivo para nuestros historiadores, y así, mientras en D. Miguel el señalamiento de ciertos aspectos morbosos en la sociología de Ibn 'Arabī jamás empaña su reconocimiento intelectual ni su fe en la verdadera hondura mística del sufí murciano, sin embargo podemos encontrarnos con descripciones disparatadas que parecen expurgadas *"ex-professo"* de aquellos pasajes en los que Asín pareciera dudar de la total salud mental de Ibn 'Arabī ¹¹. No me resisto a citar una: *"...el místico murciano Mohidín, un perturbado que llegó al más crudo panteísmo y fue remoto discípulo del filósofo persa Algazel, tan influyente en la España Musulmana"* ¹². Estas actitudes sólo son explicables desde la reticencia cristiana más obtusa: reconocer algo de *"la verdad"* en *"el otro"* es comenzar a dudar del privilegio de pertenecer a la *"única religión verdadera"*, es aceptar que estamos obligados a revisar nuestro mundo personal, nuestra historia mítica nacional y también a arrastrar con ciertas dosis de culpabilidad y de vergüenza colectivas.

Fue también Ibn 'Arabī objeto de polémica —una entre otras mu-

chas, como ya sabemos— entre Sánchez Albornoz y Américo Castro ¹³. D. Claudio, con esa reivindicación de lo español tan suya, se enorgulleció, cómo no, de “*nuestro precedente de la Divina Comedia*”, y recalcó, insistentemente, la españolidad del murciano; su filosofía, su visión religiosa, incluso su desnudamiento biográfico (y prodría añadirse el mal carácter, como en Ibn Hazm, Quevedo o Unamuno), eran rasgos hispánicos por excelencia, y sólo la cúpula de su personalidad sería islámica. Este punto de vista no aparece en Asín Palacios, al que siempre se remite nuestro gran medievalista; en efecto, por muchos rasgos cristianos que aquí viera en el sufismo y en Ibn ‘Arabī, jamás dejó dudas sobre su carácter musulmán ¹⁴.

Para D. Américo Castro, Ibn ‘Arabī, al margen de su genealogía árabe, representa el profundo carácter oriental de lo español, ese desnudamiento biográfico aludido, ese exhibicionismo interior, sería un claro rasgo semita... Visible también en Sta. Teresa y en S. Agustín ¹⁵.

Todos conocemos los resultados de esta polémica —más fructífera de lo que a menudo se reconoce— que podríamos dejar “*en tablas*”. En ella hay aspectos curiosos: Sánchez Albornoz, con su habitual vehemencia, se encoleriza ante la atribución de sangre semita en S. Agustín como origen de su voluntad biográfica. En el obispo de Hipona, culturizado por Roma y latinizada su región desde siglos, la llamada de la sangre sería imposible. Pero no así en Ibn ‘Arabī, aunque tuviera éste antepasados árabes y su país hubiera sido culturizado desde hacía cuatro centurias por el Islam, el místico murciano sólo estaría superficialmente islamizado y su mundo vital, su experiencia mística y su obra responderían a su sangre española. Ibn ‘Arabī es, para D. Claudio Sánchez Albornoz, ante todo un español.

Está claro que a lo largo de estas décadas, lo mismo que en las posteriores, existió una labor de investigación realizada por arabistas y eruditos ¹⁶. Pero la tónica común es que no traspasara los círculos especialistas y no trascendiera a las historias generales de España. La “*popularidad*” alcanzada por algunas tesis de Asín es un fenómeno insólito.

A partir de la década de los sesenta, la historiografía española ha caminado por nuevos derroteros. Interesada casi exclusivamente por la investigación económica y social (manía sobre la que D. Julio Caro Baroja, tan poco místico, ha dicho que los libros de historia actuales más parecen informes del Banco de Bilbao), ha dejado de lado, como inservibles para sus propósitos, determinados temas.

La hitoriografía más reciente, salvo la especialista, vuelve a ignorar a nuestro filósofo. Los libros de historia más manejados, los que están destinados a un conocimiento no erudito, a los escolares, desconocen sistemáticamente a Ibn ‘Arabī y a otros muchos grandes pensadores de Al-Andalus¹⁷. Las facultades de Filosofía de España desdeñan el pensamiento árabe o cubren el expediente con una cita simbólica de Averroes. Esto no debe extrañarnos si sabemos que un estudiante español de lo que llamamos “*letras*” puede ingresar en la Universidad sin haber oído nombrar jamás a Ibn Ḥazm, Ibn Ḥaldūn o Aben Quzmān.

Y en cuanto a Ibn ‘Arabī, parece como si Asín Palacios hubiera levantado un velo que, aquí en España, se hubiera nuevamente echado. Vistas cómo están las cosas y visto que nuestro tiempo todo lo engulle, quizá sea preferible que el velo continúe echado.

NOTAS

1 Me baso fundamentalmente en las obras de D. Miguel Asín Palacios, principalmente en “*El Islam Cristianizado*” y “*Šādīlīs y alumbrados*”; también en D. Américo Castro, y “*España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos*”, Barcelona, 1983 (2ª ed.).

2 M. Asín Palacios, “*El Islam Cristianizado*”, Madrid, 1981 (2ª ed.); id., “*Šādīlīs y alumbrados*”, Madrid, 1990

3 Para este tema, véase el prólogo de R. Cansinos Assens a su traducción de “*El Koran*”, Madrid, 1973. También véase J. Caro Baroja, “*Los moriscos del reino de Granada*”, Madrid, 1985 (3ª ed.).

4 Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), místico jesuita de origen austríaco, fue autor de una abundantísima producción literaria, tanto en castellano como en latín. Entre sus obras místicas destacamos “*Oculto filosofía*” (1634), “*Prodigio del amor divino y finezas de Dios con los hombres*” (1641) y “*Convite de alabanzas y divinas*” y “*Sacrificio de amor y alabanzas a la hermosura divina*” (1651). También le atrajeron los temas profanos; “*Del nuevo misterio de la piedra imán*”, “*Volcanes maravillosos*”. El dato de la traducción de algunas de sus obras al árabe, del prólogo de N. Alonso Cortés a su “*Epistolario*”, Madrid, 1957, pág. 14.

5 En estos momentos estoy realizando el trabajo de consulta en los escritores del Siglo de Oro. Trato de investigar el conocimiento que nuestros autores tenían sobre la cultura islámica y en qué manera la estiman. Si bien en la época se vive, por razones obvias, una mentalidad por lo general antimorisca y antimusulmana, a veces podemos ser sorprendidos por ciertas actitudes, y así, Juan Ginés de Sepúlveda, al citar a pensadores españoles de la Edad Media, sólo nombra a Averroes y Avempace, a los que considera, por lo tanto, tan españoles como al rey Alfonso. Recojo el dato en Américo Castro, ob. cit., pág. 231.

6 Dice Codera: “... prescindimos de lo que digan respecto a un punto especial los historiadores generales o particulares desde el siglo XV en adelante, porque de las cosas árabes sabían casi siempre muy poco y los encontramos disparatados con harta frecuen-

cia, extraviados por las tradiciones locales...”, en “*Decadencia y desaparición de los almorávides en España*”, Zaragoza, 1899. En estas condiciones es lógico que en los historiadores arabistas primara el restablecimiento de la historia de al-Andalus, el apuntalamiento de una cronología fidedigna y la limpieza de prejuicios.

7 Se puede afirmar que, con respecto a la historia de la España musulmana, el siglo XIX termina hacia 1910. A partir de esa fecha, J. Ribera y M. Asín Palacios se rodearon de un grupo de investigadores que dio lugar a una verdadera escuela de arabistas; con anterioridad podemos citar, sin hacer valoraciones sobre su obra, a J. A. Conde, Simonet, Gayangos, Amador de los Ríos, Castellanos y, especialmente a F. Codera, Ribera y Asín.

8 M. Menéndez y Pelayo, “*Historia de los heterodoxos españoles*”, 1880-82; Madrid, 1956. Sobre la vaguedad de este concepto y su aplicación más que dudosa, véase A. Castro, ob. cit., pág. 280, nota 19.

9 Se le suele achacar mala fe en sus traducciones al dar una versión neoplatónica de Ibn ‘Arabī antes de una “*estrictamente islámica*”. Entiendo que todo punto de vista es respetable, pero me gustaría señalar que los críticos de Asín sólo dan razones lingüísticas (que no puedo discutir porque me lo impiden mis conocimientos del árabe) y desprecian las filosóficas. Me atrevería a decir a menudo que muchos de sus críticos ignoran qué cosa es el Neoplatonismo.

No veo tampoco que se pueda criticar el cristianismo “*intransigente*” de Asín desde un islamismo igualmente intransigente.

10 Son estimadas especialmente sus descripciones coloristas del ambiente andalusí poco antes del gran avance de la reconquista en el siglo XIII. Véase “*Historia de España*” bajo la dirección de Luis Pericot, Barcelona, 1967 (3ª ed.), T. II, pág. 342.

11 Son frecuentes las enfermedades graves en la biografía de los grandes místicos; S. Agustín, Ibn ‘Arabī, Sta. Teresa, el citado Nieremberg, por citar sólo algunos casos, sufrieron dolencias que la moderna psiquiatría ha identificado con determinadas patologías como la histeria, etc. Aunque esta información puede ser muy interesante, tampoco aclara demasiado sobre “*la personalidad mística*”.

12 V. Serrano Puente, “*Resumen de Historia de España*”, León, 1925, T. I, pág. 166.

13 Para la polémica, véase C. Sánchez Albornoz, “*España, un enigma histórico*”, 1956, 1983 (8ª reimp.), y A. Castro, “*La realidad histórica de España*”, sucesivas reediciones en 1954, 1962 y 1965.

14 Véase Asín Palacios, “*El Islam cristianizado...*”, preferentemente los últimos capítulos del estudio preliminar.

15 Véase Castro, ob. cit, pág. 307.

16 Entre toda la bibliografía, inabarcable en un trabajo como el presente, destaco por su importancia extraordinaria a M. Cruz Hernández, “*Historia del pensamiento en el mundo islámico*”, Madrid, 1981; una síntesis en “*Historia del pensamiento en al-Andalus*”, Sevilla. 1985.

17 Los medievalistas actuales vuelven a minimizar la importancia del Islam; para comprobarlo sólo es necesario hojear las “*Historias de España*” más conocidas y utilizadas en la actualidad, así como los libros de texto más vendidos. Compárese, por ejemplo, la “*Historia de España*” dirigida por M. Tuñón de Lara, T. III escrito por Rachel Arié (Barcelona, 1982), con la “*Historia de España*”, T. II debida a García de Cortázar, (Madrid, 1974).

FRANCISCO DE OLEZA

LA UNIDAD TRASCENDENTE
EN IBN AL-‘ARABĪ

QUIERO que las primeras palabras de este comentario sobre algunos aspectos de la obra de Ibn al-‘Arabī sean un expreso y respetuoso homenaje a su memoria; al hombre que vivió en carne y alma una profunda y extraordinaria experiencia religiosa y al filósofo cuyo pensamiento claro e inteligente responde, después de 750 años, a preguntas que, todavía hoy, sigue cuestionándose el hombre de 1990.

La sinopsis sobre esta ponencia que en su día envié a quienes con tanto acierto y cuidado han preparado este Congreso decía así: *“El conocimiento de la vida trascendente que Ibn al-‘Arabī pone de manifiesto en sus escritos nos permite afirmar que el ser Humano se transforma en Espiritual modelándose recipiente de El. El mismo autor nos desvela cómo se va, hasta que se ha ido. Lo cual debe entenderse no sólo como la descripción de una inefable experiencia personal, sino como una revelación según la cual quien conoce la Unidad Trascendente nunca fue separado de Nada”*.

Se trata, pues, de un viaje, del más extraño viaje que pueda imaginarse, en sintonía con la idea según la cual el hombre es un caminante, siempre de paso, quien desde que inició a andar, y hasta ahora, en la encrucijada del siglo XX, todavía no sabe a ciencia cierta quién es, ni ha sabido responder a las dos fundamentales preguntas que cuestionan su origen y su destino.

Acabo de poner las premisas que nos conducirán de lleno al tema que nos ocupa: la Unidad Trascendente de Ibn al-‘Arabī, porque su experiencia responde directamente a la primera pregunta ¿quiénes

somos?, y ante cuya respuesta, las otras dos, ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos?, se desvanecen.

En sus obras, en general, y en *“El Viaje al Señor del Poder”*, en particular, Ibn al-‘Arabī enseña el hombre cómo obtener esa Unidad, cuál debe ser el método a seguir e indica el proceso alquímico por el que se acrisola el ser y en él se desvela su identidad.

¿Es posible convocar al ser humano para algo más inquietante?

Ibn Rušd, más conocido como Averroes, estaba convencido de que el hombre podía experimentar este viaje y así lo afirmaba, pero decía que no había conocido a nadie que lo hubiera realizado. Después de cambiar sólo unas palabras con Ibn al-‘Arabī, exclamó: *“Loado sea Dios, que me ha permitido vivir en estos tiempos en que hay un maestro que ha tenido esta experiencia, uno de los que abren las cerraduras de Sus puertas...”*.

No es fácil determinar el momento en el cual el santo llega a la iluminación. Por lo general, se adquiere después de una particular y rigurosa preparación, de forma natural e imprecisa, como se deja atrás la adolescencia o la juventud y se alcanza la madurez.

Pero sí podemos afirmar que una primera experiencia arranca de un estado en el que el hombre descubre por sí mismo la multiplicidad de *“los seres o de las cosas”*, que éstas son efecto de *“la manifestación”* y que *“la Causa”* tenía una poderosa razón para crear el mundo.

De este párrafo, cuyos conceptos son de todos conocidos, deben quedar claros dos detalles de suma importancia: que el hombre tiene que descubrir *“por sí mismo”* la multiplicidad y que *“la Causa”* de la creación tiene una *“poderosa razón”* para manifestarse.

En la salutación del principio del *Viaje al Señor del Poder*, su autor afirma que *“debemos alabanza a Dios, el Dador y Creador de la Razón, Ordenador e Instructor de la Transmisión... De él emanan el poder y la fuerza. No hay más Dios que Él, Señor del Trono Supremo”*.

Releídas estas palabras introductorias, una vez conocido el contenido de la obra, indican hasta qué punto el autor ha desvelado o al autor se le ha revelado la trascendencia. De ella depende todo lo existente, de tal manera que si *“Él se olvidase del mundo durante un (simple) abrir y cerrar de ojos, éste desaparecería en un instante”*.

El Tratado titulado el *Viaje al Señor del Poder* refleja además que el autor ha desvelado, o a él se le ha revelado, la razón poderosa, por la que él mismo ha devenido existente. Descubre de dónde viene y

adónde va, por eso puede afirmar que *“desde que Dios creó a los seres humanos y los trajo de la nada a la existencia, no han dejado de ser viajeros. No han tenido un lugar de descanso...”*.

No es fácil, sin embargo, comprender el hondo significado de esa sensación. El hombre se mira a sí mismo, a los demás y las cosas que le rodean..., quiere saber si hubo creación, ¿por qué existe?, si todo va a desaparecer...

Las mismas preguntas ayer, idénticos interrogantes hoy.

El principal problema radica en el desconocimiento que el hombre tiene de sí mismo, de su no saber que Dios no es distinto de él, más aún, ignora que él no es él, sino El (con mayúscula). Este razonamiento sólo es lógico cuando el hombre se conoce a sí mismo; antes no sabe, realmente, quién es y, por tanto, tampoco quién es Dios.

Y hoy como ayer, la respuesta sigue siendo que todo lo que no es Dios, no tiene existencia alguna. *“Así pues, aquel que conoce las cosas conoce su “sí mismo” y, además, conoce a su Señor”*, según nos lo revelan los *ḥadīths*.

Pero el hombre cree que es otra cosa que Allah, no sabe, y ésa es su ignorancia, que él no es otro que Allah. Lo ve, dice el *Tratado de la Unidad*, y no sabe que lo ve.

Más aún, observa el mismo Tratado, en una reflexión que alcanza la más profunda sima del ser y del conocimiento posible, quien conoce su *“sí mismo”*, éste es el conocimiento que Allah posee de *“sí mismo”*, porque a Dios sólo lo puede conocer Dios, *“sólo un ojo divino puede mirar la trascendencia”*. Consecuentemente, el hombre sólo puede conocerle, conociéndose y conocerse es conocer a Dios que es Él mismo.

“He conocido a mi Señor por mi Señor sin confusión ni duda. Mi “naturaleza íntima” es la Suya, realmente sin falta ni defecto. Entre nosotros dos no hay devenir alguno y mi alma es el lugar donde el mundo oculto se manifiesta.”

Estos versos místicos nos conducen a la siguiente conclusión: el hombre natural no podrá responder jamás a las preguntas formuladas sobre la Trascendencia.

Sólo hay un camino, un viaje a realizar, finalizado el cual, según se desvela en la experiencia iluminativa, no habrá respuesta, simplemente, porque se desvanecerá toda cuestión.

“Voy a describir la naturaleza del viaje a Él”. Nos promete Ibn al-‘Arabi y explica, con detalle, los pasos que va a dar, hasta tal punto

que incluye en su guía cómo deberemos proceder cuando lleguemos, qué se nos dirá cuando estemos sentados en la alfombra, en Su Presencia. Tras esto, explicará el retorno desde Él a la presencia de Sus acciones, con Él y para Él. Y nos describirá la asimilación a Él, que es una etapa anterior a la de vuelta.

Toda una sinopsis de un proceso alquímico que sólo, como indicaremos, pueda operarse en el interior del hombre. O dicho con palabras del maestro, *“este tratado, que contiene misterios divinos, es una guía de iluminación para los que buscan la verdad y la claridad, para los que desean acercarse a Dios y pasean por el jardín en busca del capullo de rosa del conocimiento interior para aprender a “ser”.*

“Abrir las cerraduras de las puertas...”, he aquí la palabra clave del proceso alquímico, definido por Ibn al-‘Arabī según Bursevi, en *El Núcleo del Núcleo*: *“El hombre es en esencia un taller divino”*, en el que se realiza la obra, la unión del *“visitante”* que es la Orden de Dios, que es la Revelación, con la Realidad del Corazón, y aparece, al fin, una Belleza Santa...

Antes de emprender este viaje alquímico, Ibn al-‘Arabī avisa que toda persona racional debe saber que el camino está basado en los esfuerzos y dificultades de la vida, en las aflicciones y las dudas y en la aceptación de los peligros y los grandes temores. No es posible que el viajero encuentre en este viaje comodidad, seguridad o deleite... El viajero tiene que aprender lo que hay útil en cada lugar. Permanecer en cada uno de ellos durante una noche o una hora y, después, (marcharse).

Las *“inteligencias normales”*, dice en *El Núcleo del Núcleo*, no pueden entenderlo porque sólo piensan en cosas materiales..., acostumbradas a las comodidades de este mundo, que luchan por ellas y se afanan por acopiar cualquier frustería mundana..., que se dedican a esas actividades ridículas y sin importancia.

En este punto, Ibn al-‘Arabī, como todas las Tradiciones Espirituales sea cual sea la cultura o civilización en la que hayan surgido, es tajante. Las puertas del conocimiento de Dios, afirma, no se abren mientras el corazón está pendiente de las cosas del mundo, porque el ser humano pertenece a quien ejerce su autoridad sobre él. Es tremendo en este punto el comentario de ‘AbdalKarīm Ğilī, al manifestar que la persona muere como ha vivido y resucita como ha muerto... *“La naturaleza sutil del hombre, reafirma Ibn al-‘Arabī, resucita según su conocimiento y los cuerpos lo hacen según sus trabajos, tanto en la*

belleza como en la falsedad". Aunque, como dice el Corán, "*a quienes son incrédulos les es igual que les adviertan o no: no creen*".

Dios crea las revelaciones a todos los colores y tipos y las crea según el color del hombre, su creencia, su interior y su pensamiento, con el fin, leemos en el *Núcleo*, de revelar la inmanencia de la Realidad a todos.

Nadie, pues, puede sentirse ajeno a la llamada, pero existe una insalvable y paradójica barrera en las personas que dicen desear llegar a la verdad y tener acceso a Dios e incluso intimar con Él, pero no aceptan como instrumentos o medios los imprescindibles para conseguirlo. En el fondo subyace la incredulidad en la eficacia del método, que, por supuesto, no ponen en práctica.

"La primera puerta del Viaje es buscar la sabiduría establecida por las abluciones, la oración, el ayuno y la devoción, el trabajo, la moralidad, el ascetismo y la fe."

"La disciplina espiritual", sigue diciendo el maestro, "es el entrenamiento del carácter, la liberación de la desconfianza y el fin de la indignidad. Si una persona empieza antes de haber adquirido disciplina, nunca será un hombre, salvo en casos excepcionales."

Estas disciplinas son necesarias para conocer las propias fuerzas frente al poder de la imaginación, pues el Maestro advierte que si la imaginación domina al hombre no hay vía para el retiro.

Esta persistencia desanima, sin duda, a quienes aceptarían, en principio, los riesgos del viaje, pero encuentran toda clase de excusas e impedimentos para no *"retirarse de este mundo"*.

Muy pronto, sin embargo, se pone de manifiesto el desinterés real que preside, en muchas ocasiones, actitudes de fingida búsqueda, porque el maestro expresamente aclara que no se trata de *"dejar la compañía física de la sociedad, sino más bien de no permitir que el corazón y los oídos sean el receptáculo de las palabras superfluas..."*.

En realidad, Ibn al-'Arabī, como guía espiritual que ha vivido en sí mismo la experiencia, nos desvela que el único camino para llegar a Él, que está en nuestro interior, es el mismo mediante el cual conocemos las formas, el gusto, el olor, los sonidos y el tacto del mundo sensible que nos rodea, que no es sino un velo bajo el que se oculta lo inefable.

"Estos velos –escribe Leo Schaya– son nuestros propios sentidos, comenzando con nuestro sentido interno, la conciencia individual y mental, que determina los cinco sentidos de la percepción corporal."

Nuestros ojos, son velos de la verdadera vista o conocimiento del “si”; nuestras orejas, un velo del oído verdadero que todo lo oye... ¿Qué queda entonces del hombre si no es más que un velo, limitación e ignorancia? Queda un ligero resplandor, la chispa divina oculta en lo más recóndito de su alma que se le aparece como la lucidez de la conciencia...”

La imperturbabilidad ante los estímulos sensoriales y la experiencia interior son, pues, el camino a recorrer hacia la liberación de toda atadura, la vivencia continua de lo oculto en la cueva del corazón, así como la fusión, como se explicará luego, en la Unidad trascendente, poder creador, para lo que todo ser humano, si no se frustra, ha sido creado y puesto en este mundo.

“...Uno de los que abren las puertas”, decía Averroes de Ibn al-‘Arabī..., y es cierto; él abre las puertas hacia adentro, para lo cual antes las cierra hacia afuera, pues la distancia que separa al hombre de la creación es la distancia que le aproxima a Dios, en lo exterior y en lo interior.

Si el ser humano logra interiorizar los sentidos el cuerpo, por sí mismo, se rectifica y el espíritu... viene a morar en él.

Una vez cerradas las puertas del corazón y de los sentidos, el viajero deberá prestar atención a su aliento. En *El Núcleo del Núcleo* el maestro explica que *“los caminos que conducen a Dios”* son tantos como los suspiros de las criaturas; en cada aliento hay un camino hacia Dios. Lo que debe hacer el gnóstico es tomar cada aliento de Dios y devolvérselo a Él. Hay que entender este aliento como la personalidad. Según esto, si el aliento o la personalidad dejasen al hombre, volvería a su origen... Según sea la acción del siervo, así será el color del aliento o personalidad y su vestimenta. Extremos estos que abordaremos más tarde. Lo que interesa ahora es caer en la cuenta de que *“las gentes de Perfección, como las llama el maestro, estén pendientes de su respiración y guarden el Tesoro de sus corazones sin dejar entrar a ningún extraño”*. *“El Tesoro del Corazón es la Biblioteca de Dios. No permitas que entren los pensamientos que no sean de Dios”*. Este es, pues, otro importante consejo que Ibn al-‘Arabī da a quien quiera seguirle en el Viaje.

El camino que señala Ibn al-‘Arabī hasta el presente no se aparta de los indicados en otras Tradiciones. En algunas de ellas, como en los escritos de Chuang Tzu, puede leerse que si el hombre logra interiorizar los oídos y los ojos, el espíritu vendrá a morar en él, pues, cerrado

todo agujero o resquicio (de los sentidos) se guarda entero el Espíritu. Por tanto, deducen, no veas nada, nada oigas, guarda la calma de tu espíritu y el cuerpo, por sí mismo, se rectificará. Cuida de tu interior y ciérrate a lo exterior. Serás conducido más arriba de la gran claridad hasta llegar al manantial de la más encumbrada luz.

La alquimia produce los efectos esperados. Oscurecido el ser físico se ilumina el ser espiritual.

Pero no finaliza aquí la preparación para la experiencia.

El don de la santidad, explica el maestro, se basa en tres cosas: la primera en el conocimiento sin aprendizaje previo, la segunda en la acción del corazón y la tercera en la visión del mundo imaginario en el mundo sensorial.

Empecemos por el final, por la imaginación, porque sólo la imaginación es la causa de la atadura y la libertad del hombre; si la imaginación se apega al mundo o reposa en él, el hombre se esclaviza y queda sujeto en lo sensible.

Hace unos instantes hablábamos de los velos que impiden alcanzar el Ser interior, el conocimiento supremo, y hacíamos referencia a los sentidos que son la puerta de salida y de entrada al recinto del corazón; recojamos ahora también la indicación de Ibn al-‘Arabī sobre la imaginación como un importante velo que debemos rasgar para conseguir *“ver el mundo imaginario en el mundo sensorial”* y no al revés.

Al mantener la imaginación recogida se potencia la vida interior, sin la cual no puede haber conciencia, ni hallar descanso en el interior del ser, el Señor. Por eso quien entra en retiro debe estar convencido de que no hay nada como Dios. Ibn al-‘Arabī va más lejos, obliga a entrar más adentro, *“en el retiro no buscarás en Dios nada más que a Él mismo y no dedicarás la concentración, la intención, a nada más que a Él”*.

En los Upanishad se lee que el Espíritu crece con el calor de la meditación, igual que la gallina empolla los huevos. El ser sutil tiene que ser conocido mediante la meditación, la atención, en el aliento interior.

La vida interior, dice también Ibn al-‘Arabī, crece con el recuerdo, la mención, la evocación, la representación de Dios y la invocación de Sus Nombres. El Rememorado, al fin, se manifiesta al hombre, quien tiene que borrar el recuerdo con la impresión que tenga de Él en ese momento. Esto es la esencia, según el maestro, de la contemplación.

Para alcanzar y conservar la quietud de la contemplación hay que llegar al vacío extremo, indica Lao Tse. Donde hay reposo, hay vacío; donde hay vacío, hay quietud. Por eso, el Tao aconseja permanecer quieto en medio del movimiento y nos recuerda que con arcilla se fabrican las vasijas, pero en ellas lo útil es la nada (de su oquedad, de su vacío).

Retornar al extremo de la nada es, según la misma Tradición, unificarse con el vapor inmenso, desatar el corazón y soltar al Espíritu, quedarse insensibles, como sin alma.

He traído a colación estos pensamientos porque así se hace más comprensible el dicho del Profeta cuando afirma “*morir antes de morir*”, con otras palabras “*conoceos antes de morir*”. El Profeta quiere decir, según explica el *Tratado de la Unidad*, que el que mata su alma, el que se conoce, ve que toda su existencia es Su existencia.

...Es necesario morir hoy, se lee en *El Núcleo del Núcleo*, antes de la muerte. Esta muerte tiene que venir por una decisión y aquel en quien aparezca este estado de muerte verá la aniquilación de todas las cosas excepto Dios y él mismo no existirá. Es el estado de la aniquilación por Dios.

Recordemos, sin embargo, la puntualización que de estos conceptos hace el *Tratado de la Unidad*. Según este Tratado, el hombre, cuando alcanza el conocimiento, no extingue su existencia, sino sólo su ignorancia, o parte de ella, pues la revelación depende de la extensión y la forma de conocimiento. En el *Viaje al Señor del Poder*, se añade que lo que el viajante contempla de Él es la forma del conocimiento que haya adquirido antes.

Cuando se llega a esta estancia, sea cual fuere su intensidad, del hombre y su preparación depende, el caminante descubre que no es un viajero errante..., que no es más que una posada de las cosas, las cuales vienen y se van y que él debe permanecer en serena espera, pues la manifestación viene sin dejarse sentir. Y así es, de pronto, como se levanta el viento. Dios Todopoderoso extiende ante el ser humano los Grados del Reino... y despliega ante nosotros el subyugante y espléndido abanico de una transparente creación.

Él está cada día, revela el Corán, en el estado de creador sublime, constantemente, de manera que “*no existe nada sino Dios el Altísimo, Sus atributos y Sus acciones. Todo es Él, de Él, desde Él y para Él*”.

Ante esta reflexión, se pregunta Ibn al-‘Arabī por sí mismo y por su circunstancia, y se remonta al Reino de la preexistencia, donde, se-

gún nos recuerda, se nos formuló la pregunta “¿No soy yo tu Señor?”. Y “supiste”, comenta ‘Abdalkarīm Ġilī, “*lo que Dios quería de ti... cuando Él hizo que supieses que había designado tu singularidad con toda generosidad y bondad... La autoridad de su voluntad era irresistible... lo que te pedía... era la afirmación de Su Soberanía*”.

Alcanzar a comprender ese instante de la preexistencia, en nuestro propio interior, como si un finísimo bisturí nos adentrarse en las entrañas de una inmensidad desconocida, y vernos, tal vez, abrumados por una elección que no es sino la externa percepción de una clara pregunta sobre la Soberanía, es el fundamento de una nueva conciencia. La de saber que cuando el ser descendió al mundo de los cuerpos, el Segundo Reino donde nos encontramos, “*nuestra existencia*”, “*nos alejó del Reino de la Preexistencia*”. Por eso no es de extrañar que el hombre, consciente o inconscientemente, se sienta extranjero en su tierra, exiliado en su patria, viajero errante.

Pero se ha iluminado, lejana todavía, una luz en el camino.

“*El tiene una configuración diferente cada instante*”, revela el Corán. Y en *El Núcleo del Núcleo*, comenta Ismail Hakki Bursevi, Dios muestra nuevas revelaciones constantemente. En cada revelación está la Orden de Dios, quien desciende sobre los siervos. Viene a visitar sus corazones. La Orden de Dios, es decir, la Revelación, es el instante secreto. Viene de Dios y se instala en el corazón del siervo. A lo que podríamos añadir con Ibn al-‘Arabī en su viaje que “*la aparición de su Luz es tan intensa que supera nuestras percepciones, hasta tal punto que a Su manifestación la llamamos misterio*”. Un misterio que sucede, que es acontecimiento, en el corazón del hombre.

En él se produce el ir y venir de un descenso Trascendente y un retorno, de la misma manera Trascendente. Ni la inteligencia de las esferas celestes, comenta Bursevi, ni la de los ángeles, alcanzan este ir y venir, porque, como revela el Corán, “*ofrecimos la carga de la Revelación a los cielos, a la tierra y a las montañas; se negaron a hacerse cargo de ella, pero el hombre sí, el hombre la tomó sobre sí mismo*”.

“*Yo era un tesoro escondido*”, dice un ḥadīṭ, “*y quería que se me conociese y, para que se me conociese, hice la creación*” y aunque “*el cielo y la tierra*”, afirma otro ḥadīṭ, “*no pueden contenerme, el corazón del creyente me contiene*”. “*El corazón del creyente*”, tercia otro ḥadīṭ, “*es el lugar de revelación de Dios; el corazón del creyente es el trono de Dios, el corazón del creyente es el espejo de Dios*”.

Esta evidencia percibida por el hombre es el “*principio*” del viaje

de Dios y, simultáneamente, es el “*principio*” de la transformación del hombre que se hace consciente de la Inmanencia transcendente en su corazón.

“El corazón”, leemos en un poema, “es una perla que mira a Dios. Es el lugar de la manifestación del Nombre y del Nombrado. Es un halcón o un pájaro maravilloso. Es el ser de la Aseidad de Dios”.

Esto es importante, explica Bursevi. Dios en el espejo del universo ve su reflejo y en el espejo del hombre se contempla y se ve a sí mismo. Dios se mira al espejo y se ve. Es decir, representó su Aseidad en el espejo, se convirtió en El que ve, se reveló a Sí mismo: el que ve, lo visto, el hecho de ver y el espejo son lo mismo.

Y esta es la explicación del porqué el hombre, al que se le revela el misterio en su corazón, conoce el Universo de la Causa Primera. Hubo, ciertamente, un cambio en la Aseidad y se manifestaron los Universos, pero no hay más Aseidad que Él y Él es el mismo corazón del hombre.

Intuido este conocimiento del hombre, contempla el cosmos y sus mundos, mientras, como un eco, suena todavía en sus oídos... *“hubo un cambio en la Aseidad y se manifestaron los Universos... “Y el Viaje continúa...”*

Hay en la Creación enigmas por descubrir. En el mundo mineral, el secreto de cada piedra. En el mundo vegetal, sus facultades. En el mundo animal, sus cualidades. Si uno llega a conocer estos mundos con la percepción imaginativa, no real, es su propio estado el que se le manifiesta en todo lo que existe.

Y tanto en el interior como en el exterior se perciben las fuerzas vitales que influyen en cada ser según su predisposición, y se nos revela el aparato, de nuevo la alquimia, de las transformaciones.

Y si uno no se detiene en estos descubrimientos y revelaciones verá la luz..., la luz de las estrellas ascendentes y la forma del Orden Universal, la aparición de Dios en la forma de la Creación, en la que *“todo lo que pasa inadvertido bajo el aspecto de lo manifestado, aparece bajo el aspecto de lo oculto, que es la Presencia que se esconde..., todavía”.*

En el *Tratado de la Unidad* se nos advierte que esta Presencia no puede ser descubierta ni por la creencia, ni la inteligencia, la sagacidad, los sentidos, la visión exterior, la visión interior, ni por la comprensión o su razonamiento. Es en la contemplación donde se revela el mundo de la formación, el ornato y la belleza. En ella el intelecto, y

no la inteligencia, se detiene entre las formas santas, el aliento vital que procede de la belleza y la armonía y el desbordamiento de la ternura, delicadeza y piedad que hay en todo lo relacionado con ellas.

A través de este conocimiento se percibe la infinitud de la infinitud, la eternidad de las eternidades, el orden en todo lo existente y cómo se ha infundido el ser. A través de este conocimiento se le da al hombre la sabiduría divina, el poder de los símbolos y la autoridad sobre lo oculto y lo revelado. Como consecuencia de esta revelación al hombre se le desvela lo que en este mundo es la falsedad y la verdad, la base de las aparentes diferencias, la variedad de formas, la desavenencia, la aversión.

En este punto, Ibn al-‘Arabī hace referencia a la Revelación en sí misma, la revelación de la verdad en las Tradiciones Reveladas como el que sabe que Dios, el Altísimo, las ha adornado, entre los conocimientos sagrados, con los más bellos ornatos, frente a los cuales se alza el mundo de la envidia.

Entonces el hombre ve que habita en el mundo de la barbarie, el desamparo, la incapacidad y las tribulaciones. Este conocimiento, dice Ibn al-‘Arabī, es el cielo más elevado, porque a partir de él al ser se le revelan los Prados placenteros de sus peldaños ascendentes y los Prados rigurosos de sus peldaños descendentes. La elección de los primeros conduce al hombre adonde los espíritus están absortos, ebrios y aturdidos en la Visión Divina. La fuerza del éxtasis los atrae y los domina. Y en su atracción se le revela al hombre una luz con la que sólo se ve a sí mismo, se apodera de él un gran embeleso y un profundo arrebató amoroso y encuentra en ella una felicidad con Dios que no ha conocido nunca antes.

Todo lo visto hasta entonces resulta pequeño y el hombre tiembla como una lámpara y se juntan los velos. Y los velos caen. Todo está en Él, en Él la totalidad de lo que el hombre ha conocido. Y se le revela al hombre la Escritura, la Razón, la Poderosa Razón, recuerdan, que la Causa tiene para manifestarse, por la que todo fue creado y también el Primer Intelecto, el dueño y el maestro de todo, el Amo y el alma del Universo.

Inevitablemente, en todo viajero se produce el, llamado por Ibn al-‘Arabī, impacto de los estados y la fusión de unos mundos con otros.

Todo lo Inmanente no es más que su Manifestación. Es decir, todo lo creado es Manifestación del Dios que es Él, el cual se revela en el siervo como “*sí mismo*”, que es Él. De lo dicho puede deducirse

que los siervos son, pues, los “*hombres perfectos*” que han alcanzado el nivel de conocimiento de Dios, los que han purificado sus corazones, los que se han unificado con su esencia, los que, aunque sus nombres estén aún en este mundo, se han destruido a sí mismos en el fuego del amor Divino y han pasado al mundo de la Unidad, al mundo de la Eternidad de Dios.

Por eso reflexiona el *Tratado de la Unidad*: “*Cuando ves que las cosas no son distintas de tu existencia y de la Suya, y cuando puedes ver que la substancia de su ser es tu ser y tú nada, entonces conoces tu alma, tu “propium”, te liberas del dualismo y sabes que no eres otro que Allāh o, lo que es lo mismo, el hombre no existe en modo alguno y no existirá jamás. Porque, precisamente, cuando el hombre alcanza “Ser”, entrar en su “sí mismo”, deja de “ser”. Con palabras del Núcleo del Núcleo: “yo me anulé a mí mismo, mi mismo yo me encontró de nuevo, lo serás todo cuando hagas de ti nada”.*

Atrás han quedado los mundos y en el trayecto el lastre, desnudo llega el ser a la contemplación de un Reino distinto dispuesto a ser asimilado a lo Real desapareciendo de los mundos. Y cuando el siervo ha trascendido el orden normal y se halla en el Momento del éxtasis exclama sin cesar. “*Señor, dame más conocimiento, mientras la esfera celestial gira por tu aliento*” y lucha porque su Momento sea Su Aliento.

Pero el siervo debe cuidar no quedarse prendado del Momento que puede durar un instante, una hora, un día, una semana, un mes, un año o toda una vida.

Por el contrario, dice Ibn al-‘Arabī, al alcanzar, el Momento al siervo se le afianza, se le tiene presente, se le hace permanecer, se le recoge, se le señala, es decir, se le elige en lo más profundo de su Interior, en lo más íntimo de su intimidad. Su desnudez es cubierta por las vestiduras del honor. Y regresa... Es el retorno de la Presencia, a través de Él, desde Él a Su Creación. Sin interrupción.

Obtenido el conocimiento, la visión y la extinción de la ignorancia, la persona “*carece del yo*”.

Sólo los pocos elegidos del pueblo de Dios alcanzan la desaparición de la desaparición; es para las inteligencias iluminadas. En la iluminación se llega al conocimiento del principio de la Creación y de uno mismo. Como ya se ha dicho anteriormente, la creación del hombre es su desaparición del Primer Reino y su aparición en éste. La desaparición de la desaparición es, pues, la aparición, de nuevo, a la preexistencia.

“Tú no existes ahora”, insiste el Profeta, quien describe así esta extinción del yo y la transformación del ser. “Mi servidor se acerca continuamente a Mí a través de obras meritorias hasta que yo le amo, y cuando yo le amo, yo soy su oído a través del cual oye, yo soy su vista a través de la cual percibe, yo soy su lengua con la que habla, yo soy su mano con la que atrapa, yo soy su pie con el que camina...”.

... Con el que camina Él, el caminante.

Recojamos estos mismos conceptos de otras tradiciones orientales y consideremos la unidad existente entre ellas, al determinar los resultados del proceso alquímico interior.

Según estas tradiciones, Él no puede ser visto, pues es el mismo aliento que respiramos. Cuando hablamos, Él es el habla; cuando nos detenemos en contemplación, Él es la vista; cuando oímos, Él es el oído y, cuando pensamos, Él es la mente... No se le ve, pues es la visión; no se le oye, pues es la audición; no se le percibe, pues es la percepción; no se le conoce, pues es el Conocimiento...

No puedo resistirme a las palabras reveladas en la Bhagavad Gita que pugnan por estar presentes aquí.

“¡Oh, Hijo de Kunti! Yo soy sabor en las aguas, refulgencia en el sol y la luna, palabra de poder en los Vedas, sonido en el éter y virilidad en los hombres. Yo soy pura fragancia en las tierras y fulgor en el fuego. Yo soy vida en todos los seres y austeridad en los ascetas.

Reconóceme, oh Partha, por eterna semilla de los seres todos. Yo soy el discernimiento de los sabios y el esplendor de los héroes.

Yo soy la oblación, yo el sacrificio... Yo el sagrado himno; también yo la manteca, yo el fuego y yo la víctima consumida por el fuego.

... Soy la inmortalidad y la muerte, el Ser y el no Ser.

... Soy principio, medio y fin de lo creado...

De las ciencias soy la ciencia del Espíritu y Verbo de los oradores. Soy A entre las letras y conjunción en las palabras.

Soy el tiempo perdurable y el mantenedor de faz a todos lados vuelta.

Soy la muerte que todo lo consume y el origen de todo lo que brota...

Soy el juego en los truhanes y esplendor de lo esplendente.

Yo soy victoria y ardor. Soy verdad de lo verídico.

¿Nos atrevemos a ir más lejos?

¿Descubrimos secretos mantenidos durante siglos eternos?”

Esta es la Revelación de la Risāla: *“Su Profeta es Él. Su Enviado es Él. Su Misión es Él. Su Palabra es Él”*. Él ha enviado su Ipseidad por Sí mismo, de Sí mismo, a Sí mismo, sin ningún intermediario o causalidad, sino Él mismo. No hay ninguna disparidad (dualidad) entre Aquél que envía, el Mensaje y el Destinatario de esta Misiva. Su existencia es la de las letras de la Profecía y ninguna otra. Ningún otro que Él tiene existencia.

El Nombre es Él, se dice en el *Tratado de la Unidad*, y Él es también el Nombrado... y el que Nombra. Y en el Núcleo, acercándose al sentir humano, se nos susurra que el que pide y lo pedido, el amante y lo amado, el creyente y lo creído, son lo mismo.

“Desde el momento en que este misterio”, aclara el Tratado de la Unidad, *“sea revelado ante tus ojos, que tú no eres otro que Allāh, sabrás que eres fin de ti mismo, que jamás has dejado de ser y que jamás dejarás de existir, jamás”*.

Y como decíamos, al principio, Tu eres el espejo de Allāh, y cuando te miras al espejo, *“verás que tu exterior es el Suyo, que tu interior es el Suyo”* y no olvides que nadie puede verlo salvo Él mismo. Nadie lo conoce sino Él. Él se ve por sí mismo. Él se conoce por sí mismo.

El Viaje ha concluido. El proceso alquímico se ha consumado. El ser ha conocido las ligaduras, ha remitido todas las cosas en la Unidad y él mismo no sabe cómo lo ha hecho.

Como en todas las tradiciones, el ser, en esa su condición natural, vuelve a su Ser original y cuando se va de esta forma, la vida, el aliento principal, se va después de él y, al irse así la vida, todo lo demás se marcha después de ella...

El Ser, consciente y lleno de conocimiento, emprende su partida.

“Allāh era y la Nada estaba con Él y Él es como era.”

Ibn al-‘Arabī ha cumplido su palabra.

Ha dicho cómo se va hasta que se ha ido.

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

LA COSMOLOGIA DE IBN AL-‘ARABĪ

EL místico murciano Ibn al-‘Arabī recibió el sobrenombre de *Ibn Aflaṭūn*, “el hijo de Platón”, en un momento en el que la filosofía islámica occidental cerraba definitivamente, con la muerte de Averroes en 1198, un fructífero capítulo de reflexión racionalista y abría, en Oriente, una nueva senda de pensamiento que se remitía al platonismo y a la filosofía de Avicena.

El primer filósofo con el que Ibn al-‘Arabī tuvo relación fue con el cordobés Averroes, cuyo sistema se fundaba en un estricto seguimiento del pensamiento de Aristóteles. Los tres encuentros personales del místico murciano y el filósofo cordobés constituyen en sí mismo un acontecimiento simbólico que ejemplariza perfectamente las relaciones entre el pensamiento racional del Islam, el pensamiento elaborado por los *falāsifa*, filósofos herederos y depositarios de la filosofía griega, y el pensamiento de los místicos musulmanes fundamentado en su experiencia espiritual vivida a lo largo del Sendero conducente a lo Real.

El primer encuentro de los mencionados tuvo lugar hacia 1185 y de sus circunstancias nos ha dejado detallado relato el mismo Ibn al-‘Arabī en dos de sus obras ¹. Averroes había manifestado a su padre su deseo de conocer al muchacho cuya creciente fama de místico alcanzaba ya los límites de la popularidad. La entrevista entre ambos personajes está presidida por un diálogo peculiar en el que apenas existen las palabras, como si los dos interlocutores se comunicasen sus pensamientos directamente. Dice Ibn al-‘Arabī:

“Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba,

(Averroes) y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: “Sí”. Yo le respondí: “Sí”. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido. Pero al darme cuenta de la causa de su alegría añadí: “No”. Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: “¿Cómo pues encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?”. Yo le respondí: “Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices”. Palideció Averroes, sobrecogido de terror y, sentándose, comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiera penetrado el sentido de mis alusiones”².

Ibn al-‘Arabī deseó encontrarse por segunda vez con el filósofo cordobés y “por la misericordia de Dios se me apareció en éxtasis, bajo una forma tal que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: “En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos”, y ya no volví a reunirme con él hasta que murió”³.

Averroes murió en 1198 en Marrākuš y, tres meses después, sus restos fueron trasladados a Córdoba para recibir sepultura en el sepulcro familiar del cementerio de Ibn ‘Abbās. Ibn al-‘Arabī, que acababa de visitar las cofradías sufíes de Almería, Granada y Murcia, asistió a esos funerales y su presencia ante el cuerpo del filósofo que, a un costado del caballo, hacía de contrapeso a sus libros, en el otro costado, constituye el tercer encuentro. Un vecino de Ibn al-‘Arabī en el cortejo fúnebre murmuró: “Ya lo veis, a un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso”. Al recordar esa frase, al final de su vida, Ibn al-‘Arabī escribió estas dos líneas:

*“A un lado va el maestro y al otro van sus libros.
Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?”*⁴.

Entre dos y tres años después de los funerales de Córdoba, Ibn al-‘Arabī comprende que su situación espiritual y sus manifestaciones personales desbordan ya el reducido marco geográfico de al-Andalus

y emprende una emigración a Oriente. Ese viaje, que no será el único en su vida, es también un símbolo de su vocación espiritual y de la *orientación* de todos los místicos musulmanes. Para Ibn al-‘Arabī, ese Oriente, a la vez geográfico y espiritual, significará la plena realización de la misión y del sendero que había elegido a los veinte años de edad ⁵, y será también la meta hacia la cual se dirigían las propuestas del místico iraní Suhrawardī en su obra *Relato del exilio occidental* ⁶.

Si, como decíamos anteriormente, con la muerte de Averroes se cierra un capítulo importante del pensamiento islámico, en el Oriente del Islam la situación es muy diferente. Aquí se mantiene vivo todavía el pensamiento de Avicena (980-1037), y a los pensadores de Irán les cabe el honor de haber perpetuado, en una incesante renovación, una forma de conocimiento que no se base exclusivamente en la potencia racional, sino que hace de la experiencia emocional y de los datos ofrecidos por la Tradición un tipo de filosofía que puede recibir con pleno derecho el concepto de *gnosis*. En persa, ese tipo de conocimiento se denomina *erfān* y se entiende no como una simple especulación basada en el silogismo y en la corrección de los razonamientos deductivos, sino como fundamento en una aspiración del espíritu a la salvación, a la liberación y a la redención. Por ello, la traducción más correcta que podemos dar al término árabe *ma‘rifa*, utilizado por los místicos islámicos, es el de *gnosis*, siendo *al-‘arif*, el gnóstico que compromete, en su esfuerzo por comprender la realidad, a todo su ser y a todas sus potencias intelectuales.

Entre el sí y el no del diálogo con Averroes, Ibn al-‘Arabī optará por esa vía iniciática, propia del pensamiento islámico oriental y cuyo sendero místico, desde un punto de vista teórico, habrá preparado Suhrawardī, diez años mayor que el místico murciano y que morirá mártir en Alepo en 1191. A juicio de Massignon, Suhrawardī es el último místico musulmán no monista ⁷, y su obra representa el florecimiento de lo que Henri Corbin denomina “*la teosofía oriental de la Luz*” ⁸. Este calificativo trata de definir la tarea que Suhrawardī se impuso: renovar la filosofía de los antiguos persas, a través del pensamiento de Platón, en el seno del Islam iraní. Haremos una breve referencia a esta teoría. En el Corán, VII, 159, leemos: “*En el pueblo de Moisés había una comunidad que se dirigía según la Verdad y que, gracias a ella, observaba la Justicia*” ⁹. Suhrawardī, en uno de sus tratados, todavía inédito, dará la siguiente versión del anterior versículo: “*Entre los antiguos persas existía una comunidad cuyos miembros esta-*

ban guiados por el Veraz y que, por Él, observaban la Justicia” ¹⁰. De esta manera, el místico persa identifica a los pobladores de esa comunidad ideal no con los magos dualistas zoroastrianos que preconizaban la existencia de los principios coeternos del Bien y el Mal, sino con los sabios, seres de Luz, de características semejantes a las atribuidas por Platón al Sabio dirigente de la *polis*. Además, Suhrawardī sitúa a esa comunidad no en la geografía que el Corán refiere de la comunidad mosaica, sino en el territorio donde se ubican las gestas de los Amahraspand o arcángeles del zoroastrismo.

Es interesante observar que Suhrawardī realiza una hermenéutica, una interpretación del texto coránico, que responde a las exigencias más genuinas de lo que en árabe se entiende por *ta'wīl*, interpretación del Libro con la intención de llegar a sus significados originales. Esta interpretación, que no debe entenderse como un acto de arbitraria lectura, trata de encontrar, por debajo de lo aparente de la letra del Texto, lo oculto y secreto y, por lo tanto, sólo capaz de ser revelado en su plenitud a quien procede a la lectura con un corazón dispuesto a recibir la iluminación espiritual. De ahí que serán los sufíes quienes realizarán las interpretaciones más audaces del Corán y, de entre ellos, Ibn al-‘Arabī, como puede observarse en la mayor parte de sus obras.

Los discípulos de Suhrawardī reciben el nombre de *iṣrāqiyūn*, los de Oriente, en el sentido místico antes apuntado, y también los *aṣḥāb Aflātūn*, “los amigos de Platón”. Es el filósofo griego, como vemos, el que unifica a Suhrawardī y a Ibn al-‘Arabī, y esta filiación común nos permite asociar los rasgos doctrinales de ambos místicos, si bien nunca llegaron a tratarse personalmente. El acceso al pensamiento estrictamente racional pareció habérsele negado al místico murciano tras sus encuentros fallidos con Averroes. La fructífera relación doctrinal entre él y Suhrawardī, el *ṣayḥ al-Iṣrāq*, el maestro de la Iluminación, será el símbolo de la definitiva apertura al Oriente místico y espiritual. Hay que tener en cuenta asimismo que Ibn al-‘Arabī y su doctrina mística están relacionados con la escuela mística de Almería, la de Ibn Masarra (883-931), que había de permanecer vigente con Ibn al-‘Arīf (1088-1141) y con los discípulos de éste, como son, entre otros, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥusayn y Abū-l-Ḥakam Ibn Barragān (m. 1141) ¹¹. En este núcleo místico cristalizarán elementos ṣhī‘ies e ismailíes, que, a su vez, serán integrados armónicamente en la teoría de Ibn al-‘Arabī y serán estos indicios los que otorguen a tantas páginas de su obra su peculiar aroma cripto ṣhī‘ī y los que, fundamen-

talmente, facilitarán la concordancia de su pensamiento con el de Suhrawardī y la profunda asimilación de sus escritos por los pensadores šī'ites y místicos del Islam iraní como, entre otros, por Ruzbehān Baqlī Šīrāzī (1128-1209) y Ḥaydar Amolī en el siglo XIII.

Estas circunstancias son las que otorgan al pensamiento del místico murciano su esencial originalidad y son también las que han hecho decir, a quienes no han penetrado en la esencia de su doctrina, que esta es una amalgama desordenada, un sincretismo de tendencias neoplatónicas, herméticas y neopitagóricas combinadas por su genio literario y sazonadas por sus experiencias extáticas. Sin embargo, cuando contemplamos sin prejuicios intelectualistas la obra inmensa del Ibn al-'Arabī, recensionada de manera exhaustiva por Osman Yaḥyā ¹², advertimos que estamos frente a un tipo de pensamiento que no podía florecer más que en Islam y, particularmente, en el Islam oriental. Por encima de aquellas influencias no islámicas predominan las de carácter netamente islámico, es decir, las emanadas de la espiritualidad del Corán y de la *sunna* o tradición del Profeta, así como de la conciencia individual que el sufí tiene de ser un "exiliado" y la nostalgia que emana de esta conciencia, común a todos los gnósticos de todos los tiempos, posibilita el camino iniciático que lo conducirá a reencontrar su lugar de origen, el encuentro consigo mismo a través de lo Real. Sin duda que en Ibn al-'Arabī, como en tantos otros místicos del Islam, pueden detectarse elementos cognoscitivos propios de otras visiones y de otras teorías y, por supuesto, la presencia de la tradición esotérica hermética, neoplatónica y neopitagórica, es patente en muchos de sus escritos, pero de ello no es posible deducir que su *ma'rifa*, su conocimiento de las realidades suprasensibles, derive necesariamente de esos supuestos.

La biografía espiritual de Ibn al-'Arabī, como la de casi todos los místicos del Islam, es el relato de una peregrinación que tiene su punto de partida en una intuición originaria, *al-hāḡis*, que en realidad es la llamada divina a seguir el Sendero, y en un acto de voluntad, *al-irāda*, que es la respuesta personal a esa llamada. La meta de ese viaje iniciático será el Núcleo, el Corazón del Corazón, *Lubb al-Lubb*, como lo define el místico murciano ¹³. Los estadios espirituales permanentes que se alcanzan en la ruta y los estados transitorios que conducen a ellos, constituyen las etapas del camino que llega a lo Real, *al-Haqq*, la Verdad. El gnóstico parte hacia un ideal desde sus realidades inmediatas y en su constante desasimiento de las mismas logrará alcanzar la

Realidad, pero no por medio de una operación de abstracción al estilo platónico, sino a través de una constante renuncia cuya sequedad caracterizará la sed del peregrino, al que solamente se le conceden indicios pasajeros, iluminaciones transitorias, por muy espectaculares que puedan ser, si bien llenas de significados que obligan a una perseverante lectura y descodificación.

Ese viaje del ser al Ser que el sufí lleva a cabo y que indudablemente Ibn al-‘Arabī cumplió en toda su plenitud, ofrece a quien lo sigue un vasto panorama de los Signos que Dios ha puesto en la Creación y en cuya interpretación correcta insiste el Corán repetidamente. Es más, el Corán mismo se define esencialmente como una lectura, *al-Qur’ān*, la lectura o la recitación de las aleyas reveladas. Para Ibn al-‘Arabī, el Corán es la clave última para descifrar la existencia y es el depósito de la totalidad de los principios de la creación, incluso en la forma material de su entrada a la existencia. Por ello, la experiencia de la comprensión suprema de la existencia se describe en sus obras como una unión mística con los signos. En el mes de Ramadán de 1200, en Bugía, tiene una visión, en la que contrae matrimonio místico con todas las estrellas del cielo y todas las letras del alfabeto árabe. En la interpretación de esta visión, se descifra su destino místico y, para nosotros, resume explícitamente, el cometido fundamental de su vida: entender y definir la creación mediante un proceso de lectura de sus signos, pues toda la realidad creada puede ser reconocida sensorial e intelectualmente como significados:

*“Vi una noche que yo contraía nupcias con los astros todos del cielo, sin que con uno solo de ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje nupcias”*¹⁴.

Desde ese momento, el cielo no tuvo ya secreto alguno para Ibn al-‘Arabī. En Bugía adquirió la capacidad de reconocer los Signos. Este proceso de contemplación, que llega a un punto de visión interior en el que el que contempla se encuentra a sí mismo con el cosmos entero dentro de su campo perceptivo, es lo que los tratados de sufismo definen como *“el océano dentro del barco”*. Esta, que podríamos llamar, inversión cognoscitiva no es más que el estadio inmediatamente anterior a la orientación definitiva hacia el Ser. El camino a seguir hasta llegar a Él se le muestra a Ibn al-‘Arabī abiertamente en los signos

que están en el horizonte, los signos cósmicos, y en los signos que están en el yo, los signos internos. De ahí el significado profundo de esas nupcias, que son la unión indisoluble de esos dos aspectos complementarios. Por ello, en el místico murciano encontraremos dos aspectos del universo que podemos conocer y una teoría cosmológica que se establecerá, por lo menos, en dos planos interpretativos: el aparente y manifiesto a los sentidos y el oculto y reservado a la Verdad y al Uno que los resume y armoniza.

Ibn al-‘Arabī y su cosmología exotérica

En este tema es donde bastantes comentaristas de la obra de Ibn al-‘Arabī hablan de su sincretismo y de su utilización de elementos herméticos, pitagóricos, neoplatónicos integrados en el conjunto de doctrinas que se aplican a desentrañar el significado intrínseco del Corán ¹⁵. No disponemos aquí de espacio para rastrear el origen y el grado de esas influencias en la obra del místico murciano. En realidad, Ibn al-‘Arabī, cuando nos habla del cosmos observable, utiliza como punto de referencia un esquema geocéntrico y una base astrológica propia de su tiempo. La polarización “*subjetiva*” que el místico opera en su exposición se corresponde asimismo con la relación microcosmos/macrocósmos, de gran predicamento también en la astrología medieval.

Ibn al-‘Arabī concibe, pues, el cosmos como un conjunto de esferas concéntricas distribuidas en forma simétrica en relación a una esfera central que es la del sol. Con ello, lo compara al “*polo*”, *qutb*, que vendría a ser el corazón del cosmos, *qalb al-‘ālam*, de la misma forma que el corazón humano es el centro de todas las operaciones anímicas y espirituales. Por debajo de esa esfera del sol se encuentran sucesivamente: la esfera o cielo de Venus, el de Mercurio, el cielo de la Luna, el éter, el aire, el agua y, como núcleo inferior y topográficamente central, la esfera de la Tierra. Por encima del sol se sitúan sucesivamente las esferas o cielos de Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas o de las estaciones, el cielo sin estrellas o cielo de las Torres zodiacales, la esfera del Pedestal divino y la esfera del Trono divino, *al-Kursī* y *al-‘Arş* respectivamente. De esta forma se reparten siete grados celestes por encima y por debajo del sol, siendo la esfera del Trono la que cierra toda esa estructura cosmológica en lo superior, con la sutura, en lo interior representada por la Tierra. En este senti-

do, es fundamental observar aquí la referencia coránica expresada en la aleya llamada del Trono, muy recitada en momentos de peligro y empleada, otras veces, como amuleto:

“¡Dios! No hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan del Él. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. ¿Quién podrá interceder ante Él si no es con su permiso? Conoce su pasado y su futuro, mientras que ellos no abarcan nada de Su ciencia, excepto lo que Él quiere. Su Trono se extiende sobre los cielos y sobre la Tierra y su conservación no le resulta onerosa. Él es el Altísimo, el Grandioso” ¹⁶.

Sin embargo, podemos observar en el esquema cosmológico de Ibn al-‘Arabī su deslizamiento desde lo puramente astronómico a lo inaprensible y oculto de los sentidos. Por debajo de la esfera de la Luna, las que atribuye al éter, aire, agua y, en parte también, a la tierra, están referidas a los elementos primordiales de la creación y, por tanto, no son aire ni agua ni tierra en el sentido físico, sino que denotan las cualidades que esas materias simbolizan: preexistencia, movilidad, condensación y solidificación o solidez. De la misma forma, por encima del cielo de las estrellas fijas, el salto a la cosmología interior se realiza con la aparición, en el esquema, del cielo de las Torres zodiacales, y las esferas del Pedestal divino y del Trono divino. Estas presencias, no referidas a la cosmología *“natural”*, remiten directamente a lo que en la espiritualidad islámica se denomina *al-gayb*, lo oculto, y que pertenece al creyente, tal como dice el Corán en la azora II, 2-3: *“Este Libro, no hay duda en él, es una guía para los piadosos, que creen en lo oculto”*, en tanto que armoniza con la cosmovisión que la Revelación proporciona.

En este intento de armonizar los datos de la Revelación con la información cosmológica disponible en su tiempo, Ibn al-‘Arabī revela nociones y conocimientos sobre el Universo que también eran comunes a los filósofos racionalistas del Islam, cuyas teorías sobre el Cosmos fueron elaboradas sobre esquemas platónicos y neoplatónicos. En este sentido hay que considerar la obra de al-Fārābī (870-950), cuya cultura abarcaba todo el saber de su tiempo y que también tuvo relaciones y contactos espirituales con los círculos sufíes.

Al-Fārābī conoció las obras fundamentales de Aristóteles y algunas de Platón, pero su teoría cosmológica se mantiene dentro del

neoplatonismo y contiene elementos muy cercanos a los que propone Ibn al-‘Arabī casi doscientos años más tarde. Al-Fārābī presenta su doctrina como una consecuencia clara de su distinción entre el Ser que existe por sí y que no ha sido causado por ningún otro, Dios, y los seres que deben su existencia a ese Ser incausado. Establecida la existencia de Dios como Ser único y sin compuestos tratará el filósofo de componer un despliegue de todos los seres que descienden escalonadamente de Él hasta llegar a la materia, que es, como Platón decía, el no-ser. Esa derivación escalonada que formula al-Fārābī se produce, y de ahí la influencia neoplatónica en su teoría, por una especie de “*creación*” que tiene gran parecido a una emanación. Así, el panorama cosmológico de al-Fārābī es el siguiente:

Del primer principio, Dios, el Uno, primera Inteligencia pura y absolutamente incorpórea, procede el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y este conocimiento es, en sí, una Inteligencia segunda que, a su vez, en el acto en que se desarrolla ese conocimiento produce el Alma del primer cielo. Este Alma, Inteligencia también, produce, al conocer la Inteligencia de la que procede, el alma y el cuerpo del cielo de las estrellas fijas. De nuevo, la reflexión sobre sí misma y sobre su origen produce el cuerpo y el alma de la esfera de Saturno y así prosigue el proceso, con el mismo mecanismo de autoconocimiento que es capaz de engendrar nuevas esferas, apareciendo sucesivamente, y en el mismo orden en que las reseñará Ibn al-‘Arabī, la Inteligencia y esfera de Júpiter, la de Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Esta última esfera será el Entendimiento activo del cual se derivan las formas del mundo sublunar, pero en este punto no hay semejanza alguna con lo expuesto por el místico murciano ¹⁷.

Como vemos, en la cosmología de Ibn al-‘Arabī las esferas planetarias son, a la vez, partes del mundo corpóreo y grados del mundo sutil. El cielo sin estrellas, que es el límite extremo del mundo sensible, abarca simbólicamente todo lo que el ser humano puede observar y percibir sensorialmente y todo lo que está sujeto a cambio, movimiento y duración o, desde el punto de vista de la perfección, lo que está sujeto a generación y corrupción. Por debajo de las estrellas fijas existe el movimiento, la duración, el tiempo, que transcurre más velozmente a medida que nos acercamos a la Tierra. Es decir, que así como los movimientos concéntricos de los astros se diferencian y aceleran en el orden descendente de su dependencia sucesiva, así también se desciende en la escala de la perfección. Cuanto más perfectos son

los cuerpos y las esferas, más simple es su constitución, están menos compuestos de partes y, por tanto, más inmóviles son. Por esta razón, la jerarquía astrológica de los cielos planetarios que utiliza Ibn al-‘Arabī sitúa a Mercurio entre Venus y la Tierra, pues Mercurio se mueve más rápidamente que Venus. La Tierra, como límite inferior del sistema, es el cuerpo más cambiante, más corruptible y más móvil porque es el cuerpo más compuesto, más plural. En el extremo superior del Orbe místico, la esfera del Trono es la esfera de la inmovilidad perfecta y absoluta, teniendo en cuenta su absoluta simplicidad y la ausencia de partes que caracteriza a Dios, el Uno.

Todos los movimientos que los planetas realizan se proyectan en el cielo de las estaciones o de las estrellas fijas y ese reflejo se consolida en la esfera inmediatamente superior, el cielo sin estrellas o cielo de las Torres zodiacales. De esta forma, los siete planetas de la cosmología de Ibn al-‘Arabī vienen a ser los intermediarios cósmicos entre el mundo inmutable y el ámbito terrestre. Solamente teniendo en cuenta esta estrecha relación entre lo superior y lo inferior puede entender el místico la influencia de los astros en la vida humana, pues ésta está subordinada no a la naturaleza astral, que es contingente y puede eludirse, sino a la fuente y origen de esa misma naturaleza humana y con ello también puede comprenderse el destino del hombre como inserto en el concepto místico y religioso por excelencia, el de la “*unidad de la Existencia*”, *wahdat al-wuġūd*. De ahí también que pueda entenderse esa amalgama de lo sensible y lo inteligible que el místico murciano realiza numerosas veces, como, por ejemplo, cuando afirma que el sol, el corazón del mundo, comunica su luz a todos los demás astros (plano sensible), pero que esta luz solar está producida por la irradiación directa e incesante de una revelación divina (plano suprasensible).

Todas las disgresiones que Ibn al-‘Arabī realiza desde el punto de vista astronómico y, necesariamente en la Edad Media, astrológico también están encaminadas a enfocar la causalidad cósmica en la perspectiva de la revelación divina que actúa de forma inteligente e inteligible. Por lo mismo, las esferas que hemos visto citadas por al-Fārābī llevan, todas las referidas al conjunto de los planetas, el apelativo de Inteligencia, como manifestación de su carácter de símbolo y reflejo del Intelecto cósmico y como prueba del orden lógico de sus propios movimientos.

Otro deslizamiento del plano material al espiritual hace decir a Ibn al-‘Arabī, en seguimiento de una doctrina previa a sus enseñanzas,

en los círculos sufíes, que a cada uno de los cielos planetarios le corresponde una función profética determinada. Según ese orden de correspondencias, el primer Profeta del ciclo profético según el Islam, es decir, Abraham, reside en el cielo de Saturno, Moisés en el de Júpiter, Aarón en el de Marte, Enoc (Idrīs para los musulmanes), en el del Sol, José en el de Venus, Jesús en el de Mercurio y Adán en el de la Luna. Enoc, o Idrīs, reside en el sol porque representa al hombre divino por excelencia, o el primer “*gran espiritual*” de los hijos de Adán, y, por consiguiente, es el prototipo histórico de todos los hombres que han conocido a Dios. Adán se halla situado en la esfera inmediatamente anterior a la de la Tierra porque, según Ibn al-‘Arabī, representa al hombre único, *al-insān al-mufrad*, y, como tal, realiza las funciones de mediador entre la Tierra y “*los cielos*” que están por encima de ella. La Luna simboliza aquí, para el místico murciano, el corazón de ese “*hombre único*” que recibe la revelación de la Esencia divina y así como el aspecto de la Luna cambia en sus cuatro fases, cambia también el corazón de ese hombre único según la huella que en él ocasionan las verdades que se le revelan continuamente.

Esta facultad de mediación que realiza el corazón del hombre único aparece relacionada, en Ibn al-‘Arabī, con verdades fundamentales del sufismo que él viste de nuevos y sugestivos simbolismos y que establecen el punto de unión más evidente entre su cosmología, llamémosle física, o exotérica, y su cosmología espiritual o plenamente esotérica, como veremos a continuación.

Ibn al-‘Arabī y su cosmología esotérica

La Revelación coránica tiene su comienzo en el tiempo, como fenómeno “*audible*”. El primer contacto de Muḥammad con Dios, a través del arcángel Gabriel, son las palabras de éste: “*Lee en el nombre de tu Señor, que ha creado*”¹⁸. Con ello queda establecido el vínculo indisoluble entre Revelación y palabra, entre sonido primordial y lenguaje articulado. La transformación del primero, por esencia inaudible e inasequible al entendimiento humano limitado, en el segundo es una operación propia del agente mediador, del hombre único que mora en la esfera de la Luna. De ahí que Ibn al-‘Arabī establezca una correspondencia entre las veintiocho mansiones de la Luna y las veintiocho letras del alfabeto árabe, los veintiocho sonidos articulados en los que se manifiesta la Palabra divina. Recordemos, al res-

pecto, la visión del místico en 1200, en el transcurso de la cual contrae nupcias con todos los *astros* del cielo y todas las *letras* del alfabeto árabe. Ibn al-‘Arabī insiste, al hablar de este tema, en que “*no son, como piensa la gente, las mansiones de la Luna las que representan el modelo de las letras, sino que son los veintiocho sonidos los que determinan las mansiones lunares*”¹⁹.

En este sentido, el místico murciano expresa una profunda creencia sufí que establece que el Corán no fue hecho *del* árabe, sino que es el árabe el que debe considerarse hecho *para* el Corán. Los veintiocho sonidos del alfabeto árabe son, así, la expresión microcósmica y humana de la manifestación de la Espiración divina, que es el motor de los ciclos cósmicos. En consonancia con ello, Ibn al-‘Arabī expone esos sonidos de la lengua, contando a partir de la primera mansión lunar, que sigue al equinoccio de primavera. De esta forma empieza por el *hamza*, que es un sonido consonante equivalente al espíritu suave del griego clásico y que consiste en una ligera oclusión de la garganta cuyo resultado es muy semejante al hiato entre dos vocales. Después del *hamza*, el místico enumera las consonantes guturales, palatales, dentales y labiales, formando así un trazado completo del órgano vocal que las articula, el órgano del habla.

Teniendo en cuenta el hecho de que el *hamza* no es, hablando con propiedad, un sonido, sino un instante transitorio entre el silencio y la elocución, la serie de sonidos relacionados con las mansiones lunares da comienzo con el *hā’* y termina con el *waw*. Ambas letras unidas dan lugar a la palabra *Huwa* que significa *Él*, Dios. Simbólicamente, pues, este vocablo, que manifiesta la Esencia única e idéntica a sí misma, constituye la clausura de lo primero y lo último, del principio y el fin, del mismo modo que en el simbolismo cristiano Cristo es el Alfa y el Omega.

Para Ibn al-‘Arabī, como para todos los místicos del Islam, *Huwa*, *Él*, es la Palabra primordial y de una profunda meditación y contemplación de las virtualidades que la misma encierra deducirá toda una cosmología teosófica desde cuyo punto de vista la generación de la realidad del cosmos será entendida como efecto de la fecundación de la “*materia espiritual*”, principio femenino, por la Palabra divina, principio masculino.

La idea de que la palabra ejerce un efecto creador y la creencia en que la emisión verbal realizada por la divinidad es capaz de otorgar la existencia a los seres, tiene profundas raíces en las teorías cosmoló-

gicas de las civilizaciones antiguas. En los textos jeroglíficos egipcios se relata el comienzo de la creación a partir de la pronunciación de una determinada palabra. Así, el mundo llegó a existir porque en el corazón de Pta surgió un pensamiento y su lengua lo proclamó ²⁰. Para el pensamiento religioso sumerio, la realidad material existía gracias a la pronunciación de los nombres de sus objetos por el dios creador ²¹.

En la tradición religiosa judía, la palabra *Re'šit*, comienzo, designa la sabiduría que ha presidido la creación del mundo. Este Verbo es el creador del cielo y la tierra: *Be-re'sit bara' Elohim*, “por el Verbo creó Dios”, y este Verbo se entiende como comienzo, según el Zohar, porque él es el comienzo de la creación y su auténtico agente causal. Como indica el Salmo XXXIII, 6, “*Por la palabra de Dios fueron hechos los cielos y todo su ejército por el aliento de su boca*”. El Zohar dice también que “*el Verbo que se manifestó en la creación de la materia había existido ya en forma de pensamiento*” ²². El paso del Pensamiento a la Palabra se realiza por medio del hálito divino, *Ruah*, es decir, el Espíritu de Dios que “*se cernía sobre la superficie de las aguas*” ²³.

En la idea de la creación del mundo que tiene la mística del Islam, la *Palabra* ocupa también un lugar originante y originario. Palabra, en árabe *kalima*, deriva de la raíz *k l m*, cuyo significado es herir, cortar. Así, el corte, la incisión que la Palabra realiza en la nada preexistente, será el origen de la materialización de los seres del Cosmos. Paralelo al concepto hebreo de *Ruah* como espíritu activo, aparece en el pensamiento religioso islámico el término *Rūh*, Espíritu que, en este caso, puede identificarse con el Acto o la Orden divina, *al-amr*, que en el Corán se manifiesta por el imperativo *Sé, Kun* y que constituye la enunciación inmediata y a la vez eterna del Ser Supremo: “*Te preguntarán por el Espíritu. Di: El Espíritu es la Orden de mi Señor*” ²⁴.

En el Corán se pone muy claramente de manifiesto la íntima relación entre Mandato divino y Palabra creadora: “*Su Orden, cuando Él quiere una cosa, es que diga Sé y es*” ²⁵. Otros pasajes del Libro afirman implícitamente la identidad Mandato/Palabra ²⁶, e Ibn al-'Arabī realizará una tarea interpretativa de este binomio que ampliará la capacidad simbólica de su cosmología, como veremos a continuación. Para ello recurriremos a lo que expone el místico murciano en una de sus obras más cargadas de simbolismo, *El Arbol del Universo (Šağarat al-Kawn)* ²⁷.

Ibn al-'Arabī realiza en este breve tratado una armonización conceptual de dos símbolos profundamente arraigados en el pensa-

miento religioso de las culturas preislámicas: el de la Palabra creadora y el del Arbol del Universo. Ambos conceptos e imágenes simbólicas se relacionan íntimamente y adquieren plena naturaleza en el Islam cuando se sustentan, como hace el místico murciano, en la aleya del Corán: “¿No has visto cómo Dios ha propuesto una parábola sobre una buena palabra que es como un buen árbol de firme raíz y cuya copa se eleva hacia lo alto?”²⁸.

Ibn al-‘Arabī imagina al Cosmos o Universo como un árbol que ha brotado de la semilla de la Palabra creadora *Kun*, “Sé”: “He mirado al Universo, kawn, y he visto que era un árbol cuya raíz está en la semilla sé, kun”²⁹. Este Arbol arquetípico extiende sus raíces hacia las profundidades de la Realidad, su tronco hacia lo alto y sus ramas, con sus frutos, en todas las direcciones del espacio. Desde un punto de vista real, observable, el desarrollo extremo e indefinido de estas direcciones, se corresponde con la bóveda del cielo no estrellado y el centro del que parten esos vectores es cada ser viviente que se encuentra en la Tierra, sin que la “*perspectiva*” de esas direcciones difiera de un individuo a otro, ya que nuestros ejes visuales coinciden sin confundirse cuando se fija la mirada en un mismo punto de la bóveda celeste. En ello se manifiesta, evidentemente, una coincidencia del punto de vista microcósmico con el punto de vista macrocósmico³⁰.

Por otra parte, esa estructura vectorial tiende, asimismo, a las tres dimensiones de la realidad espiritual de la Creación, que, en los tratados místicos, se denominan: *Mulk*, *Malakūt* y *Ġabarūt*. *Mulk* es el reino de las formas sólidas, el dominio de lo sensorial y perceptible de forma natural. *Malakūt* es el Reino celeste y angélico, y *Ġabarūt* es el mundo de la Omnipotencia o la Inmensidad divina. Como puede verse, estas tres regiones de la comprensión sobrenatural pueden hacerse corresponder con tres subdivisiones del esquema de cielos concéntricos que Ibn al-‘Arabī expone en lo que hemos denominado su cosmología “*exotérica*”.

El autor nos habla también de un despliegue de este Arbol cósmico en tres “árboles” subsidiarios, todos ellos enraizados en esa común simiente original: un árbol terrestre, uno celeste y uno infernal. Recordaremos también que Ibn al-‘Arabī “*sitúa*”, simbólicamente, en cada una de las esferas planetarias a los diferentes profetas que conforman el ciclo entero de la profecía en el Islam. Pues bien, el Profeta Muḥammad, que en las esferas planetarias mencionadas no ocupa lugar alguno, será, como Sello del ciclo profético y último y definitivo

Enviado de Dios, el que conlleve, como atributo de esa totalidad, el símbolo de *todo* el Arbol del Universo. Un árbol que es, en este caso, luz, en referencia directa al árbol que se describe en la azora XXIV del Corán: *“La luz de Dios es como una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que no es de Oriente ni de Occidente”*³¹.

En este sentido, Muḥammad es el Hombre Perfecto y, por tanto, modelo del hombre terrestre. Sin embargo, en esta correspondencia simbólica no es posible deducir que la imperfección del hombre provenga de la, imposible, imperfección de su modelo. Ibn al-‘Arabī atribuye la imperfección humana al mismo desarrollo del Arbol cósmico:

*“De la esencia de la primera letra de la Palabra/simiente KUN (es decir, de la letra K), brotan dos tendencias: la correspondiente a la K de perfección (en árabe Kamal) y la correspondiente a la K de incredulidad (en árabe Kufr)”*³².

El cuerpo humano, así como el ser humano en todos sus aspectos constitutivos, manifiesta una naturaleza imperfecta en tanto que partícipe de ambas tendencias, la de la perfección y la de la imperfección. En ello radica su función de microcosmos y reflejo del macrocosmos que es el Arbol cósmico. La posible contradicción de la perfección del modelo respecto de la imperfección de la copia se explicaría por la función de Iblīs, el demonio que, según Ibn al-‘Arabī, *“desvía”*, por decirlo así, la tendencia unidireccional hacia la Perfección de la simiente creadora. Esa desviación no afecta para nada a la naturaleza del Profeta y además otorga un lugar a Iblīs en el contexto de la Creación y en su esquema finalista.

Curiosamente, y aunque ello parezca contradecir lo que el mismo místico había dicho acerca de las esferas celestes, Ibn al-‘Arabī invierte el simbolismo y relaciona el pequeño universo que es el hombre con el Gran Universo y así nos dice que las verdades del Islam son como las extremidades del cuerpo humano y que, por tanto, el Cosmos no es esférico, sino de forma humana, ya que Dios lo configuró de acuerdo con la forma del Hombre Universal, es decir, Muḥammad. La contradicción resulta ser meramente aparente si nos atenemos a lo dicho páginas atrás sobre el continuo *“deslizamiento”* que Ibn al-‘Arabī realiza en su exposición y en casi todas sus obras, desde los planos reales o físicos a los trascendentes y espirituales.

A pesar del complejo simbolismo que conlleva la descripción del Arbol del Universo, el místico de Murcia insiste en que el Universo es

una Mónada, es decir, una Totalidad sin fisuras y limitada por el Trono divino. El Arbol cósmico, aunque tiene raíz, tronco y ramas con frutos que se despliegan sin cesar, es, en sí, una totalidad cerrada por la naturaleza de Muḥammad que pertenece, simbólicamente, tanto a la raíz, extremo inferior e interior del Arbol, como a las ramas y frutos, extremo límite superior y externo del mismo.

Ibn al-‘Arabī describe el interior de esa Mónada que es el Arbol, como animado por un despliegue continuo de pares de conceptos que, a su vez, se desarrollan en tríadas, éstas en cuaternarios, etc., y en este punto el místico se atiene a las enseñanzas sufíes sobre la interpretación esotérica del Corán. Para el sufí, el hombre es un ser que reúne y, a la vez, un ser que separa, porque frente al sonido distinguible de las palabras que componen el Libro existe el silencio. Así, el habla depende de su opuesto y no podría haber sonido sin silencio, porque éste representa para el hombre el momento de reflexión necesario para recomponer de forma inteligible a los elementos sonoros. De ahí que la lectura del Corán, y ya hemos dicho que el nombre mismo de Corán significa “*recitación*” o “*lectura*”, sea una operación de desciframiento de los Signos realizada por el hombre entendido como unidad de dos opuestos: la reflexión y la acción.

Del mismo modo que las letras, las palabras participan, para el místico musulmán, de una oposición dual básica y, por ello, éste encuentra en el Corán un vocabulario de términos opuestos sin los cuales no sería posible entender los significados de la Revelación. Esa tensión de opuestos subyacente al vocabulario coránico posibilita la Unidad y el equilibrio del mismo modo que lo haría, físicamente, un imán sometido a dos polos de opuesto sentido. Ejemplos de esos pares de conceptos serían, por ejemplo: este mundo (*ḍunyā*)/el otro mundo (*ah̄ira*); fuego (*nār*)/paraíso (*ḡanna*); oscuridad (*ẓulm*)/luz (*nūr*); tierra (*ard*)/cielos (*samawāt*).

Ibn al-‘Arabī da una explicación más compleja del contenido de la Mónada, cuyo equilibrio interno y estabilidad están producidos por la tensión de pares de opuestos, sino también por oposición de sucesivos compuestos hasta llegar a un total de siete. En este cómputo del número de opuestos que se despliegan en el interior de la Mónada se ha querido ver una influencia cabalística y lo cierto es que Ibn al-‘Arabī evidencia muy claramente un cálculo cabalístico, sobre todo en lo que expone en su famosa obra *Las Conquistas de la Meca* (*Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya*)³³.

Los pares de opuestos, según el autor, son los siguientes:

Derecha/izquierda; fe/incredulidad; bien/mal; luz/oscuridad; conocimiento/ignorancia; guía/perdición; paraíso/infierno.

Estos pares de opuestos se equilibran, a su vez, con los siguientes siete pares de opuestos:

Corazón/alma; *Ṭübā/Zaqqūm* ³⁴; ángeles/demonios; Adán/Iblīs; Trono/tierra; misionero/amonestador; los dos amonestadores: Gabriel y Muḥammad.

A este conjunto de pares opuestos se superponen, para equilibrarlos, los siguientes opuestos de tres elementos:

Las tres partes del Arbol: raíz, tronco y frutos; las tres ramas: Compañeros de la derecha, de la izquierda y antecesores; los tres arcángeles: Gabriel, Miguel e Israfil; los tres reinos: *mulk*, *malakūt* y *ġabarūt*; las tres clases de vivientes: los que se arrastran sobre su vientre, los que andan a cuatro patas y los que andan con dos piernas (es decir, el hombre); las tres espiritualidades de Muḥammad; la lámpara, el nicho y la luz ³⁵, a los que se superponen las cuatro estaciones, *maqām(s)*, de Muḥammad ³⁶.

A ellas, a su vez, se le superponen el siguiente conjunto de siete quinaros:

las cinco estrellas de movimiento retrógrado; los cinco pilares del Islam, o los cinco sentidos, o los cinco dedos de la mano; los cinco dedos de la mano derecha; los cinco dedos de la mano izquierda; los cinco dedos de pie derecho; los cinco dedos del pie izquierdo; las cinco categorías de hombres: conocedores de los misterios divinos, hombres de fe, hombres de amor a Dios, pecadores y transgresores de la ley divina.

A estos quinaros le suceden el grupo de seis elementos formados por los seis corceles que Muḥammad cabalgó en su ascensión hacia la Presencia divina y el despliegue interno de la Mónada o Arbol de Universo finaliza con los siete elementos que representan los siete grupos de heterodoxos del Islam, de acuerdo con la Revelación que, sobre ellos, recibió Muḥammad de Dios.

No podemos extendernos aquí en una consideración detallada de todos y cada uno de los conceptos que componen ese magno panorama que ofrece el desarrollo interno de la Mónada universal. Algún orientalista ha dicho que el juego de opuestos que cita Ibn al-ʿArabī es de raigambre maniquea e incluso de la teología de los primeros siglos del cristianismo ³⁷. También, aparentemente, el místico murciano pa-

rece forzar los símbolos con la intención de que ocupen un lugar determinado en un esquema preconcebido. Al hablar de los elementos del quinario, por ejemplo, se refiere a los dedos de las manos y de los pies, aunque, en este caso, el simbolismo tiene algo de razonable si recordamos que, para el autor de *El Arbol del Universo* ³⁸, el Cosmos no es esférico, sino antropomórfico.

Conclusión

El método expositivo de Ibn al-‘Arabī, lleno de metáforas e imágenes, favorece la captación de aparentes contradicciones y propicia, por parte de algunos estudiosos del pensamiento sufí, la detección o atribución de influencias no islámicas en sus teorías espirituales. En una obra reciente sobre Teología islámica podemos leer lo siguiente acerca del místico murciano, al que se califica de “*diletante del sufismo*”:

“La obra considerable de Ibn al-‘Arabī revela, al análisis, una ontología rica en paradojas y en contradicciones, una amalgama de ideas heteróclitas tomadas en préstamo a diversas teorías filosóficas, centrado todo ello alrededor del mito del “hombre perfecto”. Se descubre así la reaparición andalusí de un literalismo intransigente, un gnosticismo panteísta, un estoicismo poético, un ismailismo subversivo, un pitagorismo y un neoplatonismo artificialmente islamizados” ³⁸.

A pesar de esas descalificaciones globales del pensamiento de Ibn al-‘Arabī, es evidente, en su obra, la sinceridad de lo que narra, porque todo lo que nos dice procede de su experiencia personal en forma de visiones y éxtasis. A menos que consideremos estas experiencias como “*patológicas*”, en el sentido en que opina Asín Palacios ³⁹, no podemos dudar de su radical honestidad intelectual, aunque la plasmación de las mismas en sus obras y escritos conlleve el uso de terminologías y conceptos propios de otras teorías y doctrinas espirituales. No puede considerarse a Ibn al-‘Arabī, por tanto, como un “*diletante*” sufí que fabula con datos que hubiera manejado a su capricho. De haber sido así, no entenderíamos el predicamento de que ha gozado su obra a lo largo de los siglos ni la misma extensión de esta obra escrita.

El esfuerzo de atención a que se ve obligado el lector de dicha obra proviene de la continua aparición de imágenes, símbolos y com-

paraciones que Ibn al-‘Arabī efectúa al describir la realidad. Dicha descripción está basada en una idea que sustenta, asimismo, a toda la cosmología sufí: el mundo como manifestación que Dios se hace a Sí mismo, tal y como lo expresa el hadiz que relaciona la idea de creación con la de autoconocimiento divino: “*Yo era un Tesoro oculto. Quise ser conocido (o conocerme) y creé el mundo*”.

De ahí que, necesariamente, haya de resultar compleja la descripción de un Universo reflejo de un Infinito y haya de ser prolija la exposición de la idea sufí que simula al Cosmos a un conjunto de espejos en los cuales la Esencia infinita se contempla. El método expositivo de esas irradiaciones del Uno en lo múltiple es el método de la analogía y de la equivalencia simbólica tal y como hace Ibn al-‘Arabī. Sus comparaciones se establecen, casi siempre, en forma de premisas basadas en dos pares de términos: $a=b$ y $b=c$, siendo b el término medio que constituye la unión por la que se deduce la igualdad o relación de identidad $a=c$.

El procedimiento analógico es el recurso expositivo más asequible para demostrar que cada una de las partes del Cosmos es el resultado de la combinación de otras partes del mismo y que es también un elemento único en tanto que reflejo de la Unidad original. Por ello, todo el ámbito del Universo es como un tejido de relaciones donde todo cruce de líneas es, a la vez, un centro y una parte del conjunto. Esta idea está muy bien representada en las redes geométricas de la ornamentación del arte árabe, que simbolizan, de esta manera, la infinita regularidad de líneas que se cruzan armónicamente en un contexto espacial determinado.

Ibn al-‘Arabī, en su idea del Universo, se mantiene fiel a un concepto básico que repite varias veces a lo largo de sus escritos: “*El Mundo consiste en la unidad de lo unificado, mientras que la Independencia divina reside en la unidad de lo Único*”⁴⁰. Esta concisa definición contiene una gran riqueza de contenido que es preciso aclarar.

Anteriormente, hemos visto que el Corán representa al Ser divino como Luz, como una fuente luminosa que se desborda derramándose sobre los seres, o, mejor dicho, una luz que, al derramarse, conforma y estructura a cada uno de los seres. Este desbordamiento luminoso no debe entenderse como si se tratase de efusión de luz que se desprende de la sustancia del Ser disminuyendo con ello su capacidad. El Ser, evidentemente, no puede salir de Sí mismo, ya que, por esencia, es Independiente y nada hay fuera de Él, así como también es

imposible que de Él se desprenda “algo”, pues es Unico, es decir, Simple y sin partes.

Los seres que componen el Cosmos pueden ser y dejar de ser, son contingentes y, por tanto, posibles. De ahí la afirmación de Ibn al-‘Arabī en su obra *La sabiduría de los Profetas*: “*En verdad, todas las posibilidades se reducen a la no-existencia*”. Dios es quien se revela en esas posibilidades otorgándoles el máximo de realidad posible, constituyéndolas como esencias individuales. La individualidad de los seres creados no está reñida con su composición contingente. Así, un niño representa la síntesis de las naturalezas paterna y materna, pero, a su vez, es un ser único y nuevo y esa *unicidad* es su verdadera realidad y razón de ser.

El dinamismo y equilibrio interno del Arbol del Universo, es decir, de toda la Creación, que como hemos visto Ibn al-‘Arabī explica por medio de una tensión de opuestos, implica lo que en la teoría sufi del Cosmos se denomina “*renovación de la creación en cada instante*” o “*en cada aliento*”. El Ser divino que, en su autocontemplación, origina los seres realiza un acto que, desde el punto de vista de la Perfección e Infinitud que le es propia, se produce de una sola vez, sin interrupciones ni intervalos de tiempo. Sin embargo, las manifestaciones o los efectos de ese acto único, al individualizarse y concretarse en seres finitos e imperfectos, produce una apariencia de temporalidad, de cuantificación. El Ser actúa eternamente y los seres aparecen y desaparecen, se modifican y cambian.

Esa discontinuidad constante que se evidencia en el Cosmos es, precisamente, la expresión de su carácter ilusorio y se debe a esa diferencia radical entre mundo y Dios. En el esquema de esferas planetarias que Ibn al-‘Arabī nos diseña, lo que se sitúa más allá del cielo de las estrellas fijas permanece en la duración pura, indiferenciada y eterna. Por debajo de esa esfera se aprecia la generación y la corrupción, es decir, la contingencia. El Hálito divino que, en las esferas superiores, alienta eternamente y ocasiona el movimiento de los cielos inferiores, solamente se hace comprensible al entendimiento humano, en ese nivel inferior de existencia, cuando se simboliza como una “*espiración*” temporal.

El concepto de “*espiración*” o “*aliento*” que sustenta la Creación se relaciona con el simbolismo de la Palabra divina, a la que también nos hemos referido en páginas anteriores. En su libro *Las conquistas de la Meca*, Ibn al-‘Arabī identifica la Espiración divina con la Natu-

raleza Universal, que cumple la función cosmogónica de “energía productiva” e indica que la imagen más adecuada de esa Energía es el hombre, por lo que la comparación que el místico realiza entre el conjunto de las esferas cósmicas y el cuerpo humano es metodológicamente correcta.

Como energía sustentadora, la Espiración divina puede simbolizarse también, como sabemos, por medio de otras formas terrestres como el árbol. En este caso, el tronco simboliza el eje del Espíritu que atraviesa toda la jerarquía de los mundos y cuyas ramas y hojas corresponden a la diversidad de los estados de la existencia concreta. Una leyenda sufí que, por su iconografía, puede ser de origen persa, narra que Dios emitió su Aliento bajo la forma de un pavo real. Después le mostró su propia imagen en el espejo de su Esencia divina y el animal, lleno de temor reverencial, emitió gruesas gotas de sudor que, en su caída, fueron originando los seres del mundo. Otros tratados sufíes relacionan simbólicamente el despliegue de la cola del pavo real, con la esplendorosa manifestación de los despliegues internos del Arbol del Universo.

Bajo esas brillantes imágenes late la teoría mística musulmana de que, en relación con el Espíritu único, el Universo es como un solo ser y que cualquier conocimiento que se tenga del mismo debe presuponer, por ello, la unidad esencial de los seres. Sin embargo, como la naturaleza del Universo es dualidad y tensión de opuestos, cuando el hombre medita sobre el mundo deja de percibir la Esencia que lo unifica y cuando contempla la Esencia, ya no percibe el mundo.

En este proceso de ocultación de los opuestos se basa la teoría sufí de la perfección espiritual que Ibn al-‘Arabī describe como una peregrinación que el siervo de Dios realiza partiendo de las realidades materiales que impiden ver al Ser, hasta llegar al Ser o lo Real, *al-Haqq*, con cuya visión desaparecerá todo rastro mundano.

NOTAS

1 *Futūḥāt*, I, 199. Traducido por M. Asín Palacios en su obra *El Islam cristianizado*, Madrid, 2ª ed., 1981, p. 40.

2 *Futūḥāt* I, 199. La traducción es de Asín Palacios, *Op. Cit.*, p. 40.

3 *Ibid*, p. 199 y p. 41 de la traducción citada.

4 *Ibid*, p. 199.

5 *Futūḥāt*, II, 559.

6 El texto árabe del *Ruġlato del exilio occidental*, con versión en persa figura en la edición de H. Corbin, tomo II de las obras filosóficas y místicas de Suhrawardī, Teherán, 1952.

7 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2ª ed., París, 1954, p. 79.

8 H. Corbin, *Sohrawardī, Shaykh al-Isḥrāq*, en *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Teherán, 1977, pp. 85-95.

9 *El Corán*, traducción de J. Cortés, Madrid, 1984, p. 231.

10 H. Corbin, *Op. Cit.*, p. 85.

11 M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1914.

12 Osman Yahyā, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, 2 vol.

13 Ibn al-'Arabī, *Kitāb Iṣṭilāḥ al-ṣūfiyya*, Heyderabad, 1948.

14 Futūḥāt, II, 573. Trad. de Asín Palacios, *Op. Cit.*, p. 78.

15 Seyyed Hossein Nasr, *The Cosmos and the Natural Order*, en el volumen colectivo *Islamic Spirituality*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987, pp. 345-358.

16 *Corán*, II, 255. Trad. de J. Cortés, *Op. Cit.* p. 116.

17 D. Cabanelas, "Al-Farabi y su Libro de la concordia entre Platón y Aristóteles", en *Verdad y Vida*, 8 (1950), pp. 332-33.

18 *Corán*, XCVI, 1.

19 *Futūḥāt*, II, 122.

20 A. Verman, *La religion égyptienne*, París, 1980. p. 57 y ss.

21 B. Cramer, *Sumer*, Londres, 1968. p. 134.

22 *Zohar*, I, 137, a.

23 *Génesis*, 1, 2.

24 *Corán*, XVII, 84. Trad. J. Cortés.

25 *Ibid.*, XXXVI, 82.

26 Así, en *Corán* III, 59 y IV, 171.

27 Ibn al-'Arabī, *Shajarat al-Kawn*, trad. inglesa con notas por A. Jeffery, en *Studia Islamica*, 10 (1959), pp. 43-77 y 11 (1960), pp. 113-160.

28 *Corán*, XIV, 24. El subrayado es mío.

29 *Šağarat al-Kawn*, *Op. Cit.* I, p. 44.

30 T. Burckhart, *Clave espiritual de la astrología musulmana*, Barcelona, 1983, p. 19.

31 *Corán*, XXIV, 35.

32 *Šağarat al-Kawn*, *Op. Cit.*, p. 63.

33 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, I, 65-78 y *Šağarat al-Kawn*, *Op. Cit.* p. 59.

34 *Tūbā*, en *Corán* 44, 37 y 50, 14. *Zaqqūm* es el árbol del infierno, *Corán*, 17, 60 y 37, 62-66.

35 *Corán*, XXIV, 35.

36 Etapas místicas de Muḥammad en su ascensión a Dios.

37 Notas 1 y 2 de A. Jeffery en su traducción inglesa de la obra de Ibn al-'Arabī, *Kitāb Šağarat al-Kawn*, *Op. Cit.*, p. 60.

38 Hamza Boubakeur, *Traité Moderne de Théologie Islamique*, París, 1985, p. 453.

39 Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, *Op. Cit.* p. 101: "Los innumerables fenómenos anormales que experimentó en su vida..., tienen todos los caracteres patológicos de cierto desequilibrio mental".

40 En el capítulo dedicado a Enoc.

ANTONIO PARRA

LA CALIGRAFIA DIVINA: LA ANIQUILACION
EN EL SILENCIO DE IBN AL-^ʿARABĪ

LA CALIGRAFIA DIVINA: LA ANIQUILACION
EN EL SILENCIO DE IBN AL-'ARABĪ

UNA doble fascinación ha recorrido el corazón del hombre desde antiguo: la de un Logos hablador (*prophorikós*), un Logos explícito y hacedor de las cosas con sólo nombrarlas, aludirlas con la fuerza de la palabra desde su íntimo Ser de quien él (el Logos) es su expresión, su verbo hecho vida y realidad. La otra antigua fascinación es la de la simetría. La geométrica o aritmética, esa otra superstición de los números. Las matemáticas, esa bella, simétrica e inútil pasión.

El hombre ha soñado desde la ancianidad del tiempo una perfecta estructura de vértices perfectos que le salve de ese tiempo, de la caída del alma degradada en él; una escala perfecta que le dé la *epistrofé* del regreso a los ámbitos puros del Ser, o del Uno, o de lo Absoluto, o, con un nombre que ha corrido mejor suerte en la memoria endeble de los hombres: Dios.

En nuestra tradición filosófica, ya Heráclito, oscuro en su patética lucha por la luz, dejó dicho:

*“El relámpago gobierna
la totalidad del mundo”.*

Esos versos del Oscuro, así como la leve voz del Ser que ya apuntaba en su coetáneo Parménides, eran todavía la escritura de un Dios que dictaba el mundo y que velaba o desvelaba su secreto casi con caprichoso instinto, o a través de la intuición del poeta, o del secreto saber del oráculo.

Llegaron después mejores tiempos para la razón o, al menos, esa esperanza inundó las calles de Atenas cuando Sócrates, o Platón, arro-

jaron a dia-logar, logos contra logos, palabra contra palabra, al demiurgo indagador a las plazas públicas. Pero fue un instante. Esa luz inicial de la razón luchaba aún contra el arraigado amor por lo definitivo: una palabra que nos salve de una vez por todas; una voz que nos libere de toda duda y de toda pregunta; una línea que nos arranque del peligro de la libertad. Así, el siglo II de nuestra Era ve aparecer, en un tiempo que en tantas cosas es comparable al actual, las religiones de salvación. Y el tiempo del Libro se hará presente. Los hebreos depurarán en unas pocas y canónicas páginas su ya antigua tradición. De entre las nuevas religiones, una secta se erigirá en campeona en la batalla de la propaganda mantenida entonces. Y va forjando también su propio Libro. Todo debe estar dicho desde el principio, profetizado. Desde siempre, pero no para siempre: lo dicho desde siempre tendrá un día concreción, realidad sensible; el mundo tendrá carne, el verbo se encarnará sobre el plano extendido de la realidad. El hombre puede dormir seguro: hay una vía cierta de salvación que ha sido comunicada.

Porque el hombre, ya lo hemos dicho, sintió desde siempre esa fascinación por una palabra radical, extraída de más allá del tiempo, que dicte el mundo; y también fascinación por la procesión (procesio) perfecta y ordenada que desciende; por una suerte de red, imbricada y exacta cuyo dominio sea la liberación del laberinto de un mundo sensible que se le hace brutal o, cuando menos, complejo. Frente al mundo *otiosus* de los gnósticos, el mundo que es patria perdida de las almas. Frente a la perplejidad del poeta que se demora en la belleza de las cosas, la belleza de lo Absoluto del filósofo, del teólogo o del místico. Frente al color encendido de las rosas, el nombre único y primero de la rosa.

Las tres grandes religiones del Libro, todas ellas forjadoras o continuadoras en algún grado de nuestra tradición cultural, ven en su texto sagrado y revelado, en su Libro, un símbolo superior de la realidad creada, del mundo. El mundo, el mundo de la mundanidad, lo que nosotros recorreremos en el tiempo como realidad, nuestra chata evidencia de las cosas sensibles, no es más que la última degradación de la *processio* divina: el último reflejo de la creación, su más bajo testimonio. En medio del Espíritu que clama la voz del Uno para convertir en carne, en creación, al verbo *endiáthetos* de Dios, se haya la manifestación esotérica del mundo, su arquetipo, el alma cosmológica en su estado puro. No es ya el verbo inmanente de Dios, el verbo increado, desde siempre y para siempre; pero tampoco es este mundo de

sombras, de reflejos miserables que velan la visión de nuestra propia alma, que nos impiden reconocer nuestra pertenencia a otra Realidad sin impostura.

En el judaísmo y en el Cristianismo, tanto como en el Islam, la revelación de las cosas queda canonizada en sus libros sagrados. Pero, al margen de lo que todo creyente sin mayores exigencias debe saber y comprender para salvarse, el sentido profundo de cada una de estas religiones exige un esfuerzo superior de desvelamiento, el *Latin* sufi con su equivalente en cada religión; exige lo que Antón Pacheco ha llamado una hermenéutica espiritual ¹.

El propio Antón Pacheco, centrado en la tradición judaica, escribe: *“La serie simbólica que se establece es Torá-mundo-hombre: como la Torá así el mundo, y como la Torá y el mundo así el hombre. El inteligible que se subraya aquí es la unidad: así como la Torá es la unidad que unificando y reuniendo lo diverso de sus partes forma un organismo, así también el mundo es unidad que unifica y reúne lo diverso de sí; y del mismo modo el hombre, repitiendo e imitando los paradigmas precedentes, unifica lo diverso de sí conformándose como organismo. Resumiendo: el mundo y el hombre son unos porque simbolizan lo que es unidad por sí: la Torá”* ².

Y Scholem, en *La Cábala y su simbolismo*, rememora de esta forma unas palabras del Zohar: *“Aquel que se ocupa en el estudio de la Torá mantiene el mundo en movimiento y da a cada elemento la posibilidad de realizar su función. Porque no hay miembro del cuerpo humano que no tenga su correspondencia en el mundo concebido en su totalidad. Así como el cuerpo humano está compuesto de miembros y articulaciones de diferentes rangos que accionan y reaccionan recíprocamente y forman un organismo, lo mismo ocurre en el mundo: Todas las criaturas están orientadas en él a manera de miembros que se encuentran en mutua relación jerárquica; y si están bien ordenadas (o si se encuentran en un cuerpo armonioso) forman un organismo propiamente dicho. Y todo está ordenado según el prototipo de la Torá, pues la Torá se compone en su totalidad de miembros y articulaciones que se encuentran en relación jerárquica precisa: y cuando están correctamente ordenados forman un solo organismo”*.

Algo parecido podría predicarse de los libros sagrados de cristianos y musulmanes. Pero, como recuerda Martin Lings ³, a semejanza del hinduismo y del judaísmo, el Islam establece una clara distinción entre Revelación e inspiración. Una Revelación es consubstancial a la

Divinidad, de la que es una proyección o una prolongación, mientras que un texto inspirado está compuesto por el hombre bajo la influencia del espíritu divino. En cambio, en el Cristianismo la revelación es el propio Jesús, situándose los Evangelios en el grado de la inspiración. Por su parte, Muḥammad recibe el verbo, la palabra clasificadora, directamente de la Divinidad. Recibe el mundo en su forma arquetípica, con el mismo verbo con que fue dictado por ese Dios que era *“un tesoro escondido y quise ser conocido. Y entonces creé el Mundo”*, tal como quiere el ḥadīṭ qudsī ⁴.

Creo, en definitiva, que, de forma singular, este símbolo del Libro como arquetipo del mundo cosmológico se da en el Islam o en el Corán. *“Esto es una predicación gloriosa en una tabla conservada”* (Corán, 85: 21, 22). El texto dice *“lawḥin”* (tabla), que es, como recuerda Juan Vernet ⁵ en su traducción española del Corán, un hebraísmo. ¿Tal vez uno de los muchos recuerdos de la religión de Abraham, a cuya tradición quiso ligar siempre el Profeta el nuevo mensaje que él predicaba?

En cualquier caso, regresando ahora al núcleo de nuestro hilo argumental, vemos que el mundo se despliega simbólicamente, de forma sólida y simétrica, sobre la página en blanco del Corán para ser desvelado por el místico, por el sufí, en su camino hacia el origen del alma, hacia la Nada inicial. Un sufí moderno, Šayḥ ad-Darqawī, define así el fanā': (...) *“Fanā'”* significa exactamente lo que dice. Es la muerte del significado, basada en la detención de los atributos, incluso de la vida misma. Se llega a ella por el proceso más sutil de retirada de lo sensorial por miedo del Nombre Supremo, hasta que incluso el Nombre, el último contacto con la consciencia, desaparece. *Desde la profundidad de la Nada Original emergen los secretos y las luces* ⁶.

Dios se manifiesta de forma logofónica a través del Libro. El Libro no es sólo la palabra de Dios, sino Dios mismo, su manifestación sensible, el tesoro escondido que quiere ser conocido. Escutar el Libro es escutar a Dios. Entender el libro, desvelar su sentido profundo, es desvelar los designios del Señor. Para la mística, y singularmente para la mística sufí, esto es algo más que literatura de ciencia ficción: es una profunda y definitiva verdad. Desplegar el Libro es crear el mundo explicándolo. El mundo ya existía antes de ser creado. Pero sólo su extensión, su creación sensible y su creación simbólica en el Libro hará a las criaturas conocer, ver, al tesoro escondido.

Un pensador de nuestro tiempo, Walter Benjamin, hablando de

otro judío, Franz Kafka, expresa con una bella metáfora cuanto aquí queremos decir: “*Si el capullo se despliega en la flor, el barco de papel que se enseña a hacer a los niños se despliega en una hoja lisa. Y ese segundo tipo de despliegue es el adecuado a la parábola, el placer del lector de extenderla hasta que su significado sea por completo llano*”⁷.

La metáfora de Benjamin no es en absoluto casual ni inocente, dado su origen judío y su influencia de Scholem.

Pero en un trabajo de las características de este no podemos más que pasear la mirada levemente por este fascinante asunto. Hora es ya de que pasemos a hablar de lo que aquí importa: Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī. Pero antes, todavía una explicación general que nos terminará de introducir en el Šayḥ al-Akbar.

El mundo se despliega en su realidad profunda en el Corán, o en la Torá, pero también, por así decirlo, se deshace, se atomiza, en mundanidad, en humanidad, en el hombre y en la creación sensible. Dios es el Libro mismo, pero es también el hombre (el propio Ibn al-‘Arabī califica de idolatría la creencia en el *Fanā’ al-Fanā’*, la extinción de la extinción, porque para extinguirse en la extinción hay que existir, lo que supone “*pretender que otro que Allah pueda gozar de existencia*”). (Al-Wāḥidiyya). Y ello es así porque Dios es al tiempo Unidad y Unicidad. Unidad Suprema, sola, sin nada que se le asocie; y unicidad de lo diverso, de lo creado. El hombre no es Dios, pero tampoco otra cosa distinta de Dios. El sufí, a través de la intuición, comprende esto, recuerda su origen, su verdadera esencia, su patria, y se iniciará, comenzará su largo viaje interior. Así como el Ser neoplatónico, o mejor el Uno, se despliega, desciende, y el filósofo, como espíritu avanzado, sabedor, debe recoger, unificar y replegar su alma hacia el origen, el sufí escrutará el mundo y entenderá que no hay allí otra cosa que Dios, su invariable Unidad. Pero antes de esto intenta replegar intelectual y simbólicamente ese mundo a través de su imagen arquetípica, que no es otra que la del Corán.

Lo que finalmente quiero decir sobre el Maestro murciano es esto: su impresionante obra no es más que una lectura extinguidora del Corán, neutralizadora del verbo desplegado. El mundo aparente en su aparente multiplicidad (*ḥalq*, “*creación*” en Ibn al-‘Arabī)⁸ hacia la unidad real de Allāh (*ḥaqq*, “*verdad*”, en Ibn al-‘Arabī)⁹ debe desaparecer, pues nunca, en verdad, existió. En ese empeño juega un papel singular algo más que una herramienta erudita, algo más que una hermenéutica: es necesaria una hermenéutica espiritual que abra en su se-

creto el Libro, que está ahí para eso, para ser desvelado. Pero a medida que el *Ṣayḥ* avanza, la palabra, la caligrafía divina, se va borrando, porque, como en la filosofía de Wittgenstein, esa es una escalera que después hay que tirar. A medida que las palabras se entienden, esas palabras, esa parte del mundo entendida, desaparece. Pero no porque se extingue en el Fanâ, sino porque lo que se va entendiendo es que no existía; que no eran más que sombras de la realidad, reflejos de Dios en el velo de nuestra propia existencia, en nuestra propia apariencia. Así, a medida que el sufí avanza, el Corán, el mundo, va quedando cada vez más reducido. Es como ir devolviendo todo el discurso, todo el verbo proferido del Logos, a su situación inmanente original, es decir, a su silencio. Y el mundo de las apariencias, a través de su forma simbólica y real (la del Corán) ¹⁰ vuelve a la nada inicial, a Allâh. Pues Allâh es también el nombre del “No” ¹¹, del que no es nada porque nada hay que lo abarque (salvo el corazón del hombre), y sus nombres no son más que aproximaciones que se ofrecen a la pobre comprensión del hombre, la manera como Dios se nos manifiesta; pero no lo abarcan porque “no hay Dios sino es Dios”. De la misma forma que no hay más ahora, más presente, que el ahora inmutable, el eterno presente que sólo pertenece al Ser.

De pronto, el “exterminador” de palabras sagradas en que se ha convertido nuestro maestro sufí se encuentra cara a cara con las primeras palabras del Corán, con el comienzo del verbo creador. A punto de llegar al final de su recorrido como carne extendida en el tiempo, a punto de acabar con su ignorancia para saberse eterno y de la “naturaleza” misma de Dios; a punto, no de extinguirse, sino de penetrar “en las profundidades del Océano de tu unidad infinita”, dicho con las palabras de una oración del propio Ibn al-‘Arabî. Allí donde “Allah era y la Nada estaba con Él”.

Escuchemos al propio Muhyi-l-Din en su comentario a la Fatiha de los *Futūḥāt al-Makkiyya*:

“Bismi, con la B se ha manifestado el mundo. (...) Es como decir: Por Mí (Bi) se ha establecido toda cosa y se ha manifestado externamente (...) La B, la S y la M son la totalidad del Mundo” ¹².

O en estos versos del *Safar alQalb*:

Le dije:

“Te expresas según los espíritus de los significados y yo aún sólo comprendo los significantes.

*Acaso tal vez seas
el Corán y las siete alabanzas”.*

Dijo:

*“Tú eres una nube sobre tu sol,
todavía habrás de conocerte a ti mismo
pues no comprende mis palabras
sino quien se ha alzado a mi estado
y hasta él no puede elevarse otro que no sea yo.
¿Cómo entonces pretendes conocer mis nombres?
mas se te transportará a mi cielo”.*

Después me dejó perplejo
recitando estos versos:

*“Yo soy el Corán y las siete alabanzas,
el espíritu del espíritu
no el espíritu de los significantes.
Contemplo mi corazón
firmemente establecido junto a mi dato
mientras que con vosotros sólo está mi lengua”.*

El Corán, pues, como escritura para ser borrada, como vía de salvación extinguiéndose en él y siendo extinguido él mismo. Su reducción al silencio. El estudio del Corán lleva a su comprensión, y comprender consiste en advertir que lo que él representa, el mundo mismo, no es nada porque lo es todo: Dios mismo que en su perfección y Unidad total no dice nada, no crea nada, no produce nada visible que le represente: es por sí y para sí, por siempre y para siempre. La fantasmagoría del mundo sensible o su voz escrita con el cálamo divino no son más que un reclamo que zarandea al hombre en su ser. Es recordarle que debe volver al seno del tesoro escondido al que siempre perteneció. El hombre utiliza el Libro como una escala, pero a medida que sube un peldaño (es decir, que avanza en su camino de perfección y de conocimiento), ese peldaño desaparece, pues sólo existía por la ignorancia que daba vida a lo que no tenía.

Comprendo que todo esto pueda resultar, tal vez, escandaloso a algunos musulmanes. No importa: Ibn al-‘Arabī resultó escandaloso en su tiempo y lo sigue siendo hoy, como lo demuestran las propias palabras del profesor Osman Yahia, leídas en este congreso.

Diré algo, sin embargo: siempre he creído que el *Šayḥ* es profundamente musulmán y que bebe directamente de su fuente más clara: el Corán. Recientemente un notable estudio de Roger Deladrière ha intentado poner en claro este controvertido asunto. Oigámosle: “*Toutes les audaces et la liberté de pensée dont fut capable Ibn ‘Arabi s’inscrivent ici dans l’orthodoxie*”¹³.

Y también el profesor Michel Chodkiewicz, en su resumen de la ponencia presentada a este congreso, señala: (...) “*Un estudio detenido muestra, por el contrario, que la obra del Šayḥ al-Akbar, no sólo en los enunciados doctrinales que propone, sino hasta en el detalle de su estructura, está totalmente inmersa en el “Océano del Corán” y que las interpretaciones más sorprendentes, incluso aparentemente las más escandalosas, están siempre fundadas en su obra, sobre la letra misma del texto coránico*”.

Otra cosa es que no podamos leer en el corazón del maestro (después de todo cualquier musulmán aprende que la intención, el corazón, es asunto de cada cual) y no sepamos hasta qué punto su mirada quedó prendida del color engañoso de las flores, de la belleza amable de Nizan o del frescor vegetal de una almunia murciana. O que no sepamos si en el último momento se estremeció ante el pavor de la nada, ante su propia lucidez, o si tembló sintiéndose, como todo hombre, descender ciego al abismo.

Pero sus fuentes son inequívocamente coránicas. Arrancadas de ese Corán que dice de sí mismo que es Tabla en la que el mundo ha sido descrito. Y describir, enunciar, es ya crear, dar vida.

Veamos, para terminar, cómo define el propio maestro algunos conceptos que enlazan con lo que aquí venimos diciendo. Se trata de su *Al-Iṣtilāḥāt aṣ-Šūfiyya* (Terminología sufí)¹⁴.

Fanā: “desaparición” (obsérvese que no dice “extinción”). “*El esclavo ve su imperfección cuando Dios se sitúa encima de ella*”.

Mahq: “borrar, hacer desaparecer”. Tu aniquilamiento (fanā) es Su esencia (‘ayn).

al-Wurāqā: “las páginas”. “*El Alma Total, que es la Tabla guardada*” [el arquetipo celestial del Corán en el que la totalidad del Universo está grabada].

al-qalam: “la pluma”.

an-nūn: “la letra nūn”. “*Conocimiento del diseño universal*” [sin sus particularidades. Nūn es el tintero en el cual es mojada la pluma].

Ibn al-ʿArabī recorrió su camino hacia el silencio, hacia la Nada pletórica y sin memoria, sin biografía. Como escribió Borges de Spinoza, en inolvidables versos, “*libre de la metáfora y el mito*”, libre al fin de todo eso. Su incontada obra no es más que la búsqueda incansable de una página en blanco. Pero, de manera paradójica, a nosotros nos han quedado sus extensas páginas para disfrute y, tal vez, para consuelo.

Nosotros, que aún somos cuerpo y biografía, sombra chinesca, pacto desdichado del tiempo y palabra chata de hombre.

NOTAS

- 1 J.A. Antón Pacheco “*Symbolica Nómima*”. Barcelona. 1988.
- 2 Op. Cit.
- 3 Martin Ling. *What is Sufism?*. Londres. 1975.
- 4 Esas palabras de la tradición profética que hacen exclamar a Henri Corbin que “*el Dios musulmán es un dios de la nostalgia, un dios que casi de forma vergonzante, con un sentimiento tal vez demasiado humano, necesita ser conocido por sus criaturas, ser reflejado por ellas en los confines del mundo*”. Sobre esta nostalgia véase mi libro *Adán*. Universidad de Murcia. 1987.
- 5 Juan Vernet. *El Corán*. Barcelona 1983.
- 6 La traducción pertenece a Sabora Unibe y Zahara Contreras.
- 7 Walter Benjamin. “*Franz Kafka*” en *Angelus Novus*. Barcelona, 1970.
- 8 Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyya. Traducción al inglés de Rabia Terri Harris. Traducción española de Alfonso Carmona.
- 9 Ibid.
- 10 Allāh es también Al (el) y La (no, la negación en árabe).
- 11 Abundando en una de las ideas centrales que aquí queremos exponer, véase esta cita de Ibn al-ʿArabī: “*Su existencia es la de las Letras de la profecía, no otra*”, en *Risālat al-Aḥadiyya*. Empleo la traducción de Victoria A. Gimón realizada a partir de la que realizara del árabe al francés el célebre Abdul-Hādi.
- 12 La traducción es nuestra.
- 13 Ibn ʿArabī, “*La Profession de Foi*”. París. 1985.
- 14 Traducción del inglés por Alfonso Carmona, para su publicación por la Editora Regional de Murcia durante este congreso. La traducción del árabe al inglés es de Rabia Terri Harris.

MARIO SATZ

FUNCION DE LA MEMORIA
EN LA KABALA Y EL SUFISMO

DADO que existe un famoso *ḥadīṭ* que atribuye a Mahoma el dicho: “*Busca la sabiduría hasta en la China*”, creo que es lícito comenzar esta meditación sobre la memoria en tanto código de resurrecciones con una fábula china extraída del *Jardín de las Anécdotas* ¹. Dice así: “*Ya tengo setenta años –dijo el duque Ping de Jin a su músico ciego, Shi Kuang–. Aunque quisiera estudiar y leer algunos libros, creo que ya es demasiado tarde, pues me falla la memoria*”. “*¿Por qué no enciende la vela? –sugirió Shi Kuang–.*” “*¿Cómo se atreve un súbdito a bromear con su señor? –exclamó el duque, enojado–.*” “*Yo, un músico ciego, no me atrevería –contestó Shi Kuang–. Pero he oído decir que si un hombre es devoto al estudio en su juventud, su futuro es brillante como el sol matinal; si se aficiona al estudio en su edad media, es como el sol del mediodía; mientras que si comienza a estudiar de viejo es como la llama de la vela. Aunque la vela no es muy brillante, al menos es mejor que andar a tientas, en la oscuridad...*” Y el duque estuvo de acuerdo.

Las posiciones del sol resultan, en esa anécdota, significativas en relación al estudio y la memoria por diversas razones, todas ellas convergentes. La primera es de índole fisicoquímica y establece que una pérdida real de memoria, causada por el stress o la edad, puede ser compensada por una ingesta de fósforo, es decir por una incorporación de luz al organismo. Como son las neuronas las responsables de alumbrar la memoria, es hacia allí que va el fósforo a ceder sus encantadas moléculas, dueño de esa extraña propiedad que le “*hace brillar en medio de la oscuridad*”. La segunda razón, paradójica, estriba en

que se trata de un ciego y para más datos un músico quien sugiere al duque Ping encender una vela.

En Israel, como en el Islam, la figura del ciego es proverbial, arquetípica. Tanto el saber oral de los *sagui nabor* o “ciegos de demasiada luz” mencionados en el Talmud, como los relatos de los almuédanos invidentes son citados y admirados por su precisión, belleza y eufonía, pero sobre todo por el *despliegue fabuloso de memoria* que demuestran, como si el cerrar los ojos al mundo externo fuera, con todo, un gran privilegio, ya que así es más fácil auscultar lo interior, verlo-que-no-se-ve. De Homero a Milton y de éste a Borges la cadena de los ciegos memoriosos es tan poética como inequívocamente divina. Se les concede el don de la palabra, que supone el de un buen oído y por consiguiente el de una impresionante retentiva, a quienes las imágenes no alejan demasiado del sitio de los reencuentros, a quienes, muy dentro de sí mismos, perciben lo que acontece fuera. Si el ojo es el vehículo de todas las fugas, el oído constituye, por el contrario, la concha de todas las repeticiones, de todas las vueltas del ser sobre sí mismo.

La tercera razón, y tal vez la más importante, según sugiere el ciego Shi Kuang, es el valor del estudio. En efecto, el interés por las cosas espirituales, ese incesante aprendizaje del alma que tanto veneraron los antiguos maestros del corazón como Ibn ‘Arabī o Bonastruc de Porta, Lullio o Maimónides, contemporáneos todos de un increíble siglo XIII español, es preferible al andar a tientas, a morar en las sombras de un desconsolado no saber. Obviamente, el estudio como hábito fortifica la memoria, pero en el contexto de la parábola china hace aún más: ilumina aquella época de nuestra vida —en la que comienzan a mermar nuestras fuerzas— con el sol del recuerdo, sostiene una luz neguentrópica contra el negro destino entrópico de todos los sistemas biológicos, manteniendo en vilo nuestra curiosidad y su abanico de sorpresas. Basta considerar que en la palabra Oriente está incluida la salida del sol para comprender de inmediato que estar desorientado es estar privado de luces y destellos guiadores.

Pero la memoria en sí no implica ningún valor. Antes bien, a veces, como en el caso del tibetano Milarepa, puede ser un impedimento para alcanzar la iluminación, el *dharmakaya* o luminoso cuerpo diamantino. Tal es, quizá, la razón por la que el santo y poeta discípulo de Marpa el Traductor dijo aquello de: “*La memoria es la culpable en los infiernos*”. Atada al pasado, ruina de algún remoto hecho viviente,

huella mnésica, corteza seca, ceniza amarga, la memoria impide con frecuencia el goce y la percepción del aquí y ahora. Debemos aclarar que, en ese caso, se trata de una memoria cronológica, de un pesado remanente biográfico que impediría a un individuo o a un pueblo dado enfrentarse desnudo, sin condicionamientos previos, al puro devenir sin nombre. Acceder de modo directo y sin filtros a la radiante luz del Ser.

Por el contrario, tanto la memoria a la que aspiran el kabalista como el sufí, enmarcada en la raíz verbal semítica *zjr*, que para los místicos musulmanes conduce al *dīkr* y para los estudiosos hebreos desemboca en *zjor*, supone una evocación de algo acontecido en *illo tempore*, el retorno a un estado sin fisuras ni dualidades, en el que el ser humano estaba recién salido del horno de Dios, y era un pan de semejanzas, una brillante espiga analógica. *Zjor et ha-iom ha-shabat*, “recuerda el día sábado”, reza el imperativo bíblico, pues en ese séptimo día –al que le corresponde, en la secuencia alfabética, la letra *zain* que alude a la semilla y al tiempo– el Creador contempla Su creación. En lo que respecta al sufí o místico musulmán, mediante la correcta recitación de las suras, éste se convierte en un *dākir*, en un rememorador letánico que regresa del sentido al puro sonido como un agua que refluyera hacia su fuente.

En esa primera aparición del *Exodo 20:8* que ordena memorizar el sábado, los kabalistas perciben todo el misterio del septenario. En efecto, la cifra siete, *sheva* en hebreo, alude a las seis direcciones del espacio más el centro, y ocupa tanto el primero como el séptimo puesto en el orden de lo manifestado. Siete es también el número de las cuerdas de la lira de Orfeo, de ahí que los pitagóricos vieron en ese valor una ley armónica musical de revelación y ocultamiento simultáneos. Analizando cada una de las tres letras que incluye la palabra *sheva*, siete, podemos descubrir en ella dos subraíces: *shab*, que indica retorno, vuelta o regreso, y *ab*, nube, formación vaporosa. Siete sería, así, una vuelta a los orígenes. Simultáneamente, al estar en relación con el día de descanso, resulta más que curioso constatar que, leída con un cambio en la notación diacrítica, es decir como *sabea*, tal palabra supone satisfacción, plenitud física, de donde se sigue que la memoria que se pone en juego el sábado es la de una plenitud central y armónica, cíclica y axial.

De modo análogo, en el *Tratado del Amor*² de Ibn Arabí de Murcia, que forma parte de su extensa obra *Futūḥāt al-makkiyya* o

Revelaciones de la Meca, leemos: “Hubo entonces la Nube opaca que se llamó ‘El Ser verdadero por el cual existe el mundo creado’. Esta Nube opaca, que es la substancia primordial del mundo, recibe eternamente todas sus formas así como los espíritus y las entidades sometidas a la Naturaleza universal sin excepción. Ese fue el origen de Su amor hacia nosotros”.

El peso y la medida del tiempo, la calcificación inevitable de lo cotidiano, la herrumbre del cuerpo en suma, sólo se mitigan con un retorno a lo nuboso Indeterminado, a lo suspenso en el espacio, a aquello que los budistas denominarían lo Increado. Por consiguiente, si la memoria sirve para eso, sus instrumentos meemónicos son una bendición para el buscador espiritual.

Por otra parte, este tipo de memoria positiva no es meramente genética o cosmológica –rasgos que entran dentro de lo comprensible por la vía del ADN o de las partículas subatómicas que aún laten su movimiento browniano en nuestras células–, sino que apunta más allá, hacia una zona mística en la cual el observador participante se convierte en creador de sí mismo. La *imitatio* es, allí, *transmutatio*, puesto que el yo humano, que recuerda quien es, deviene Tú, un Tú divino que –aunque envuelto en nube opaca, diría ‘Arabī– se percibe como la máxima y única certidumbre del “origen del Amor hacia nosotros”. En la Kábala, la letra *zain*, que ocupa, según dijimos, el séptimo sitio alfabético, inicia doblemente las palabras *zera*, “semilla”, y *zohar*, “resplendor”, lo que equivale a decir que la simiente-es-luz-cristalizada y que en ella, al igual que en el grano de mostaza evangélico, está contenido El Reino de los Cielos.

Ahora bien, el camino que va de la semilla al árbol, de lo críptico a lo revelado, esa es la senda que debe recorrer la memoria sufí o kabalística, cuyo objetivo supremo, como el del perianto de las flores, es devolver luz a la luz, porque así como la mala memoria está a oscuras, la buena memoria, la memoria inmejorable, desanda el tortuoso camino del tiempo y actualiza, en este espacio que pisan nuestras plantas, la totalidad del mundo en un instante. Recordar es iluminarse e iluminarse es recordar.

“*Le dhkir (zeker) –escribe Henry Corbin ¹– qui est le mieux à même de libérer l’énergie spirituelle, c’est-à-dire de permettre à la parcelle de lumière divine qui est dans le mystique, de rejoindre sa semblable.*” Se trata, en consecuencia, de ponerse en contacto –a través de la memoria– con la luz que nos engendró, la cual, para los kabalistas

hebreos, está ligada, ritualmente, al día sábado, el de la *contemplatio* por antonomasia.

Entre los sufíes, en cambio, y según lo anota Corbin, el *ḍikr* tiene el privilegio de no estar ligado a ningún horario en particular, pues no conoce otra limitación más que la capacidad personal del místico. Nağm Kubrà, un maestro persa (también del siglo XIII), estudiado por Corbin, sostenía que, cuando en la práctica del *ḍikr* el místico se sumerge en su propio corazón, éste se introduce en una *“especie de pozo al que el mismo ḍhkir descende como un cazo para recoger de allí agua”*. Se trata, por lo visto, no de un agua común, sino de *acqua ardens* o un *acqua vitae* que, a la manera de la evocada por los alquimistas, lava al sujeto de su escoria personal, es decir, biográfica, histórica, despojándolo de sus coordenadas de reconocimiento social para acabar arrojándolo a un océano de luz o de fuego. *“En la dernière phase –prosigue Henry Corbin– le dhkir s’entremêle si intimement à l’être foncier du mystique que, celui-ci l’abandonnerait-il, le dhkir, lui, ne l’abandonnerait pas. “Son feu (es Kubrà quien habla en el libro de Corbin) ne cesse de flamboyer, ses lumières ne disparaissent plus. Tu vois sans cesse des lumières qui montent et des lumières qui descendent. Le flamboiement est tout autour de toi, en flammes très pures, très chaudes, très ardentes.”*

El Zohar hebreo, texto capital del siglo XIII español, no se propone llevar al sujeto a ese extremo, pero, no obstante, llama a su maestro principal, Rabí Simeón Bar Yohai, la Lámpara Santa, describiendo su paso al otro mundo como un incendio o conflagración espiritual. También para la Kábala es el corazón el nido estelar de todos los posibles vuelos. Sus latidos constituyen los así llamados *“misteriosos treinta y dos senderos de sabiduría”* cuyo recorrido desemboca en la Luz-Sin-Fin, ubicada por encima de la coronilla. *“Quien desea penetrar –dice la Lámpara Santa, Rabí Simeón en el Zohar– ‘en el misterio de la santa Unidad, debe contemplar la llama que sale de un carbón o de una vela encendidas. La llama sólo puede salir de un cuerpo concreto. Además, en la llama misma hay dos luces: una blanca y luminosa y otra negra o azul. La luz blanca es la más elevada y sale constantemente. La luz azul o negra está debajo de la otra que descansa sobre ella como sobre un pedestal. Las dos están inseparablemente ligadas, hallándose la blanca entronizada sobre la negra. La base azul o negra está, a su vez, ligada a algo de abajo, que la mantiene encendida e impele a tener hacia la luz blanca de arriba. A veces, esa luz azul o*

negra se torna roja, pero la luz blanca de arriba nunca cambia de color.”

La mención del azul o negro que a veces es rojo responde al cromatismo oscilante de lo vivo, sujeto a combustión aeróbica, pero la emanación de la luz blanca, de la que el maestro comenta que “*sale constantemente*”, o sea, que es homogénea, constituye la verdadera aspiración del místico. Moisés –dice el *Zohar*– y otros grandes maestros alcanzan ese nivel, un *continuum* sin altibajos humanos, tras un engarce en el cual este mundo adquiere su verdadera perspectiva de teatro de sombras. Homologado –por el esfuerzo del *zjor* kabalístico o el *dikr* sufí– el cuerpo del estudiante a esa vela o carbón, su trabajo consistiría, memoria mediante, en arder hasta alcanzar un grado de luminiscencia tal que el sujeto se convierta en pura información, en “*rayo que no cesa*”, que dijera el poeta Miguel Hernández. Para ello es preciso pasar la famosa prueba del fuego paulino, a partir de la cual se comprende que: “*Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo*”, 2 Corintios, 4:6.

Puesto que recordar contiene la raíz latina *cor*, “corazón”, será sin duda ese el *locus* o atañor alquímico en el cual el artífice o místico enciende el fuego voluntario que le llevará eventualmente a percibir la “*gloria de Dios*”, como don o gracia. Los sufíes denominan al corazón *qalb* y los kabalistas *leb*, pero para ambos buscadores de la Verdad Última esa víscera es mucho más que un elemento del cuerpo: constituye el oscilante trampolín desde el que se ensayan los sucesivos saltos en el interior de la “*nube opaca*” de Ibn ‘Arabī.

En un famoso libro llamado *Materia y memoria*, Henry Bergson expuso, a la manera de Einstein, el modo en que la información cristaliza o se fija momentáneamente en redes de átomos, para ser desactivada en un instante oportuno. Si acaso la materia, la materia viva, se acuerda de lo que dice o transmite, en ese mismo momento lo cristalizado se torna fluido. De tal forma que si la información es conciencia, cada modificación o acrecentamiento de conciencia cambia la información precedente y por ende su vehículo. Bergson llamó a cada proceso “*evolución creadora*” mucho antes que se descubriera el código genético, con su doble hélice y, en ella, la función fosforilizadora del fosfato del ATP. La fotofosforilación cíclica, es decir, la síntesis del ATP a partir del ADP y del fosfato mineral, se mueve entre las cifras dos y tres, dualidad y trinidad, gracias a *un péndulo de luz*, de fósforo,

que ilumina, a través de los plastos, el verde de las hojas, primeras conversoras de energía fotovoltaica en energía viva. Su color, familiar a los místicos del Islam, es el del Ḥaḍir, el Inmortal de cuyas repetidas apariciones gozó Ibn ‘Arabī a lo largo de su vida errante. Por su parte, los kabalistas hebreos ven en el color verde, que llaman *iarok*, algo muy valioso, *iakar*. Tanto que sus mismas tres letras –*reish*, *iod* y *kuf*– forman la palabra *reik*, vacío.

Pero ¿qué es aquello que, siendo verde y valioso, está vacío? Mejor dicho, ¿por qué es ese tono el que tiene tanta preeminencia en los místicos? Sencillamente porque es el color osiriaco de la resurrección y, en la gama natural, ocupa el *lugar central*. Así, todo iniciado capaz de hallar en su camino a Jadir supera su condición humana y *reverdece* emergiendo a otro plano: de la dualidad, tras el toque fosfórico de la iluminación y el hierro fijador de su sangre, tendrá, tarde o temprano, acceso a ese misterio trino y uno de lo vivo, momento en que él mismo devendrá una hoja del árbol cósmico y sentirá la savia de los soles fluyendo por sus arterias. Entonces recordará quién es. Uno en muchos, muchos en uno.

Corbin denomina a esta visión, de larga data entre los sufíes, *visio smaragdina*. A su vez, sus imágenes proceden del Apocalipsis 4:3: “Y al instante yo estaba en el Espíritu, y he aquí un trono establecido en el cielo, y en el trono, uno sentado, y el aspecto del que estaba sentado era semejante a la piedra de jaspe, y de cornalina; y había, alrededor del trono, un arco iris, semejante en aspecto a la esmeranda”. Cuando tal visión se experimenta, escribió Kubrā: “Todos los *ma‘ānī* (los contenidos ocultos, las chispas latentes) vuelven a su fuente que es el corazón; y entonces todo adquiere un color único, el color verde, el cual es el color de la vitalidad del corazón”.

En la Kábala se habla del camino que va del Arbol del Bien y del Mal al Arbol de la Vida como de una ruta abismal. Puesto que ambos árboles difieren simplemente por el tono gnóstico de sus hojas, será el segundo de ellos el que “*siempre esté verde*” y dé fruto todo el año. Un árbol del cual –como reza el Salmo 1:3: “*su hoja no cae*”, *alehu lo-ibol*. Empero, toda vez que la dialéctica del bien y del mal, de lo alto y lo bajo, del yo y los otros, haga presa del corazón natural del hombre, nada sobrenatural le será dado conocer. Si, en cambio, como una bella hoja, él mismo es capaz de fotosintetizar la luz, de fijarla, de revelarla a otros, entonces su mente se transformará en el imán de los cielos.

Para volver a la función de la memoria en el Sufismo y en la Ká-

bala, comparemos ahora las palabras *zjor* y *diker* relacionadas ambas con la evocación, con el recuerdo. Tributarias de la misma raíz, conservan en ella lo que la Kábala llama *raz*, secreto, y el Sufismo *sirr*, el centro más íntimo del alma, allí donde se opera la unión mística. Desde el punto de vista guemátrico, es decir, numérico, el vocablo *raz* da la cifra 207, que es idéntica a la de *or*, luz. De donde, para la Kábala, el *secreto de la memoria es la luz*. Simultáneamente, según la terminología de Kubrà, recordar, ejercer el *diker*, tiene por finalidad hacer que el sujeto emerja de un pozo para después de atravesar toda clase de frotismos coloreados alcanzar la altura del *Insân Kabîr*, el *Homo Maximus* llamado por los kabalistas *Adám Kadmón*. Allí, tras el ejercicio correcto de la memoria, *sirr* se abre como una flor, proyectando su luz auroral en torno a la cabeza del iniciado, exactamente como dicen los budistas tántricos que ocurre cuando el loto de los mil pétalos o *sahasrara*, que lleva inscrito los cincuenta caracteres del alfabeto sánscrito, muestra toda su blancura una vez lograda la realización, una vez puestos en contacto al fin humano con el origen divino. Pero silencio, blanco, altura, cielo, sólo son sinónimos superficiales para nombrar una experiencia profunda.

Contrariamente a la tradición clásica grecolatina, que veía en la memoria un auxilio para la oratoria, tal y como lo narra Cicerón, sufíes y kabalistas la consideran una vía interior, jamás un lujo social ni un instrumento de brillo público. Si, como bien recuerda Francis Yates⁵, la memoria clásica, renacentista y en definitiva europea busca en arquitecturas y decorados *loci* determinados para sus puntos de apoyo, y aprecia, en la capacidad de recordar, la facultad evocadora del pasado, kabalistas y sufíes se empeñan por su parte en trascender las formas, que consideran velos o cortinas a descorrer con tal de tener acceso a una unidad indiferenciada, metahumana, así pues, las relaciones de contigüidad objetal, aquello que en inglés llamaríamos *background*, y que caracterizan todo el arte de la memoria occidental, tienen para el místico judío o islámico, como (dicho sea de paso) para el castellano del Siglo de Oro, relativa importancia. El está interesado, sobre todo, en las relaciones de homología, en los lazos invisibles y, por lo tanto, difíciles de percibir por la memoria común. Si acaso se aplica al estudio y logra desarrollar ciertos poderes lo hará para que el sol de la mañana, como narra la parábola china ya citada, le brille en la noche de su vida; para que la ausencia se le convierta en presencia y la ceguera en música.

En tanto baterías de células solares en organismos vivos, nuestro destino se encamina del brillo a la opacidad, de la tersura a las arrugas, de la plenitud al vacío. Cuanto más decae el cuerpo, más gana la sombra, hasta que la muerte física, Sombra de sombras, sólo deja nuestros restos. Por ello es meritoria y justificable la tarea espiritual del místico, luchador heliaco, lámpara de sus gentes, aventurero de su geografía simbólica. En las heridas y cicatrices de sus combates, así como en sus versos y poemas, huellas mnésicas, vemos los fulgores de nuestro propio camino. Una defensa de luz por la luz.

“*El Hombre Perfecto* –escribió Ibn ‘Arabī en el *Fuṣūṣ al-Ḥikam*– ‘no siente su peso’. De igual modo, podríamos decir que la memoria que se acuerda vuelve al sitio del cual nunca ha salido.

. NOTAS

- 1 *Fábulas Antiguas de China*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1984.
- 2 Ibn ‘Arabī, *Tratado del Amor*, Edicomunicación, Barcelona, 1988.
- 3 Henry Corbin, *L’Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Ed. Presence, Sisteron 1971.
- 4 *El Zohar, lecturas básicas de la Kábala*, Biblioteca del Dragón, Madrid, 1986.
- 5 Francis Yates, *El Arte de la Memoria*, Taurus, Madrid, 1974.
- 6 Ibn ‘Arabī, *El Núcleo del Núcleo*, Sirio, Málaga, 1986.

MOHAMED SERGUINI

MONORRELIGIONISMO Y SU SIGNIFICACION
UNICITARIA DIVINA EN LOS DOS MISTICOS
MURCIANOS, IBN 'ARABĪ E IBN SAB'ĪN

MONORRELIGIONISMO Y SU SIGNIFICACION
UNICITARIA DIVINA EN LOS DOS MISTICOS MURCIANOS,
IBN 'ARABĪ E IBN SAB'ĪN

I

Vistas a través de una óptica encarnática, visionaria, monista y monista absoluta, la Mística musulmana considera que todas las religiones, terrestres o celestes, están como unificadas, puesto que, para todas ellas, la meta es únicamente Dios. Las diferencias que separan a unas de otras, sobre todo a nivel ritual, no son más que diferencias formales en cuanto tales. Afectan únicamente a los medios, ya que el objetivo, Dios, es Uno. La pluralidad no refleja más que lo ilusionario, mientras que la Unicidad es la única verdad del hombre y del mundo.

Es desde ese punto de vista de donde al-Ḥallāḡ, Ibn al-Fāriḍ, Ibn 'Arabī e Ibn Sab'īn partieron para elaborar la teoría que denominamos Monorreligionismo. Considerando que la pluralidad es visual y que todo lo que es visual es ilusorio, el primero cree que la Unicidad es la única verdad, que es el todo de un todo invisible.

El segundo amplió el campo de esa misma teoría al afirmar que la verdad unicitaria es visible y visualizable para quien, llegado a la estación del Heredero, consigue no ver más que al Uno. Pero, debido a una concepción poco pragmática que opta por el resultado, el tercero explica los dos polos de la Unicidad (unicitante y unicitado) por medio del resultado que se deriva, resultado que resume todo en el amor que engloba a todos los elementos cósmicos. Es un amor bíblico y coránico (Juan 15:12; Corán 3:29).

Por el contrario, orientándose hacia Dios únicamente, el cuarto enriquece esa misma teoría mediante la aportación que la fuerza del símbolo le da. Pues si el acercado es considerado como el verdadero sufí por sus prácticas místico-religiosas, es al mismo tiempo un ser

que simboliza el tiempo y el espacio mediante el término *Budd* (tomado del persa), “*ídolo*”, que ilustra la Unicidad divina.

La Unicidad es, pues, una imagen captada por el primero, visualizada por el segundo, amabilizada por el tercero e idolatrada por el cuarto. Mediante esos términos, los cuatro místicos no apuntan al exterior de una significación lingüística, sino al interior que toma su impulso de una semántica corriente. Ello nos empuja a creer que dichos términos reflejan la sinonimia dentro de la diferencia. Así pues, el Monorreligionismo reside en la Unicidad en tanto que verdad, visión, sentimiento y símbolo.

II

Ibn ‘Arabī, pues, resumió en el amor el proceso del Monorreligionismo. Nosotros queremos desarrollar aquí nuestras investigaciones sobre tal proceso en tanto que resultado lógico de un pensamiento humanista y humanitario. Es verdad que todas las religiones (terrestres y celestes) se basan en la fe y la profesión de fe. Esta base encuentra en el corazón su único terruño y refugio. Ya que en árabe la palabra “*corazón*” deriva de la raíz *Q.L.B.* (“*trastornar*”), porque está trastornado por los diferentes casos psicológicos que le imponen la inestabilidad. Así pues, debido a esa cualidad natural, es el mejor receptáculo para captar las imágenes sublimes y poder fusionarlas, como una mina, en el calor del amor. El corazón es un convento y, al mismo tiempo, una pagoda, una Ka‘ba, un Pentateuco y un Corán (véase el primer poema del Apéndice). Es en el fondo del corazón donde se depositan todas esas religiones y donde se unifican mediante el amor, el cual, a su vez, se impone como religión y como fe.

Todo eso no puede ser tomado por la verdad ibn‘arabiana nada más que a través de una lectura aparente del poema citado. Eso quiere decir que hay que excluir toda interpretación hermenéutica y que solamente se debe prestar atención al sentido aparente captado por medio de una aprehensión inmediata y simple. Dicha lectura aparente no habrá de ser la de los comentaristas de ese poema, puesto que lo han interpretado de manera alegórica para hacerlo compatible con una visión propiamente islámica. Según esa lectura, los sacerdotes en el convento, los ídolos de la pagoda, las páginas del Pentateuco y el libro del Corán no son más que símbolos que significan, mediante el *mağāz* (el sentido figurado), el alma del Islam. Este último, por tolerancia, no niega la existencia de las religiones anteriores, pero las abroga colocándose en el puesto de ellas (véase el comentario del poema: Ibn ‘Arabī, *Tarğumān al-Ašwāq*, Beirut 1966, ed. Šādir, pp. 43-44).

III

La teoría ibn^carabiana del amor es triangular, puesto que se basa sobre tres hipóstasis (¿no es quizá una influencia cristiana?) que son: el Amor, el Amante y el Amado. Cada una de esas hipóstasis es identificable de una manera independiente antes de serlo de una manera relacional. En el vértice de su triangularidad (*véase esquema ilustrativo en el texto original*) se encuentra el Amor (objeto que emitir), que es un nombre abstracto (*ism ma'nà*); en la base están el Amante (emisor), que es un nombre apelativo (*ism dāt*), y el Amado (receptor) (*mutalaqqī*), que es un nombre apelativo que asciende de lo terrestre a lo celeste y un nombre de junción que desciende de lo celeste a lo terrestre: y ahí la transmisión se realiza a través de la eliminación de los intermediarios entre el Amado y el Amante.

El Amor

Primeramente divino (véase *Dīwān Ibn 'Arabī*, Būlāq 1855, pp. 160-161; segundo poema del Apéndice), el amor es incalificable. No es ni propio ni común, puesto que adopta la imagen de lo inconstituible, de lo inestable. Está en perpetuo cambio según los casos. Esa imagen cambiante, si es captada, no cesa de incitar al místico a prolongarse en ella para profundizar sus conocimientos divinos. Tal profundización desemboca, al final, en el Monorreligionismo. Así se deduce del Corán (56:5-6).

Pero, sensual, el amor es calificable como propio y como común, ya que es sintomático en el plano sicofisiológico, es decir, que es la reacción que causa, en los individuos, todo atractivo corporal o afectivo. Por el contrario, el amor divino es una fusión (Amante/Amado) que hace, de ambos lados inferiores del triángulo, a través del lado superior, una oración de gloria al Ser Supremo, para el cual todos los universos han sido creados. El amor sensual es, pues, una ascensión desde lo material hacia él mismo; lo es en ese sentido, como el odio es un descenso desde lo material hacia él mismo. Ambos (amor y odio), en tanto que frutos, se recolectan de la misma manera y sufren de las mismas erupciones sintomáticas. La diferencia que separa uno de otro es de orden moral (alto y bajo).

Desde otro punto de vista, el amor divino es una gracia que se desarrolla en el fondo del corazón de una manera espontánea. Ilumina y se ilumina. Sublima y se sublima. Y mediante su iluminación y su

sublimación, el cuerpo merece su alma. Una vez adquirida, esta gracia facilita el escalonamiento de las diferentes etapas que el místico debe franquear en su itinerario divino. Es por ello por lo que el amor en cuestión es persistente e invariable en sí, porque conduce, con determinación, a la verdad absoluta. Está, por su durabilidad, fuera del tiempo y es más extenso que cualquier espacio que lo cercara. El tiempo divino no se mide, no se distancia, es Amor en el momento de la Junción; en cuanto al espacio igualmente divino que se mide por la Disyunción y se distancia por su longitud o su brevedad, no toma el sentido de un espacio continente, sino el de un espacio contenido.

El Amante

El Amante, en lo sensual, es el objeto sobre el cual se manifiestan todas las reacciones causadas por el Amor que hace su felicidad sensual y no espiritual. Este amante no merece la persistencia nada más que gracias al alma y sólo al alma, arrellanándose sobre la gracia del amado. Es el momento en el que la persistencia es adquirida, es el momento en el que la progenitura como fuerza de procreación está al alcance de este Amante. Con esa persistencia se llega a captar todas las imágenes que se suceden en consonancia con la graduación ascendente hacia el Ser Supremo. El itinerario está hecho de casos y de estaciones que son etapas que franquear y no situaciones que soportar. Las etapas están por encima del tiempo y del espacio, una vez que se han convertido en persistentes, mientras que las situaciones no son más que una patria espacio-temporal. Es en el curso de dichas etapas cuando se realizan la intensidad y la rapidez, la estrechez y la lentitud de la Junción. Lo que quiere decir que tal Junción está dividida en continua, en fragmentada y en cortada: con la continua, la distancia vierte el impulso de su extensión en una fusión total; es menos larga con la fragmentada, pero es ruptura con la cortada.

El Amante debe formular (antes de celebrar) sus loores dirigidos a su Amado, en lo intemporal, donde el a priori y el a posteriori no son más que negación. Tales loores deben ser igualmente formulados (antes de ser celebrados) en lo inespecial, donde “cerca” y “lejos”, en su calidad de situaciones espaciales, no son tampoco más que negación. Del a priori, del a posteriori, del cerca y del lejos, no queda más que el “Cerca” absoluto (*at-Taqarrub al-mutlaq*). La primera fase de este “cerca” está en el acercamiento hacia el Amado, acercamiento ejecutado de una manera perfecta en dos casos: cuando es velado o cuando es desvelado.

Es una unificación (Amante/Amado), en el caso del acercamiento velado, con ausencia de la Junción; es unicidad, en el caso del acercamiento desvelado, con presencia de la Junción. En el primer caso, la Junción se realiza a través de una visión directa que aniquila toda la enigmática y toda la problemática en favor de una certeza absoluta.

De nuevo, esto quiere decir que ese acercamiento no es más que un gusto místico que no tiene nada que lo relacione con lo sensual, porque lo sensual es el resultado directo de una reacción orgánica, es decir, que la reacción de la materia choca con ella misma. Además, ese acercamiento es una ciencia innata, que mana del Amado en dirección al Amante. Desde ese punto de vista, el saber que deben tener mutuamente el uno del otro, el Amante y el Amado, por medio de ese acercamiento, se manifiesta en lo discursivo, lo invocativo y lo litúrgico. Es un saber que se realiza desde dentro, puesto que tiene como objetivo la Esencia divina. Pero el saber que se realiza desde fuera no tiene como objetivo más que el yo, que es plural.

El Amado

El Amado se diferencia del Amor y del Amante. Es únicamente divino. Pero, a pesar de su divinidad, lo imaginamos adornado de cualidades humanas. La lectura hermenéutica de esas cualidades transfiere el *Mağāz* desde una significación, desde un contexto a otra conveniencia; esta última fecunda, en el gnóstico, su imaginación creadora que refina la materia y hace de ella la imagen de su Creador.

El Amado tiene sentidos para poder transmitir y emitir su Amor recíproco por su Amante elegido por él. Estos sentidos actúan gracias a un aparato divino, no orgánico, y sin igual, ya que “*nada se le parece*” (Corán 17:9). El mensaje del Amado, transmitido por esos sentidos, significa únicamente el cerco (*al-ihāṭa*), la Capacidad (*al-Qudra*), la Voluntad (*al-Irāda*) y la Conquista (*al-Istīlā*). El oído y la vista ejercen una grandísima soberanía sobre el resto de los sentidos por su cualidad más divinamente comunicativa; y, como una rama que depende de su raíz, el resto debe su perfección de gusto, olfato y tacto a los dos sentidos soberanos que los alimentan de gestos y proyección.

El Amado es bello, con una belleza de rasgos humanos y más particularmente corporales: el ojo, la mejilla y el talle. Con esos rasgos, vistos de una manera esotérica, el Amado alcanza el paroxismo de una perfección jamás lograda por la belleza física.

El Amado es singular cuando la emisión y la transmisión son di-

rectas, pero es plural cuando son indirectas. En las directas, el secreto que liga Amado y Amante no corre el peligro de ser descubierto; contrariamente a las indirectas, en que ese secreto es desvelado, puesto que hay un tercero que sirve de intermediario. El singular se ilustra sobre la tercera persona del singular (*huwa*), mientras que el plural se personifica en las Laylâ y en los Su'adâ', como seres humanos, y en los Zibâ' [antílopes], como seres animales.

El Amado, intemporal, se sitúa en el tiempo del Amante transformado en un tiempo infinito. De ese modo, la visita nocturna y recíproca se articula en la Junción continua o fragmentada, ya que la cortada es una ruptura.

El Amado, inespacial, se sitúa en el espacio sagrado. Se trata de una doble sacralidad: la de un urbanismo religioso (La Meca) y la de una ascensión profética (al-Quds). Dicho espacio, a causa de su pertenencia colectiva y religiosa, adquiere la equivalencia del no-lugar en que todo no es más que una extensión sin fin.

El Amado es un saber, cuando se trata de limitarse a perfeccionar la Teología, y una Gnosis cuando se trata de querer tener parte en la herencia de la Verdad divina y polarizarla. En el primer caso, los límites se anuncian a partir de una relación adorado/adorador, pero, en el segundo caso, los límites se delimitan a partir de una relación Amado/Amante. El saber es adquirido por los medios sensitivos, mientras que la Gnosis, vertiéndose en el corazón como un dual (Amado / Amante), no considera operativo nada más que al Uno. Este dual, que se opone a la Unión, a la Unificación, a la Unicidad, se aniquila como tal y se vuelve fusión antes de perpetuar la Junción. Por este principio, nada puede encuadrar al Amado, Él está por encima de los distritos, las longitudes, las dimensiones, las medidas y las distancias.

Es así como Ibn 'Arabî resume su teoría del Amor. Teoría servida como punto de partida para el Monorreligionismo. Ella reconcilia lo celeste y lo terrestre promulgando la ley de la diferencia dentro de la unidad. Ya que, sobre el plano Amado/Amante, el Ser Supremo esencializa al ser consagrado a la sublimación, y sobre el plano liturgia/liturgia, la pluralidad de los medios se cristaliza en la singularidad del objetivo.

IV

Pasemos ahora al Budd de Ibn Sab'în. Hay que decir que tal término no es una especificidad de este místico. Casi todos los monistas lo reivindicán: Al-Ĥallâğ, aunque no le dé una gran importancia, lo cita a

menudo en su *dīwān*, pero no por su nombre, pues lo evoca mediante sinónimos y símbolos cuando desarrolla su concepción de la encarnación (véase *Dīwān al-Hallāğ*, Bagdad 1974, ed. crit. Kāmil M. Aš-Šībī, pp. 28, 33, 59). Ibn al-Fāriḍ e Ibn ‘Arabī se detienen en su sentido budista, tolerando al mismo tiempo una coexistencia que fusiona, al menos formalmente, todas las religiones, puesto que su amor a todos va hacia Dios; por el contrario, Ibn Sab‘īn trata de teorizarlo. (Véanse los poemas incluidos en Apéndice: *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*, El Cairo 1963, p. 71; *Tarğumān*, pp. 43-44; *Dīwān Aš-Šuštārī*, El Cairo 1960, p. 208.)

El Budd, en Ibn Sab‘īn, designa a Dios, a condición de que esta palabra esté ligada, por relación gramatical y de manera consecutiva, al *‘Aqil*, “razonable”, al Filósofo y al *Mustaršid*, “novicio”. Ya que, en el comienzo de la iniciación a la mística sab‘īniana, este *Mustaršid* si está en la cumbre de esa jerarquía es solamente porque él es el único que merece el calificativo de aspirante místico. El Filósofo, en el segundo puesto, está destinado a ocupar la primera posición si queda vacante, a condición de que manifieste una entrega completa a la mística. El *‘Aqil*, que se encuentra en una posición intermedia entre el Filósofo y el *Mustaršid*, ocupa la tercera posición, porque su ignorancia de las ciencias artesanales (lógico-filosóficas) le aparta de la segunda y de la primera. Pero, familiarizado con los preceptos sab‘īnianos, este *Mustaršid* se encuentra en el último puesto en una nueva jerarquía, la que le liga al *Muršid* (guía), a los ritos místicos, a las *maqāmāt* (estaciones) y a los estados irradiantes. Ibn Sab‘īn precisa que, con respecto al Budd, el razonable debe limitarse a él (véase nuestra edición crítica del *Budd al-‘Ārif* –en adelante *Ed. crít.*– p. 209). Por el contrario, el Filósofo debe creer en su necesidad para todo su ser (*Ed. crít.*, p. 229). Con el *Mustaršid* se dibuja ya una orientación monista, pues este último debe pensar y repensar el Budd por medio de y en su yo (*Rasā’il Ibn Sab‘īn*, p. 250), lo que quiere decir que no debe distinguir al adorador del adorado. Se trata aquí de fusionarlos para abolir los dos extremos de la ecuación: el él/yo. Esta fusión actúa de tal manera que, ante el *Mustaršid*, todas las salidas quedan cerradas excepto la que conduce hacia el Budd, el Verdadero, el Único (*Rasā’il*, p. 10), del que depende la Gnosis/Gnóstica (*Rasā’il*, p. 247).

La segunda significación del Budd, al no ser imaginable más que precedida de la primera, representa una segunda etapa en esa jerarquía triangular. Pero es preciso señalar que hay una diferencia que, pese a su naturaleza, mide la dependencia que una experimenta con respecto

a la otra. Ya que mientras que la primera corresponde a personajes (Razonable, Filósofo, *Mustaršid*), la segunda es conceptual. El Budd, a través de esta significación-etapa, se conceptualiza gradualmente, es decir, a medida que la asimilación ritual mística se concretiza. Si el Budd es necesario para todo ser que no sea Dios (cf. *Ed. crít.*, p. 231) es porque es la fuente de donde brotan todas las formas y todas las esencias de las cosas. Pero, en un movimiento cíclico, gira alrededor de estas tres hipóstasis: el Intelecto universal, el Hecho y el Reino de la Santidad. No abandona su yo nada más que para encontrarlo de nuevo (cf. *Ed. crít.*, p. 232), como si representase a la vez la raíz y el tronco de las formas (cf. *Ed. crít.*, p. 240).

La tercera significación, que también marca la última etapa, la de la Junción, da al Budd las características siguientes:

- Borrar la relación de modo tal que ningún universal sea atribuible al Budd, el cual, con relación a una línea, no es ni un punto ni un principio ni un fin (cf. *Ed. crít.*, p. 248).

- Pensar en lo que es manifiestamente necesario para toda cosa, en lo que es necesario con y antes de todos los modos, en lo que es el Budd de toda cosa, que se manifiesta en su quiddidad, y en lo que es quiddidad de toda cosa que se manifiesta en toda quiddidad (cf. *Rasā'il*, p. 10).

- Ajustar el apostolado de los dos entendimientos, interno y externo, y demostrar el Budd ascendiendo mediante síntesis y descendiendo mediante análisis (cf. *Rasā'il*, p. 11).

- Suprimir toda mediación para que la visibilidad del Budd se efectúe desde muy lejos, y repetir la tentativa en una óptima y perfecta intención para que su visibilidad se efectúe desde muy cerca. Entonces, en un acósmico, afluye la Junción (cf. *Rasā'il*, p. 5) y no queda más que el Budd beático (cf. *Rasā'il*, p. 33).

Mediante la tolerancia manifestada con respecto a todas las religiones, el objetivo de la teoría del Budd era realizar lo que podemos llamar el Monorreligionismo. ¿Tal teoría era, de alguna manera, un parasiquismo? Ibn Sab'īn, considerando que el vasto país del Islam era tan estrecho que no podía contenerlo (es por ello por lo que quería dirigirse a la India, donde las plantas y los animales son venerados), no actuaba más que en función de esta teoría (cf. aš-Šarqī, *Tawḍīḥ al-Maqāṣid*, Damasco 1962, t. I, p. 147). (*Véase esquema ilustrativo en el texto original.*)

V

Es así como, mientras que el Monorreligionismo ibn'arabiano

toma el aspecto de un sentimiento efectivo que liga al Adorador con el Adorado para borrar, mediante la Unicidad, toda dualidad, el Monorreligionismo sab'íniano por el contrario toma el aspecto de un símbolo (símbolo tomado de una religión terrestre: el Budismo), para operar la fusión del Adorado en el Adorador.

APENDICES

*Apéndice 1 [Fragmento del *Tarğumān al-Ašwāq* de Ibn al-‘Arabī]*

Mi corazón se ha convertido en receptáculo que acoge toda forma: Es prado para gacelas, convento para monjes, templo para ídolos, Ka‘ba del peregrino, Tablas de la Ley (Torah) y libro del Corán. Sigo la religión del Amor allí donde se encaminen sus caballos, pues el Amor es mi fe y mi creencia.

*Apéndice 2 [Fragmento del *Dīwān Ibn ‘Arabī*]*

Si la verdad del amor es sensual, absurda sería la existencia
[del Amante/Amado,

Su sentido equívoco es flagrante, puesto que también el odio es sensual.
El Amor es una gracia que invade el corazón del ser que,
ignorando su secreto, se hunde en el innatismo,
Porque la inestabilidad es propia del corazón que se deja guiar
[por la luz del Amor.

Al igual que el Amor, el Amante es inquebrantable cuando se inclina
[ante todas sus exigencias.
Extasiado, si la Junción está asegurada, y humillado y terrestre ante
[la Disyunción.

Lo colma de alabanzas y actúa según su voluntad. Espera estar muy
[cerca de él, ya que por medio de la esperanza,
La Junción se realiza incluso en las estaciones veladas. Le gusta ver
[a su amado con una visión presencial

Para poder visualizar lo oculto y lo ignorado. Si llega a degustarlo
[en tanto que Ciencia y Signo,
El alimento terrestre no tendrá ningún sabor. Pero es la ignorancia
[la que frustra sus suposiciones,

Ésta obstaculiza su acceso al Intermundo de su amado. Por fuera,
[pide ver a Dios cuando está en su
Esencia, como si lo esperara arrastrado por una nube cargada de
[lluvia. En la Esencia divina no hay fuera ni dentro.

La verdad consiste en que su Esencia no se encuentra nada más
 [que en ella. Ninguna ciencia, a excepción de la señalada,
 Puede guiar al ignorante que repta creyendo correr. Y si éste hubiera
 [tomado como criterio la práctica,
 Su crimen no lo habría apartado de la Ciencia divina.

*Apéndice 3 [Fragmento del *Dīwān al-Hallāğ*]*

Oh, Divinidad, con mi naturaleza he invadido tu criatura,
 Ya que, sin ti, la verdad no sería más que mentira.
 Las ciencias no están hechas nada más que para mostrar el camino recto,
 Pero la del Oculto (*Gayb*) es más noble.
 Te has aparecido a cierta criatura.
 Te has camuflado ante otras que pierden el camino.
 Unas veces, aparición en Occidente para la razón,
 Otras, eclipse en Oriente para la vista.

*Apéndice 4 [Fragmento del *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*]*

Si el Mihrāb de la mezquita es irradiado por el Corán,
 El altar de una sinagoga no perecerá con el Evangelio,
 Ni los libros de la Torá que Moisés ha dirigido a su pueblo
 Y que los rabinos recitan cada noche rezando.
 Si un peregrino se inclina ante los ídolos de una pagoda,
 Será insensato criticarlo con fanatismo,
 Pues adorar el Dinar se hace en un sentido que está lejos
 De resultar deshonorado por el politeísmo y la idolatría.

*Apéndice 5 [Fragmento del *Dīwān aṣ-Šuštārī*]*

Y cuando se presenta ante los asistentes
 Con la totalidad de los medios,
 Ya no queda nadie que pida nada, pues todo lo obtenemos mediante
 [su amor
 Y por su promesa siempre confirmada.
 Entonces, él es (Dios) el Budd de todos los humanos.

*Apéndice 6 [Fragmento del *Tarğumān al-Aṣwāq* de Ibn al-‘Arabī]*

Me sorprendía de la belleza de un amado que caminaba orgulloso
 [por un jardín.
 Yo le contestaba [dirigiéndose a una mujer]: “*Lo que ves está*
[reflejado en un espejo humano]”.

MONORELIGIONNISME ET SA SIGNIFICATION UNICITAIRE
DIVINE CHEZ LES DEUX MYSTIQUES MURCIENS,
IBN 'ARABÎ ET IBN SAB'ÎN
MOHAMED SERGUINI

I

Vues à travers une optique incarnatique, visionnaire, moniste et moniste absolue, la Mystique musulmane considère que toutes les religions, terrestres ou célestes, sont comme unifiées puisque, pour toutes, le but est uniquement Dieu. Les différences séparant l'une de l'autre, surtout au niveau rituel, ne sont que formelles en tant que telles. Elles ne touchent que les moyens, car le but, Dieu, est Un. La pluralité ne reflète que l'illusionnaire tandis que l'Unicité est la seule vérité de l'homme et du monde.

De ce point de vue, Al-Ḥallāj, Ibn al-Farīd, Ibn 'Arabî et Ibn Sab'în avaient pris leur départ pour élaborer cette théorie que nous nommons Monoreligionnisme. Considérant que la pluralité est visuelle et que tout ce qui est visuel est illusoire, le premier croit que l'Unicité est la seule vérité, qu'elle est le tout d'un tout indivisible.

Le second a élargi le champ de la même théorie en croyant que la vérité unicitaire est visible et visualisable pour celui qui, arrivant à la Station de l'Héritier, parvient à ne voir que l'Un. Mais, par une conception peu pragmatique optant pour le résultat, le troisième explique les deux pôles de l'Unicité (unicitant et unicité) par le résultat qui en découle, résultat qui résume tout en l'amour englobant tous les éléments cosmiques. C'est un amour biblique et coranique (Bib. St Jean 15/12, Cor. 3/29).

Par contre, en s'orientant vers Dieu seul, le quatrième enrichit cette même théorie par l'apport que lui donne la force du symbole. Car si l'approché est sensé être le véritable soufi par ses pratiques mystico-religieuses, il est en même temps un être qui symbolise le temps et l'espace par le terme de "*Budd*" (pris du Persan: "*idole*") qui illustre l'Unicité divine.

L'Unicité est donc une image captée par le premier, visualisée par le se-

cond, amabilisée par le troisième et idolâtrisée par le quatrième. Par ces termes, les quatre mystiques ne visent pas le dehors d'une signification linguistique, mais le dedans qui prend son élan d'une sémantique courante. Ceci nous pousse à croire que ces termes reflètent la synonymie dans la différence. Donc, le Monoreligionnisme réside dans l'Unité en tant que vérité, que vision, que sentiment et que symbole.

II

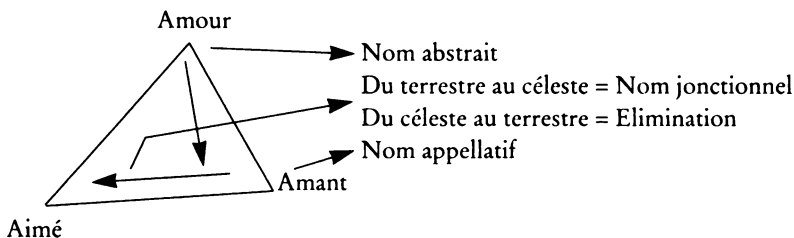
Ibn 'Arabî donc a résumé dans l'amour, la démarche du Monoreligionnisme. Nous voulons ici développer nos recherches sur cette démarche en tant que résultat logique d'une pensée humaniste et humanitaire. Il est vrai que toutes les religions (terrestres et célestes) se basent sur la foi et la profession de foi. Cette base trouve dans le coeur l'unique terroir et refuge. Car, en Arabe, le mot "*coeur*" dérive de la racine "*QALB*" ("*bouleverser*"), parce qu'il est bouleversé par les différents cas psychologiques et physiologiques qui lui imposent l'instabilité. Donc, par cette qualité naturelle, il est le meilleur réceptacle qui capte les images sublimes afin de les fusionner comme une mine dans la chaleur de l'amour. Le coeur est un couvent et en même temps une pagode, une Ka'ba, un Pentateuque et un Coran (voir ci-joint le premier poème). C'est au fond du coeur que s'entassent toutes ces religions et qu'elles s'unifient par l'amour qui, à son tour, s'impose comme religion et comme foi.

Tout cela ne peut être pris pour vérité 'Arabienne qu'à travers une lecture apparente du poème déjà souligné. C'est dire qu'il faut exclure toute interprétation herméneutique et ne prêter attention qu'au sens apparent saisi par une appréhension immédiate et simple. Cette lecture apparente n'était pas celle des commentateurs du même poème puisqu'ils l'ont interprété de façon allégorique pour le rendre compatible avec une vision proprement islamique. Par cette lecture, les prêtres au couvent, les idoles de la pagode, les pages du Pentateuque et le livre du Coran ne sont que des symboles qui signifient, par AL-MJAZ (sens figuré), l'âme de l'Islâm. Ce dernier, par tolérance, ne nie pas l'existence des religions antérieures, mais il les abroge en prenant leur place (voir le commentaire du poème: Ibn 'Arabî, "*TURJUMAN AL-AŞWAQ*", Beyrouth, 1966, éd. Sâdir, pp. 43-44).

III

La théorie 'Arabienne de l'amour est triangulaire puisqu'elle se base sur trois hypostases (n'est-elle pas une influence hypostatique chrétienne ?) qui sont: l'Amour, l'Amant et l'Aimé. Chacune de ces hypostases est identifiable d'une manière indépendante avant qu'elle ne le soit d'une manière relationnelle. Au sommet de sa triangularité se trouve l'Amour (objet à émettre) qui est

un nom abstrait puis l'Amant (émetteur) qui est un nom appellatif et l'Aimé (récepteur) qui est un nom appellatif montant du terrestre au céleste, et un nom jonctionnel descendant du céleste au terrestre; et là, la transmission se fait à travers l'élimination des intermédiaires entre l'Aimé et l'Amant.



L'Amour

Tout d'abord divin (voir Ibn 'Arabî, "*Diwân Ibn 'Arabi*", Egypte, 1855, éd. Bulaq, pp. 160-161; voir le second poème ci-joint), l'amour est inqualifiable. Il n'est ni propre ni commun puisqu'il prend l'image de l'inconstituable, de l'instable. Il est, selon le cas, en perpétuel changement. Cette image changeable, si elle est captée, ne cesse d'inciter le mystique à se prolonger en elle afin d'approfondir ses connaissances divines. Cet approfondissement aboutit, à la fin, au Monoreligionnisme. Ceci est puisé dans le Coran (56/5-6).

Mais, sensuel, l'amour est qualifiable par le propre et par le commun puisqu'il est symptomatique sur le plan psycho-physiologique, c'est à dire qu'il est la réaction que cause, chez les individus, tout attrait corporel ou affectif. Par contre, l'amour divin est une fusion (Amant/Aimé) qui fait, des deux côtés inférieurs du triangle, à travers le côté supérieur, une oraison glorifiant l'Etre Suprême pour lequel tous les univers ont été créés. L'amour sensuel est donc une ascension du matériel vers lui-même; il l'est dans ce sens, comme la haine est une descente du matériel vers lui-même. Tous deux (amour et haine) en tant que fruits, se cueillent de la même manière et souffrent des mêmes éruptions symptomatiques. La différence séparant l'un de l'autre est d'ordre moral (haut et bas).

D'un autre point de vue, l'amour divin est une grâce qui se développe au fond du cœur d'une manière spontanée. Il illumine et s'illumine. Il sublime et se sublime. Et par son illumination et sa sublimation, le corps mérite son âme. Une fois acquise, cette grâce facilite l'échelonnement des différentes étapes que doit franchir le mystique dans son itinéraire divin. C'est pour cela que l'amour en question est persistant et invariable en soi parce qu'il conduit, avec détermination, à la vérité absolue. Il est, par sa durabilité, hors du temps et plus étendu qu'un quelconque espace qui l'assiégerait. Le temps divin ne se mesure pas, ne se distancie pas, il est Amour à l'heure de la Jonction; quant à

l'espace également divin qui se mesure par la Disjonction et se distancie par sa longueur ou sa brièveté, il ne prend pas le sens d'un espace contenant, mais celui d'un espace contenu.

L'Amant

L'Amant, dans le sensuel, est l'objet sur lequel se manifestent toutes les réactions causées par l'Amour qui fait son bonheur sensuel, et non spirituel. Cet amant ne mérite la persistance que grâce à l'âme et à l'âme seule, en se vautrant sur la grâce de l'aimé. C'est le moment où la persistance est acquise, c'est le moment où la progéniture comme force de procréation est à la portée de cet Amant. Avec cette persistance, on arrive à capter toutes les images qui se suivent selon la graduation ascendante vers l'Etre Suprême. L'itinéraire est fait de cas et de stations qui sont des étapes à franchir et non des situations à subir. Les étapes sont au-dessus du temps et de l'espace, une fois qu'elles sont devenues persistantes, alors que les situations ne sont qu'un terroir spacio-temporel. C'est au cours de ces étapes que se réalisent l'intensité et la rapidité, l'étroitesse et la lenteur de la Jonction. Ce qui veut dire que cette Jonction est divisée en continue, en fragmentée et en coupée: avec la continue, la distance verse l'élan de son extension dans une fusion totale; elle est moins longue avec la fragmentée, mais elle est rupture avec la coupée.

L'Amant doit formuler (avant de célébrer) ses louanges adressées à son Aimé, dans l'intemporel où l'a priori et l'a posteriori ne sont que négation. Ces louanges doivent également être formulées (avant d'être célébrées) dans l'inspatial où "*près*" et "*loin*", en leur qualité de situations spaciales, ne sont aussi que négation. De l'a priori, de l'a posteriori, du près et du Loin, ne reste que le "*Près*" absolu. La première phase de ce "*Près*" est dans le rapprochement vers l'Aimé, rapprochement exécuté d'une manière parfaite dans deux cas: voilé ou dévoilé. Il est une unification (Amant/Aimé), dans le cas voilé, avec l'absence de la Jonction; il est unicité, dans le cas dévoilé, avec la présence de la Jonction. Dans le premier cas, la Jonction se réalise à travers une vision directe qui anéantit toute énigmatique et toute problématique en faveur d'une certitude absolue.

Une autre fois, ceci veut dire que ce rapprochement n'est qu'un goût mystique qui n'a rien de relationnel avec le sensuel, car le sensuel est le résultat direct d'une réaction organique, c'est-à-dire que la réaction de la matière se percute sur elle-même. De plus, ce rapprochement est une science innée, jaillissant de l'Aimé en direction de l'Amant. De ce point de vue, le Savoir que doivent mutuellement avoir l'un de l'autre l'Amant et l'Aimé par l'intermédiaire de ce rapprochement, se manifeste sur le discursif, l'invocatif et le liturgique. C'est un savoir qui se réalise du dedans puisqu'il vise l'Essence divine. Mais le savoir qui se réalise du dehors ne vise que le moi qui est plural.

L'Aimé

L'Aimé se différencie de l'Amour et de l'Amant. Il est uniquement divin. Mais malgré sa divinité, il est imagé comme ayant des qualités humaines. La lecture herméneutique de ces qualités transfère le Majaz d'une signification d'un contexte à une autre convenance; celle-ci féconde, chez le Gnostique, son imagination créatrice qui affine la matière et fait d'elle l'image de son créateur.

L'Aimé a des sens pour pouvoir transmettre et émettre son Amour réciproque pour son Amant élu par lui. Ces sens agissent grâce à un appareil divin, non organique et sans égal, car *"rien ne lui ressemble"* (voir Coran, 17/9). Le message de l'Aimé, transmis par ces sens, signifie uniquement l'encerclement, la Compétence, la Volonté et l'Emprise. L'ouïe et la vue exercent une très grande souveraineté sur le reste des sens par leur qualité la plus divinement communicative; et, comme une branche qui dépend de sa racine, le reste doit sa perfection de goût, d'odorat et de toucher, aux deux sens souverains les alimentant de gestes et projection.

L'Aimé est beau d'une beauté aux traits humains et plus particulièrement corporels: l'oeil, la joue et la taille. Avec ces traits, vus d'une manière ésotérique, l'Aimé atteint le paroxysme d'une perfection jamais atteinte par la beauté physique.

L'Aimé est singulier lorsque l'émission et la transmission sont directes, mais il est pluriel lorsque celles-ci sont indirectes. Dans les directes, le secret liant l'Aimé à l'Amant ne court pas le danger de dévoilement, contrairement aux indirectes où ce secret est dévoilé puisqu'il y a un tiers qu'est l'intermédiaire. Le singulier s'illustre sur la troisième personne du singulier tandis que le pluriel se personnifie dans les Laylâ et les Su'dâ comme êtres humains et les Dibâ' comme êtres animaux.

L'Aimé, intemporel, se situe dans le temps de l'Amant transformé en un temps infini. Ainsi, la visite nocturne et réciproque s'articule dans la Jonction continue ou fragmentée, car la coupée est une rupture.

L'Aimé, inspatial, se situe dans l'espace sacré. Il s'agit d'une double sacralité: celle d'un urbanisme religieux (La Mecque) et celle d'une ascension prophétique (al-Quds). Cet espace, à cause de son appartenance collective et religieuse, prend l'équivalence du non lieu où tout n'est qu'une étendue sans fin.

L'Aimé est un savoir, lorsqu'il s'agit de se limiter à perfectionner la Théologie, et une Gnose lorsqu'il s'agit de vouloir hériter de la Vérité divine et la polariser. Dans le premier cas, les limites s'annoncent à partir d'une relation adoré/adorant, mais dans le second cas, les limites se délimitent à partir d'une relation Aimé/Amant. Le savoir est acquis par les moyens sensitifs alors que la gnose, se versant dans le coeur comme un duel (Aimé/Amant), ne considère que l'Un comme opérationnel. Ce duel qui s'oppose à l'Union, à

l'Unification, à l'Unicité, s'anéantit comme tel et devient fusion avant de perpétuer la Jonction. De ce principe, rien ne peut encadrer l'Aimé, Il est audessus des districts, des longueurs, des dimensions, des mesures et des distances.

C'est ainsi qu'Ibn 'Arabi résume sa théorie de l'Amour. Théorie servie comme point de départ pour le Monoreligionnisme. Elle réconcilie le céleste et le terrestre en décrétant la loi de la différence dans l'unité. Car, sur le plan Aimé/Amant, l'Etre Suprême essentialise l'être voué à la sublimation, et sur le plan liturgie/liturgie, la pluralité des moyens se cristallise dans la singularité du but.

IV

Venons en au Budd sab'îmien. Il faut dire que ce terme n'était pas une spécificité de ce mystique. Les monistes le revendiquent presque tous: Al-Hallâj, bien qu'il ne lui donne pas une grande importance, le cite souvent dans son *dîwân*, mais pas nommément, car il l'évoque par des synonymes et des symboles quand il développe sa conception de l'incarnation (voir "*Dîwân al-Hallaj*", Baghdad, 1974, éd. crit. Kâmil M. al-Shbibî, pp. 28, 33, 59). Ibn Al-Fârîd et Ibn 'Arabi s'y arrêtent au sens bouddhiste, tout en tolérant une coexistence qui fusionne, du moins formellement, toutes les religions, puisque leur amour à tous va vers Dieu. Al-Şuṣṭarî y désigne tout simplement Dieu. en contrepartie, Ibn Sab'în essaie de le théoriser (voir "*Dîwân Ibn Al-Fârîd*", Le Caire, 1963, p. 71 et "*Turjumân*", p. 43-44 ainsi que "*Dîwân Al-Şuṣṭarî*", Le Caire, 1960, p. 208).

Le Budd, chez Ibn Sab'în, désigne Dieu, à condition que ce mot soit lié, par relation grammaticale et d'une manière consécutive, au "*âqil*" (Raisonnable), au Philosophe et au *Mustarşid* (Novice). Car, au départ de l'initiation à la mystique sab'îmienne, ce *Mustarşid*, s'il est au sommet de cette hiérarchie, ne l'est que parce qu'il est le seul à mériter le qualificatif d'aspirant mystique. Le Philosophe, en deuxième place, est destiné à occuper la première place si elle est vacante, à condition qu'il manifeste un dévouement complet pour la mystique. Le "*âqil*", se trouvant dans une position médiane entre le philosophe et le "*Mustarşid*", occupe la troisième place, parce que son ignorance des sciences artisanales (logico-philosophiques) le coupe de la seconde et de la première. Mais, familiarisé avec les préceptes Sab'îniens, ce *Mustarşid* se trouve à la dernière place dans une nouvelle hiérarchie, celle qui le lie au "*Murşid*" (guide), aux rites mystiques, aux "*maqâmât*" (stations) et aux états irradiationnels. Ibn Sab'în précise qu'à l'égard du Budd, le raisonnable doit se limiter à lui (voir notre édit. crit. du Budd al-Ârif, p. 209). Par contre, le philosophe doit croire en sa nécessité pour tout son être (Budd, p. 229). Avec le *Mustarşid* se dessine déjà une orientation moniste. Car ce dernier doit penser et repenser le Budd par et dans son moi (Rasâ'il Ibn Sab'în, p. 250), ce qui veut dire qu'il ne doit pas distinguer l'adorant de l'adoré. Il s'agit là de les fu-

sionner pour abolir les deux bouts de l'équation: le soi/moi. Cette fusion oeuvre de telle façon que, devant le *Mustaršid*, toutes les issues soient closes sauf celle qui mène vers le Budd, le Vrai, l'Unique (Rasâ'il, p. 10), celui dont dépend la Gnose/Gnostique (Rasâ'il, p. 247).

La deuxième signification du Budd, n'étant imaginable que précédée de la première, représente une deuxième étape dans cette hiérarchie triangulaire. Seulement, il faut signaler qu'il y a une différence qui, malgré sa nature, mesure la dépendance que l'une éprouve envers l'autre. Car, tandis que la première se rapporte à des personnages (Raisonné, Philosophe et *Mustaršid*), le second est conceptuel. Le Budd, à travers cette signification-étape, se conceptualise graduellement, c'est à dire au fur et à mesure que l'assimilation rituelle mystique se concrétise. Si le Budd est nécessaire pour tout être autre que Dieu (cf. éd. crit. Budd, p. 213), c'est parce qu'il est la source d'où jaillissent toutes les formes et toutes les essences des choses. Mais dans un mouvement cyclique, il tourne autour de ces trois hypostases: l'Intellect universel, le Fait et le Royaume de la Sainteté. Il ne quitte son soi que pour le retrouver de nouveau (cf. éd. crit. Budd, p. 232) comme s'il représentait à la fois la racine et le tronc des formes (cf. éd. crit. Budd, p. 240).

La troisième signification qui, elle aussi, marque la dernière étape qui est celle de la Jonction, donne au Budd les caractéristiques suivantes:

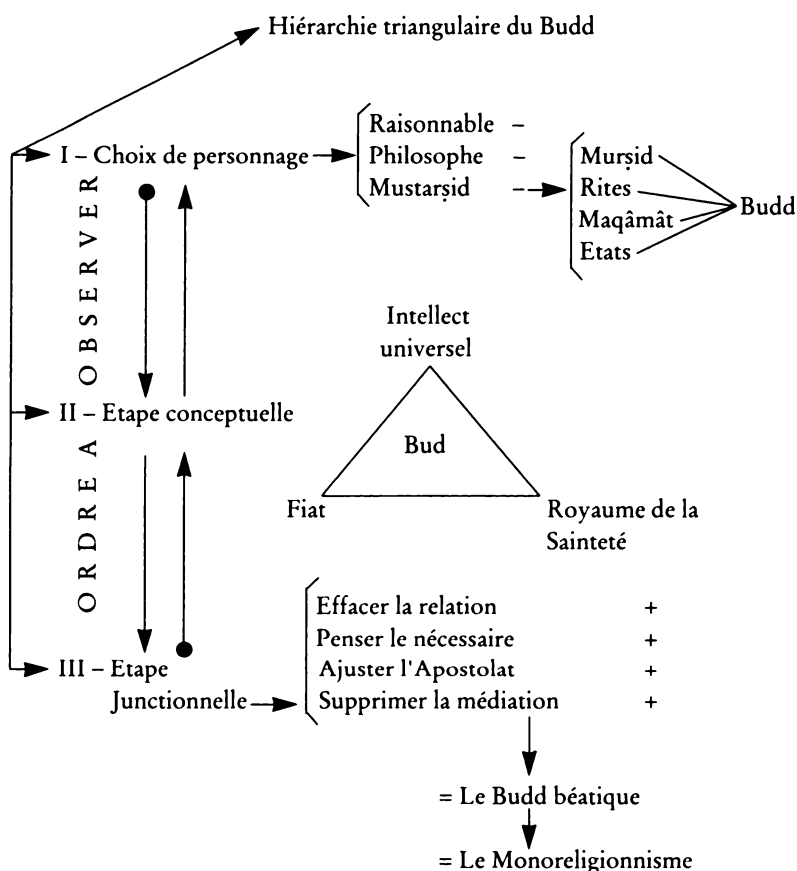
- Effacer la relation de façon à ce qu'aucun universel ne soit attribuable au Budd qui, par rapport à une ligne, n'est ni un point, ni début ni fin (cf. éd. crit. p. 248).

- Penser à ce qui est manifestement nécessaire pour toute chose, à ce qui est nécessaire avec et avant tous les modes, à ce qui est le Budd de toute chose qui se manifeste dans sa quiddité et à ce qui est quiddité de toute chose se manifestant dans toute quiddité (cf. éd. Rasâ'il, p. 10).

- Ajuster l'apostolat des deux entendements interne et externe, et démontrer le Budd en ascendant par synthèse et en descendant par analyse (cf. Rasâ'il, p. 11).

- Supprimer toute médiation pour que la visibilité du Budd s'effectue de très loin et répéter la tentative dans une très bonne et parfaite intention pour que sa visibilité s'effectue de très près. Alors, dans un acosmique afflue la Jonction (cf. Rasâ'il, p. 5) et il n'y a que le Budd béatique (cf. Rasâ'il, p. 33).

Par la tolérance manifestée à l'égard de toutes les religions, l'objectif de la théorie du Budd était de réaliser ce qu'on peut appeler le Monoreligionnisme. N'était-elle pas en quelque sorte un parapsychisme ? Ibn Sab'în, en considérant que le vaste pays de l'Islâm était si étroit qu'il ne pouvait le contenir (c'est pour cela qu'il voulait se rendre en Inde où les plantes et les animaux sont vénérés), n'agissait qu'en fonction de cette théorie. (Cf. Al-Šarqî, "*Tawḍīḥ al-Maḡâsid*", Damas, 1962, t. I, p. 147). Le schéma suivant l'éclaircira davantage.



V

C'est ainsi que, si le Monoreligionnisme 'arabien prend l'aspect d'un sentiment affectif liant l'Adorant à l'Adoré afin d'effacer, par l'Unicité, toute dualité, le Monoreligionnisme sab'înin prend l'aspect d'un symbole (emprunté d'une religion terrestre: le Bouddhisme), afin d'opérer la fusion de l'Adoré dans l'Adorant.

Premier poème

Mon coeur est devenu un réceptacle abritant toute image:

Pâturage pour des daims,
Couvent pour des moines,
Pagode pour des idoles,

Ka'ba pour des pèlerins.
Il est planche de la Thora et livre du Coran.
Je me sou mets à la religion de l'Amour, là où se dirègent
Ses chevaux, car l'Amour est ma religion et ma croyance.

Deuxième poème

Si la vérité de l'amour est sensuelle, absurde sera l'existence de
[l'Amant/Aimé,
Le sens équivoque en est déjà flagrant, puisque la haine elle, est aussi
[sensuelle.
L'Amour est une grâce envahissant le coeur de l'être qui, ignorant
[son secret, s'englotit d'innéité,
Car l'instabilité est propre au coeur qui se laisse guider par la lumière
[d'Amour
Comme l'Amour, l'Amant est inébranlable en s'inclinant devant
[toutes ses exigences
Extasié si la Jonction est acquise et humilié et terrestre devant la
[Disjonction.
Il le comble de louange et agit selon sa volonté. Il espère être tout
[près de lui, car par l'espérance,
La Jonction se réalise même dans les Stations voilées. Il aime voir son
[aimé d'une vision présenteielle
Pour pouvoir visualiser le caché et l'ignoré. S'il arrive à le déguster
[en tant que Science et Signe
La nourriture terrestre n'aura aucune saveur. Mais c'est l'ignorance
[qui rend déçues ses suppositions
Elle entrave son accession à l'Intermonde de son aimé. Par le dehors,
[il demande Dieu alors qu'il est dans son
Essence, comme s'il l'attend emporté par un nuage pluvieux. Dans
[l'Essence divine il n'y a ni dehors ni dedans
La vérité est que son Essence ne se trouve qu'en elle. Aucune science
[à l'exception de celle soulignée,
Ne peut guider l'ignorant qui rampe en croyant courir. Et si celui-ci
[avait pris pour critère la pratique,
Son crime ne l'aurait pas écarté de la Science divine.

Troisième poème

Divinité ! avec ma nature j'ai envahissé ta créature
Car, sans toi, la vérité ne me serait qu'un mensonge.
Les sciences ne sont faites que pour montrer le droit chemin
Mais celle du Caché (Gayb) est plus noble.

Tu t'es apparu pour certaine créature.
Tu t'es camouflé pour d'autres perdant la route.
Tantôt apparution en Occident pour la raison,
Tantôt éclipse en Orient pour la vue.

Quatrième poème

Si le Mihrab de la mosquée est rayonnée par le Coran,
L'autel d'une synagogue ne périra pas avec l'Evangile,
Ni avec les livres de la Thora que Moïse a dressé à son peuple
Et que les apôtres récitent chaque nuit en priant.
Si un pèlerin s'incline devant les idoles d'une pagode,
Il sera insensé de le critiquer avec fanatisme,
Car, adorer le Dinâr, cela se fait dans un sens loin
D'être déshonoré par le polythéisme et par l'idolâtrie.

Cinquième poème

Et quand se présente à l'assistance
Avec l'intégrité des moyens,
Il n'y a plus de demandeur,
Car nous obtenons tout par son amour
Et par sa promesse toujours confirmée.
Alors, il est (Dieu) le Budd de tous les humains.

Xixième poème

Je m'étonnais de la beauté d'un aimé se pavanant dans un jardin.
Je lui répondait (s'adressant à une femme) que ce que vous voyez est
[reflété sur un miroir humain.

CECILIA TWINCH

MUHYIDDIN IBN ʿARABĪ
Y LA SABIDURIA INTERIOR

ES para mí un gran honor haber sido invitada a hablar aquí, en el lugar en que nació Abū Abdallāh Muḥammad Ibn 'Arabī aṭ-Ṭā'ī al-Ḥātimī al-Andalusī, con motivo de la conmemoración del 750 aniversario de su muerte. En Madrid, en 1985, S.H. Nasr escribió un poema titulado "*Al gnóstico murciano, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*", que comienza así:

Murcia, la ciudad de vuestro nacimiento, os ha olvidado.
Vive ignorando a su hijo más ilustre.

Qué maravilloso resulta que, sólo cinco años después, un acontecimiento de este nivel tenga lugar en Murcia. El resto del poema de Nasr, sin embargo, es una verdad más duradera:

Porque vos fuisteis realmente Muḥyiddīn, "*revitalizador de la*
[religión]",
Revitalizador de la Religión del Corazón, testigo del Único,
La religión de la Unidad Divina, que siempre fue y será ¹*.

Ibn 'Arabī es conocido con el nombre de Muḥyī d-Dīn, "*el vivificador de la Religión*", porque explica los significados espirituales e interiores de la religión y los ilumina con el conocimiento. No es sorprendente, en una época en que la religión en Occidente generalmente ha llegado a estar tan moribunda, que haya un resurgimiento del interés por alguien que le da vida. Aunque las reglas religiosas externas

* Para consultar las notas, véase el texto original.

hayan sido diferentes a lo largo de la Historia, de acuerdo con las exigencias de la gente en cada época, la religión es una sola en su regulación interna, que es el sometimiento a Dios; lo que da vida a la religión es el sentido con el que es infundida, y éste suele estar en continuo desarrollo. Concentrándose en el sentido interno de la religión más que en sus formas y efectos externos, Ibn ‘Arabī penetra en la esencia misma de la cuestión y sus ideas tienen aplicación universal. No debe sorprendernos, por lo tanto, que, durante este año de su aniversario, una exposición de sus manuscritos esté siendo organizada en el Vaticano.

El punto de partida de Ibn ‘Arabī es el Uno y Único, la Existencia Absoluta más allá de toda calificación, que incluso no calificarla sería una calificación. Esto no solamente implica la inaccesibilidad de la Ipseidad, la cual está más allá de la comprensión por quien no sea Ella misma, sino también tal intimidad que la Ipseidad es también realmente la misma que toda cosa que existe. La situación del hombre es única porque, aunque sea la única cosa creada que se siente separada de la Realidad, sólo él puede conscientemente llegar a conocer su unión con Ella. La realidad del hombre es que él resume y sintetiza toda la creación combinando en él todos los nombres y relaciones y, a la vez, es la Imagen de Dios como objeto singular de amor.

Ibn ‘Arabī escribe desde el punto de vista del hombre en su más alto nivel, y la persona a quien se dirige en sus escritos es aquella que tiene capacidad para alcanzar ese mismo nivel. Dado que la facultad de llegar a la perfección aparece en potencia en todo ser humano, a causa de su propia naturaleza esencial, el autor, por consiguiente, se dirige a cualquier persona que aspire a hacer realidad esa potencia. Que triunfe o no en tal empeño depende, por supuesto, de la voluntad de Dios, tal como el joven Ibn ‘Arabī señaló cuando comenzaba a adentrarse en el camino espiritual. En el *Rūḥ al-quds* (la mayor parte de él traducido por Asín Palacios en sus *Vidas de Santones Andaluces*)², relata que Abū Ġa’far al-Uryānī, uno de sus maestros sevillanos, le preguntó:

“¿Estás firmemente dispuesto a seguir el camino de Dios?” Yo le respondí: “El siervo decidido está; pero Dios es quien otorga la firmeza”. Entonces me dijo: “Cierra, pues, la puerta, corta los lazos de las cosas de acá abajo y siéntate a esperar que el generoso Dador de todo bien te hable tras los velos que lo ocultan”. Puse en práctica inmediatamente sus consejos hasta que Dios se me reveló.

La sabiduría concedida por Dios sin intermediarios es un regalo que no puede ser obtenido mediante el trabajo o alcanzado mediante la especulación intelectual. Tal como señala el Corán: “*Dios otorga la sabiduría a quien quiere y, cuando la otorga, es un gran bien el que hace*”. Sabiduría significa conocimiento de la Realidad, que implica discernimiento en el momento de juzgar el correcto orden de las cosas. Como el más completo heredero que es del Enviado, Ibn ‘Arabī sirve de ejemplo para todos los que buscan la sabiduría interior, cuando nos aconseja buscar el conocimiento directamente en Dios, sin importar cuál pueda ser el vehículo aparente de ese conocimiento, ya que, según la Tradición, el profeta dijo a sus seguidores: “*Buscad la sabiduría, aunque sea en China*”.

En las *Futūḥāt al-Makkiyya*, “*Las revelaciones de La Meca*”, Ibn ‘Arabī cita a Abū Yazīd, quien reprendió a los eruditos exotéricos diciendo: “*Obtenéis vuestro muerto conocimiento de los muertos, pero nosotros obtenemos nuestro conocimiento del Vivo que nunca muere*”³. El hecho de obtener el conocimiento del Vivo es lo que da frescura al pensamiento de Ibn ‘Arabī, al no haber un significado fijo en sus palabras; los significados constantemente surgen y son ofrecidos como ayuda. A cualquier cosa que sea tomada como interpretación en una forma fija seguirá una nueva interpretación, de modo que el foco de atención no es la forma o lo que uno creía que era la forma, sino la realidad subyacente que nunca puede estar fijada o limitada y es una interminable fuente de revelación. Esto está de acuerdo con la Palabra Sagrada (*ḥadīṭ qudsī*): “*Yo era un tesoro escondido que deseaba ser conocido, por eso creé el mundo: para que se me conociera*”. Su verdad está emergiendo eternamente no como algo que ocurrió en el pasado, sino como una noticia original proveniente del Desconocido.

Fue en el transcurso de un sueño de anuncio de buena noticia cómo a Ibn ‘Arabī le fue otorgado el libro *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. El hecho ocurrió en Damasco en 1229, hacia el final de su vida. Ibn ‘Arabī explica en el Prefacio de su libro:

Vi al Enviado en un sueño de buenos augurios (*mubaṣṣira*), a finales del mes de Muḥarram del año 627, en la ciudad de Damasco, y en su mano había un libro. Me dijo: “*Este es el libro de los Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tómallo y publícalo para que la gente se beneficie de él*”⁴.

El Enviado le impuso a Ibn ‘Arabī, siguiendo la Orden Divina,

abrir el libro y exponer los misterios que contenía, de acuerdo con los límites asignados por Dios. *“Ciertamente –escribe– no irradio sino lo que me ha sido irradiado, y no presento en estas líneas (en este libro) excepto lo que me ha sido presentado”*⁵. También deja claro que únicamente desvela lo que tiene permiso para desvelar, y no todo lo que conoce, porque –dice– *“el libro no es lo suficientemente amplio para eso, y tampoco el universo existente en este momento”*⁶.

De hecho, la ciencia moderna está llegando a reconocer que es imposible representar o construir un modelo de ni siquiera una pequeña parte del universo, pues un número infinito de factores entra en juego en cada momento. Hasta hace poco tiempo, la segunda ley de la Termodinámica, que percibía la entropía del mundo como en permanente incremento, tendía a promover una visión del mundo donde el universo se dirigía hacia el caos y la muerte. Afortunadamente, descubrimientos científicos más recientes han estimulado puntos de vista donde lo que antes era considerado un caos es ahora percibido como un grado superior de orden, debido a un principio de auto-organización. Los futuros estados del universo no están prefijados, sino abiertos y sólo son conocidos en el momento de su desarrollo –tal como lo expone el físico Paul Davis: *“El universo es su más rápido simulador”*⁷. Esta idea está muy en consonancia con la Sabiduría del Destino a la que se hace referencia *“en la Palabra de Ezra”*: *“Él (Dios) sólo conoce aquello que lo que es conocido Le da a conocer”*. La ciencia, que es en gran medida el lenguaje de hoy, ayuda, por consiguiente, a acercar a la consciencia una percepción del universo que está en línea con el desarrollo del conocimiento esotérico.

Ibn ‘Arabī afirma en todos sus libros que él sólo escribe lo que Dios le ha hecho descubrir y le ha sido dictado por Él.

Los libros que he redactado –éste y otros–, escribe en las *Futūḥāt al-Makkiyya*, no siguen las pautas ordinarias de composición, ni nosotros seguimos las pautas de los autores al uso... Mi corazón está adherido a la puerta de la Divina Presencia, esperando atentamente lo que vaya a salir cuando la puerta se abra. Mi corazón es pobre, necesitado, vacío de todo conocimiento... Cuando algo se le aparece al corazón desde detrás de esa cortina, el corazón se apresura a obedecer y lo consigna por escrito en los términos exactos que le fueron ordenados⁸.

Que Ibn ‘Arabī sea una fuente de conocimiento es debido, pues, sólo a que su propio conocimiento estaba vacío. Muchos de los prolíficos textos de Ibn ‘Arabī, sin embargo, fueron dirigidos a una persona específica con un objetivo concreto o para personas que ya habían alcanzado una altura de conocimiento que rebasa la comprensión actual de quienes son sólo principiantes en el camino místico. No obstante, los *Fuṣūṣ*, obra que ha sido frecuentemente considerada como la síntesis y el summum, el pináculo, de su pensamiento, es también una invitación abierta a quienes deseen conocer la Realidad.

Los *Fuṣūṣ* se distinguen de los otros escritos de Ibn ‘Arabī por la manera cómo el libro le llegó, ya que es el único que le fue otorgado de ese modo por el Profeta: le fue dado, completo, en un solo sueño. La redacción de su otra gran obra, las *Futūḥāt al-Makkiyya*, por ejemplo, se prolongó durante un largo período de tiempo y fue apareciendo por partes. El libro de los *Fuṣūṣ* ha atraído también muchos más comentarios (O. Yahya ha establecido una lista de 120) ⁹ y críticas mucho más adversas que ninguna de sus otras obras, quizá porque su carácter más esotérico exige explicación; y, al haber sido malinterpretado por quienes se aferran sólo a la forma exotérica de la religión mahometana, ha sido frecuentemente entendido como contrario al mensaje del Profeta. Mientras que, en sus otras obras, Ibn ‘Arabī con frecuencia hace referencia a cuestiones legales de la religión exotérica de Muḥammad, en los *Fuṣūṣ* se interesa principalmente por los significados interiores de las palabras del Enviado y de su Libro, el Corán. Además, no solamente hace referencia a Muḥammad, sino que el lado esotérico de lo que el Profeta aportó es revelado a través de una sucesión completa de profetas desde Adán hasta Mahoma. El Mensaje Profético es, por consiguiente, visto como un único movimiento que va desarrollándose a través de los tiempos. Cada uno de los veintisiete profetas cuyas sabidurías están detalladas en los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* revela un aspecto diferente de ese mensaje de acuerdo con la aptitud de cada profeta y con las demandas de su pueblo, aunque la invitación de todos los profetas es al único Señor, que es el Señor de señores, y el propósito de todas las religiones es llevar a la gente al conocimiento de la misma Verdad última.

El título de *Fuṣūṣ al-Ḥikam* significa literalmente “*las piedras preciosas, o los engastes, de las sabidurías*”. Aunque Sabiduría, en tanto que calificación del Ser Absoluto, es singular, cada profeta manifiesta dicha Sabiduría con un particular énfasis. La Sabiduría, por lo

tanto, se vuelve particularizada en la expresión, y en sus distintas imágenes pasa a ser llamada “*sabidurías*”, a pesar de que el Ser al que tales sabidurías se refieren permanezca incalificado. Cada uno de los títulos que encabezan cada capítulo de los *Fuṣūṣ* se refiere a la piedra preciosa, o engaste, de una determinada sabiduría en la Palabra de un profeta, por ejemplo, “*el engaste de la Sabiduría de Singularidad en la Palabra de Muḥammad*”, y aunque tal sabiduría aparezca individualizada en ese profeta, pertenece al Absoluto. Ismail Hakki Bursevi ha escrito en su excelente Introducción a los *Fuṣūṣ* que quienes toman sabiduría a partir de la “*Presencia Muḥammadiana sin intermediario la toman directamente de los herederos de Mahoma, y la Sabiduría que procede de esta estación es la única Sabiduría*”¹⁰.

El término árabe *faṣṣ* en singular y *fuṣṣ* en plural puede significar “*quintaesencia o epitome*”, o, como William Chittick sostiene, es la piedra preciosa que se engasta en un anillo (*faṣṣ al-ḥātim*) “*sobre la que se graba el nombre de su propietario para que con ella pueda sellar sus posesiones*”¹¹. El Dr. Austin ha señalado que el sentido que tiene esa palabra en el título del libro en cuestión no es tanto la gema o piedra preciosa en sí misma cuanto “*el engaste sobre el que la gema, con un nombre grabado, servirá para hacer un sello de anillo*”¹². El engaste exhibe la gema y al mismo tiempo se adapta a sus contornos: “*El Corazón del gnóstico u Hombre Perfecto es como el engaste de la piedra preciosa de un anillo, que adopta totalmente su forma*”¹³, escribe Ibn ‘Arabī en “*La Sabiduría del Corazón en la Palabra de Šu‘ayb*”. Así pues, los profetas son los engarces de las sabidurías y son también los sellos de esas sabidurías.

Los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* empiezan con las palabras “*En el nombre del Clemente y Misericordioso, alabanza y gloria a Dios que hace descender la Sabiduría a los corazones de las Palabras...*”¹⁴. Advuértase que, en este pasaje, Sabiduría está en singular; así pues, es la recepción en los corazones de las Palabras, que son la pluralidad de los profetas, la que hace que la sabiduría singular aparezca como plural, y los profetas son los engastes que muestran la belleza de la joya singular. Cómo lo que es singular puede aparecer expresado con imágenes múltiples es el secreto del Hombre que Ibn ‘Arabī describe en los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, donde el Hombre Perfecto es descrito como Palabra, que al mismo tiempo separa y une (*furqān* y *qur’ān*). El primer capítulo, que es el de “*la Divina Sabiduría en la Palabra de Adán*”, empieza con una implícita referencia al Dicho Sagrado, o *ḥadīṭ*, al que ya nos hemos refe-

rído: “Yo era un tesoro escondido...”, y todo el libro es como un desarrollo de eso y una indicación del camino de retorno. Este va desde la posición del Hombre como Vicegerente de los universos hasta el misterio del amor que es la Superlativa Perfección representada por Mahoma.

El Hombre Perfecto es descrito como un sello que salvaguarda los tesoros del Rey: “*El universo está completo con su existencia y él es para el universo como la piedra preciosa de su sello, y es el lugar donde se graba la firma con la que serán selladas todas las posesiones de Sus tesoros (de Dios)*”¹⁵. Así pues, con respecto a su exterior, es decir, en relación con el universo, él es como el engarce del sello, pero con respecto a su interior él es como el sello mismo. Se habrá advertido que las imágenes del engarce y del sello están, pues, íntimamente ligadas. Si bien la noción de sello implica terminación, no implica necesariamente finalización. En *Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyya* de Ibn ‘Arabī, el sello o *ḥatm* es definido como “*el signo del único Real sobre los corazones de los conocedores o gnósticos*”¹⁶. Es mediante el sello cómo los tesoros están a un tiempo cerrados y abiertos, impidiendo y simultáneamente concediendo el acceso, mediante permiso. El hecho de que los tesoros estén sellados no debe impedir que lo que estuviese oculto en el tesoro se vuelva manifiesto, ni debe impedir a la humanidad que alcance la perfección: por el contrario, es a través del sello cómo la Misericordia se extiende al Universo. Ibn ‘Arabī escribe que el hombre es para Dios como la pupila es para el ojo (téngase en cuenta que pupila se dice en árabe “*hombre dentro del ojo*”): “*Es por ello por lo que es llamado Hombre, porque de hecho él es la visión de Dios sobre Su creación y la personificación de la compasión de Dios por ella. Y es el hombre de los tiempos recientes y el de toda la eternidad, y su emergencia es continua y eterna*”¹⁷. Aunque la imagen que ofrece el Hombre en relatividad, va de acuerdo con los efectos del tiempo, y por consiguiente cambia y pasa a través de los ciclos, la Realidad del Hombre es la Realidad Divina que es Una y sempiterna.

Adán, el primer profeta y el primer hombre que ha podido propiamente ser llamado Hombre, es el tema del primer capítulo de los *Fuṣūṣ*, y, aunque la secuencia de los capítulos no siempre sigue el orden cronológico de los profetas en cuestión, el libro culmina con “*la sabiduría de Singularidad en la Palabra de Muḥammad*”, que es el Sello de los Profetas. Este sellamiento tiene un aspecto temporal, ya que Muḥammad dijo que no habría más profetas después de él: es decir,

que no habría más profetas enviados con una nueva doctrina religiosa o ley, y que había sido informado por Dios de que la religión quedaba completada con él. Jesús dijo: “*No penséis que he venido a destruir la Ley ni los Profetas: No he venido a destruir, sino cumplir*”¹⁸, y, del mismo modo, el mensaje que Mahoma predicó no era el de destruir lo que había sido formulado con anterioridad, sino a completar la única religión, que había ido desarrollándose desde el comienzo de la humanidad. De todos modos, con Muḥammad, el límite de la profecía legisladora fue alcanzado. La religión universal única, manifestada a través de los profetas, fue, pues, completada en el Islam, que significa sumisión a Dios; y Mahoma es el ejemplo humano de absoluta sumisión y servidumbre.

Con su aparición sobre la Tierra, Muḥammad fue el último profeta y el sello, sintetizando y resumen a todos los que le precedieron en el tiempo. Con todo, su carácter de sello implica también el principio del que derivan las varias expresiones de la profecía que aparecen en el tiempo, y por ello podía decir: “*Yo era profeta cuando Adán estaba entre el agua y el barro*”. La imagen completa de la realidad de la singularidad de la totalidad de la profecía, que es Mahoma, precede a la aparición de su primera particularidad, que es Adán.

Cada profeta, por lo tanto, recibe el conocimiento que corresponde a su pueblo y su profecía de manos del Sello de la Profecía, de manos del aspecto manifiesto de la Realidad de Muḥammad. Sin embargo, aunque cada profeta manifiesta una sabiduría concreta en virtud de su profecía, cada profeta es también un santo, o amigo de Dios, y es a través de su santidad cómo se empapa de esa sabiduría interior que se refiere a la Unidad de la Ipseidad. Esa sabiduría interior que él liba del aspecto interior de la Realidad de Mahoma, que es el Sello de la Santidad.

Durante el tiempo de su profecía, parte del conocimiento concedido al Enviado hubo de permanecer oculto. Por ejemplo, alguno de los misterios del destino (*qadar*) le fue ocultado, con la finalidad de no turbarlo con el conocimiento de quién habría, y quién no, de responder a su invitación. A causa de su función externa, por consiguiente, se le impidió al Enviado que revelara ciertos aspectos del Conocimiento Divino que le habían sido conferidos en virtud de su santidad, aunque él abarcara esencialmente la estación del Sello de la Santidad. Ismail Hakki Bursevi explica esto más delicadamente en su comentario de los *Fuṣṣ*: “*La persona que es individualizada en esa santidad*

que es el Sello de la Santidad es superior, en consideración a que recibe de la Absoluta Santidad, que existe en su calidad de ser el espejo completo, y ésa es la Absoluta Santidad Muḥammadiana, que es la santidad interior del Sello de los Enviados. Pero el Sello de los Enviados no puede manifestar el conocimiento que su absoluta santidad le otorga en su Vía religiosa manifestada, porque la calificación de enviado y profeta se opone a ello, puesto que las necesidades del carácter de enviado y de la profecía son la inmanencia y la pluralidad, mientras que la necesidad de la santidad es Dios y la unicidad.

Consiguientemente, si Dios deseara manifestar los conocimientos que son específicos del Sello de los Enviados, provenientes de su interior y de su santidad, Él los habría manifestado a través de la imagen del Sello de los Santos, que está individualizada en esa santidad, de entre los herederos perfectos del Sello de los Enviados. Esta es una de las bellezas del Sello de los Enviados y es uno de los lugares de manifestación de su realidad” ¹⁹. Esto confirma que el Sello de los Santos es el de la Realidad de Mahoma y en este grado no hay cuestión de pluralidad —es en la manifestación de esa santidad en una imagen individualizada donde se da la diferencia—. Como M. Chodkiewicz ha señalado en su libro más erudito, *Le Sceau des Saints*, que se ocupa de la cuestión del Sello con todo detalle, “*el Sello de la Santidad Muḥammadiana, en tanto que individuo preciso, situado en la historia, es, como el Polo y los otros titulares de la jerarquía iniciática, sólo un sustituto*” de la *ḥatmiyya*, de la función de Sello, que pertenece sólo a la Realidad Muḥammadiana ²⁰.

Ha habido mucha controversia a lo largo de los siglos respecto a la identidad del Sello, pues muchos de los detalles ofrecidos parecen contradecirse unos a otros. Como sucede con las paradojas que abundan en la obra de Ibn ‘Arabī, esto es así normalmente porque el asunto en cuestión está siendo considerado en un nivel diferente o en una modalidad diferente. El que Ibn ‘Arabī está realizado en la estación del Sello de la Santidad Muḥammadiana y reclama ese título para sí mismo está fuera de duda y está corroborado en varios lugares que serán referidos más adelante. En la “*Sabiduría de Espiración en la Palabra de Set*”, Ibn ‘Arabī relata la visión que el sello de los Santos podría ver: el Profeta puso un ejemplo según el cual vio a la profecía como un muro hecho de ladrillos, completo sólo a falta de un ladrillo, y él se vio como ese ladrillo. El Sello de la Santidad, sin embargo, ve en la pared un hueco para dos ladrillos, uno de oro y otro de plata, y se ve a sí mismo como encajando

perfectamente en el hueco de los dos ladrillos. En las *Futūḥāt*, donde Ibn ‘Arabī da muchos más detalles personales, esta visión es relatada como sueño propio. Ibn ‘Arabī añade con toda humildad:

Me desperté, di gracias a Dios y dije muy humildemente: “Soy uno de los súbditos del enviado y de los profetas, la paz sea con ellos, y es conveniente que yo sea el Sello de Dios para Su Santidad sólo si ese es el deseo de Dios” ²¹.

Ibn ‘Arabī, pues, no afirma, como algunas personas piensan, que él es superior al Profeta, sino que señala la superioridad, desde un cierto punto de vista, del significado interno de su profecía. Ismail Hakki Bursevi explica el simbolismo de los ladrillos de oro y plata de la siguiente manera: “El oro es la imagen de la auténtica perfección Divina y deja establecida su soberanía, y es la realidad y el interior de la plata. Del mismo modo que la santidad es el significado real y el interior de la profecía, la plata, por la perfección de su limpieza, es lo más cercano al oro. Pero, con el paso del tiempo y bajo la influencia de las cosas que suceden, su imagen empieza a perder brillo y, por la misma razón, la profecía queda interrumpida, cosa que no sucede con el oro. Este último no pierde brillo ni disminuye, porque su preciosa imagen original queda preservada” ²². La función de Ibn ‘Arabī como Sello de la Santidad Muḥammadiana es, pues, la de ser un perfecto depositario de esa sabiduría singular que es propia del Enviado en su vertiente de santidad.

Ibn ‘Arabī explica que, del mismo modo que el Sello de los Profetas fue profeta antes de la creación de Adán, “el Sello de los Santos fue santo cuando Adán estaba entre el agua y el barro, y otros santos no fueron santos hasta haber adquirido, extraídas en las cualidades Divinas, las condiciones de la santidad y haber sido calificados por ellas, del mismo modo que Dios fue llamado por sus Nombres Santo (*walī*) y Alabado (*ḥamīd*)” ²³. Profecía y santidad son, pues, dos aspectos de la Realidad única de Mahoma, donde la función de profeta depende de las necesidades de las criaturas y, por consiguiente, exige completa servidumbre, mientras que la santidad es una cualidad de Dios, pues *walī* es uno de los Nombres Divinos. Pertenece exclusivamente a Dios y forma parte de la revelación Esencial.

Dijo el califa Abū Bakr: “Constatar que uno está incapacitado para conocer el Conocimiento es ya conocimiento”. Para indicar algo de lo que el Sello significa puede servir de ayuda referir la respuesta de Ibn ‘Arabī a esas palabras. En “la Palabra de Set” escribe:

“Y entre nosotros hay algunos que conocen y no dicen eso, y ésta es la mejor manera de decir: mejor que el conocimiento nos conceda silencio y no nos otorgue incapacidad, y éste es el más alto conocimiento de Dios y este conocimiento es sólo para el Sello de los Profetas y el Sello de los Santos. Ninguno de los profetas o enviados vio esto excepto desde la hornacina de Luz del Sello de los Santos. Tanto que, de hecho, los enviados no ven lo que acabamos de decir: que ellos sólo ven desde el nicho de Luz del Sello de la Santidad, porque la función de enviado y la profecía, o lo que es lo mismo, la profecía y la función de enviado legislador, están ambas separadas (de la santidad) mientras que la santidad (Divina Muḥammadiana total) nunca queda interrumpida. Y puesto que los enviados eran santos, no ven lo que hemos mencionado excepto desde la hornacina de Luz del Sello de los Santos, y ¿de qué otro modo esos santos que están por debajo (de los profetas en grado) lo iban a recibir de cualquier otro lugar? Este más alto conocimiento de Dios sólo puede ser dado mediante la identificación esencial en el nivel del Sello de los Santos, el cual es la fuente de conocimiento de todos los profetas, enviados y santos”²⁴.

El asunto de la identificación esencial en este nivel es de extrema importancia. Como ya ha sido indicado, la Santidad pertenece a la Realidad de Muḥammad. Todas las apariencias de santidad son manifestaciones del Logos Universal Único, el Espíritu de Muḥammad, el cual es la Realidad de Realidades y, en la terminología de otras tradiciones, puede ser llamado con otros nombres, aunque su significado siga siendo el mismo. El Sello de los Santos es la quintaesencia de la santidad, que sintetiza todos los grados de santidad. Los grados en que están individualizados los lugares de manifestación del grado no están limitados a un individuo en particular –aunque pueda decirse que ese grado pertenece a la individualización que lo compendia. (A Salomón se le dio *“un reino que no perteneció a nadie después de él”* y, aunque Mahoma recibió todo cuanto Salomón recibió, se refrenó de manifestarlo, pues respetó la concesión de ese reino a Salomón.) Del mismo modo, el nombre de ‘Santo’ realmente pertenece a Dios y sólo puede ser aplicado por extensión a quienes han realizado su esencial unidad con Dios, y los santos pertenecen a Dios.

Ahora bien, Jesús también es llamado por Ibn ‘Arabī el Sello de

los Santos, aunque éste sea normalmente calificado como Sello de la Santidad Universal o Absoluta, o Sello de la Santidad de los Profetas y Mensajeros. Conjuntamente con su estrecha relación con el Profeta, Ibn ‘Arabī tiene una relación directa con Jesús. Como Claude Addas ha señalado en su importante biografía de Ibn ‘Arabī ²⁵, la triple visión de Jesús, Moisés y Muḥammad que Ibn ‘Arabī tuvo durante un retiro en Sevilla constituyó un trascendental viraje espiritual en su vida. A partir de entonces, se refiere a Jesús como su primer maestro espiritual. Menciona también que en su juventud fue un *‘isawī*: un aficionado a Jesús, y que Abū Ḡa‘far al-Uryānī, que fue probablemente su primer maestro en Sevilla, era también un *‘isawī*. Y fue Jesús quien, en presencia de Muḥammad, sentó a Ibn ‘Arabī en la plataforma de la Santidad muḥammadiana. Una vez que estuvo entronizado, Mahoma dijo a Jesús, refiriéndose a Ibn ‘Arabī: “*El es como tú, tu hijo y tu amigo*” ²⁶, indicando la intimidad y la complejidad de la relación entre ambos.

El que Ibn ‘Arabī hereda tanto de Muḥammad como de Jesús está confirmado en un poema donde escribe:

Soy el Sello de la Santidad sin ninguna duda,
He heredado al Hāsimī (Mahoma) y al Mesías (Jesús) ²⁷.

El Sello de la Santidad combina y compendia la santidad privada de la línea sucesoria muḥammadiana y la Santidad Universal de todos los profetas y mensajeros, y otros santos, de modo que abarca todas las expresiones interiores posibles de santidad. La santidad muḥammadiana, que está en el nivel de vicegerencia y supervisa la emergencia temporal de la humanidad, será sellada con el Mahdī, que será un descendiente físico del Profeta. Pero la Santidad Divina muḥammadiana no está limitada por efectos temporales: su carácter de sello es la manifestación de su perfección, y no puede ser suprimido. En otro poema, Ibn ‘Arabī llama a este Sello “*el ‘Sello de Privatividad’ en la extensión abierta / en el mundo y en la Presencia*” ²⁸. Esta Santidad es el istmo entre la Ipseidad y la Divinidad, que es de una interioridad y primordialidad que abarca tanto lo interior como lo exterior. Es de la Santidad Divina Esencial y es de la revelación Divina que no tiene fin. La función de Sello que aparece en relatividad está sujeta a la emergencia temporal de la humanidad, pero esto no debe ser confundido con el carácter de Sello que es de la Presencia Divina y, por lo tanto, permanente.

La historia terrestre sigue una progresión temporal, donde todas las cosas tienen un principio y un final. Por su naturaleza cíclica, el fi-

nal de una Era es el principio de algo nuevo. Jesús, tal como escribe Ibn ‘Arabī en las *Futūḥāt*, es el último profeta de esta emergencia material humana, porque finalizará la línea sucesoria que lleva desde Adán hasta él mismo. No traerá una nueva ley cuando venga de nuevo, ya que la profecía legisladora ha sido sellada por Muḥammad. El futuro ejercicio de la profecía por parte de Jesús será interior y su lado santo será exteriorizado. Es por ello que es importante en nuestro tiempo llegar a una comprensión de lo que previamente ha sido esotérico, es decir, oculto, de modo que haya la suficiente receptividad para reconocer lo que Jesús traerá en su segunda venida. El empleo de las ideas de Ibn ‘Arabī es de un inmenso provecho para conseguir tener disponible esa sabiduría interior.

Lo que Ibn ‘Arabī representa por su posición como Sello de los Santos no es una clausura de un grado de santidad, sino una apertura hacia una más amplia posibilidad para la humanidad en su conjunto. Durante su Viaje Nocturno, descrito en el *Kitāb al-Isrā’*, Moisés le dijo a Ibn ‘Arabī en el sexto cielo: “*Del mismo modo que tú eres un heredero, es necesario que otros, a su vez, hereden de ti*”²⁹. El anuncio de Ibn ‘Arabī no está en el nivel de la específica profecía, sino que es una invitación universal a recibir conocimiento directamente de la fuente. La efusión de estar en los contenidos del conocimiento divino, que son sus tesoros, es constante. “*La efusión divina es perpetua, la puerta a visiones anunciadoras (mubašširāt) no ha sido cerrada, y ‘estas son algunas de las partes de la profecía’*”, escribe en las *Futūḥāt*³⁰. Por consiguiente, la profecía universal, que es la profecía de explicación y verificación, es continua porque su cometido es la sabiduría interior, y no el promulgar nuevas leyes.

La importancia que Ibn ‘Arabī concede a los sellos, a su identidad y a la relación de uno con otro, debe ser contemplada en el contexto total de su pensamiento, y no debe distraer nuestra atención del asunto esencial. El mismo Ibn ‘Arabī advierte contra el hecho de querer obtener de Dios conocimiento de detalles temporales: cuando la gente quería saber la identidad del Polo espiritual o le preguntaba acerca de la duración del gobierno del Mahdī, que el propio profeta había descrito en términos vagos, respondía que no le había pedido a Dios que le revelara eso, ni detalles de ningún otro acontecimiento temporal, a no ser que Dios le informara espontáneamente. “*Pues tengo miedo*”, decía, “*de que durante el tiempo en que le esté pidiendo a Dios que me informe acerca de alguna cosa engendrada o temporal,*

deje pasar alguna porción de mi consciencia de Él. Así pues, en lugar de eso, he abandonado mis asuntos en manos de Dios en Su reino (mulk, es decir, en su mundo), dejándole hacer conmigo lo que le plazca” ³¹.

Afortunadamente para aquellos de nosotros de limitada erudición, no es vital captar intelectualmente todos los detalles de las jerarquías, estaciones, estados, reglas y regulaciones que tienen que ver con los caminos espirituales, porque hay una vía más directa por medio de la cual Dios está *“más cerca de nosotros que nuestra vena yugular”* ³². Al principio del capítulo sobre Adán, Ibn ‘Arabī explica que Dios *“hace descender la Sabiduría a los corazones de las Palabras a través de la unicidad del Camino más recto y más corto desde la más Antigua estación”* ³³. Es decir, directamente de la estación de la Ipseidad de la Unicidad a través de una conexión privada. Este es igualmente el camino al que están invitados aquellos que recibirán de acuerdo con la Más Santa Efusión. Como explica en el capítulo acerca de la Palabra de Šu‘ayb, aunque de acuerdo con la única comprensión, Dios se revela según la capacidad del corazón del siervo, *“el corazón del ‘arif no tiene condicionamiento definido de modo que el haqq se revela a sí mismo de acuerdo con esa no-condición”* ³⁴. Mediante esta comprensión, Dios no está limitado por la particularidad del lugar, sino que el lugar se convierte en Su lugar de epifanía. *“El sello se adapta a la forma del engaste, e igualmente el corazón del ‘arif o el del Completo se adapta a la forma de la Divina Revelación”* ³⁵. El corazón del siervo se asemeja al tesoro de la biblioteca de Dios que debe ser vigilado para asegurarse de que a ningún pensamiento que no sea Dios se le permita la entrada, y que su pureza sea preservada intacta para la Belleza santa que habrá de aparecer.

“Los corazones puros son los tesoros de los misterios Divinos”, nos dice Ismail Hakki. En los corazones puros, lo que estaba oculto es revelado, el interior y el exterior están unidos en la revelación. Si se admite que no hay nada en existencia excepto Dios, entonces es Él quien se manifiesta y es reconocido en cada creencia y en cada forma. En la *“Sabiduría de Espiritualidad en la Palabra de Jacob”*, escribe Ibn ‘Arabī: *“Quien restringe la Realidad [a su propia creencia] Lo niega a Él [cuando se manifestó] en otras creencias, afirmándolo sólo cuando Él se manifiesta en su propia creencia. Quien no Lo restringe de ese modo no Lo niega, sino que afirma Su Realidad en cada transformación formal, adorándolo en sus infinitas formas, puesto que no hay límite para las formas en las cuales Él se manifiesta”* ³⁶.

El hombre está en continuo progreso, y no hay término en su búsqueda de la Perfección. Cuando San Juan de la Cruz ascendió al Monte Carmelo, *“sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía”*, confió en la oscuridad del Desconocido, que era su realidad interior, hasta que accedió a la unión con su amado:

Oh, noche, que juntaste
Amado con Amada,
Amada en el Amado transformada ³⁷.

A pesar de su sublimidad, la unión con Dios es sólo el principio del conocimiento real y es el requisito básico para que el Hombre sea realmente humano. El *Núcleo del Núcleo* ³⁸ nos informa de que la comprensión real y el conocimiento sólo comienzan tras la unión, más allá de la cual el viaje hacia la Perfección continúa sin más meta última que el amor de la Belleza por expresarse a Sí misma y por darse a conocer.

Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī nos informa de que, en esencia, el hombre está ya en unión con el Único y Únicamente Absoluto Ser, pero necesita conocer el significado de esa unicidad si desea realizar su potencialidad en tanto que alguien hecho a la Imagen de Dios. Entonces, lo único que él puede hacer es cumplir el deseo de Dios, deseo que está reflejado en él mismo, de ser conocido y de manifestar Su Belleza a Sí mismo, de acuerdo con el hadit: *“Yo era un tesoro escondido y deseé ser conocido, por lo que creé el mundo para que Yo fuera conocido”*. La Perfección que está escondida en la Absoluta Incognoscibilidad, en el momento de conocerse a Sí misma como siendo ‘Yo’, fue impelida por amor a expresarse, de modo que, a través del conocimiento, Su Belleza pudiera ser apreciada como ‘tú’. El ‘tú’ para quien el mundo fue creado es el ‘tú’ que conoce a Dios y lo alaba en el nivel de la Suprema Perfección: Dios dijo a Muḥammad: *“Si no fuera por ti, si no fuera por ti, no habría creado los universos”*.

Debido a la interminabilidad de la Revelación Divina, no hay tope para el conocimiento de Dios, que es por ello por lo que el Profeta dijo: *“Señor, aumenta mi conocimiento”*. La revelación divina nunca se interrumpe y el conocimiento, que está sujeto a lo conocido, es interminable. La verificación y explicación de ese conocimiento por quien está en la imagen de Dios nunca cesará, sea cual sea la forma que lo exterior pueda adoptar, ya que el Conocimiento Divino es infinito, y conocimiento, conocedor y conocido son una sola cosa. No hay lugar de parada, salvo de acuerdo con los límites que uno le im-

pone a la Verdad a causa de las propias creencias parciales. Si la meta es la unión con Dios, debe haber un total abandono de nociones preconcebidas, una completa sumisión a Su voluntad y una entrega a Su servicio con suprema solicitud.

La unión tiene lugar a través del Amor, y el conocimiento nos proporciona discernimiento a la hora de distinguir entre lo que viene directamente de Dios y lo que hemos interpretado subsiguientemente de acuerdo con nuestras propias impurezas de deseo y creencia. Una de las vías de conocimiento de Dios es, según el Corán, “*Sé fiel a Dios y Él te enseñará*”. Pero Él sólo puede hacernos conocer lo que desea que conozcamos, si estamos libres de nuestros propios deseos. Allí donde nuestro deseo coincide con Su deseo hay libertad exenta de limitación, y apreciación de la Vida. Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī constantemente nos hace recordar al Uno, Único e Indivisible Ser y nos recuerda que debemos concentrarnos sólo en Él y no debemos enredarnos parcelando la Realidad. Entonces, cuando reconozcamos nuestra total incapacidad y prestemos atención sólo a Él, Él nos dará lo que necesitamos en el momento y de la manera que Él conoce mejor.

La religión que Ibn ‘Arabī sigue es la religión del Amor. En uno de los poemas de su *Tarḡumān al-Aṣwāq*, escribe: “*Sigo la religión del Amor allí donde se encaminen sus caballos, pues el Amor es mi fe y mi creencia*”³⁹. En el capítulo sobre la Palabra de Mahoma, que era el Amado de Dios, refiriéndose a quienes anhelan a Dios, nos dice que Dios siente un anhelo por ellos incluso mayor: “*Oh, David, Mi ansia por ellos es aún mayor que su ansia por Mí*”⁴⁰, y en otro lugar dice que “*Dios se apresura a encontrarse con quien viene corriendo hacia Él*” (un dicho de Abū Ṭālib Makkī)⁴¹. Quizá no deberíamos atrevernos a aspirar a la perfección, si no estuviéramos seguros de que eso es lo que Dios más ardientemente desea para nosotros; porque es a Sí mismo a quien Él desea ver cuando Se mira en el espejo de nuestros corazones, y no a otro. El Amor, que es el movimiento de la Belleza, es al mismo tiempo la causa de que Dios se revele a Sí mismo y los medios de retorno. Aferrándonos a una fuente de verdadero conocimiento, podemos dirigirnos adecuadamente a ese amor. Es esta una Misericordia de Dios que ha sido extendida hasta nosotros *via* Ibn ‘Arabī y su mayor extensión es una fuente de ayuda para todos los que ansían contemplar la Belleza del Amado Real:

Tuvo noticias de Dios y a Dios volvió,

Y cuando hayas oído eso, guarda con cuidado en el

receptáculo de tu corazón lo que Él te ha dado,
Entonces, con entendimiento, detállalo
Con las palabras más sucintas, y acumúlalo.
Entonces, a tu vez, de acuerdo con el solicitante, no lo impidas,
Es la Misericordia que Él ha extendido hasta ti,
Así pues, amplíala ⁴².

MUHYIDDIN IBN 'ARABI AND THE INTERIOR WISDOM
CECILIA TWINCH

IT is a great honour to have been invited to speak here in the birthplace of Abu Abdallah Muhammad Ibn 'Arabi al Ta'i al-Hatimi al-Andalusi, on the occasion of the celebration of the 750th anniversary of his death. In Madrid, in 1985, S.H. Nasr wrote a poem entitled *"To the Murcian Gnostic, Muhyi al-din Ibn al 'Arabi"* which begins:

*"The city of thy birth, Murcia, hath forgotten thee,
It lives in ignorance of its most famous son..."*

How wonderful that only five years later, an event on this scale should take place in Murcia. The remainder of Mr. Nasr's poem, however, is of more lasting truth. He writes:

*"For thou wert indeed Muhyi-al Din, reviver of religion,
Reviver of the Religion of the Heart, witness to the One,
The religion of Divine Unity which always was and shall be."*¹

Ibn 'Arabi is known as Muhyiddin, the revivifier of religion, because he dwells on the interior spiritual meanings of religion and illuminates them with knowledge. It is not surprising, at a time when religion in the West has generally become so moribund, that there should be a resurgence of interest in one who invests it with life. Although the external regulations of religion have appeared differently throughout history, according to the demands of the people at particular times, religion is one in its inner regulation which is submission to God. What gives religion life is the meaning with which it is infused and this is constantly unfolding. By concentrating on the interior meaning of religion in preference to its external forms and effects, Ibn 'Arabi penetrates to the very essence of the matter and his ideas have a universal appli-

cation. It should not therefore be surprising that during this anniversary year an exhibition of his manuscripts is being mounted at the Vatican.

Ibn 'Arabi's starting point is the One and Only, Absolute Existence which is so beyond qualification that even to unqualify It would be a qualification. This not only implies the inaccessibility of the Ipseity, which is beyond comprehension by anything but Itself, but such intimacy that It is also actually the same as everything that is. Man's position is unique because although he is the only created thing that feels himself to be separate from the Reality, he alone has the possibility of coming consciously to know of his union with It. The reality of Man is that he summarises and synthesizes the whole of creation, combining in himself all names and relationships, whilst at the same time he is in the Image of God as a singular object of love.

Ibn 'Arabi writes from the standpoint of man at his highest level and the person whom he addresses in his writings is one who has the capability of equally attaining to that highest level. Since it is in the potential of every human being, by virtue of his or her true and essential nature, to come to perfection, then anyone who aspires to realise that potential is addressed. Whether or not he succeeds in that aim is of course dependent on the will of God, as the young Ibn 'Arabi pointed out when he was just starting on the spiritual way. In the *Ruh al-quds* (most of which has been translated by M. Asín Palacios in *Vidas de Santos Andaluces*)², it is related that Ibn 'Arabi was asked by one of his masters from Seville, Abu Ja'far al-Uryabi, "*Are you firmly resolved to follow God's Way?*", and he replied: "*Man may propose but it is God who decides the issue.*" The master then continued, "*If you will shut out the world from you, sever all ties and take the Bounteous alone as your companion, He will speak with you without the need for any intermediary.*" This then, Ibn 'Arabi tells us, is the course that he pursued until he succeeded.

Wisdom given by God without intermediary comes as a gift which cannot be earned by works or attained by intellectual speculation. According to the Qur'anic saying: "*God gives wisdom to whomsoever He pleases, and when He gives wisdom, great good is established.*" Wisdom means knowledge of the Reality, which implies discernment in judging the proper order of things. As the most complete heir to the perfect Envoy, Ibn 'Arabi serves as an example to those who seek the interior wisdom, informing us to request knowledge directly from God, no matter what the apparent vehicle of that knowledge may be; for according to tradition, the Prophet told his followers to "*Seek knowledge, even in China.*"

In the *Futuh al-Makkiyyah*, "*The Meccan Revelations*", Ibn 'Arabi quotes Abu Yazid who reprimanded the exoteric scholars by saying "*You take your knowledge dead from the dead, but we take our knowledge from the Alive who does not die*"³. Taking from the Alive is what gives freshness to Ibn 'Arabi's thought as there is no fixed meaning in his words. The meanings

constantly arise and are extended as help. Whatever is taken as an interpretation in a fixed form is then succeeded by a fresh interpretation so that the focus is not on the form or what one thought the form was, but on the underlying reality which can never be fixed or confined, and is an endless source of revelation. This is in accordance with the Holy Word (*ḥadīth qudsī*): “*I was a hidden treasure and I loved to be known so I created the world that I might be known*”. Its truth is forever emerging, not as something that has happened in the past but as original news from the Unknown.

It was in a dream of announcement of good news that Ibn ‘Arabi was given the *Fusūs al-Hikam*. This took place in Damascus in 1229, towards the end of his life. Ibn ‘Arabi explains in the preface to this book “...indeed I saw the Envoy (S.A.) in a dream of announcement of good news (*mubashshirah*)...and in his (S.A.) hand was a book and he said to me: ‘This is the book of the *Fusus al-Hikam*. Take it and bring it out to the people who will benefit by it’.”⁴ Ibn ‘Arabi was therefore enjoined by the Envoy in accordance with the Divine order to open up and expose the mysteries contained in the book according to the limits set by God: “*Indeed*”, he writes, “*I do not irradiate except that which has been irradiated to me, and I do not bring down in these lines (in this book) except that which has been brought down in it to me*”⁵. He also makes it clear that he only discloses what he has permission to disclose and not all that he knows, because, he says, the “*book is not wide enough for that and nor is the universe at this moment existing*”⁶.

In fact, modern science is coming to recognise that it is impossible to represent or make a model of even a small part of the universe, because an infinite number of factors come into play at every point. Until recently, the Second Law of Thermodynamics, which perceived the entropy of the world to be increasing, tended to promote a world-view where the universe was heading for chaos and death. Fortunately, more recent scientific discoveries have promoted views where what was formerly regarded as chaos has been perceived as a higher degree of order, due to an inherent self-organising principle. The future states of the Universe are not prefixed but are open and are only known at the instant of their unfolding – as the physicist Paul Davies has put it: “*the Universe is its own fastest simulator*”⁷. This is very much in accordance with the Wisdom of Destiny which is referred to in the Word of Ezra, “*that He (God) only knows what is given Him to know by what is known*”. Science, which is very much the language of today, is therefore helping to bring into consciousness a perception of the universe which is in line with the unfolding of esoteric knowledge.

Ibn ‘Arabi claims that in all his books he only writes what has been given to him by Divine unveiling and dictated to him by God. “*The books we have composed – this and others*”, he writes in the *Futūḥāt al-Makkiyah*, “*do not follow the route of ordinary compositions, nor do we follow the route of*

ordinary authors...My heart clings to the door of the Divine Presence, waiting mindfully for what comes when the door is opened. My heart is poor and needy and empty of every knowledge...When something appears to the heart from behind that curtain, the heart hurries to obey and sets it down in keeping with the commanded bounds" ⁸. That Ibn 'Arabi is a source of knowledge is, then, only due to his emptiness of his own knowledge. Many of Ibn 'Arabi's prolific writings, though, were directed towards a specific person for a particular purpose or were for people who have already attained a height of knowledge which is beyond the actual comprehension of those who are only beginners on the mystical way. However, the *Fusûs*, which has often been acclaimed as the synthesis and summum –the pinnacle– of his thought, is also an open invitation to those who wish to know the Reality.

The *Fusûs* is distinguished from Ibn 'Arabi's other writings by its manner of arrival, since it is the only book given to him in this way by the Prophet; and it was given, complete, in a single dream. The writing of his other most major work, the *Futûhât al-Makkiyyah*, for example, continued over a long period of time and appeared bit by bit. The *Fusûs* has also attracted more commentaries (O. Yahia has listed 120 of them) ⁹ and more adverse criticism than any of his other works, perhaps because its more esoteric nature demands explanation; and because of its being misunderstood by those who cling only to the exoteric form of the Mohammedan religion, it has often been interpreted as contrary to the message of the Prophet. Whereas in his other works, Ibn 'Arabi often makes reference to points of law of the exoteric religion of Mohammed, in the *Fusûs* he is concerned primarily with the interior meanings of the Envoy and his Book, the Qur'an. Moreover, it does not solely make reference to Mohammed, but the esoteric side or what the Prophet brought is revealed through the complete line of prophets from Adam to Mohammed. The Prophetic Message is therefore seen as a single movement unfolding throughout time. Each of the twenty seven prophets whose wisdoms are detailed in the *Fusûs al-Hikam* reveals a different aspect of that message according to the aptitude of each prophet and the demands of his people, although the invitation of all the prophets is to the one Lord, who is the Lord of lords, and the purpose of all religions is to bring people to knowledge of the same ultimate Truth.

The title of the *Fusûs al-Hikam* means literally "*the bezels of the wisdoms*". Although Wisdom, as a qualification of Absolute Being, is singular, each prophet manifests that Wisdom with a particular emphasis. Wisdom therefore becomes particularised in expression and in its distinctive images becomes called wisdoms, although the Being to which these wisdoms refer remains unqualified. Each chapter heading of the *Fusûs* refers to the bezel of a particular wisdom in the Word of a prophet, for example, the bezel of the Wisdom of Singularity in the Word of Mohammed, and although that wis-

dom appears as individualised in his excellent introduction to the *Fusûs* that those who take wisdom from the "*Mohammedian Presence without an intermediary take it directly from the Mohammedian heirs, and the Wisdom that comes down from this station is one Wisdom*"¹⁰.

The term 'bezel' in Arabic, which is *fass* in the singular and *fusûs* in the plural, can mean quintessence or epitome, or, as William Chittick maintains, it is the ringstone of a ring (*fass al-khatim*) "*upon which the name of its owner is inscribed so that he may seal his possessions*"¹¹. Dr. Austin has pointed out that the sense intended in the title of the book in question is not so much the gem or ringstone itself as "*the bezel or setting in which the gem, engraved with a name, will be set to make a seal ring*"¹². The setting displays the gem and at the same time it follows its contours: "*the Heart of the gnostic or the Perfect Man is as the setting of the stone of the ring, conforming to it in every way*"¹³, Ibn 'Arabi writes in the *Wisdom of the Heart in the Word of Shu'ayb*. So the prophets are the settings of the wisdoms and they are also the seals of those wisdoms.

The *Fusus al-Hikam* opens with the words "*In the Name of the All-Compassionate and Merciful, praise and glory to God Who brings down the Wisdom to the hearts of the Words...*"¹⁴. It should be noted that at this point Wisdom is single, so it is the reception in the hearts of the Words, who are the plurality of prophets, which causes the singular wisdom to appear as plural, and the prophets are the settings which display the beauty of the singular jewel. How that which is single can appear in expression as multiple images is the secret of Man which Ibn 'Arabi describes in the *Fusûs al-Hikam*, where Perfect Man is described as a Word, who both discriminates and unites (*furqan and qur'an*). The first chapter, which is of the Divine Wisdom in the Word of Adam, begins with an implicit reference to the Holy Word already referred to: "*I was a hidden treasure...*" and the whole book is like an unfolding of that and an indication to the way of return. It passes from Man's position as Viceregent of the universes, to the mystery of belovedness which is the Superlative Perfection represented by Mohammed.

Perfect Man is described in terms of a seal, who safeguards the treasures of the King: "*the universe is complete by his existence and he is for the universe like the bezel of the seal, and he is the place of engraving by which signature all the possessions of His (God's) treasures are sealed*"¹⁵. So with regard to his exterior, that is in relation to the universe, he is like the setting of the seal, but with regard to his interior he is as the seal itself. It has been noted that the imagery of the setting and the seal are, then, closely linked. Although the notion of seal implies completion, it does not necessarily imply finality. In Ibn 'Arabi's "*al-Istilahat Sufiyyah*" the seal or *khatm* is defined as "*the sign of the Real one upon the hearts of the knowers*"¹⁶. It is by the seal that the treasures are both closed and opened, preventing yet simultaneously

granting access, by permission. The fact that the treasures are sealed does not prevent that which was hidden in the treasury from becoming apparent nor does it prevent mankind from reaching perfection: on the contrary, it is through the seal that Mercy is extended to the Universe. Ibn 'Arabi writes that Man is to God as the pupil is to the eye (the pupil in Arabic being called 'man within the eye') *"This is why he is called Man, because in fact he is the sight of God over His creation and God's mercification of it. And he is the recent Man and from all eternity, and his emergence is continuous and forever"* ¹⁷. Although the imaging of Man in relativity is according to the effects of time, and therefore changes and passes through cycles, the Reality of Man is the Divine Reality which is One and eternal.

Adam, the first prophet and the first man who could properly be called Man, is the subject of the first chapter of the *Fusūs*, and although the sequence of the chapters does not always follow the chronological order of the prophets concerned, the book culminates with the Wisdom of Singularity in the Word of Mohammed, who is the Seal of the Prophets. This sealing has a temporal aspect, as Mohammed said there would be no more prophets after him: that is, there would be no more prophets sent with a new religious doctrine or law, and he had been informed by God that the religion was completed with him. Jesus said, *"Think not that I am come to destroy the Law, or the Prophets: I am not come to destroy, but to fulfill"* ¹⁸, and similarly, the message Mohammed brought was not to destroy what had been brought before but to complete the one religion which has been unfolding since the beginning of mankind. However, with Mohammed the limit of law-giving prophecy had been reached. The one universal religion, manifested through the prophets, is then completed in Islam, which means submission to God; and Mohammed is the human exemplar of absolute submission and servanthood.

By his earthly appearance, Mohammed was the last prophet and the seal, synthesising and summarizing all those who preceded him in time. Yet his sealhood also implies the principle from which are derived the various expressions of prophethood which appear in time, and for this he was able to say: *"I was a prophet when Adam was between water and mud"*. The complete image of the reality of the singularity of the totality of prophethood, who is Mohammed, precedes the appearance of its first particularity, who is Adam.

Each prophet therefore receives the knowledge which is concerned with his people and his prophecy from the Seal of Prophethood, from the manifest aspect of the Reality of Mohammed. Yet, although each prophet manifests a particular wisdom by virtue of his prophethood, each prophet is also a saint, or friend of God, and it is through his saintly side that he imbibes that interior wisdom which is concerned with the Unity of the Ipseity. This interior wisdom he imbibes from the interior aspect of the Reality of Mohammed, which is the Seal of Sainthood.

During the time of his prophecy, some of the knowledge given to the Envoy was to remain hidden. For example, some of the mystery of destiny (*qadar*) was hidden from him so that he would not be troubled by the knowledge of who would or would not respond to his invitation. Because of his external function, therefore, the Envoy was prevented from revealing certain aspects of the Divine Knowledge which were conferred on him by virtue of his sainthood, even though essentially he encompassed the station of the Seal of Sainthood. Ismail Hakki Bursevi explains this most delicately in his commentary on the Fusus: *"The person who is individuated in that sainthood which is the Seal of Sainthood is superior by consideration that he receives from Absolute Sainthood, which exists in the quality of his being the complete mirror, and that is Absolute Mohammedian Sainthood which is the interior sainthood of the Seal of the Envoys. But the Seal of the Envoys cannot manifest the knowledge which his absolute sainthood bestows on him in his manifested religious Way because the qualification of envoyship and prophethood is opposed to that, because the necessities of envoyship and prophethood are immanence and plurality, whereas the necessity of sainthood is God and oneness. Consequently, If God desired to manifest the knowledges which are specific to the Seal of the Envoys from his interior and sainthood, He would manifest it through the image of the Seal of Saints who is individuated in that sainthood from among the perfect heirs of the Seal of the Envoys. This is one of the beauties of the Seal of Envoys and is one of the places of manifestation of his reality"*¹⁹. This confirms that the Seal of the Saints is of the Reality of Mohammed and at this degree there is no question of plurality – it is in the manifestation of that sainthood in an individuated image that a differencing occurs. As M. Chodkiewicz has pointed out in his most erudite book, *Le Sceau des Saints*, which goes into the matter of the Seal in great detail, the Seal of Mohammedian Sainthood as a particular individual situated in history, is, like the Pole and other members of the spiritual hierarchy, only a substitute for the Sealhood which belongs to the Reality of Mohammed²⁰.

There has been a great deal of controversy over the centuries concerning the identity of the Seal as many details given seem to contradict each other. As with the paradoxes in which Ibn 'Arabi's work abounds, this is usually because the matter in question is being considered at a different level or in a different modality. That Ibn 'Arabi is realised in the station of the Seal of Mohammedian Sainthood and claims this title for himself is not in doubt and this is corroborated in several places which will be referred to later. In the Wisdom of Breathing Out in the Word of Seth, Ibn 'Arabi relates the vision that the Seal of Saints would see: the Prophet gave an example where he saw prophethood as a wall made of bricks, complete except for the place of one brick, and he saw himself as that brick. The Seal of Sainthood, however, sees in the wall the place for two bricks, one of gold and one of silver, and he

sees his own self as fitting exactly into the place of the two bricks. In the *Futūhāt*, where Ibn ‘Arabi gives many more personal details, this vision is related as his own dream. Ibn ‘Arabi adds with all humility: “*I woke up and gave thanks to God and said most abjectly, ‘I am of those who are subjects to the envoy and to the prophets, peace be on them all, and it is suitable that I be the Seal of God for His Sainthood only if this is dear to God’*”²¹.

Ibn ‘Arabi is not, then, as some people thought, claiming superiority to the Prophet, but pointing out the superiority from a certain point of view of the inner meaning of his prophecy. Ismail Hakki Bursevi explains the symbolism of the gold and silver bricks in the following manner: “*Gold is the image of real Divine perfection and establishes its sovereignty, and it is the reality and the interior of the silver. As sainthood is the real meaning and the interior of prophethood, silver by the perfection of its cleanliness is the closest to gold. But as the time passes and under the influence of things that happen, its image becomes tarnished, and in the same way prophethood becomes cut off, but gold is not like this. It does not tarnish or diminish because its original precious image is preserved*”²². Ibn ‘Arabi’s role as Seal of Mohammedian Sainthood is, then, as perfect repository of that singular wisdom which is special to the Envoy by his saintly side.

Ibn ‘Arabi explains that in the same way that the Seal of the Prophets was a prophet before the creation of Adam “*the Seal of the Saints was a saint when Adam was between water and mud, and others of the saints were not saints except after acquiring the conditions of sainthood from the Divine qualities and being qualified by them as God was called by the Names Saint (waliyy) and Praised (hamid)*”²³. Prophethood and sainthood are then two aspects of the single Reality of Mohammed, where the function of prophet depends on the requirements of the created and therefore demands complete servanthood, whilst saintliness is God’s quality, *waliyy* being one of the Divine Names. It belongs to God without otherness and is of the Essential revelation.

The Caliph Abu Bakr said: “*To realize one is powerless to know the Knowledge is already knowledge*”. To indicate something of what the Seal means it might be helpful to refer to Ibn ‘Arabi’s response to this. He writes, in the Word of Seth: “*And of us there are some who know and do not say like that, and that is the best way of saying: rather that knowledge bestowed silence and did not bestow inability, and this is the highest knowledge of God and this knowledge is for no other than the Seal of the Prophets and the Seal of the Saints. None of the prophets and envoys see this except from the niche of Light of the Seal of the Saints. So much so that in fact the envoys do not see what we said (above) that they saw except from the niche of Light of Seal of Sainthood, because envoyship and prophethood, that is to say, prophethood and envoyship of law-making, are both cut off (from sainthood) whereas the (total Mohammedian Divine) Sainthood is never cut off. And since the envoys were saints*

they do not see what we have mentioned except from the niche of Light of the Seal of the Saints, and how else would those saints who are below (the prophets in degree receive it from elsewhere?) This highest knowledge of God can only be given by essential identification at the level of the Seal of the Saints, who is the source of knowledge of all prophets, envoys and saints”²⁴.

The matter of essential identification at this level is of extreme importance. As it has already been indicated, the Sealhood belongs to the Reality of Mohammed. All appearances of sainthood are manifestations of the One Universal Logos, the Spirit of Mohammed who is the Reality of Realities and in the terminology of other traditions may be called by other names although its meaning remains the same. The Seal of Saints is the quintessence of sainthood, synthesising all the degrees of sainthood. The degrees in which are individuated the places of manifestation of the degree are not limited to a particular individual – although that degree can be said to belong to the individuation who epitomises it. (Solomon was given a “*kingdom which belonged to no other after him*” and although Mohammed received all that Solomon received, he refrained from manifesting it as he respected the granting of this kingdom to Solomon.) In the same way, the name ‘Saint’ really belongs to God and can only be applied by extension to those who have realised their essential oneness with God, and the saints belong to God.

Now Jesus is also called the Seal of the Saints by Ibn ‘Arabi, although this is usually qualified as Seal of Universal or Absolute Sainthood, or the Seal of the Sainthood of the Prophets and Messengers. In conjunction with his close relationship to the Prophet, Ibn ‘Arabi has a direct relationship with Jesus. As Mme. C. Addas has pointed out in her important biography of Ibn ‘Arabi²⁵, the triple vision of Jesus, Moses and Mohammed which Ibn ‘Arabi had during a retreat in Seville, was a major spiritual turning point in his life. Jesus is thereafter referred to as his first spiritual master. He also mentions that in his youth he was an ‘*isawi*’: of the taste of Jesus and that Abu Jaffar al-Uryabi, who was probably his first master in Seville, was an ‘*isawi*’ too. And it was Jesus who, in the presence of Mohammed, seated Ibn ‘Arabi on the platform of Mohammedian Sainthood. As he was enthroned, Mohammed said to Jesus of Ibn ‘Arabi, “*He is as you, your son and your friend*”²⁶, indicating the intimacy and complexity of the relationship between them.

That Ibn ‘Arabi inherits from both Mohammed and Jesus is confirmed in a poem where he writes:

I am the Seal of Sainthood without a doubt,
Inheriting the Hashimi (Mohammed) with the Messiah (Jesus)²⁷.

The Seal of Sainthood combines and epitomises the private sainthood of the Mohammedan line and the Universal Sainthood of all the prophets and messengers, and other saints, so that it encompasses all interior and possible ex-

pressions of sainthood. The Mohammedian sainthood which is at the level of viceregency and overlooks the temporal emergence of mankind will be sealed with the Mahdi who will be a physical descendent of the Prophet. But the Mohammedian Divine Sainthood is not limited by temporal effects: its sealing is the manifestation of its perfection, and it cannot be closed off. In another poem, Ibn 'Arabi calls this Seal The 'Seal of Privateness' in the open extent / in the world and in the Presence" ²⁸. This Sainthood is in the isthmus between Ipseity and Divinity, which is of an interiority and primordiality which encompasses both interior and exterior. It is of the Divine Essential Sainthood and is of the Divine revelation which is without end. The Sealhood which appears in relativity is subject to the temporal emergence of mankind but this should not be confused with the Sealhood that is of the Divine Presence and therefore permanent.

Earthly history follows a temporal progression, where all things have a beginning and an end. By its cyclic nature, the end of one era is the beginning of something new. Jesus, Ibn 'Arabi writes in the *Futûhât*, is the last prophet of this material human emergence because he will end the line from Adam to himself. He will not bring a new law when he comes again, as law-giving prophecy was sealed by Mohammad. Jesus future prophethood will be interior and his saintly side will be exteriorised. This is why it is important in our time to come to an understanding of what has previously been esoteric, i.e. hidden, in order that there be the receptivity to recognise what Jesus will bring in his second coming. The currency of Ibn 'Arabi's ideas is of immense benefit in making available this interior wisdom.

What Ibn 'Arabi represents by his position as the Seal of Saints is not a closure of a degree of sainthood but an opening up of a wider possibility for mankind as a whole. During his Night Journey, described in the *Kitâb al-isrâ*, Ibn 'Arabi was told by Moses in the sixth heaven: "*In the same way that you are an heir, it is necessary that others inherit in their turn from you*" ²⁹. Ibn 'Arabi's announcement is not at the level of specific prophethood but is a universal invitation to receive knowledge directly from the source. The effusion of being on the contents of God's knowledge, which are his treasures, is constant. "*The divine effusion is perpetual, the door to heralding visions (mubashirat) has not been shut, and 'these are one of the parts of the prophecy'*", he writes in the *Futûhât* ³⁰. Therefore the universal prophecy, which is the prophecy of explanation and verification is continuing because it is concerned with the interior wisdom, and not the bringing of further laws.

The importance Ibn 'Arabi gives to the seals, their identity and their relationship to each other, should be seen within the total context of his thought, and should not take our attention away from the essential matter. Ibn 'Arabi himself warns against seeking to obtain knowledge from God of temporal details: when people sought to know the identity of the spiritual

Pole or questioned him about the length of the Mahdi's rule, which the prophet himself had described in vague terms, he asserts that he has not asked God to reveal this to him, nor details of any other temporal happening, unless God teaches him spontaneously. *"For I am afraid", he says, "that during the time when I am asking God to inform me about some engendered or temporal thing I will miss out on some portion of my awareness of Him. So instead I have surrendered my affair to God in His kingdom (mulk i.e. in this world) letting Him do with me as He pleases"*³¹.

Fortunately, for those of us of limited scholarship, it is not vital to grasp intellectually all the details of hierarchies and stations and states and rules and regulations which appertain to the spiritual ways, because there is a more direct way by which God is *"closer to us than our jugular vein"*³². At the beginning of the chapter on Adam, Ibn 'Arabi explains that God *"brings down the Wisdom to the hearts of the Words by the uniqueness of the straight and closest Way from the most Ancient station"*³³. That is, directly from the station of the Ipseity of Uniqueness by a private connection. This is equally the way to which those who would receive according to the Most Holy Effusion are invited. As he explains in the chapter in the Word of Shu'ayb, although according to one understanding God reveals himself according to the capacity of the heart of the servant, *"the heart of the arif has no definite conditioning so that the haqq reveals Itself according to that non-condition"*³⁴. By this understanding God is not limited by the particularity of place but the place becomes His place of epiphany. *"The seal follows the form of the bezel, and the heart of the arif or of the Complete is like this, it follows the form of the Divine Revelation"*³⁵. The heart of the servant is likened to the treasury or the library of God which must be watched over to ensure that no thoughts of other than God are allowed to enter, and that its purity is kept intact for the holy Beauty to appear.

"The pure hearts are the treasures of the Divine mysteries" Ismail Haki tells us. In the pure hearts, when what was hidden is revealed, interior and exterior are united in the revelation. If it is admitted that there is nothing in existence but God, then He it is who is manifested and recognised in every belief and every form. In the Wisdom of Spirituality in the Word of Jacob Ibn 'Arabi writes: *"He who restricts the Reality [to his own belief] denies Him [when manifested] in other beliefs, affirming Him only when He is manifest in his own belief. He who does not restrict Him thus does not deny Him, but affirms His Reality in every formal transformation, worshipping Him in His infinite forms, since there is no limit to the forms in which He manifests Himself"*³⁶.

Man is always in progress, and there is no end to his seeking of Perfection. When St. John of the Cross ascended Mount Carmel, *"sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía"*, [*"with no other light or guide / except*

the light that was burning in my heart”] he trusted to the darkness of the Unknown, that was his interior reality, until he came to union with his beloved:

*“Oh noche, que juntaste
Amado con Amada
Amada en el Amado transformada.”*³⁷

*[“Oh night that joined
Lover with Beloved
the Beloved transformed into Lover.”]*

Sublime as it is, union with God is only the beginning of real knowledge and is the basic requirement for Man to be really human. *“The Kernel of the Kernel”*³⁸ informs us that real understanding and knowledge only start after union, beyond which journeying in Perfection continues with no ultimate goal or end other than the love of Beauty to express Itself and to be known.

Muhyiddin Ibn ‘Arabi informs us that, in essence, man already is in union with the One and Only Absolute Being, but he needs to know the meaning of that oneness if he is to realise his potential as one made in the Image of God. Then only can he fulfil God’s desire which is mirrored in himself, to be known and to manifest His Beauty to Himself, according to the Holy Word *“I was a hidden treasure and I loved to be known, so I created the world that I be known”*. The Perfection which was hidden in the Absolute Unknowableness, at the point of knowing Itself to be as ‘I’ was impelled by love to express Itself, so that through knowledge It’s Beauty could be appreciated as ‘you’. The ‘you’ for whom the world was created is the ‘you’ who knows God and praises Him at the level of Supreme Perfection: god said to Mohammed, *“If it were not for you, if it were not for you, I would not have created the universes.”*

Due to the endlessness of the Divine Revelation, there is no end to the knowledge of God, which is why the Prophet said: *“Lord increase me in knowledge”*. God’s revelation is never cut off and knowledge, which is subject to the known, is endless. The verification and explanation of that knowledge by the one who is in God’s imagen will never cease, whatever form the exterior may take, for Divine Knowledge is infinite, and knowledge, knower and known are one. There is no stopping place, save according to the limits that one imposes upon Truth by one’s own partial beliefs. If the aim is for union with God, there must be a total surrender of pre-conceived notions, complete submission to His will and waiting upon Him with the utmost attentiveness.

Union comes about through Love, and knowledge brings about discrimination in discerning between what comes directly from God and what we have subsequently interpreted according to our own impurities of desire and belief. One of the ways of knowledge of God is according to the Qur’anic sa-

ying, *"Be devoted to God and He will teach you"* But He can only make known to us what he wishes us to know if we are free of our own desires. It is where our desire coincides with His desire that there is freedom from limitation, and appreciation of Life. Muhyiddin Ibn 'Arabi constantly reminds us of the One, Unique and Indivisible Being and to concentrate on Him alone and not to become tangled in portioning up Reality. Then through recognising our own total inability and by giving our attention solely to Him, He will give us what we need when and in the manner that He knows best.

The religion that Ibn 'Arabi follows is the religion of Love. In one of his poems in the *Tarjuman al-Ashqwaq* he writes, *"whatever way Love's mount takes, That is my religion and my faith"*³⁹. In the chapter in the Word of Muhammad, who was the beloved of God, in reference to those who long for God, we are told that God has an even greater longing for them: *"Oh David, My yearning for them is even greater than their yearning for Me"*⁴⁰ and elsewhere that *"God rushes to meet him who comes to Him running"* (a saying of Abu Talib Makki)⁴¹. Perhaps we would not dare to reach for perfection if we were not assured that this is what God most ardently desires for us; because it is Himself that He wishes to see when He looks into the mirror of our hearts, and not another. Love, which is the movement of Beauty, is both the cause of God revealing Himself and the means of return. By hanging on to a source of true knowledge, that love may be properly directed. This is a Mercy from God which has been extended to us via Ibn 'Arabi and its greater extension is as a source of help to all those who yearn to contemplate the Beauty of the Real Beloved:

*"And from God he heard and to God he returned,
And when you have heard that, indeed keep in the receptacle of your
[heart what
He has given you,
Then, with understanding, detail it
In the most succinct of speech, and collect it'.
Then, in your turn, according to the requester, do not prevent it,
This is the Mercy that He has enlarged for you,
so enlarge it."*⁴²

NOTES

1 JMIAS – (Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society) Vol. V 1986.

2 *Vidas de Santos Andaluces: La 'Epístola de la Santidad' de Ibn 'Arabi de Murcia*. Madrid 1933. (Extract from *Ruh al-quds* which follows was translated by R.W.J. Austin in *Sufis of Andalusia* Beshara Publications 1988 p. 63.)

3 *Futuh al-Makkiyah* ed. O. Yahia. I.279.7 (Section translated by William Chittick in *"The Sufi Path of Knowledge"* N.Y. 1989 p. 249).

4 *Fusus al-Hikam* Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on, rendered into English by Bulent Rauf. Ibn 'Arabi's Preface. p. 75.

- 5 Ibid Preface p. 85.
- 6 Ibid Chapter in the Word of Adam p. 157.
- 7 *New Scientist* 6th Oct, 1990 "Chaos Frees the Universe".
- 8 *Futuhāt* I.59.12.
- 9 *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*. Damascus 1964.
- 10 *Fusus* Preface p. 65.
- 11 Quotation from al-Qaysari *JMIAS* Vol. II 1984 "The Chapter Headings of the *Fusus*" by William Chittick p. 47-8.
- 12 Introduction to *The Bezels of Wisdom* by Ibn 'Arabi translated by R.W.J. Austin N.Y. 1980 p. 16.
- 13 Ibid p. 149.
- 14 *Fusus* p. 49.
- 15 Ibid p. 114.
- 16 *JMIAS* Vol. III 1984 Translated by Rabia Terri Harris p. 46.
- 17 *Fusus* p. 112.
- 18 *The Bible* Matthew 5.17.
- 19 *Fusus*. Chapter in the Word of Seth p. 222.
- 20 1986. p. 156.
- 21 *Futuhāt* I.318.
- 22 *Fusus* p. 227.
- 23 Ibid p. 230.
- 24 Ibid p. 210.
- 25 *Ibn 'Arabi ou La quête du Soufre Rouge*. 1989. p. 63.
- 26 *Futuhāt*. Preface. extract translated by Layla Shamash and S. Hirstenstein in *JMIAS* Vol. IV 1985 p. 5 (& p. 9).
- 27 Quoted in *Introd. to Fusus* p. 38.
- 28 Ibid p. 38.
- 29 *Kitāb al-isrā* p. 26 quoted by C.Addas in *La quête du Soufre Rouge* p. 191.
- 30 *Futuhāt* I.279.7 (transl. Chittick p. 249).
- 31 *Futuhāt* III.328.18 (transl. James Morris in *Les Illuminations de la Mecque* ed. Chodkiewicz).
- 32 *Qur'an*.
- 33 *Fusus* Preface. p. 63.
- 34 *Fusus* p. 600.
- 35 Ibid. p. 599.
- 36 *The Bezels of Wisdom* p. 149.
- 37 *The Dark Night of the Soul*.
- 38 Ismail Hakki translation, Beshara Publications.
- 39 Ed. R.A. Nicholson 1911. Poem XI p. 67.
- 40 *Wisdom of the Prophets* translated into French by Titus Burckhardt and into English by Angela Culme-Seymour, Beshara Publ. 1975. p. 117.
- 41 In ref. to the hadith "When someone comes to Me running, I come to him rushing."
- 42 *Fusus* Preface p. 87.

JOSE VALDIVIA VALOR

IBN AL ‘ARABĪ

“Maestro máximo”, sufí de ayer y de hoy

IBN AL 'ARABĪ:
"Maestro máximo", sufí de ayer y de hoy

"La gente cree que un maestro debe hacer milagros y manifestar iluminación. No obstante, el único requisito de un maestro es poseer todo lo que el discípulo necesita."

INTRODUCCION

Ibn al-'Arabī, "*Vivificador de la Religión*" como indica su primer nombre "*Muḥyī d-Dīn*", ha sido uno de los grandes maestros sufíes de la Edad Media. En nuestros días se va haciendo evidente la importancia e influencia de sus escritos en el pensamiento tanto oriental como occidental.

Es conocido por los árabes como el Šayḥ al-Akbar, "*El más grandes de los Šayḥs*" y en el Occidente cristiano como "*Doctor Maximus*". Queremos destacar en este artículo su importancia como eslabón de la cadena de los protectores de los amigos de Dios.

IMPORTANCIA E INFLUENCIA EN SU TIEMPO:

Formación: Su destino como Maestro

En una de las conocidas historias acerca de Ibn al-'Arabī, le vemos ya como maestro desde su niñez. Es la que se refiere a Ġa'far, hijo de Yahyā, de Lisboa, el cual emprendió un viaje a La Meca en busca del "*Maestro Sufí de la Era*".

Cuenta esta historia que estando en La Meca se encontró Ġa'far a un desconocido vestido con manto verde que le dice, sin haber meditado palabra alguna, que buscaba al Šayḥ al-Akbar, el Maestro Máximo, en Oriente, cuando debería buscarlo en Occidente. Alude además, el de Verde, a un segundo error que había en su búsqueda.

Le envía a al-Andalus a buscar a Muḥyī d-Dīn Ibn al-ʿArabī, indicándole que éste era el más grande de los Ṣayḥs.

No explica a nadie la razón de su búsqueda y encuentra en Murcia a la familia Ḥātimī Ṭāʾī, a la cual pertenecía Ibn al-ʿArabī, y aquí recibe la información de que Ibn al-ʿArabī estaba en Lisboa cuando Ġaʿfar había iniciado su viaje. Finalmente, lo encuentra en Sevilla.

Un clérigo señala a un pequeño escolar que llevaba un libro acerca de las Tradiciones e indica a Ġaʿfar que aquel era Muḥyī d-Dīn el cual salía a prisa en ese momento de una sala de conferencias.

Ġaʿfar, confuso, detiene al niño y le pregunta quién era el Maestro más Grande, a lo cual Muḥyī d-Dīn le responde que necesitaba más tiempo para darle una respuesta. ¿Acaso tú eres el único Muḥyī d-Dīn, hijo de el ʿArabī de la tribu de los Ṭāʾī que existe?. “*Yo soy*”, le responde Muḥyī d-Dīn. “*No necesito de ti*”, le contesta Ġaʿfar.

Transcurren treinta años y en Alepo entra Ġaʿfar a la sala de conferencias del Maestro Máximo y encuentra que éste es el mismo Ibn al-ʿArabī, el cual le dice:

“Ahora que estoy preparado para responderte no es necesario que preguntes. Hace treinta años no tenías necesidad de mí. ¿Tampoco me necesitas ahora? El error al que aludía el de Verde, le dice, se refería al tiempo y al lugar”.

Ġaʿfar Ibn Yaḥyā llegó a ser uno de los más destacados discípulos de Ibn al-ʿArabī.

Ibn al-ʿArabī recogería la semilla espiritual de Ibn Masarra, a través de la escuela sufí de Almería en el siglo XI, mediante la transmisión de la obra del destacado sufí que fue Abū l-ʿAbbās Ibn al-ʿArīf. Aparte de otras influencias, destacamos la del famoso Abū Madyān, muerto en Argelia.

El ambiente familiar en que se forma le fue muy propicio para su propio desarrollo interior. Esta vocación espiritual se ve facilitada por la ayuda, al igual que San Agustín, de los rezos de su madre.

También su padre contribuye a esta vocación, que se acusa de una manera notoria en el delicado momento de una fuerte enfermedad que le aquejó y le tuvo muy próximo a la muerte. En su delirio, presa de visiones demoníacas, se ve liberado por la visión de un ser maravilloso de radiante belleza en el momento en que su padre rezaba la sura *Yāʾ-sīn* para encomendar su alma suponiéndole ya muerto. Este ser se le presenta como la propia sura *Yāʾ-sīn*.

Del mismo modo, en su esposa, Maryam, encontró una nueva

fuelle para su vocación, pues también ella se consagró a la vida ascética. Otras mujeres serán también de gran influencia en su vida espiritual, como lo fueron Fátima de Córdoba, extraordinaria mujer mística con quien estudió durante dos años, y Yasmina de Marchena.

Ello hace que su vida espiritual goce desde muy joven de extraordinarios carismas y comunicaciones teofánicas, lo que hace que se convierta en un ciudadano de dos mundos: el físico común de los humanos y el espiritual que siguen los hombres consagrados a la adquisición de un conocimiento elevado.

Había conjugado durante su adolescencia la severa disciplina de las escuelas académicas con el transcurrir de sus horas libres dedicado casi exclusivamente a la compañía de los sufíes. En este tiempo ya escribe poesía.

A los veinte años pertenece a una *ṭarīqa* sufí y de aquí en adelante continuará su camino espiritual en contacto con numerosos maestros.

En su vida mundana, durante los treinta años que vivió en Sevilla llegó a ocupar, gracias a su educación y relaciones familiares, un importante cargo administrativo como secretario del gobierno de Sevilla; en cuanto a su poesía y elocuencia tiene un brillantísimo puesto, que le facilita a la par una fama e influencia en los ambientes de educación del espíritu de los místicos no sólo de España, sino también del norte de África.

En su peregrinar infatigable lleva la semilla del ideal religioso desde al-Andalus hasta Mesopotamia. Aprende, estudia y enseña; redacta centenares de obras que no le privan del vagar preciso ni del recogimiento indispensable que requiere la vida interior. Recorre todas las etapas necesarias para su desarrollo a la par que peregrina por este mundo. No parece precisar un gran esfuerzo. Solamente va descubriendo su camino con Armonía (así llama a su amada en sus poemas). Esto hace que con aparente facilidad alcanzara los más altos grados de la realización mística.

Misión

Ibn al-ʿArabī fue considerado, y aún hoy lo sigue siendo, un Walī (pl. awliyāʾ) o Amigo Protector, cuyo sentido religioso designa una persona muy próxima a Dios, que acepta a Dios, que es un protegido de Dios y lleno de su bendición.

De este modo, su alma, por la especial gracia de Dios o por medio de ejercicios de ascetismo, se asoma al mundo inmaterial, al mundo en el que habría preexistido antes de su unión con el cuerpo. Con el favor de Dios como Walī puede ayudar a los demás con prodigios, hechos extraordinarios fuera del orden natural.

Recibe la bendición de Dios, la “*baraka*” (energía sutil) y ésta mora en Ibn al-‘Arabī, la transmite por contacto, trasciende a sus objetos de uso personal, pasa a sus descendientes con alguna atenuación e inclusive después de su muerte física se puede obtener de manera especial en su tumba en la ciudad de Damasco.

Para el pueblo, precisamente en el sentido opuesto a la doctrina ortodoxa del Islam, estrechamente monoteísta, junto con el sentimiento de admiración y veneración hacia Ibn al-‘Arabī, está la idea de que es hombre por un lado y por otro es Amigo de Dios, lo cual les sirve para ir acortando distancias y servirles de mediador.

Dentro de las dos clases de *awliyā’*, Ibn al-‘Arabī se cuenta entre los conocidos, pues existen los desconocidos que se cuentan por miles y todos son canales de esa energía sutil o *baraka*.

Entre los *awliyā’* no sólo, como decimos, muchos son desconocidos por la comunidad, sino que ni aun estos saben de sí mismos el gran mérito que tienen ante Dios, si bien los de las categorías superiores conocen a los de las inferiores, con lo cual pueden ayudarles a cumplir su misión.

Cuentan los sufíes que la misión de Ibn al-‘Arabī fue la de «*esparcir*» la ciencia sufí en su tiempo, conectándola con las tradiciones populares existentes. Para ellos este sentido de esparcir es perfectamente legítimo y está de acuerdo con el pensamiento sufí. Según este pensamiento, que conlleva sofisticación y variedad en los medios de comunicación –nota muy característica de Ibn al-‘Arabī, pues los distintos nombres con los que era conocido son claves para entender el significado interno de su misión–, los propios nombres portan el significado del mensaje que están transmitiendo. De acuerdo con esto, Ibn al-‘Arabī no sólo es “*vivificador de la Religión*” (Muḥyī d-Dīn), sino «*El que Esparce*» (Ibn Šarrāq), nombre con el que también es conocido.

Ahora bien, quienes desean sacar provecho de la enseñanza, métodos y práctica sufíes deben saber que si hacen mal uso de algo o si tratan de beneficiarse de algo bajo condiciones imposibles probablemente obtendrán un resultado incorrecto. No se puede sacar prove-

cho por simple imitación. Llevar a cabo empresas por simple imitación devota no es estudio en el sentido en que los sufíes lo conocen.

Ibn al-‘Arabī había sacado provecho de las enseñanzas sufíes tanto en su familia como en las escuelas a través de sus maestros, permitiéndole ello no sólo ser transmisor de éstas, sino llegar a ser un importante eslabón en la cadena de los awliyā’.

Carismas de sus Maestros

Los mensajes sufíes se transmiten de manera directa, de forma telepática y otras; se necesita sofisticación y variedad en los medios de comunicación.

Ibn al-‘Arabī recibe esta transmisión en las condiciones correctas que, a decir de los sufíes, esta enseñanza requiere: el tiempo adecuado, el lugar adecuado y la gente adecuada.

Aunque a los auténticos sufíes repele toda relación con carismas, no pueden impedir aceptarlos si es esta la voluntad de Dios y nunca por deseo propio. Cuando ocurre, sabe que es Dios quien las manifiesta, siendo ellos simples medios y nunca sentirá autosatisfacción.

Trataremos aquí varios de los ejemplos de los carismas de sus maestros con los cuales Ibn al-‘Arabī se vería beneficiado, según tenemos conocimiento a través de su obra.

El primero de ellos, el mismo que Ibn al-‘Arabī reconoce como su primer maestro, es Abū Ġa‘far al-‘Uryani:

En una ocasión, Dios le pidió que se acercara al pueblo de Qaşr Kutāma, el mismo que se encontraba al otro lado del mar, donde necesitaban lluvia y donde Abū Ġa‘far debía realizar la oración *ad petendam pluviam* para que Él les diera el agua que necesitaban. Abū Ġa‘far salió de Sevilla y realizando la misión que Dios le encomendara llegó la lluvia a dicho pueblo.

Cuando Abū Ġa‘far al-‘Uryani comenzaba su iniciación, Dios milagrosamente le proporcionaba los costales de higos con los cuales mantener a su familia, para que de este modo él se pudiera consagrar al Diálogo con el Altísimo.

Asimismo, en cierta ocasión Abū Ġa‘far se encontraba amenazado de muerte por un asesino y aceptando la voluntad del Todopoderoso él mismo sujetó el cuchillo y se hubiera degollado de no ser por la intercesión de Dios, quien quiso que el cuchillo se le cruzara en la mano y cayera al suelo. El asesino entonces se arrojó a sus pies arrepentido.

También en su *Risāla* (Epístola) nos cuenta Ibn al-‘Arabī la ocasión que estando con su maestro de espíritu y educador Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥlaf al-Kūmī al-‘Abbāsī, se encontraba tan absorto en lo que éste le contaba sobre el maestro Abū Madyan que pasó por un camino repleto de espinos sin hacerse un rasguño en la piel ni en sus vestidos. Era tal la comunicación con este Maestro de Espíritu que cuando necesitaba consultarle algo inmediatamente lo veía ante sí, le resolvía la consulta y desaparecía.

Del maestro Abū-l Ḥaggāg Yūsuf el de Subárbol relata la curación por imposición de las manos de un hombre aquejado de un tremendo dolor de ojos, así como otro caso de ubicuidad en el que este maestro recibía al maestro Abū Madyān, encontrándose este último a 45 días de camino.

De Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. al-Ustād al-Maururī, el de Morón, relata cómo una vez hospedado en casa de Abū Marwān comió almojábanas rellenas de miel para alimentar a distancia el hijo de su anfitrión, desconocido para él, quien a su regreso confirmó completamente lo expresado por el maestro. También tenía el carisma de traer a la gente a su presencia simplemente poniendo su intención en ello.

Muḥammad b. Ašraf el de Ronda era uno de los *abdāles* (o santos intercesores). Estaba dotado de sobrenatural penetración para conocer los misterios del mundo invisible. Para consagrarse a Dios abandonó su alta posición social y su holgada posición económica y anduvo vagando por lugares deshabitados, apartado del mundo durante cerca de treinta años.

Del maestro Abū ‘Imrān Mūsā al-Baydarānī, también uno de los *abdāl* o santo intercesor, cuenta que abandonó todas sus riquezas para dedicarse a Dios. Su vida estuvo llena de prodigios y maravillas. Dios le concedió el don de presentarse de improviso en cualquier lugar de la tierra que bien le placía.

De Sol Jazmín de Marchena de los Olivos, la Madre de los pobres, dice que había llegado a la morada de la inmutable perseverancia en la perfección, característica de la unión con Dios. El temor de Dios y la complacencia con su voluntad eran las dos moradas místicas que la dominaban, cosa que maravilla, pues lograr ambas moradas al mismo tiempo casi no se concibe. Pertenecía a la clase de amigo santo de Dios llamado de los gemidores, “*santificados por Dios mediante los gemidos que exhalan sus pechos porque se sienten incapaces de alcan-*

zar la perfección espiritual y se lamentan al sentir en sus corazones que no encuentran lo que creen perdido”.

Nūnna Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā de Córdoba fue la segunda mujer, junto con Jazmín –aparte de su madre y de su esposa–, que tuvo gran influencia en Ibn al-‘Arabī. La encontró en Sevilla cuando ella tenía más de noventa y cinco años de edad y sentía vergüenza al mirarla, ya que tenía el rostro tan bello como una adolescente de catorce años. La retrata como mística ejemplar poseedora de carismas innumerables y capaz de grandes evocaciones del mundo inteligible, llegando a corporificar la sura *Fāṭiḥa*, dada a ella por Dios para hacer cuanto le placiera; sin embargo, a pesar de tener como criada a la *Fāṭiḥa*, jamás se distrajo de pensar en Dios. Se le llama la madre espiritual de Ibn al-‘Arabī y a menudo ella le decía: “¡Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrestre!”.

En su relato sobre esta extraordinaria mujer encontramos la actitud modelo para el camino de la vida espiritual cuando habla de entrar con todo el ser, sin dejar tras de sí nada de la propia alma.

“Ibn al-‘Arabī, que estudió bajo la égida de esta sufi española Fāṭima Ibn Waliyyā, experimentó sin duda los estados psíquicos especiales, cultivados por los sufíes. Se refiere a ellos en diversas ocasiones. Parte de su trabajo fue escrito en trance, y su significado no se le reveló con claridad hasta algún tiempo después de haberlo escrito. Cuando tenía treinta y siete años visitó Ceuta, donde se hallaba la escuela del renombrado Ibn Sab‘īn (consejero del emperador Federico del Sacro Imperio Romano). Allí tuvo una extraña visión o sueño, que fue interpretado por un famoso erudito. El Sabio dijo: “Incommensurable... Si este individuo está en Ceuta, no puede ser otro que el joven español recién llegado.”

La fuente de su inspiración era un arrobamiento en el cual la conciencia seguía activa. Mediante el ejercicio de esta facultad sufi era capaz de lograr el contacto de las profundidades de su mente con la realidad suprema, realidad que describía como existente bajo las formas aparentes del mundo visible”, cfr. Idries Shah, Los Sufíes, Barcelona, 1975.

EL PENSAMIENTO DE IBN AL-‘ARABĪ Y SU RELACION CON EL PENSAMIENTO DE OCCIDENTE

Junto a la misión diseminadora de Ibn al-‘Arabī de la sabiduría sufi ya tratada anteriormente, es notorio cuán grande ha sido igual-

mente su influencia no sólo en Oriente, sino también en la cultura occidental; de tal manera que ha ejercido una de las influencias metafísicas más profundas sobre los mundos islámico y cristiano. Sin embargo, resaltaremos aquí principalmente la relación de su metafísica con el sentir de Occidente.

En sus revelaciones místicas, Ibn al-‘Arabī dice: *“Dios no puede ser reconocido sino por medio de la Unión de los extremos, pues Él es el primero y Él es el último. Él es el interior y Él es el exterior. Él es el que habla y Él es el que escucha. La cosa creada es exactamente la misma cosa que su Creador”*.

Fray Luis de León dirá después: *“Dios y su Gloria no están más claramente revelados en parte alguna que en la naturaleza”*.

Santa Teresa de Jesús: *“Al principio era para mí difícil creer que Dios está en efecto en cada una de las criaturas. Pero mis visiones me han demostrado claramente que no está tan sólo con nosotros la Gracia de Dios, sino Él mismo está en nosotros y nosotros en Él”*.

La principal oposición a Ibn al-‘Arabī se debió a su colección verdaderamente asombrosa de Odas, poesía amorosa conocida como *El intérprete de los deseos*.

La poesía es tan sublime, encierra tantos significados posibles, está tan llena de fantástica imaginación que puede ejercer un efecto mágico sobre el lector. Los sufíes la consideran el producto de la más adelantada evolución de la conciencia humana posible para el hombre.

“En versos dedicados a una hermosa mujer de La Meca, Ibn al-‘Arabī expresa sus experiencias espirituales en la ciudad santa y su versión simbólica del camino místico. Algunos teólogos islámicos se escandalizaron diciendo que era un simple hipócrita que intentaba justificar sus poesías eróticas diciendo que tenían un significado profundo. Ibn al-‘Arabī realizó entonces un comentario completo a sus poemas explicando cómo la imagería utilizada por él encajaba con la religión islámica ortodoxa. El resultado fue que los eruditos quedaron enteramente satisfechos, porque Ibn al-‘Arabī había corroborado sus propias interpretaciones de la ley religiosa con sus explicaciones sobre el significado de su obra”.

Para el sufí, en el *Intérprete de los Deseos* había un tercer significado: al usar una terminología corriente, les mostraba que lo superficial podía ser cierto, que el amor humano podía ser completamente válido; pero que, en realidad, ambas cosas ocultaban una verdad interior o eran parte de ella.

Cinco siglos después, San Juan de la Cruz pasa por experiencias similares a las del gran místico andaluz.

Hoy día ya no existe duda de que Dante se inspiró en la obra de Ibn al-‘Arabī y se sirvió del Mi‘rāğ o ascensión de Muḥammad para la idea de su viaje a otros mundos en la “*Divina Comedia*”, como demostró ampliamente el profesor don Miguel Asín Palacios (cfr “*La escatología musulmana*” en la “*Divina Comedia*”) antes de que se descubrieran las traducciones del mismo que se habían realizado en el siglo XIII por encargo de Alfonso X el Sabio primero al castellano y luego al latín y francés, por lo que el renacentista pudo haberlas conocido¹, pero según Shah, el poeta florentino no tuvo en cuenta la diferencia entre formulación y experiencia, despojando este relato de su validez súfica; sin embargo, dice que Ramón Llull utilizaría la alegoría de las dos luces de Ibn al-‘Arabī y otro material literario, pero poniendo de relieve la importancia de los ejercicios sufíes para completar las experiencias súficas.

Ibn al-‘Arabī describe minuciosamente en su libro *Futūḥāt* las características del método o género de vida espiritual que profesó su maestro ‘Abd Allāh Ibn Ibrāhīm Al Fahhār, de Málaga, método de los Paladines o Caballeros Andantes. Estos caballeros habían de tener “*energía viril, así física como moral, generosidad o liberalismo, prudencia o sabiduría, práctica para conocer en cada caso el derecho del prójimo e imponerlo a todo el mundo en nombre de la Justicia Divina, tratar al débil e inferior con piedad, al igual con respeto, al rey con obediencia; a todos con absoluto desinterés...*”. Cierra su análisis con esta definición del Caballero Andante o *Fatà*: El que derrocha su propio bienestar y su libertad misma en el trato con las criaturas, de tal modo que satisfaga plenamente a la Justicia que es Dios mismo.

El método seguido por este sufí murciano-andaluz que es Ibn al-‘Arabī, cuyas reglas fueron seguidas por los Caballeros Andantes cristianos, nos muestra el estrecho parentesco que hubo en esas épocas heroicas entre árabes y occidentales de la Cristiandad. Ya ha sido estudiada la relación entre las órdenes sarracenas y las de caballeros cristianos.

La fecha reconocida de formación de la Orden de Ḥaḍir² es alrededor del año 1200 de la Era cristiana. Un grupo de sufíes formula una asociación que les permitirá realizar su trabajo de evolución humana hacia la propia perfección...

“Aproximadamente un siglo y medio después nació en Inglaterra

una misteriosa organización con muchos puntos de similitud a la anteriormente descrita; su patrono era San Jorge, que en Siria, donde tuvo origen su culto, equivale a la misteriosa figura Ḥaḍīr de los sufíes. Sus colores eran el oro y azul (símbolo sufí de la esencia del cuerpo o de la mente: el sol del cielo o “la nota de oro en el mar”). Adquirió renombre como la Orden de la Jarretera; en árabe esta palabra es la misma que designa el vínculo o lazo místico sufí y también el “ascetismo religioso o monacal”. En la actualidad esta Orden de la Jarretera es todavía la institución más importante y noble de Inglaterra”.

No sólo se manifiesta su influencia en países tan imbuidos del pensamiento sufí como lo son Persia, Turquía y España, sino también en todo el pensamiento escolástico agustiniano a través de Raimundo Lulio, Roger Bacon y Duns Scoto.

El insigne arabista valenciano don Julián Ribera hizo hincapié en la revelación del propio Lulio, que confiesa la utilización de los métodos sufíes y le considera un sufí cristiano.

Conocida es la influencia de la poesía sufí en el fenómeno de los trovadores, así como en el Renacimiento en grandes figuras como Cervantes o Shakespeare, que translucen dicha influencia en sus obras; en la poesía barroca a través de los místicos, relación que quedó ampliamente demostrada por don Miguel Asín, véase su obra póstuma *Šādīlīes y alumbrados*, “*Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz, Ibn ‘Abbād de Ronda*” o “*El Símil de los castillos y moradas del alma en Santa Teresa y en la mística islámica*”. En el Romanticismo, en Goethe y posteriormente en las teorías del psicoanálisis.

IMPORTANCIA EN NUESTROS DIAS

Vamos a tratar dos aspectos claramente diferenciados de su importancia: por una parte, su trascendencia en el medio intelectual y, por otra, la importancia que representa en el hombre común de nuestro tiempo en su búsqueda por alcanzar el conocimiento y su necesidad de tomar contacto con el mundo real.

La importancia del mensaje de Ibn al-‘Arabī en nuestros días es patente a tenor del gran número de estudios, traducciones y reediciones que se están produciendo. Daremos aquí una no exhaustiva, pero sí amplia bibliografía de títulos aparecidos en nuestro siglo y comenzaremos —dada la importancia, el valor interpretativo y trascendencia que ha supuesto— por la obra de nuestro sabio y entrañable arabista

zaragozano don Miguel Asín Palacios, que publicó en Madrid en 1899 el *Mohidīn*³, hasta 1989, en que se publica en lengua española a través de la Editorial Sufí la obra de Ibn al-‘Arabī *El Arbol del Universo*, en traducción y estudio de Arthur Jeffery al inglés y a su vez traducción al castellano de Carmen Liaño.

Para no cansar al lector daremos sólo en nota gran parte de los títulos aparecidos hasta llegar a nuestra edición de 1990, con lo cual se evidencia el interes de nuestro siglo por la figura de nuestro insigne *Ṣaiḥ*⁴.

La actualidad de Ibn al-‘Arabī no sólo se refleja en los estudios y traducciones aquí citados, sino también en conceptos que ahora son casi habituales o incluso avanzados para nuestro tiempo.

En cuanto a la literatura sufí, refiere Shah que esta literatura contiene un material que parece hacerse comprensible sólo cuando se lo gran y son bien conocidos «*nuevos*» descubrimientos técnicos, psicológicos y hasta científicos. Entonces es posible verificar afirmaciones que antes parecieron extrañas o imposibles; estados psicológicos, teorías psicológicas, procedimientos psicoterapéuticos que habrían sido incomprensibles para lectores carentes de la «*infraestructura*» contemporánea que hemos adquirido en Occidente y, en consecuencia, estas ideas se denominan “*freudianas*”, “*jungianas*”, etc. Descubre que el método psicológico freudiano de interpretación de símbolos se emplea en la obra sufí *Niche*, de al-Gazālī, 900 años antes de Freud, y remite al estudio *Symbolism* en la traducción de “*The Niche*” realizada por Gairdner (Royal Asiatic Society, Londres 1924).

Desvela igualmente que la “*teoría jungiana*” de los arquetipos se recoge en la obra de Ibn al-‘Arabī, “*La Sabiduría de los profetas*” (Fuṣūṣ al-Ḥikam). “*La verdadera esencia de cada cosa permanece siempre (ojo, frente, esencia individual), aunque no manifestada en el abismo interior del Ser verdadero, mientras que sus cualidades sensibles aparecen exteriormente*”.

Dice que las pretensiones sufíes de que “*el hombre surgió del mar*” y que se halla en un estado de evolución que abarca un enorme período parecieron absurdas hasta que en el siglo XIX los darwinistas se apoderaron de este material con verdadero deleite.

En la literatura sufí abundan las alusiones a las fuerzas contenidas en el átomo, a una cuarta dimensión, a la relatividad, a los viajes espaciales, a la telepatía y a la telekinesia...

Gracias a su estudio, hoy podemos saber que hace más de sete-

cientos años Ibn al-‘Arabī afirmó que el hombre pensante tenía una edad de cuarenta mil años, mientras los credos ortodoxos judío, cristiano y musulmán aún se aferraban a las “*fechas*” de la creación señaladas en las escrituras... (aún no se sabía nada del hombre de Cromagnon).

Finalmente, reconoce que los clásicos sufíes han subrayado los peligros de las obsesiones implantadas y han señalado la naturaleza indeseable del adoctrinamiento y la emoción que se confunden con los dones espirituales, para horror de los religiosos entusiastas.

DIFICULTAD DE INTERPRETACION

La influencia de la obra de Ibn al-‘Arabī hoy nos lleva a considerar el problema de la interpretación, que, como hemos visto, se plantea con él y en general con toda la literatura sufí.

Idries Shah, con la autoridad que lleva implícita ser un maestro sufí contemporáneo, dice sobre este tema:

“Es totalmente inútil intentar una interpretación de los textos sufíes desde una posición fija. Consideradas aisladamente, algunas afirmaciones de Ibn al-‘Arabī parecen sorprendentes. En Facetas de la Sabiduría dice que Dios no puede ser visto en una forma inmaterial. «La visión de Dios en la mujer es la más perfecta de todas.» Los poemas de amor, como cualquier otra cosa, pueden reflejar para el sufí una completa y coherente experiencia de la divinidad, cumpliendo al mismo tiempo otras diversas funciones. Toda experiencia sufí es una experiencia en profundidad y en infinitud cualitativa. Sólo el hombre y la mujer corrientes creen que una palabra tiene un solo significado o una experiencia un reducido número de significados completos e igualmente válidos. Esta multiplicidad del ser es algo que, si bien aceptada como una discusión por los no sufíes, es olvidada a menudo por ellos cuando tratan con material sufí. Como máximo admiten de modo general que existe una alegoría, lo cual significa para ellos un solo significado alternativo”.

A los teólogos, comprometidos a una aceptación literal del formalismo divino, Ibn al-‘Arabī dice llanamente que «*los ángeles son fuerzas ocultas en las facultades y los órganos del hombre*» y que el objetivo del sufí es activar estos órganos.

En su *Camino del Sufí* nos expresa que si bien todos rinden tributo verbal a las enseñanzas de Ibn al-‘Arabī, sin embargo no han asimilado palabras como estas, en las que se refiere al Sufismo:

*“Ella ha confundido a todos los sabios del Islam
A todos los que estudiaron los Salmos
A todos los rabinos judíos
A todos los sacerdotes cristianos”.*

Para él si bien hay poemas de Ibn al-‘Arabī que pueden leerse en un sentido de alternancia, el significado comienza en un tema y va a terminar en otro. Ello ha sido hecho deliberadamente, a fin de evitar que los procesos automáticos de asociación distraigan al lector hacia el simple placer; porque Ibn al-‘Arabī es un maestro y no un amenizador.

El sufí que sabe la Verdad Última actúa y habla en una forma que considera la comprensión, las limitaciones y los prejuicios dominantes ocultos de quienes lo escuchan.

El maestro sufí es un conductor y un educador, no un dios. Sabido es que el culto a la personalidad está prohibido en el Sufismo. De ahí el dicho de Ibn al-‘Arabī: *“La gente cree que un Šaiḥ tiene que hacer milagros y manifestar iluminación. Sin embargo, el requisito para ser un maestro es que posea todo lo que necesite el discípulo”.*

Nos parece que el método de enseñanza sufí en el que Ibn al-‘Arabī es un eslabón muy representativo sigue utilizándose para el hombre de hoy, pues está continuamente adaptándose a sus necesidades.

El trabajo sufí ha de realizarse en el lugar, tiempo y compañía correctos y es diferente para cada individuo.

Para el sufí, puesto que el estudio se lleva a cabo principalmente por medio de métodos directos (y se sabe que en ocasiones se ha transmitido solamente por medio de gestos, símbolos y demostración), cuando en nuestro estudio perdemos este elemento y dependemos exclusivamente de los libros, quedamos a merced de los que promueven toda clase de teorías subjetivas.

Se plantearía otra dificultad al tomar conciencia de que cualquiera que se aparte del Código Sufí no logrará nada que merezca la pena; aunque adquiriera una reputación pública cuyo eco resuene hasta en los cielos.

Nos descubre que Ibn al-‘Arabī instruía a sus discípulos empleando la antiquísima máxima de que hay tres formas de conocimiento. La primera es el conocimiento intelectual, el que en verdad es sólo información y recopilación de hechos, y su utilización para acceder a otros conceptos intelectuales. Esto es intelectualismo.

La segunda es el conocimiento de los estados que incluyen tanto

los emocionales como los extraños, al ser en los que el hombre cree percibir un algo supremo, pero de lo que no puede servirse. Esto es emocionalismo.

La forma tercera es el conocimiento genuino, esto es, el Conocimiento de la Realidad. Por medio de esta forma de conocimiento, el hombre puede percibir lo correcto y verdadero, más allá de los límites del pensamiento y de los sentidos. Para él los académicos y científicos se concentran en la primera forma de conocimiento. Los emocionalistas e investigadores utilizan la segunda. Otros emplean la combinación de ambas, o cualquiera de las dos alternadamente, pero quienes arriban a la verdad son los que saben la manera de conectarse con la realidad que yace más allá de las dos primeras formas de conocimiento. Estos son los verdaderos sufíes, los Derviches que han Logrado.

En una ocasión en que un buscador versado en inducir experiencias significativas, pero que aún sufría dificultad para interpretarlas se presentó ante el maestro, confuso, por haber visto en un sueño la figura del Sublime Maestro Ma'arūf de Karj envuelto en llamas que él interpretaba como del Infierno, Ibn al-'Arabī le dio la interpretación de que el fuego no representaba al infierno, sino la valla o barrera que separaba al buscador de conseguir un estado o nivel equivalente al de Ma'arūf.

Así, el buscador pudo comprender su verdadera situación y continuar sus experiencias para alcanzar otra más perfecta.

Pues no sólo es la impresión (*Naqṣ*), sino su correcta interpretación, o sea, el arte de *Taṣwīr* (descifrar una visión), lo que constituye la función de Los Guiados correctamente ⁵.

OBRA DE IBN AL-'ARABĪ

Dentro de la magna obra de Muḥyī d-Dīn trataremos solamente aquellos aspectos que permiten ver con más claridad lo vivo de su figura y su mensaje en el tiempo.

Es considerado por los sufíes como amigo protector (*Walī*) dentro de la cadena de transmisores de la sabiduría. Dado que el sufí mantiene que existen unos métodos de purificación mediante la vía ascética hasta llegar a la Unidad con la Divinidad, vemos a través de su obra cómo el propio Ibn al-'Arabī se va acercando mediante las prácticas sufíes al contacto con esa Realidad Suprema que es Dios.

Su tratado *Engarces de la Sabiduría* (Fuṣūṣ al-Ḥikam) puede ver-

se como un tratado de metafísica sufí. Está dedicado a los Profetas y Enviados de Dios, todos ellos mencionados en el *Qurʾān* (El Corán) y la mayoría de ellos son también profetas del Antiguo Testamento.

Son tratados tanto como mensajeros o profetas, técnicos o profesionales.

Comienza con la Sabiduría Divina en el verbo Adámico; continúa con la Sabiduría de la Inspiración Divina en el verbo de Set, la Sabiduría de la Trascendencia en el verbo de Noé, la Sabiduría Santa en el verbo de Enoc, del Amor Vivo en el verbo de Abraham, la Sabiduría de la Verdad en el verbo de Isaac, la Sabiduría Elevada en el verbo de Ismael, la Sabiduría Luminosa en el verbo de José.

Trata también de la Sabiduría de la Profecía en el verbo de Jesús:

El Espíritu ar-Rūḥ, es decir, el Cristo fue manifestado por el agua de
[María y el soplo de Gabriel.

Bajo la forma de hombre hecho arcilla.

En un cuerpo purificado por la Naturaleza (corruptible) que llama
[«Prisión» (*si ġn*)

De manera que tiene allí su morada desde hace más de mil años.

Un «*Espíritu de Dios*», de ningún otro.

Por eso resucitaba a los muertos y creó el pájaro de arcilla.

Su relación con respecto a su Señor es tal que obra por ella en los
[mundos superiores e inferiores.

Dios purificó su cuerpo y lo elevó en espíritu.

E hizo de ello el símbolo de Su acto creador.

Conocida es la importancia que los sufíes conceden a la figura de Jesús. El maestro sufí persa Ġamī considera a Muḥammad como el hombre más perfecto del género humano y a Jesús como «*de una naturaleza diferente*».

El tratado continúa con la Sabiduría de la Beatitud Misericordiosa en el verbo de Salomón, la Sabiduría Sublime en el verbo de Moisés y concluye con la Sabiduría de la Singularidad en el verbo de Muhammad.

Al igual que para Ġamī, para Ibn al-ʿArabī Muḥammad es el individuo más perfecto del género humano. Su sabiduría es singularidad (o incomparabilidad). No significa en la perspectiva de Ibn al-ʿArabī que Jesús haya sido menos perfecto que Muḥammad, sólo que la perfección de Jesús se sitúa, de algún modo, fuera de la serie de los seres humanos, puesto que el Cristo no tuvo padre humano *.

Hemos visto a través de este pequeño estudio que la misión de Ibn al-ʿArabī fue la de esparcir o diseminar la Sabiduría Divina.

Así como, en su claridad, penetra en los Secretos de los profetas,
a través de su poesía llega a transmitir a aquellos a quienes les es permitido los secretos de los sufíes:

Como la luna llena surge al caer la noche, así
su rostro asoma igual entre los bucles.
La percepción de ella nace del dolor:
lágrimas sobre la mejilla
como el negro narciso derramando lágrimas sobre una rosa.

La simple belleza es silenciosa:
Abruma su hermosa cualidad.
Sólo pensar en ella daña su sutileza (el pensamiento es demasiado
[burdo para reconocerla). Y si así fuera,
¿cómo podría un órgano tan torpe como el ojo percibirla?

Su fugaz maravilla elude al pensamiento. Está más allá del espectro
[de la mirada.
Cuando la descripción trató de explicarla, ella la superó.

Cada vez que se intenta su descripción, es ahuyentada.
Porque tiende a limitarla.
Si hay alguien que al desearla humilla sus anhelos
(para sentir en términos de un amor normal)
siempre existirán otros que no amen así.

* * *

Mi corazón puede asumir todas las apariencias.
El corazón varía de acuerdo con las variaciones de la conciencia más
[profunda.
Puede asumir la forma de un prado de gacelas, un claustro monacal,
un templo de ídolos, una Caaba de peregrinos, las tablas de la Torá
[para ciertas ciencias, el legado de las páginas del Corán.
Mi deber es el pago de la deuda de Amor.
Acepto libre y gustosamente cualquier carga que se me asigne.
El amor es como el amor de los amantes, excepto que en vez de amar
[el fenómeno, yo amo lo Esencial.
Esa religión, ese deber, es mío, y es mi credo.
Uno de los propósitos del amor humano es demostrar el amor
[último, real.
Este es el amor consciente. El otro es el que hace perder al hombre
[la conciencia de sí mismo.

En su *Tratado de la Unidad*, Ibn al-‘Arabī glorifica a Dios: “¡Gloria a Dios, ante cuya Unicidad no hay nada anterior, si no es Él, que es el Primero! ¡Gloria a Dios, después de cuya Singularidad no hay un después, si no es Él, que es el Siguiente!”

Ibn al-‘Arabī hace votos para que todos los seres puedan realizar la Unidad.

El Profeta ha dicho: “*Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*”. Con ello quiere decir: el que aniquila su alma —su «*proprium*»—, es decir, el que se conoce, ve que toda su existencia es Su existencia. No ve ningún cambio en su «*naturaleza íntima*» o en sus atributos. No ve ninguna necesidad de que sus atributos se conviertan en los Suyos, porque ha comprendido que su propia «*naturaleza íntima*» no es él mismo y que hasta entonces había ignorado su «*proprium*», o sea, lo que él es verdaderamente en lo profundo.

Has de conocer que en el fondo tú no eres tú, pero tú no lo sabes.

Relación del hombre con el Cosmos

En su tratado *El Arbol del Universo* explica el Cosmos, la vida, el hombre y la esencia de la Religión.

A través de una visión, nos desvela todos los secretos del Cosmos: “*Contemplé el Universo y su génesis, lo que fue creado y cómo se creó y vi que el Universo entero era un árbol, la raíz de cuya luz surge la semilla «sea» (Kun)*”.

Explica, además, dentro de este Universo la formación y misión de Adán, Gabriel, Muḥammad, definiendo el lugar y significado de cada uno. Muḥammad ya era un Profeta cuando Adán estaba entre la arcilla y el agua.

Para Ibn al-‘Arabī, de los mensajeros que Dios envía a Sus criaturas, Muḥammad es el mensajero aparente, el Profeta de Dios (a quien Dios bendiga y dé paz), pero Gabriel es el oculto, lleva las revelaciones a su pueblo, aunque éste no le perciba ni le reconozca.

De las dos versiones que existen de Muḥammad —el hombre que vivió en La Meca y Medina y el Muḥammad eterno— habla del Muḥammad eterno.

Este tratado se puede considerar su especial contribución a la Doctrina musulmana de la persona de Muḥammad.

Para Ibn al-‘Arabī, como para todos los sufíes, Muḥammad representa al Hombre Perfeccionado. Se le identifica con todos los Profetas,

incluso Jesús. Es la creencia sufí de que todos los individuos que han cumplido ciertas funciones son en cierto sentido uno solo. A esta unidad la llaman Ḥaqīqat-al-Muḥammadin o la Realidad de Muḥammad.

La primera criatura formada de la fuente de la Luz de Dios fue la luz de Muḥammad que tenía necesariamente que cumplir su parte en la historia una vez completada la Creación.

El hombre está íntimamente relacionado con la Creación, especialmente a través de la respiración.

Uno de los aspectos de la teoría sufí, referente a la Creación, es su renovación en cada instante o en cada aliento, y esto va íntimamente unido a la realización del ser espiritual.

Existe un instante en donde coincide el aniquilamiento con la manifestación de lo semejante. A la par la idea de aliento viene referida igualmente al simbolismo de la Palabra Divina.

En pleno siglo XX el jeque Ḥassan Effendi, en Jerusalén, al hablar sobre la respiración explica la necesidad de aprender a respirar correctamente, pues una de las funciones de la correcta respiración es llevar la *baraka* hasta los lugares más recónditos de la conciencia. Entrenar a una persona —con capacidad para ello— antes de que pueda hacer su primera inspiración verdadera puede llevar meses, a veces años. El hombre elevado respira para mantener el descubrimiento que ha hecho dentro de un reino superior de ser.

Para lograr esa Armonía hace falta un largo recorrido. Ibn al-ʿArabī establece unos principios básicos de espiritualidad para quienes quieren alcanzarla.

NOTAS

1 No olvidemos que el maestro de Dante fue embajador en la Corte del Rey Sabio.

2 Ḥaḍir. El Compañero de Moisés Cfr. el Qurʿān (Corán) XVIII 62 y ss., a quien Dios prolongó la vida hasta ahora. La misma raíz se refiere igualmente al color verde y de ahí que se le llame a veces el de Verde. En muchas versiones de otras lenguas se le conoce como Khidr.

3 Miguel Asín Palacios – *Mohidin*, Extracto del homenaje a Menéndez y Pelayo en el vigésimo aniversario de su profesorado, Madrid, 1899. Queremos aclarar que en ese tiempo se solía transcribir los nombres árabes hispanizados, y aunque hoy día utilizamos en este trabajo la transcripción científica de estos nombres, no podemos dejar de mostrar nuestra simpatía por esta igualmente entrañable popularización.

4 Destacamos a continuación por orden cronológico las siguientes: R. A. Nicholson – *The Tarjumān Al-Ashwāq* 1911, reimpresso Londres, 1978; H. S. Nyberg – *Kleinere Schifften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden, 1919; Miguel Asín Palacios – *La Escatología Musul-*

mana en la Divina Comedia, Madrid, 1919, reimpresso en Granada en 1943, en Madrid en 1961 por el Instituto Hispano Árabe de Cultura y recientemente en Madrid por la Editorial Hiperión en 1984; –*El Místico murciano Abenarabi*, extracto del Boletín de la Academia de Historia, Madrid, 1926/1928; –*El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931, reimpresso en Madrid, 1981; *Vidas de Santones Andaluces (La “Epístola de la santidad” de Ibn al-‘Arabī de Murcia)*, Madrid –Granada, 1935, reimpresso en Madrid en 1981; A. E. Affifi –*The Mystical Philosophy of Muhyid Din-ibn al-‘Arabī*, Cambridge 1939; Muñoz Sendino –*La Escala de Mahoma*, traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso X el Sabio. Edición, introducción y notas. Madrid, 1949; Félix María Pareja –*Islamología*, Madrid, 1952/1954; Titus Burckhardt –traducción y notas del Fuṣuḥ Al-Hikam de Muḥyi-d-Din Ibn al-‘Arabī con el título de *La Sagesse des Prophètes*, París, 1955; Henry Corbin –*L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn al-‘Arabī*, París, 1958; R. Lauda –*The Philosophy of Ibn al-‘Arabī*, Nueva York, 1959; Najib Ullah –*Islamic Literature*, Nueva York, 1963; Miguel Cruz Hernández –*La Filosofía Árabe*, Madrid, 1963; Idries Shah –*The Sufis*, Londres, 1964, traducido al castellano y reimpresso en Barcelona en 1975; Miguel Cruz Hernández –*La Raíz común de la religiosidad del “Mundo de la profecía” y la posibilidad de las relaciones entre la Escatología Islámica y la “Divina Comedia”*, Madrid, 1967; –*Ibn al-‘Arabī de Murcia* en la colección Biografías populares de murcianos ilustres, Murcia, 1968; Titus Burckhardt –*Esoterismo Islámico*, París, 1969; –*La Civilización Hispanoárabe*, Munich, 1970, edición castellana en Madrid en 1977; S. A. Q. Husaini –*The pantheistic monism of Ibn al-‘Arabī*, Lahore, Pakistan, 1970; Idries Shah –*El camino del Sufi*, varias ediciones en inglés, francés, italiano, etc. y la edición castellana editada en Buenos Aires, 1974; T. H. Weir BD –*Ibn al-‘Arabī “Whoso Knoweth Himself...”* traducción de un Manuscrito Árabe del Risale-t-ul-wujudiyyah, Londres, 1976; José E. Guraieb –*El Sufismo en el Cristianismo y el Islam*, Buenos Aires, 1976; traducción al castellano por Roberto Pla en base a la traducción directa del árabe en 1977 de Abdul-Hadi –*Muḥīyy d-Dīn al-‘Arabī Tratado de la Unidad*, Madrid, 1979; Ibn al-‘Arabī, traducción al francés de Denis Gril –*Le livre de l’Arbre et des Quatre Oiseaux*, París, 1984 Ibn al-‘Arabī, traducción al francés por Michel Valsan –*Le Livre de l’Extinction dans la Contemplation*, París, 1984; Ibn al-‘Arabī, traducción al francés por Roger Deladrière –*La Profession de Foi*, París, 1985; Ibn al-‘Arabī, traducción al inglés de Arthur Jeffery y traducción del inglés al castellano de Carmen Liaño –*El Arbol del Universo (Shajarat al-Kawn)*, Madrid, 1989.

5 ...La versión completa de este pasaje de Ibn al-‘Arabī puede leerse en el *Camino del Sufi*. Bs. Aires, 1974, pp. 96-97.

6 Cfr. Muḥyi-d-Dīn Ibn al-‘Arabī. *La Sagesse des prophètes*. Editions Albin Michel, París 1955. p. 181.

OSMAN YAHIA

LA NUEVA EDICION DE LAS *FUTŪḤĀT*
AL-MAKKIYYA EN EL CAIRO Y LAS
REACCIONES POLITICO-RELIGIOSAS
QUE HA PROVOCADO A PARTIR DE EGIPTO

LA NUEVA EDICION DE LAS *FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA* EN EL
CAIRO Y LAS REACCIONES POLITICO-RELIGIOSAS QUE HA
PROVOCADO A PARTIR DE EGIPTO

SE puede considerar la obra de *al-Futūḥāt al-Makkiyya* de Ibn ‘Arabī como una enciclopedia que contiene la perfecta síntesis de la producción de este gran Maestro, bajo todos sus aspectos, a la vez científicos, religiosos y literarios. Su obra global contiene centenares de obras, que constituyen un resumen de la cultura árabe, cuyo apogeo se sitúa entre los siglos V-XI y VII-XIII.

Ibn ‘Arabī empezó la redacción de las *Futūḥāt* en La Meca, inmediatamente después de su partida del Magreb, poco antes del final del siglo VI de la hégira (598-599/1202-1203), y prosiguió su redacción a lo largo de su gran viaje por Oriente Próximo y Anatolia, durante treinta años. La acabó, finalmente, en La Meca en 629/1232. Pero, a continuación, le pareció bien reemprender el trabajo y hacer una nueva redacción, a partir de 630/1233, redacción que consideró definitiva, con añadidos o supresiones y con revisiones críticas. Este trabajo fue realizado durante algunos años en Damasco y fue acabado en 636/1238, poco antes de la muerte del autor.

Las diferentes materias de esta enciclopedia, en su versión definitiva, se reparten en 37 volúmenes, que contienen en total 560 capítulos. Hay seis divisiones principales, decididas por el propio autor, llamadas *Faṣl*, de la siguiente manera:

1) Las doctrinas; 2) las prácticas personales y sociales; 3) los estados espirituales; 4) las etapas espirituales; 5) las moradas espirituales; 6) las estaciones espirituales.

Observamos en la organización de esas diferentes divisiones no

sólo una ligazón de tipo lógico, sino sobre todo un determinado concepto de la perfección humana tal como la concibe el autor.

La primera división es, pues, la de las doctrinas. Representa aproximadamente el tercio del conjunto total de la obra (volúmenes 1 al 13); tiene 73 capítulos. Es la base fundamental de cómo concibe el autor la perfección humana. Si meditamos sobre el contenido de tales doctrinas, vemos que reúnen a la vez las ciencias religiosas y las ciencias humanas. Desde el principio, las bases dogmáticas de la creencia están definidas en tres niveles: el de la masa de los creyentes, el de los teóricos del *kalām* y, finalmente, el de los místicos y los grandes intelectuales. A continuación se mencionan las diferentes clases de ciencias religiosas, humanas y naturales; finalmente, esta parte concluye con la exposición de los cinco pilares del Islam. En una especie de apéndice encontramos una reflexión sobre la *walāya*: relación íntima de Dios con el hombre y relación íntima del hombre con Dios.

Podemos considerar esta primera parte de las *Futūhāt* como la base ideológica sobre la cual está construido el resto de la obra, pero también por medio de la cual se expresa una concepción fundamental del hombre. Es necesario admitir esta base ideológica —de dogma, de saber objetivo y universal— para poder construir la personalidad humana en su perfección.

La segunda división es la de las prácticas personales y sociales, del capítulo 74 al capítulo 189, o sea, 116 capítulos. Es la fase práctica, que versa sobre la vida humana, tras la fase teórica presentada en la sección precedente. En efecto, la perfección humana no puede realizarse más que mediante la adecuación entre pensamiento y experiencia, entre ciencia y práctica: es mediante la unión entre los dos como puede realizarse el destino de una vida humana.

Los estados espirituales constituyen la tercera división, desde el capítulo 190 hasta el capítulo 269, o sea, 80 capítulos. Se trata de un estudio de las influencias exteriores sobre una vida intelectual y espiritual. A partir de la primera parte, conocemos cuáles son las bases de la perfección; a partir de la segunda parte, vemos cómo aplicarlas. Aquí es el impacto de los dos dominios, teórico y práctico, a la vez, sobre nuestra vida interior y nuestra vida exterior. La manifestación en nosotros de los estados espirituales es el signo visible tanto de la verdad de nuestra ciencia como de la verdad de nuestra práctica.

Sucede lo mismo con las tres últimas partes acerca de las etapas, las moradas y las estaciones espirituales: las etapas, del capítulo 270 al

capítulo 383, o sea, 114 capítulos; las moradas, del capítulo 384 al capítulo 461, o sea, 78 capítulos; las estaciones, del capítulo 462 al capítulo 558, o sea, 97 capítulos.

Finalmente, el autor añadió dos capítulos de conclusión: el primero, bajo el título de “*Conocimiento de los misterios y de las realidades últimas de las diferentes etapas*” (capítulo 559) y el segundo, “*Consejos sapienciales, religiosos y divinos, útiles tanto para el aspirante a la vida mística como para el que la practica*” (capítulo 560). A cada uno de estos dos últimos capítulos hay consagrado un volumen completo.

Existe una serie de problemas intelectuales y religiosos planteados por el Maestro en sus obras y particularmente en las *Futūḥāt*. Estos problemas han provocado el vivo interés de sus partidarios y la agresividad de sus adversarios. Quisiera presentar aquí brevemente uno de estos temas candentes, la cuestión de la *waḥdat al-wuḡūd* (la unidad de la existencia) o *al-waḥda al-wuḡūdiyya* (la unidad existencial), aunque algunos investigadores o historiadores de las ideas consideran que esas dos expresiones no existen, como tales, en el Maestro, con sus connotaciones filosóficas. Y, sin embargo, incluso si esos términos están ausentes, Ibn ‘Arabī no puede ser contemplado más que como el mayor pensador sobre esta cuestión en el conjunto de la cultura árabe y su mayor teórico. Sea lo que fuere al respecto, esta noción ha provocado siempre la admiración de los partidarios del Maestro y la hostilidad de sus adversarios.

Dichos adversarios consideran que la unidad de existencia, tal y como la concibe Ibn ‘Arabī, no es otra cosa que una especie de panteísmo, tanto en el plano material como en el plano espiritual. En efecto, si la existencia es única, como la concibe el Maestro, Dios, causa primera, es lo único existente y el mundo material no tiene consistencia verdadera. En esta comprensión de la unidad de existencia, estamos frente a un panteísmo espiritual... O, si hay unidad de existencia sólo en los seres materiales concretos, entonces estamos frente a un panteísmo material... Estos adversarios de Ibn al-‘Arabī consideran, pues, que esa noción es muy peligrosa no sólo para el Islam, sino también para todas las religiones reveladas.

En cuanto a los partidarios del Maestro, se han esmerado en distinguir entre la existencia en sí y por sí y para sí, y la existencia del otro y por el otro y para el otro, sin dejar de afirmar la unidad de la existencia como tal. El primer caso es el de la existencia de Dios en su

esencia, sus atributos y su acción; el segundo caso es el del mundo exterior, desde los ángeles hasta la materia inanimada, pasando por el hombre. Así pues, la unidad como noción, incluye los dos, pero hay que distinguir ambos modos de existentes.

A results de mi larga meditación como discípulo del Maestro, discípulo de todas sus obras, pero, sobre todo, de las *Futūḥāt*, he podido constatar que él establece verdaderamente que la existencia es una, pero que distingue tres niveles de verdad y naturaleza para esta existencia única:

1) La existencia en el nivel ontológico, es decir, la existencia en sí, por sí y para sí, independientemente de sus manifestaciones y de sus estados exteriores.

2) La existencia en el nivel cosmológico, es decir, la existencia en sus realizaciones exteriores.

3) La existencia en el nivel espiritual y metafísico, es decir, la relación íntima entre Dios y sus Amigos, que son a la vez amigos de Dios y amigos del hombre.

Si bien el término “*existencia*” se aplica al conjunto de esos tres niveles, su significado y su contenido, sin embargo, difieren. La unidad de la existencia en el primer nivel es una unidad absoluta en el absoluto. En el segundo nivel, la unidad de existencia es el “*hacer existir*” (*waḥdat al-iḡād*) absoluto. La primera frase de las *Futūḥāt* es, en efecto: “*Loor Dios que ha hecho existir las cosas a partir de la nada*”, y no dice “*...al que existe en los existentes*”; en otra parte afirma: “*Exaltado sea El que ha hecho aparecer las cosas*”, y no dice “*...El que aparece en las cosas*”. Así pues, la unidad de la existencia en el nivel cosmológico es un “*hacer existir*” y un “*hacer-aparecer*”, no la existencia y la aparición. En ese “*hacer existir*” y ese “*hacer-aparecer*” está Dios mismo, pues es acto puro, pero esos dos “*hacer*” representan la realidad del mundo, en tanto que realidad de la existencia de Dios.

Finalmente, en el tercer nivel, el metafísico, está la unidad de amor y de visión entre el amado y el amante. ¿Hay verdaderamente amante y amado fuera de Dios? ¿Hay verdaderamente amante y amado fuera del amigo de Dios y del que ha elegido? Este tercer nivel es la última prueba de la existencia de Dios.

Tal concepción de la unidad de la existencia en el primer nivel de lo absoluto, en el segundo nivel del “*hacer existir*” y en el tercer nivel del Amor, es, para el Maestro, la concepción misma de la unidad de la existencia. Estamos, pues, aquí, en la raíz misma del monoteísmo: el

olvido del “*hacer existir*”, del “*hacer aparecer*” y del “*hacer amar*” conduce al paganismo y a la adoración de las fuerzas naturales.

* * *

Emprendí la nueva edición de las *Futūḥāt* tomando como base el autógrafo original de la segunda versión, manuscrito conservado en Estambul en el Topkapi Seray, y a partir también de un manuscrito de la primera versión copiado en 660/1262, por lo tanto un cuarto de siglo después de la muerte de su autor, conservado en Estambul (Baya-zid). La tercera fuente es un manuscrito de la primera versión, cuya copia fue acabada en 625/1228, por lo tanto durante la vida del Maestro, pero que no tiene más que los volúmenes 18 al 27.

El primer tomo de esta edición salió en 1972, bajo el patrocinio del Consejo Superior de la Cultura en El Cairo y el de la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona, gracias a Henri Corbin, al haber aceptado el Consejo Nacional de la Investigación Científica [de Francia] que me consagrara a este trabajo como único proyecto de investigación. Estamos actualmente sacando el décimotercer volumen, pero ataques esporádicos contra esta publicación comenzaron ya en 1975. El 21 de octubre y luego el 13 de noviembre de ese mismo año, un *Ṣayḥ* de al-Azhar se dirigió por vía de prensa al Ministerio de Cultura para llamar su atención sobre las “*desviaciones doctrinales*” contenidas en las *Futūḥāt*. El 5 de marzo de 1976, el periódico *al-Aḥbār* refería una pregunta sobre ese tema, hecha al Ministerio de Cultura e Información por un miembro de la Asamblea del Pueblo. Después de la salida del sexto volumen, en 1978, se suscitó una polémica en el seno de la Comisión de Asuntos Religiosos de la Asamblea del Pueblo, en El Cairo, y se pidió prohibir la prosecución de esta edición. El asunto fue remitido a la autoridad de al-Azhar para que resolviera. Esta última instancia decretó la prohibición de la publicación y la obligación de retirar de la venta los ejemplares en stock, tanto en el interior como en el exterior del país. En cuanto ese decreto fue público, a comienzos de 1979, se perfiló un movimiento, por razones tanto políticas como culturales, que tenía como finalidad el pedir al gobierno que anulase tal decisión. Esta pareció efectivamente revocada después de haber provocado una detención de tres años (1978-1981) en la publicación. Pero el Consejo Superior de Cultura fue informado en 1988 de que la prohibición no había sido revocada para el exterior de Egipto; este organismo escribió, pues, al Consejo Su-

perior de al-Azhar para que la difusión de esta obra fuera de nuevo permitida en el exterior de Egipto, como lo había sido en el interior.

Los argumentos principales esgrimidos eran los siguientes:

1) La obra de las *Futūḥāt* había sido publicada varias veces desde hace un siglo y medio aproximadamente. La primera edición había sido hecha en El Cairo, bajo la dirección del Ṣayḥ argelino ‘Abdalqādir, en 1274/1857, y difundida en el mundo entero a partir de Egipto. La última edición clásica data de 1969. Impresa en Beirut, fue difundida en Egipto sin que hubiera habido intervención de al-Azhar.

2) Esta nueva edición está bajo la autoridad del Dr. Ibrahim Madkour, presidente de la Academia de la Lengua Árabe y de la Unión Académica y Científica Árabe, en conexión con numerosas asociaciones científicas internacionales, y la misma UNESCO se ha asociado a partir del volumen duodécimo, lo que muestra la importancia concedida al proyecto desde un punto de vista cultural y científico.

3) Las *Futūḥāt* en el pasado fueron objeto de críticas por parte de grandes sabios: Ibn Taymiyya, al-‘Asqallānī, ad-Ḍahabī, al-Biqā‘ī... Pero esta misma obra fue cubierta de alabanzas por otros sabios no menos importantes, tales como: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Fayruzābādī, Safadī, Ṣuyūṭī... y el Ṣayḥ ‘Abdalḥalīm Maḥmūd, de venerada memoria, antiguo gran Ṣayḥ de al-Azhar, fue uno de los más ardientes partidarios de esta publicación, cuando era miembro del Consejo de Cultura de El Cairo.

Dos años más tarde sigue sin haber respuesta a esta carta, pero una violenta polémica ha sido desencadenada por algunos miembros del Consejo Superior de al-Azhar, una vez que esta carta fue difundida en su seno.

El Ṣayḥ Muḥammad al-Gazālī, miembro de dicho Consejo, antiguo director del Instituto Islámico de Constantina, ganador del premio internacional del rey Faysal, ha publicado en la revista mensual *Liwā’ al-Islām* de marzo de 1990 un artículo de una serie titulada “*La invasión cultural*” (*al-gazū at-taqāfī*). Sus principales argumentos son de dos tipos: por una parte, no reconoce a las *Futūḥāt* el carácter de pensamiento islámico, a causa, por ejemplo, del carácter “*panteísta*” que cree encontrar en la obra; y, por otra parte, vislumbra una injerencia occidental cuyo objetivo es la destrucción del Islam; la prueba está en la presencia de organismos tales como L’Ecole Pratique des Hautes Etudes o el CNRS en el comité patrocinador de la edición. Finalmente cita el célebre texto de Ibn al ‘Arabī:

“Mi corazón se ha convertido en receptáculo que acoge toda forma: Es prado para gacelas, convento para monjes, templo para ídolos, Ka‘ba del peregrino, Tablas de la Ley (Torah) y libro del Corán. Sigo la religión del Amor allí donde se encaminen sus caballos, pues el Amor es mi fe y mi creencia”. Este texto para el Šayḥ al-Gazālī no es un reconocimiento de la universalidad del Amor de Dios, sino una pura y simple afirmación sincretista.

El mismo Šayḥ ha publicado otro artículo en la misma revista, en julio de 1990, bajo el título de *“Ibn al-‘Arabī entre el triteísmo y el monoteísmo”*. Declara en él que la obra en cuestión no debería llamarse *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, sino *“al Futūḥāt al-Rūmiyya”* (las revelaciones bizantinas o cristianas), cuya publicación no puede más que regocijar a los misioneros cristianos, pues, según el autor del artículo, Ibn al-‘Arabī ofrece allí el triteísmo como fundamento del monoteísmo.

Este mismo Šayḥ había publicado un artículo en el periódico *Aḥbār al-yawm* del 21 de marzo de 1990 bajo el título de *“El timo cultural y los enemigos de Dios”*. Para él, Ibn al-‘Arabī es el ejemplo mismo de timador y enemigo de Dios. Toma como ejemplo la afirmación del Maestro según la cual, al final de su vida, el Faraón tuvo verdaderamente fe en Dios. Para Gazālī esto no es válido, pues esa conversión llega un poco demasiado tarde. Olvida así el contexto en el cual Ibn al ‘Arabī encuadra este caso: la afirmación de que siempre hay finalmente una victoria del bien sobre el mal.

Otro miembro del Consejo de al-Azhar, Anwār al-Ġindī, ha publicado en la revista quincenal *an-Nūr* del 29 de julio de 1990 un largo artículo, en la contraportada, bajo el título de *“No seamos engañados por las ilusiones de los destructores”*, y en subtítulo: *“He aquí el pensamiento de Ibn al-‘Arabī”*. Resume la opinión de Ibn Taymiyya contra el Maestro, muestra que éste es un verdadero destructor del Islam y que, difundiendo su pensamiento, se opone uno a todo el movimiento de renovación del pensamiento islámico.

Me gustaría finalmente terminar mencionando al Šayḥ de al-Azhar que había comenzado la polémica en 1975, Kamāl Aḥmad ‘Awn, responsable de los asuntos religiosos de la provincia de Tanta, pues es el más violento de todos. Publicó en 1989 una pequeña obra de 113 páginas donde repite el contenido de todos sus artículos precedentes. El título de este librito es elocuente: *El libro de las Futūḥāt al-Makkiyya y los manipuladores ocultos que están detrás*, y la ilustración de la portada representa dos manos escribiendo la obra de Ibn

al-‘Arabī con una pluma mojada en veneno. El autor presenta así su trabajo en la cuarta página de la cubierta:

“El libro de las Futūḥāt al-Makkiyya tiene una gran reputación, pero es una reputación falsificada, difundida por los impostores de la cultura, los pupilos de Occidente y los retoños de los judíos. Ibn al-‘Arabī, autor de las Futūḥāt, tiene opiniones desviadas, erróneas e impías, de modo que el musulmán debe alzarse contra el conjunto de las obras de este autor. La mejor de las pruebas es quizás el decreto de la Asamblea del Pueblo Egipcio, con fecha de 23 de febrero de 1979, cuyo texto es el siguiente: “La publicación de los textos de Ibn al-‘Arabī tendría como efecto propagar la confusión entre las masas musulmanas y hacerlas caer en la perplejidad y la duda, y las empujaría a desviarse de su religión”.

“Este librito refuta y examina todo lo que se encuentra allí de desviación, impiedad, ateísmo y complot contra el Islam. Esta refutación no es más que una tentativa para hacer aparecer lo verdadero. Para que la palabra de Dios sea alzada bien alto y que la palabra de los impíos sea abatida.”

Toda la argumentación del Šayḥ ‘Awn contra las *Futūḥāt* se basa en citas truncadas sacadas de su contexto y más o menos falseadas, con ayuda de las cuales cree poder mostrar, como acabamos de ver, que Ibn al-‘Arabī está descarriado y fuera de la ortodoxia y que es impío, ateo o politeísta... y que la publicación de sus obras no puede más que formar parte de un vasto complot, como él mismo dice al final de su prefacio:

“El libro del que nos ocupamos no es otra cosa que uno de los eslabones de la cadena de continuos ataques contra el mundo árabe-islámico, sobre un amplio frente, cuyas raíces se encuentran en el origen mismo de nuestra historia, de manos de hipócritas y judíos, y luego de manos de los que han continuado trabajando en la sombra, bajo la cobertura de eslóganes con tintes musulmanes, cuando en realidad era el odio y el rencor los que habitaban en su interior”.

“Luego, los complós contra el mundo islámico se han extendido a la época actual, sus capacidades se han visto acrecentadas, sus medios se han diversificado y sus modos de infiltración se han refinado...”

No insistamos más.

* * *

Según mi criterio, la pobre tragi-comedia de esta polémica, levantada de manera particular contra el libro de las *Futūḥāt* y contra su autor, no es nueva en el mundo *sunní*, y esto por múltiples razones:

1) La más importante, desde nuestro punto de vista, es la ausencia de una autoridad, o de un punto de referencia único, como existe en la parte *ṣūfī* del mundo musulmán.

2) La diferencia de educación y de nivel intelectual de los hombres de religión en el mundo *sunní*, lo que plantea todo el problema de la formación religiosa de estos hombres, al permanecer algunos confinados en una enseñanza tradicional, arcaica, estereotipada y cerrada, mientras que otros intentan abrirse a toda la riqueza del pensamiento mundializado, pasado y presente.

3) Es, una vez más, un conflicto entre lo aparente y lo oculto (*aẓ-ẓāhir wa-l-bāṭin*) o entre un particularismo, ya sea intelectual o religioso, y un universalismo, también intelectual o religioso.

La religión del Amor, que cantó Ibn al ‘Arabī, y con la que ha inflamado el fondo de nuestros corazones, está racionalmente basada sobre la unidad del adorado, que es Dios, a través de todos los adoradores, a pesar de la diversidad de las formas de adoración y de sus objetos concretos. Esto es lo que exige un altísimo grado de cultura, de conocimiento y de sensibilidad espiritual frente al ideal supremo de la existencia: la compasión divina en sus dos componentes, paternal y maternal. El nombre divino *ar-Raḥmān* es la fuente de la compasión paternal en los existentes, y el nombre divino *ar-Raḥīm* es el manantial de la compasión maternal entre los existentes. Pero, captar eso exige de nosotros el retorno a la sencillez del niño, pues únicamente el niño es quien percibe, en el mismo movimiento, la compasión paternal y la compasión maternal.

LA NOUVELLE EDITION DES *FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA* AU
CAIRE, ET LES REACTIONS POLITICO-RELIGIEUSES QU'ELLE
A PROVOQUEES A PARTIR DE L'EGYPTE
OSMAN YAHIA

ON peut considérer l'ouvrage *al-Futūḥāt al-Makkiyya* d'Ibn al-ʿArabī comme une encyclopédie contenant la parfaite synthèse de la production de ce grand Maître, sous tous ses aspects, à la fois scientifiques, religieux et littéraires. Son oeuvre globale contient des centaines d'ouvrages, qui constituent un résumé de la culture arabe dont l'apogée se situe entre le V^e/XI^e et le VII^e/XIII^e siècle.

Ibn al-ʿArabī a commencé la rédaction des *Futūḥāt* à la Mekke, à la suite de son départ du Maghreb, peu avant la fin du VI^e siècle de l'hégire (598-599/1202-1203) et en poursuivit la rédaction tout au long de son grand voyage au Proche-Orient et en Anatolie, pendant trente ans. Il l'acheva enfin à la Mekke en 629/1232. Mais ensuite, il lui sembla bon de reprendre le travail et d'en faire une nouvelle rédaction, à partir de 630/1233, rédaction qu'il considéra comme définitive, en faisant des ajouts ou des suppressions et des reprises critiques. Ce travail fut accompli pendant quelques années à Damas et fut terminé en 636/1238, peu avant la mort de l'auteur.

Les différentes matières de cette encyclopédie, dans sa version définitive, se répartissent en 37 volumes, qui contiennent en tout 560 chapitres. Il y a six divisions principales, décidées par l'auteur lui-même, appelées "*Faṣl*", de la façon suivante:

–1– Les doctrines; –2– Les pratiques personnelles et sociales; –3– Les états spirituels; –4– Les étapes spirituelles; –5– Les demeures spirituelles; –6– Les stations spirituelles.

Nous remarquons dans l'organisation de ces différentes divisions non seulement une liaison de type logique, mais plutôt une certaine conception de la perfection humaine telle que l'auteur la conçoit.

La première division est donc celle des doctrines. Elle représente environ le tiers de l'ensemble total de l'ouvrage (volumes 1 à 13), en 73 chapitres.

C'est la base fondamentale de la conception par l'auteur de la perfection humaine. Si nous méditons sur le contenu de ces doctrines, nous voyons qu'elles rassemblent à la fois les sciences religieuses et les sciences humaines. Dès le départ, les bases dogmatiques de la croyance sont définies à trois niveaux: celui de la masse des croyants, celui des théoriciens du *Kalām*, et enfin celui des mystiques et des grands intellectuels.. Ensuite sont mentionnées les différentes sortes de sciences religieuses, de sciences humaines et de sciences naturelles; enfin, cette partie se conclut sur l'exposition des cinq piliers de l'Islam. Dans une sorte d'appendice, nous trouvons une réflexion sur la "*walāya*": rapport intime de Dieu avec l'homme, et rapport intime de l'homme, et rapport intime de l'homme avec Dieu.

Nous pouvons considérer cette première partie des *Futūḥāt* comme la base idéologique sur laquelle est bâti le reste de l'ouvrage, mais aussi par laquelle s'exprime une conception fondamentale de l'homme. Il est nécessaire d'admettre cette base idéologique —de dogme, de savoir objectif et universel— pour pouvoir construire la personnalité humaine dans sa perfection.

La deuxième division est celle des pratiques personnelles et sociales, du chapitre 74 au chapitre 189, soit 116 chapitres, c'est la phase pratique portant sur la vie humaine, après la phase théorique présentée dans la section précédente. En effet, la perfection humaine ne peut se réaliser que par l'adéquation entre pensée et expérience, entre science et pratique: c'est par l'union entre les deux que peut se réaliser le destin d'une vie humaine.

Les états spirituels constituent la troisième division, du chapitre 190 au chapitre 269, soit 80 chapitres. Il s'agit d'une étude des influences extérieures sur une vie intellectuelle et spirituelle. A partir de la première partie nous connaissons quelles sont les bases de la perfection; à partir de la deuxième partie nous voyons comment les appliquer; ici c'est l'impact des deux domaines théorique et pratique, à la fois, sur notre vie intérieure et notre vie extérieure. La manifestation en nous des états spirituels est le signe visible à la fois de la vérité de notre science et de la vérité de notre pratique.

Il en est de même des trois dernières parties sur les étapes, les demeures et les stations spirituelles: les étapes, du chapitre 270 au chapitre 383, soit 114 chapitres; les demeures, du chapitre 384 au chapitre 461, soit 78 chapitres; les stations, du chapitre 462 au chapitre 558, soit 97 chapitres.

Enfin, l'auteur a ajouté deux chapitres de conclusion, le premier sous le titre "*Connaissance des mystères et des réalités ultimes des différentes étapes*" (chapitre 559), et le second est intitulé "*Conseils sapientiels, religieux et divins, utiles aussi bien à l'aspirant à la vie mystique qu'à celui qui la pratique*" (chapitre 560). A chacun de ces deux derniers chapitres est consacré un volume complet.

Il y a un certain nombre de problèmes intellectuels et religieux qui sont soulevés par le Maître dans ses ouvrages et particulièrement dans les

“*Futūḥāt*”. Ces problèmes ont provoqué le vif intérêt de ses partisans et l’agressivité de ses adversaires. Je voudrais présenter ici brièvement l’un de ces sujets brûlants, la question de la “*wahdat al-wujūd*” (l’unité de l’existence) ou de “*al-wahdat al-wujūdiyya*” (l’unité existentielle), bien que certains chercheurs ou historiens des idées considèrent que ces deux expressions n’existent pas, comme telles, chez le Maître, avec leurs connotations philosophiques. Et pourtant, même si ces termes sont absents, Ibn al-‘Arabī ne peut être envisagé que comme le plus grand penseur sur cette question dans l’ensemble de la culture arabe, et son plus grand théoricien. Quoi qu’il en soit, cette notion a toujours provoqué l’admiration des partisans du Maître et l’hostilité de ses adversaires.

Ces adversaires considèrent que l’unité d’existence telle que la conçoit Ibn al-‘Arabī n’est autre chose qu’une sorte de panthéisme, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan spirituel. En effet, si l’existence est unique, comme le conçoit le Maître, Dieu, cause première, est seul existant et le monde matériel n’a pas de consistance véritable. Dans cette compréhension de l’unité d’existence, nous sommes en face d’un panthéisme spirituel... Ou encore, il y a unité d’existence seulement dans les êtres matériels concrets, nous sommes alors en face d’un panthéisme matériel... Ces adversaires d’Ibn al-‘Arabī considèrent alors que cette notion est très dangereuse non seulement pour l’Islam, mais aussi pour toutes les religions révélées.

Quant aux partisans du Maître, ils se sont soigneusement efforcés de distinguer entre l’existence en soi et pour soi et par soi, et l’existence de l’autre et par l’autre et pour l’autre, tout en affirmant l’unité de l’existence comme telle. Le premier cas est celui de l’existence de Dieu dans son essence, ses attributs et son action, le second cas est celui du monde extérieur, depuis les anges jusqu’à la matière inanimée en passant par l’homme. Donc l’unité, comme notion, inclut les deux, mais il faut distinguer les deux modes d’existants.

A la suite de ma longue méditation de disciple du Maître, de tous ses ouvrages et surtout des “*Futūḥāt*”, j’ai remarqué qu’il établit vraiment que l’existence est une, mais qu’il distingue trois niveaux de vérité et de nature pour cette existence unique :

- 1) L’existence au niveau ontologique, c’est-à-dire l’existence en soi, indépendamment de ses manifestations et de ses états extérieurs.
- 2) L’existence au niveau cosmologique, c’est-à-dire l’existence dans ses réalisations extérieures.
- 3) L’existence au niveau spirituel et métaphysique, c’est-à-dire la relation intime entre Dieu et ses Amis, qui sont à la fois amis de Dieu et amis de l’homme.

Si le terme “*existence*” s’applique à l’ensemble de ces trois niveaux, sa signification et son contenu diffèrent. L’unité de l’existence au premier niveau est une unité absolue dans l’Absolu. Au deuxième niveau l’unité d’existence

est le “faire-exister” (wāḥdat al-ḥād) absolu. La première phrase des “*Futūḥāt*” est en effet: “*Louange à Dieu qui a fait exister les choses à partir du néant*”, et il ne dit pas: “... à celui qui existe dans les existants”; ailleurs il affirme: “*Exalté soit Celui qui a fait apparaître les choses*”, et il ne dit pas: “... celui qui apparaît dans les choses”. Donc l’unité de l’existence au niveau cosmologique est un “faire-exister” et un “faire-apparaître”, non l’existence et l’apparition. Dans ce “faire-exister” et ce “faire-apparaître” est Dieu lui-même, car il est acte pur, mais ces deux “faire” représentent la réalité du monde, comme réalité de l’existence de Dieu.

Enfin, au troisième niveau, le niveau métaphysique, c’est l’unité d’amour et de vision entre l’aimé et l’amant. Y a-t-il vraiment amant et aimé en dehors de Dieu? Y a-t-il vraiment amant et aimé en dehors de l’ami de Dieu et de celui qu’Il a choisi? Ce dernier niveau est l’ultime preuve de l’existence de Dieu.

Cette conception de l’unité de l’existence au premier niveau de l’absolu, au deuxième niveau du “faire-exister” et au troisième niveau de l’Amour, est, pour le Maître, la conception même de l’unité de l’existence. Nous sommes alors ici à la racine même du monothéisme: l’oubli du “faire-exister”, du “faire-apparaître” et du “faire-aimer” conduit au paganisme et à l’adoration des forces naturelles.

* * *

J’ai entrepris l’édition nouvelle des “*Futūḥāt*” à partir de l’autographe original de la seconde version, manuscrit conservé à Istanbul au Topkapı Seray, et à partir d’un manuscrit de la première version copié en 660/1262, donc un quart de siècle après la mort de l’auteur, conservé également à Istanbul (Bayazid). La troisième source est un manuscrit de la première version, dont la copie fut achevée en 625/1228, donc pendant la vie du Maître, mais il ne contient que les volumes 18 à 27.

Le premier tome de cette édition est sorti en 1972, sous le patronage du Conseil Supérieur de la Culture au Caire et celui de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes de la Sorbonne, grâce à Mr Henri Corbin, le CNRS ayant accepté que je me consacre à ce travail comme seul projet de recherches. Nous sommes actuellement à la sortie du treizième volume, mais des attaques sporadiques contre cette publication ont commencé dès 1975. Le 21 octobre puis le 13 novembre de cette année-là, un shaykh d’al-Azhar s’adressa par voie de presse au ministre de la culture pour attirer son attention sur les “*déviation doctrinales*” contenues dans les “*Futūḥāt*”. Le 5 mars 1976 le journal “*al-Akhhbār*” rapportait une question à ce sujet posée au ministre de la culture et de l’information par un membre de l’Assemblée du peuple. Après la sortie du sixième volume, en 1978, une polémique naquit à l’intérieur de la commission des affaires religieuses de l’Assemblée du peuple, au Caire, et il fut demandé

d'interdire la poursuite de cette édition. L'affaire fut transmise à l'autorité d'al-Azhar pour qu'elle tranche. Cette dernière instance conclut à l'interdiction de la publication et à l'obligation de retirer de la vente les exemplaires en stock, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Dès que ce décret fut public, début 1979, un mouvement se dessina, pour des raisons aussi bien politiques que culturelles, afin de demander au gouvernement de revenir sur cette décision, elle sembla effectivement rapportée après avoir provoqué un arrêt de trois ans de la publication (1978-1981). Mais le Conseil Supérieur de la Culture apprit en 1988 que l'interdiction n'avait pas été rapportée pour l'extérieur de l'Egypte, il écrivit donc au conseil supérieur de l'Azhar pour que la diffusion de cet ouvrage soit de nouveau permise à l'extérieur de l'Egypte, comme elle l'était redevenue à l'intérieur. Les arguments principaux développés étaient les suivants:

1) L'ouvrage des *"Futūḥāt"* a été publié plusieurs fois depuis un siècle et demi environ. La première édition avait été faite au Caire, sous la direction du shaykh algérien 'Abd al-Qādir, en 1274/1857, et diffusée dans le monde entier à partir de l'Egypte. La dernière édition classique date de 1969, imprimée à Beyrouth elle a été diffusée en Egypte sans qu'il y ait eu intervention d'al-Azhar.

2) Cette nouvelle édition est placée sous l'autorité du Dr Ibrahim Madkour, président de l'Académie de la Langue Arabe et de l'union académique scientifique arabe, en liaison avec de nombreuses associations scientifiques internationales, et l'UNESCO lui-même s'y est associé à partir du douzième volume, ce qui montre l'importance attachée au projet d'un point de vue culturel et scientifique.

3) Cette publication rentre dans un cadre très officiel de diffusion la plus large possible des oeuvres marquantes de la culture arabe, dans laquelle les *"Futūḥāt"* occupent une place de choix.

4) Les *"Futūḥāt"* avaient, dans le passé, été l'objet de critiques de la part de grands savants: Ibn Taymiyya, al-'Asqallānī, al-Dhahabī, al-Biqā'ī... Mais ce même ouvrage fut couvert de louanges par d'autres savants non moins importants tels que Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Fayruzābādī, Ṣafadī, Suyūṭī... et le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, de vénérée mémoire, ancien grand shaykh d'al-Azhar, était l'un des chauds partisans de cette publication lorsqu'il était membre du Conseil de la Culture au Caire.

Deux années plus tard, il n'y a toujours pas de réponse à cette lettre, mais une violente polémique a été déclenchée par certains membres du Conseil supérieur d'al-Azhar, une fois que cette lettre fut diffusée en son sein.

Le shaykh Muḥammad al-Ghazālī, membre de ce conseil, ancien directeur de l'Institut Islamique de Constantine, lauréat du prix international du Roy Faysal, a publié dans le mensuel *"Liwā' al-Islam"* de mars 1990 un article dans une série intitulée *"L'invasion culturelle"* (al-ghazā' al-thaqāfi). Ses arguments principaux sont de deux types: d'une part il ne reconnaît pas aux

"*Futūḥāt*" un caractère de pensée islamique, par exemple, à cause du caractère "*panthéiste*" qu'il croit y trouver, et, d'autre part, il voit là une incursion occidentale visant à détruire l'Islam, la preuve en est dans la présence d'organismes tels que l'Ecole pratique des Hautes Etudes ou le CNRS dans le comité de patronage de l'édition. Enfin, il cite le texte célèbre d'Ibn al-'Arabī: "*Mon cœur est devenu capable de toutes les formes, une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, les Tables de la Torah, le Livre du Coran, je professe la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma Religion et ma Foi*", et ce texte, pour le shaykh al-Ghazālī, n'est pas une reconnaissance de l'universalité de l'Amour de Dieu, mais une pure et simple affirmation synchrétiste.

Le même shaykh a publié un autre article dans la même revue, en juillet 1990, sous le titre "*Ibn al-'Arabī entre le trithéisme et le monothéisme*". Il y déclare que l'ouvrage en cause ne devrait pas s'appeler "*al-Futūḥāt al-Makkiyya*" mais "*al-Futūḥāt al-Rūmiyya*" (byzantines) dont la publication ne peut que réjouir les missionnaires chrétiens, car, selon l'auteur de l'article, Ibn al-'Arabī y donne le trithéisme comme fondement du monothéisme.

Ce même shaykh avait publié un article dans le quotidien "*Akḥbār al-yawm*" du 21 mars 1990 sous le titre "*La duperie culturelle et les ennemis de Dieu*". Pour lui, Ibn al-'Arabī est l'exemple même de celui qui dupe et qui est ennemi de Dieu. Il prend pour exemple l'affirmation du Maître selon laquelle à la fin de sa vie Pharaon a vraiment eu foi en Dieu. Pour Ghazālī ce n'est pas valable car cette conversion vient un peu trop tard. Il oublie ainsi le contexte dans lequel Ibn al-'Arabī place ce cas: l'affirmation qu'il y a toujours, finalement, victoire du bien sur le mal.

Un autre membre du Conseil d'al-Azhar, Anwar al-Gindī, a publié dans le bi-hebdomadaire "*al-Nour*" du 29 juillet 1990 un long article en dernière page sous le titre "*Ne soyons pas trompés par les illusions des destructeurs*", et en sous-titre "*Voici la pensée d'Ibn al-'Arabī*". Il résume l'opinion d'Ibn Taymiyya contre le Maître, il montre que celui-ci est un véritable destructeur de l'Islam, et que lorsque l'on diffuse sa pensée on s'oppose par le fait même à tout le mouvement de renouveau de la pensée islamique.

Je voudrais enfin terminer par le "shaykh d'al-Azhar" qui avait commencé la polémique en 1975, Kamāl Aḥmad 'Awn, responsable des affaires religieuses de la province de Tanta, car c'est le plus violent de tous. Il a publié en 1989 un petit ouvrage de 113 pages où il reprend le contenu de tous ses articles précédents. Le titre de ce livret est éloquent: "*Le livre des Futūḥāt al-Makkiyya et les manipulateurs occultes qui sont derrière*", et l'illustration de la couverture représente deux mains écrivant l'ouvrage d'Ibn al-'Arabī avec un porte-plume trempé dans du venin. L'auteur présente ainsi son travail sur la quatrième page de couverture:

"*Le livre des Futūḥāt al-Makkiyya a une grande réputation, mais c'est*

une réputation falsifiée, répandue par les imposteurs de la culture, les élèves de l'occident et les rejetons des juifs. Ibn al-'Arabī, auteur des Futūḥāt, a des opinions déviantes, erronées et impies, si bien que le musulman doit se dresser contre l'ensemble des oeuvres de cet auteur. La meilleure des preuves en est peut-être le décret de l'Assemblée du peuple égyptien en date du 23 février 1979 dont le texte est le suivant: la publication des textes d'Ibn al-'Arabī aurait pour effet de répandre la confusion parmi les masses musulmanes, et de les faire tomber dans la perplexité et le doute, elle les pousserait à se détourner de leur religion.

Ce petit livre réfute et examine tout ce qu'il s'y trouve d'égarement, d'impiété, d'athéisme, et de complot contre l'Islam. Cette réfutation n'est qu'une tentative pour faire apparaître le vrai, pour que la parole de Dieu soit dressée bien haut et que la parole des impies soit abattue”.

Toute l'argumentation du shaykh 'Awn contre les *Futūḥāt* repose sur des citations tronquées tirées de leur contexte et plus ou moins faussées, à l'aide desquelles il croit pouvoir montrer, comme nous l'avons vu ci-dessus, qu'Ibn al-'Arabī est égaré, impie, athée ou polythéiste, déviant... et que la publication de ses oeuvres ne peut faire partie que d'un vaste complot, comme il le dit lui-même à la fin de sa préface:

“Le livre dont il est ici question n'est autre chose que l'un des maillons de la chaîne des attaques continuelles contre le monde arabo-islamique, sur un large front, dont les racines se trouvent à l'origine même de notre histoire de la main des hypocrites et des juifs, puis de la main de ceux qui s'étaient glissés dans l'Islam après avoir été vaincus et qui ont continué à travailler dans l'ombre, sous le couvert de slogans à teinture musulmane, alors que c'est la haine et la rancune qui les habitaient. Ensuite, les complots contre le monde islamique se sont étendus à la période actuelle, leurs capacités se sont accrues, leurs moyens se sont diversifiés et leurs modes d'infiltration se sont affinés...”.

N'insistons pas davantage.

* * *

A mon avis, la pauvre tragi-comédie de cette polémique, soulevée de façon particulière contre le livre des *Futūḥāt* et contre son auteur, n'est pas neuve dans le monde sunnite, et cela pour de multiples raisons:

1) La plus importance de notre point de vue, est l'absence d'une autorité, ou d'un point de référence unique, comme cela se rencontre dans la partie chiite du monde musulman.

2) La différence d'éducation et de niveau intellectuel des hommes de religion en monde sunnite, ce qui pose tout le problème de la formation religieuse de ces hommes, certains restant confinés dans un enseignement traditionnel archaïque figé et fermé, d'autres cherchant à s'ouvrir à toute la richesse de la pensée mondialisée, passée et présente.

3) C'est une fois de plus un conflit entre l'apparent et le caché (*al-ẓāhir wa-l-bāṭin*) ou entre un particularisme, qu'il soit intellectuel ou religieux, et un universalisme, qu'il soit intellectuel ou religieux.

La religion de l'Amour, qu'a chantée Ibn al-ʿArabī et dont il a enflammé le fond de nos cœurs, est rationnellement basée sur l'unité de l'adoré, qui est Dieu, à travers tous les adorants, malgré la diversité des formes d'adoration et de leurs objets concrets. C'est cela qui demande un très haut degré de culture, de connaissance et de sensibilité spirituelle en face de l'idéal suprême de l'existence: la compassion divine dans ses deux composantes paternelle et maternelle. Le nom divin "*al-rahmān*" est la source de la compassion paternelle dans les existants, et le nom divin "*al-rahīm*" est la source de la compassion maternelle chez les existants. Mais saisir cela exige de nous le retour à la simplicité de l'enfant, car seul l'enfant est celui qui perçoit, dans un même mouvement, la compassion paternelle et la compassion maternelle.

COLECCIÓN IBN AL-‘ARABĪ

1. La Joya del viaje a la presencia de los Santos
(*Tuhfat al-Safrah Īla Ḥaḍrat al Bararah*)
2. Guía Espiritual
(*Tres Textos breves de Ibn Al‘Arabī*)
3. La maravillosa vida de Ḍū-l-Nūn, el Egipcio
(*Al-Kawkab al-durrī fī manāuib Ḍī-l-Nūn al Misrī*)

Extra 1. Guía Islámica de la Región de Murcia
(*Varios autores. Coordina José Miguel García Cano*)

Extra 2. Los dos Horizontes
(*Textos sobre Ibn al‘Arabī*)
(*Varios autores. Coordina Alfonso Carmona*)

Este libro recoge los textos presentados al Congreso Internacional sobre Ibn al-^oArabi, celebrado (en conmemoración del 750 aniversario de su muerte) del 12 al 14 de noviembre de 1990 en Murcia, la ciudad donde nació el Šayh al-Akbar "el mayor de los maestros". Tales textos permiten vislumbrar las gigantescas dimensiones de su obra, la riqueza y la variedad de los temas que abarca, así como su imponente posteridad intelectual, posteridad que él ya había presentado en una extraña visión que le mostró cómo su mensaje "alcanzaría *los dos horizontes*, el de Oriente y el de Occidente".

Sus escritos han suscitado innumerables glorias e interminables polémicas, al mismo tiempo que su doctrina ha venido seduciendo a generaciones de espirituales musulmanes y consigue cada vez más adeptos y estudiosos en medios no islámicos. Por otra parte, es desconcertante la rapidez con que se difundió la enseñanza del místico murciano, que, por su naturaleza y su forma, no era a priori accesible nada más que a una minoría intelectual; y también es sorprendente la extrema diversidad de los países a los que ha llegado: Del Magreb a China, de África a Asia. Se ha podido decir que la huella de la doctrina akbari sobre el sufismo, unas veces discreta, otras evidente, a veces abiertamente exhibida, con frecuencia prudentemente disimulada, consciente o involuntaria, es omnipresente. A ello ha ayudado la existencia de un vasto corpus literario legado por el propio Ibn al-^oArabi y por sus discípulos. Sobre algunos de estos escritos el lector encontrará, en estas páginas, análisis desde enfoques a veces muy diferentes.

