

Ibn al-‘Arabī, jurista al modo *zāhirī*

Alfonso Carmona
Universidad de Murcia

0. Introducción

Cuando al-Šaykh al-Akbar llegó por primera vez a Egipto era, para unos, un sufi precedido ya de cierta fama; y, para la mayoría, un jurista (*faqīh*) del occidente islámico que se atenía a una doctrina que en aquella época estaba siendo propugnada por el régimen almohade. Esta condición de jurista al estilo almohade es atribuida a Ibn al-‘Arabī explícitamente por Ibn Khallikān,¹ quien llegó a conocer personalmente a nuestro Muhyī l-Dīn.

1. La ideología almohade y la formación de Ibn al-‘Arabī

De entrada, no es de extrañar semejante afirmación por parte del mencionado biógrafo con respecto a Ibn al-‘Arabī, ya que fue en el régimen almohade en el que el místico murciano se había formado intelectualmente. Por otro lado, la doctrina jurídica defendida por Ibn al-‘Arabī en sus escritos, especialmente en sus *Futūhāt*, es bastante similar—como vamos a intentar mostrar—a la de la escuela (*madhhab*) *zāhirī*, que había defendido Ibn Hazm, compatriota de Ibn al-‘Arabī; y en eso también coincidía con la ideología del régimen almohade, de alguno de cuyos califas consta su voluntad de implantar ese *madhhab*.

Ibn Khallikān afirma, en el lugar citado, que el califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb (que recibiría el sobrenombre de al-Mansūr) ordenó que los ulemas no emitiesen veredictos que no se basasen directamente en el Corán y en la Sunna profética, prohibiéndoles que dictaminasen aduciendo la autoridad doctrinal de ningún *mudjtahid* (ni siquiera Ibn Tūmart), por más que éste se basase en los mencionados textos sagrados. Hemos de

¹ *Wafāyāt*, ed. I. ‘Abbās, Beirut n.d., vol. 7, p. 11.

tener en cuenta, para entender la posible influencia de tales decretos sobre el pensamiento de Muhyī l-Dīn, que el citado califa almohade gobernó desde el año 580/1184, cuando Ibn al-‘Arabī iba a cumplir los veinte años, hasta el año 595/1199, muy pocos meses antes de que el maestro sufi abandonara definitivamente al-Andalus. El año 580/1184 es además la fecha en que Ibn al-‘Arabī abandonó su carrera militar y emprendió formalmente el camino sufi.² Por lo tanto, sería a partir de entonces—coincidiendo con el mencionado califato de al-Mansūr—cuando abordaría más en profundidad el estudio de las materias jurídico-religiosas (*fiqh* y *usūl*).

Ahora bien, según Ibn Khallikān,³ el citado califa almohade permitía a sus juristas basarse también en el *idjmā‘* e incluso emplear el *qiyās*, o razonamiento de analogía, procedimiento, este último, totalmente rechazado por Ibn Hazm, quien por otro lado limitaba grandemente el valor del *idjmā‘* como fuente de legislación.

Los intentos de imposición de este impreciso ideario almohade (*zāhirī*, pero no del todo), pese a ir acompañados de gran actividad represora, no siempre tuvieron éxito en al-Andalus. De hecho, Ibn al-‘Arabī no habría tenido grandes impedimentos para obtener una formación de jurista *mālikī* como la recibida por la mayoría de sus colegas andalusíes de aquella época. Sin embargo, él acabará por no seguir la doctrina *mālikī*, concediendo por el contrario todas sus simpatías a la *zāhirī*.

2. Ibn al-‘Arabī e Ibn Hazm

La doctrina *zāhirī* de su compatriota Ibn Hazm (m. 456/1064) le había venido a Ibn al-‘Arabī a través de varios maestros. Doy a continuación la relación de tales maestros, todos los cuales habían aprendido directamente de Abū l-Hasan Šurayh b. Muhammad b. Šurayh al-Ru‘aynī (m. 537/1142), el hijo de uno de los mejores discípulos de Ibn Hazm: Abū ‘Abd Allāh Muhammad b. Šurayh.

- 1) Abū Muhammad ‘Abd al-Haqq b. Muhammad b. ‘Abd al-Rahmān b. ‘Abd Allāh al-Azdī al-Išbīlī (m. 581/1185), conocido como Ibn al-Kharrāt. Pese a lo que da

² Véase G. Elmore, “New evidence on the conversion of Ibn al-‘Arabī to Sūfism,” *Arabica* 45 (1998), p. 50-72.

³ *Ibidem*.

a entender Claude Addas,⁴ es poco probable que fuera en Sevilla donde Ibn al-‘Arabī recibiera las enseñanzas de Ibn al-Kharrāt, ya que éste residió en Bugía al menos desde el año 550/1156,⁵ es decir, antes de que naciera nuestro ilustre sufi. Sin embargo, esta relación maestro-discípulo está atestiguada por el propio Ibn al-‘Arabī, quien, en su *idjāza* al sultán al-Muzaffar,⁶ afirma haber recibido de este maestro “el libro del imām Abū Muhammad ‘Alī b. Muhammad b. Hazm.” Libro que el sevillano había recibido, como todos los demás sabios que menciono aquí, del hijo de Muhammad b. Šurayh. En consecuencia, se me ocurren tres posibilidades:

- a) O bien fue en el curso de un temprano viaje de Ibn al-‘Arabī a Bugía (viaje del que no tenemos noticias) cuando aprendió del citado maestro;
 - b) o bien Ibn al-Kharrāt volvió en alguna ocasión a su tierra natal;
 - c) o bien Ibn al-‘Arabī no recibió enseñanza directa, sino meramente la *idjāza*, o venia docendi, enviada por correspondencia.
- 2) ‘Abd Allāh b. Hārūn (quizá abuelo de Abū Muhammad Ibn Hārūn al-Qaysī), que la tomó de Ibn Bāqī (suponemos que Abū Muhammad Ibn Bāqī al-Qaysī, m. después de 540/1145), discípulo de Šurayh al-Ru‘aynī.⁷
 - 3) Abū Bakr Muhammad b. Khalaf b. Sāf/Sāfī al-Lakhmī (m. en Sevilla en 585 ó 586 / 1189-1190).⁸ Debió de ser para Ibn al-‘Arabī alguien muy importante, pues es el primero de sus maestros que menciona en su citada *idjāza* al soberano al-Muzaffar,⁹ y, aunque no confirma ahí haber recibido de él las enseñanzas de Ibn Hazm, sí afirma que la información que éste le transmitió provenía del hijo de Abū ‘Abd Allāh Muhammad b. Šurayh al-Ru‘aynī. El dato de que, entre esas

⁴ *Ibn ‘Arabī, ou la quête du Soufre Rouge*, Paris 1989, p. 66.

⁵ Tal como expone C. de la Puente, en “Ibn al-Jarrāt, ‘Abd al-Haqq”, en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz* (tomo III), Almería 2004, p. 627.

⁶ ‘A. Badawī, “Autobiografía de Ibn ‘Arabī,” *Al-Andalus* 20 (1955), p. 115.

⁷ Debo la información sobre este maestro a Camilla Adang, que la expuso en el Workshop sobre Ibn Hazm, celebrado en Estambul en agosto de 2008.

⁸ Sobre Abū Bakr Ibn Sāf (en el texto de la *idjāza* de Ibn al-‘Arabī aparece como Ibn Sāfī), vease J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Sa‘āda a Ibn Wuhayb* (tomo 5), p. 63-4.

⁹ ‘A. Badawī, “Autobiografía de Ibn ‘Arabī,” p. 113.

enseñanzas, estaba la doctrina de Ibn Hazm lo encontramos en *al-Futūhāt al-Makkīya*.¹⁰

- 4) Abū l-Qāsim ‘Abd al-Rahmān b. Gālib, especialista en lecturas coránicas, igualmente mencionado en la cita *idjāza*, así como el que nombro a continuación.
- 5) Abū l-Walīd DJābir b. (Abī) Ayyūb al-Hadramī.¹¹
- 6) Abū l-‘Abbās Ibn Miqdām.¹²

Por otro lado, la biografía de Ibn al-‘Arabī nos ofrece clarísimas muestras de la alta estima en que él tenía la figura y la doctrina del ulema *zāhirī* Abū Muhammad Ibn Hazm:

- a) En su *Kitāb al-Mubašširāt*,¹³ Ibn al-‘Arabī refiere haber visto en sueños al Profeta abrazando a Ibn Hazm, y llega a afirmar que “una luz los envolvió a ambos, y pareció como si los dos no formaran más que un solo cuerpo.”
- b) Otra prueba del gran aprecio que Ibn al-‘Arabī sentía por Ibn Hazm la tenemos en el resumen que hizo del voluminoso *Muhallà* de éste; resumen que tituló de un modo fonéticamente muy similar: *al-Mu‘alla*.¹⁴ Esta obra, sin embargo, pese a su presumible volumen, no aparece mencionada en la “Autobiografía” de Ibn al-‘Arabī.
- c) Otro indicio muy revelador del gran aprecio que Ibn al-‘Arabī sentía por la doctrina *zāhirī* de Ibn Hazm está en el hecho de que uno de los tratados de este último, el *Kitāb Ibtāl al-qiyās* ha podido ser editado, como señala Cyrille Chodkiewicz,¹⁵ a partir de un manuscrito que se basa en una copia hecha por el propio Ibn al-‘Arabī.
- d) Y, por último, una evidencia irrefutable de que Ibn al-‘Arabī era tenido, entre sus coetáneos, por un jurista *zāhirī* de obediencia hazmí la tenemos en unos

¹⁰ Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīya*, ed. Beirut (Dār al-Sādir), vol. I, p. 649.

¹¹ “Autobiografía de Ibn ‘Arabī,” p. 118.

¹² Estos cuatro últimos maestros le transmitieron la obra monumental de Ibn Hazm, *al-Muhallà bi-l-āthār*, según declara el propio Ibn al-‘Arabī en *al-Futūhāt al-Makkīya*, vol. I, p. 649.

¹³ Apud Cyrille Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” en *Les Illuminations de La Mecque*, Paris 1988, p. 189.

¹⁴ Véase I. Goldziher, *The Zāhiris*, Leiden 1967, p. 170.

¹⁵ “La Loi et la Voie,” p. 189.

versos suyos¹⁶ donde empieza diciendo: “Me han considerado seguidor de Ibn Hazm (نسبوني إلى ابن حزم)”. Aunque declara a continuación que él no era de los que acataban sin más la autoridad doctrinal de Ibn Hazm con el argumento de que “Ibn Hazm dijo” (لست ممن يقول قال ابن حزم). Y deja constancia de cuáles eran las fuentes de donde procedían sus afirmaciones en materia jurídica: el *Corán*, el *Hadīt* y el *Idjmā‘* o consenso de la Comunidad

فإن مقالي قال نصُّ الكتابِ ذلك علمي
أو يقول الرسولُ لو أجمع الخلقُ على ما أقولُ ذلك حكمي

3. El *zāhirismo* de Ibn al-‘Arabī

Presentaré ahora un pasaje de las *Futūhāt* en que su autor da a conocer la metodología jurídica que defendía, claramente *zāhirī*, y declara su intención de escribir una gran obra sobre esa materia:¹⁷

“Debes saber que Dios ha hablado al ser humano en su conjunto, sin dar la primacía a su exterior sobre su interior, ni a su interior por encima de su exterior. Pero la mayor parte de quienes adoctrinan a la gente se han dedicado exclusivamente a conocer los preceptos de la ley divina en lo que concierne a los actos externos de la persona, y han desatendido esos preceptos en lo que incumbe a su interior. Excepto unos pocos, que son los del Camino de Dios, quienes buscan saber esos preceptos tanto en aquello que se refiere a lo externo como en lo que es aplicable a lo interno, y no afirman ninguna norma religiosa externa sin que hagan ver que tal norma se refiere también al interior de cada uno (...).

“Pero surgió un tercer grupo, que se extravió y extravió a otros. Los de este grupo aceptaron las normas religiosas, pero las aplicaron sólo al ámbito interior; y de aquello que, en las normas, se refiere a lo externo dejaron muy poca cosa. Se llaman *bātinīes* y se dividen en diferentes tendencias (...)

¹⁶ *Dīwān*, ed. Būlāq 1271/1855, p. 47; cfr. ed. Beirut (Dār al-kutubi l-‘ilmīya) 1996, p. 48-9.

¹⁷ Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīya*, ed. ‘U. Yahyà, El Cairo 1977, vol. V, p. 158-9; ed. Beirut (Dār al-Sādir), vol. I, p. 334; cfr. E. Winkel, *Mysteries of Purity. Ibn al-‘Arabī’s Asrār al-tahārah*, Notre Dame, Indiana, 1995, p. 46-7.

“Se me ocurrió la idea de componer—si Dios alarga mi vida—un libro voluminoso, en el que expondría todas las cuestiones de la Ley divina tal como nos han llegado en los textos donde están explícitamente formuladas (*fī amākini-hā l-zāhira*). Y una vez expuesto de forma exhaustiva el lado explícito y externo de la norma (*zāhir al-hukm*), proyecté escribir a continuación a qué obliga esa norma en el interior del hombre (*hukm-hā fī bātini l-insān*), pues los preceptos de la Ley divina rigen tanto el exterior como el interior del ser humano.”

Como acabamos de tener ocasión de comprobar, cuando Ibn al-‘Arabī aborda temas jurídicos, usa el término *zāhir* para designar dos conceptos diferentes. Por una parte, lo usa como contrario de *bātin*, y designa entonces tanto el exterior de la persona, sus acciones externas, como la aplicación externa, visible, de las normas jurídicas. Y, en segundo lugar, con la palabra *zāhir* alude al significado evidente—literal—de las normas, a la obligatoriedad o la prohibición explícitas, sin necesidad de interpretación ni deducción, tal como defendía la escuela jurídica *zāhirī*. Así, cuando al-Šaykh al-Akbar expresa una norma coránica e indica que tal precepto está sacado *min zāhiri l-Kitābi l-‘Azīz*, está indicando que se esa norma es la que proclama el sentido obvio y literal de un determinado pasaje del Libro Sagrado.¹⁸ En el anterior texto de sus *Futūhāt*, la palabra es usada con ambos significados.

Así pues, la oposición *zāhir / bātin* (lo exterior y patente frente a lo interior y oculto, lo exotérico y lo esotérico), tan recurrente en el pensamiento sufí, se encarna de ese modo en nuestro Ibn al-‘Arabī de una manera que ha sido muy poco estudiada, y que sin duda puede parecer paradójica, pero que no es contradictoria. Para los sufíes, el significado obvio (*zāhir*) de la vida siempre lleva dentro un significado escondido (*bātin*).

Un ejemplo de cómo una norma religiosa dicta también el comportamiento interior lo proporciona el propio Ibn al-‘Arabī al hablar, en ese mismo pasaje de las *Futūhāt*, líneas más adelante, de la limpieza o pureza ritual (*tahāra*). Hay una limpieza del cuerpo—nos dice—y hay una limpieza interior, la del corazón. La limpieza es un requisito para la

¹⁸ Véase *Les Illuminations de La Mecque*, París 1988, p. 45.

oración, y como la oración es una comunicación con Dios, una intimidad (*munādjā*) con Él, es necesaria la limpieza de corazón—afirma; lo contrario sería una descortesía.

En el pasaje de las *Futūhāt* antes citado, Ibn al-‘Arabī emplea la palabra *zāhir* con el significado de explícito o evidente al referirse a la formulación de la norma. Y, así, habla de su proyecto de reunir los preceptos tal como han sido transmitidos en los lugares de las sagradas escrituras donde se habla de ellos inequívocamente: *fi amākinihā l-zāhira*. Es este uso del cocepto de *zāhir* en la obra de Ibn al-‘Arabī el que lo relaciona con la escuela *zāhirí*.

La lectura de los cientos de páginas que en las *Futūhāt* escribió Ibn al-‘Arabī presentando y explicando los preceptos divinos nos muestra claramente el escrupuloso cuidado que tenía por que todo se hiciera tal como había establecido Dios. Tras esa lectura, no es necesario, pues, demostrar—contra sus muchos detractores—el total acatamiento de la Ley islámica por parte de Ibn al-‘Arabī. Su ortodoxia en este sentido (no en otros sentidos, eso es cierto) ya fue proclamada precisamente por uno de sus mayores y más influyentes adversarios. Me refiero a Ibn Taymīya (m. 728/1328), quien dejó dicho que la postura de Ibn al-‘Arabī “con respecto a lo que está preceptuado y a lo que está prohibido es conforme a lo que debe ser”, y confiesa haber encontrado en su obra muchas cosas provechosas.¹⁹

¹⁹ Apud Cyrille Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” en *Les Illuminations de La Mecque*, París 1988, p. 188.