

EL PRINCIPIO FEMENINO EN LOS TEXTOS COSMOLÓGICOS DEL SUFÍ MUHYIDDIN IBN ARABI (1165-1240 d. C.)

Gracia López Anguita
(Universidad de Sevilla)

En La mujer musulmana desde la traducción a la realidad, K. Torres (ed.), Sevilla, Arcibel, 2010.

I. Introducción.

El Sufismo, o dimensión mística y esotérica del Islam, supone una perspectiva de esta religión basada en la experiencia personal de unión con Dios. La doctrina del andalusí Ibn Arabi (1165-1240 d. C), máximo exponente del Sufismo, ofrece una visión unitaria y universalista de la realidad de una manera nueva y genial, y al mismo tiempo enraizada firmemente en El Corán y la Tradición. En algunas de sus teorías choca frontalmente con la visión patriarcal del Islam más exotérico u oficial, en el que, como sucede con el resto de religiones monoteístas en su expresión social o legal, se ha asociado tradicionalmente lo femenino a lo mundano, lo carnal y, en ocasiones, lo diabólico.

Sin profundizar en las evidentes mejoras en el estatus de la mujer introducidas por Muhammad, bien es cierto que el Corán expresa en algunos de sus versículos de manera que deja poco lugar a dudas, la superioridad del hombre frente a la mujer. Lo cual no significa, por otra parte, que estas afirmaciones coránicas no hayan sido objeto de debate entre los musulmanes hasta nuestros días.

¿Cuál es la posición que ocupa lo femenino y la mujer como individuo en el sistema doctrinal de un sufí en el que todos los elementos de la creación son manifestaciones divinas y son objeto de contemplación?

En efecto, el Sufismo se muestra más favorable a las mujeres y a lo femenino que otras ramas del Islam; la diferencia se hace más abismal si se compara con la actitud hacia las mujeres del monaquismo cristiano medieval, al cual podríamos calificar, en general, como misógino. Esto no quiere decir que no encontremos afirmaciones misóginas en sufíes, como la del poeta místico Sana'í que afirmaba que “el nombre de

la Osa Mayor (en árabe *Banat al-na'sh*, las hijas del féretro), indicaba que las hijas estarían mejor en un féretro que vivas.”¹

Asimismo, el ideal de realización personal de las virtudes sufíes se identifica con el concepto de *fatá*. *Fatá* tiene como significado básico “muchacho” y en particular, dentro de la doctrina sufi de la *Futuwwa* (Caballería espiritual), alude a un tipo de realización espiritual que se manifestaría en un comportamiento noble, generoso, benevolente y en conformidad con el orden divino. En definitiva es la adopción de virtudes interiores y exteriores; la posesión de una “juventud espiritual atemporal.” La cercanía del concepto de *futuwwa* al de *murú'a* (virilidad, y en el contexto preislámico, la suma de las virtudes del árabe beduino) expuesta por lexicógrafos clásicos como Ibn Manzur, pone de relieve la fuerte carga léxica de masculinidad en este término.

En cualquier caso, dado que el concepto de *Futuwwa* se desarrolló ampliamente, algunos sufíes admitieron que ésta no era en absoluto patrimonio de los hombres. Por otro lado, el término *rayul* (hombre) es también utilizado por los autores sufíes para designar una tipología espiritual elevada. Ibn Arabi usa frecuentemente este término remarcando que éste no alude a una diferencia de género: “La perfección de la *ruyuliyya* (hombría) se encuentra en quien hemos mencionado (e.d. aquellos que se han purificado a través de la luz del intelecto tras haber emergido de la oscuridad de la naturaleza y el capricho) ya sea hombre o mujer”.²

Desde los primeros siglos del Islam encontramos ejemplos de mujeres ascetas, místicas y maestras que adquirieron una relevancia que las situaban al mismo nivel que sus homólogos varones. En este sentido, es muy representativa la obra de Abu `Abd al-Rahman al-Sulami (932-1021 d.C.), *Dhikr al-niswa al-muta`abbidat al-sufiyyat*, traducido al inglés como *Early Sufi Women*, que retrata a ochenta y dos mujeres sufíes que vivieron entre los siglos VIII y XI. En él se recoge la siguiente anécdota que tiene como protagonista al célebre Dhu l-Nun el Egipcio, quien, al ser interrogado acerca de la persona más excelente que ha conocido, responde: “Nunca ví a nadie más excelente que una mujer que conocí en la Meca llamada Fátima de Nishapur. Solía discutir maravillosamente sobre materias relativas al significado de El Corán (...). Ella es una santa de entre los amigos de Dios, Glorioso y Poderoso. Ella es también mi maestra.”

¹ V. Sana'i, *Hadiqat al-haqiqat wa shari'at al-tariqat*, Teherán, 1950, en Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Trotta, 2002.

² Murata, *The Tao...*, p.268.

La gran consideración que Ibn Arabi profesaba a las mujeres no sólo se deja sentir en las teorías expuestas en su inmensa obra, sino también, en sus propias vivencias. Probablemente los dos ejemplos que mejor ilustren este último aspecto son las maestras de las que recibió enseñanzas espirituales y la joven Nizam de la que Ibn Arabi se enamoró y que supuso para él una verdadera revelación divina. Por otro lado, a través de algunos pasajes de *Futuhāt* sabemos que compartió con su esposa Maryam bint Abdun sus aspiraciones espirituales³.

Ibn Arabi poseía una doble formación; la filosófica y religiosa, basada en los textos y la que extraía del contacto directo con maestros espirituales, sin tener en cuenta su formación intelectual ni su procedencia social. En su obra *Ruh al-quds*⁴, Ibn Arabi deja constancia de los maestros sufíes junto con los que se formó. Entre ellos destaca Nunna Fatima bint ibn al-Muthanna⁵, una sevillana nonagenaria de especial elevación espiritual a la que Ibn Arabi se refiere como “su madre espiritual” y a la que sirvió durante varios años. Nunna obraba milagros utilizando la azora Fatiha de El Corán y dominaba la ciencia de las letras, el conocimiento por excelencia de los *awliya'* o allegados de Dios. De tal modo había asumido la doctrina de la Unidad del Ser que para ella cualquier cosa era objeto de contemplación divina.

Shams Madre de los Pobres es otra de las sufíes a las que Ibn Arabi tuvo la oportunidad de conocer. Vivía en Marchena en la época en que Ibn Arabi la frecuentaba y, según él afirma, no había nadie que la superase en cuanto al control que ejercía sobre su alma. Tenía un corazón puro y fuerte y un noble poder espiritual. Solía ocultar el estado espiritual en el que se hallaba y poseía el don de oír los pensamientos de los demás.

Otra de las mujeres objeto de reseña en *Ruh al-quds* aparece tan sólo bajo el epígrafe “una esclava de Qasim al-Dawla”. Vivía en la Meca y tenía el don de cubrir largas distancias rápidamente. De ella nos dice Ibn Arabi que poseía las cualidades de la caballería y que practicaba una dura disciplina de asceta. Es evidente que Ibn Arabi no entiende el concepto de *futuwwa* en un sentido masculino cuando afirma que “no conoció a nadie más caballeroso que ella en la época en la que vivió.”

³ *Futuhāt*, II, p.278, *Futuhāt*, III, p. 235, ed. O. Yahya, en Ibn Arabi, *Sufis of Andalusia, The Ruh al-Quds and Durrat al-Fakhirah*, trad. R.W.J. Austin, Roxburgh, Beshara, 2002.

⁴ Traducida al español por Asín Palacios en *Vidas de Santones andaluces*, Madrid, Hiperión, 1981; y al inglés por Austin en la anteriormente mencionada *Sufis of Andalusia*, Roxburgh, Beshara, 2002.

⁵ V. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid, Hiperión, 1933, p. 181.

Zaynab al-Qal`iyya pertenecía a un grupo de sufíes instalados en la fortaleza de los Banu Yamad. “La mayor asceta de su tiempo” poseía una gran belleza y salud, pero voluntariamente se apartó del mundo para ir a vivir a la región de la Meca. Ibn Arabi coincidió con ella en Sevilla y en la Meca desde donde la acompañó hasta Jerusalén. Cuando realizaba *dhikr* (recitaciones) se elevaba a cierta altura del suelo. Esta mujer, de quién Ibn Arabi decía ser una de las personas más inteligentes de su tiempo y la que con mayor celo observaba las horas de las oraciones canónicas, cierra la lista de las sufíes de *Ruh al-quds*⁶.

En el colofón al elenco de biografías de maestros y compañeros de vida religiosa recogidos en esta obra, Ibn Arabi afirma: “Éstas que te acabo de contar son las vidas ejemplares de quienes te precedieron y de algunos a quienes tú encontraste, tanto hombres como mujeres.”⁷ Otras expresiones análogas presentes en esta obra podrían aducirse con respecto a la igualdad de hombres y mujeres en la vía iniciática sufi.

En su obra magna *Futuh al-Makkiyya*⁸, Ibn Arabi afirma que los rangos y dignidades que consigue el hombre puede alcanzarlos también la mujer, de lo que se deduce que también ella puede asumir el más alto grado de *walaya* o santidad y erigirse en *Qutb* -en este caso *Qutbiyya*⁹-, Polo o Guía de la comunidad espiritual o estado esotérico (*al-dawla al-batiniyya*). Sin embargo, según palabras de Ibn Arabi, él no ha conocido a ninguna mujer que haya alcanzado este grado. Acerca de las capacidades políticas de la mujer, es decir, de la posibilidad de que una mujer sea cabeza externa de la *Umma*, no hemos encontrado en Ibn Arabi afirmaciones en uno u otro sentido, algo que, por otro lado, no sorprende, ya que el discurso del Maestro está centrado en el plano de lo espiritual y no suele ocuparse de lo mundano.

En 1201/02 Ibn Arabi se traslada a la ciudad de la Meca. Según cuenta, en cierta ocasión, después de circunvalar ritualmente la Kaaba comienza a recitar un poema acerca del amor místico. Al terminar alguien lo llama desde atrás; se trata de una joven que comienza a hacerle objeciones a cada uno de sus versos. Éste es su primer encuentro con Nizam, la hija de un sheij amigo suyo de la Meca, con la que queda

⁶ Según el orden de la versión inglesa.

⁷ *Vidas de santones...*, p. 187. Por ejemplo, al referirse a la mística conocida como Shams Madre de los Pobres, Ibn Arabi afirma: “Una de las clases de santos allegados de Dios (*awliya*’) son los gemidores. A ella pertenecen tanto hombres como mujeres.” p. 180.

⁸ V. *Futuh al-Makkiyya*, II, p. 89, en Hakim, S., “Santidad y feminidad en la obra de Ibn Arabi” en *Mujeres de Luz*, Beneito, (ed.), Madrid, Trotta, 2001.

⁹ Así lo afirma en *Futuh al-Makkiyya*, III, p. 89.

profundamente impresionado y que marcará un hito en su pensamiento. Años más tarde, en 1215, compondrá una colección de poemas siguiendo los tópicos de la poesía amorosa árabe inspirados en ella, titulado *Taryuman al-Ashwaq (El Intérprete de los ardientes deseos)*. En el prólogo de esta antología recuerda sus días en la ciudad santa y describe a Nizam del siguiente modo:

“Una joven esbelta que atraía hacia sí las miradas. Adornaba las reuniones y a los propios contertulios, al tiempo que turbaba a quienes accedían a contemplarla. Se llamaba Nizam (...). Era la mayor de las creyentes, de las sabias y ascetas, templada y Señora de los dos Santuarios. Crecida en la Ciudad Fiel, aparecía majestuosa y sin doblez, de aspecto embrujador y elegancia iraquí. Cuando se mostraba desbordante (en su parlamento) abrumaba, y si (quería ser) concisa era inimitable. (...) Si no fuera por las almas miserables, prontas en el pensar viciado y los malos prejuicios, hubiese comentado cuanta belleza le otorgó Dios en su creación, así como su naturaleza que era como un vergel de nubes generosas, un sol entre los sabios, un jardín entre los letrados, la verdad sellada (...). Sin nadie semejante en su tiempo, (...) de generosa nobleza, altos designios, (...) la más notable de la asamblea. La ciencia era su labor, poseía un carisma angélico y unos regios designios.”¹⁰

Para defenderse de las suspicacias provocadas entre los alfaquíes ante una poesía tan abiertamente erótica como la de su diwan *Taryuman al-Ashwaq*, comienza a redactar un comentario de la misma que revela que esos versos se refieren “a un conocimiento supremo, luces divinas, secretos espirituales, ciencias metafísicas y ciertas admoniciones referentes a la Ley Suprema,” expresados en “la lengua del amor y del símil, a fin de que las almas se enamoren de estas alocuciones y a ellas presten cumplida atención los corazones. En esta obra que he compuesto no dejo de referirme a las rutas divinas, las mostraciones espirituales y las relaciones celestes, conforme a nuestro camino ejemplar.”¹¹

La Nizam de los poemas de Ibn Arabi trasciende la figura histórica para simbolizar el deseo del místico de unión extática con Dios. Nizam (“armonía” en árabe) es el soporte de la visión teofánica, es el reflejo de la dimensión femenina de la realidad

¹⁰ Varona Narvión, *El intérprete de los ardientes deseos*, pp. 98-99

¹¹ *El intérprete...*, pp. 99,100.

divina. No olvidemos que, para Ibn Arabi, la contemplación de Dios sin soporte formal no es posible¹².

¹² “Al Verdadero no se le ve desnudo de materia”, *Fusus...*, trad. Manaán, p. 148.

II. El principio femenino en la cosmología de Ibn Arabi.

II.1. El amor conyugal como reflejo del amor divino.

En la ontología expuesta en sus obras más especulativas queda también de manifiesto la indispensabilidad de la dimensión femenina para entender a Dios, la Creación y el ser humano; así como también se hace imprescindible para una búsqueda espiritual completa.

La obra *Fusus al-Hikam (Los engarces de la sabiduría)* desarrolla la metafísica sufi a través del análisis de las figuras proféticas del Islam. El último de esos “engarces” está dedicado a la figura de Muhammad y en él encontramos un especial protagonismo de lo femenino.

El número tres -que caracteriza a Muhammad- y el elemento femenino, son el *leit motiv* de este capítulo. La base escrituraria de la que parte Ibn Arabi para extraer estos dos motivos es el siguiente hadiz:

“Se me ha hecho amar de este mundo tres cosas: las mujeres, el perfume y la oración.”¹³

Ibn Arabi comenta el hadiz del siguiente modo:

“Muhammad comienza su enumeración por la mujer y termina por la oración, porque la mujer es una parte de él desde la cual se origina su manifestación, y el conocimiento de ella antecede al de su Señor.”¹⁴

Lejos de la lectura concupiscente que puede inferirse del hadiz, Ibn Arabi acude al relato coránico y bíblico de la creación de Eva a partir de una costilla de Adán¹⁵, para explicar la inclinación primordial de Muhammad -y por extensión del hombre- hacia la mujer. El hombre ama a la mujer porque es parte de sí mismo; su auto-conocimiento es

¹³ Hadiz recogido en la colección de Nisa'i, *Kitab `Ashara al-nisa'*, 36:1, hadiz nº 3391. Versiones: “Dijo el Profeta -Dbs- Se me ha hecho amar del mundo las mujeres y el perfume, y se me ha hecho la oración como frescor para mis ojos.”

“Se me ha hecho amar las mujeres y el perfume y se ha hecho como frescor de mis ojos, la oración.”

“Dijo Ibn Malik: Después de las mujeres, no hay cosa que el Profeta ame más que a los caballos.”

Estas versiones difieren del modo en que Ibn Arabi recoge este hadiz, haciendo hincapié en el número tres.

¹⁴ *Fusus al-Hikam*, ed. `Afifí, Beirut, s.d., p. 214-215.

¹⁵ V. Corán 4:1. En este versículo se dice que se creó al ser humano de un único *nafs* (alma) y de él se extrajo a su pareja. La exégesis coránica coincide en identificar a uno y otro con Adán y Eva, así como en especificar que fue a partir de la costilla del hombre de donde fue creada la mujer.

el principio del camino hacia el conocimiento de Dios, como expresa el célebre hadiz: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”.

Según *Fusus al-Hikam*, el afecto y ternura profesadas por Muhammad hacia las mujeres, reflejaba la “nostalgia propia del todo hacia sus partes”.¹⁶ El deseo del hombre hacia la mujer, y esto será una constante en el pensamiento de Ibn Arabi, es análogo al de Dios hacia Sus criaturas, ya que en ellas también está presente una parte de Dios según se expresa en el Corán “Insuflé en él de Mi espíritu” (15:29). El amor que sienten siervo y Señor y hombre y mujer es recíproco; si el hombre siente por la mujer el afecto del todo hacia una de sus partes, la mujer siente hacia él “la inclinación que sienten las cosas hacia su origen”¹⁷, el cual, en último término es Dios: “todas las partes del mundo son una prueba de su origen, que es Dios.”¹⁸

Ibn Arabi llama la atención sobre el hecho de que lo que subyace al amor del hombre hacia la mujer es el amor hacia Dios:

“Muhammad dijo ‘se me ha hecho amar’ a las mujeres y no ‘amo a las mujeres’, porque el amor del hombre realmente se dirige hacia su Señor, con cuya imagen ha sido creado. Cuando el hombre se une a la mujer, el deseo físico invade todos sus órganos (...). Dios siente celos de que su siervo piense que puede derivarse placer de algo diferente de Él, por ello prescribió la ablución (tras el coito); para que el hombre vuelva su mirada hacia Él. Porque, en lo que se consume de deseo, no es otro que ese [placer] (e.d. el placer de unión con Dios).”¹⁹

Para el ser humano -explica Ibn Arabi-, la contemplación de Dios en la mujer es la más completa y perfecta, pues ve a Dios en su dimensión pasiva, es decir, representado a través de ella y en su dimensión activa, como agente creador de la mujer. Como veremos más adelante, el elemento femenino se identificará especialmente y de manera recurrente con el principio pasivo en la cosmología expuesta por Ibn Arabi.

La sintaxis y el léxico empleado en el citado hadiz en el que se enumeran mujeres (*nisa'*), perfume (*tib*) y oración (*salat*), son utilizados también por el místico como herramienta para justificar su personal exégesis del mismo. El término árabe empleado aquí para mujeres (*nisa'*) es un plural carente de singular en esa misma raíz. Ibn Arabi hace derivar la palabra del verbo *nasa'*, que significa “retrasar”, *mus'a* es

¹⁶ *Fusus*, p. 215.

¹⁷ Nettler, *Sufi metaphysics...*, p. 186.

¹⁸ *Fusus*, p.215.

¹⁹ *Ib. Id.*

postergación o retraso; las mujeres ocupan un lugar en la creación de posterioridad con respecto al hombre y de reacción o pasividad frente al carácter activo masculino.

Según el Maestro, Muhammad dio prioridad a lo femenino sobre lo masculino al mencionar en esta tradición el número tres en su forma femenina (*thalath*), en lugar de en su forma masculina (*thalatha*) que sería lo normal en una enumeración en la que se incluye un elemento masculino (el perfume). La enumeración comienza y termina con dos palabras de género femenino, quedando la masculina entre ambas; “como el hombre, el cual se sitúa entre la Esencia [divina] desde la que emerge y la mujer que emerge de él”²⁰; es decir, entre dos elementos femeninos. Y continúa con esta argumentación gramatical explicando que las nociones relativas a las ciencias religiosas o filosóficas en lengua árabe, tales como atributo (*sifa*), capacidad (*qudra*), causa (*`illa*), o, por supuesto, la ya mencionada Esencia (*dhat*), son femeninas. “Sitúate en cualquier escuela de pensamiento -afirma- y no encontrarás sino referencias a lo femenino.”²¹

El camino no sólo espiritual sino epistemológico hacia Dios pasa indefectiblemente por lo femenino.

Un siglo más tarde Qashani (m. 1329 d.C.), discípulo de Ibn Arabi, insistirá en esta misma idea en su comentario a *Los engarces de la sabiduría*. Reproduzco la traducción de Izutsu:

“La base u origen primigenio de todo se llama madre (*umm*), porque la madre es el tallo del que brotan todas las ramas. (...) El origen de todos los orígenes, más allá del cual no hay nada se llama en femenino *haqiqa* o Realidad trascendente (...) y las palabras que se refieren a la Esencia divina *`ayn* y *dhat*, también son femeninas.

Así pues su intención (la de Muhammad) al hacer prevalecer la femineidad sobre la masculinidad es la de hacer que se advierta la especial importancia de la femineidad que es origen y fuente de todo lo que de ella brota. Y ello se aplica no sólo al mundo de la Naturaleza sino a la Realidad misma.

De hecho, la Realidad es el padre de todo en la medida en que es el Agente absoluto (es decir, lo absolutamente activo). Pero la Realidad es también la madre (por su pasividad). Reúne en sí actividad (*fi`l*) y pasividad (*munfa`il*) o paternidad (*ubuwa*) y maternidad (*umuma*).”²²

²⁰ *Sufi Metaphysics*..., p.191.

²¹ *Los engarces*..., p.150.

²² Izutsu, T., *Sufismo y Taoísmo*, Madrid, Siruela, 1993, vol. I, p.231.

Antes de analizar en profundidad el significado del perfume y la oración en este último capítulo de *Los engarces de la sabiduría*, Ibn Arabi alude al controvertido versículo coránico que afirma que “Los hombres están un grado por encima de ellas” (2:228). De la explicación del sufi se infiere que lo creado es diferente de su Creador, es decir, ambos poseen diferentes grados, así como la mujer se diferencia de aquél a partir de quien ha sido creada. En el desdoblamiento creativo Dios-hombre, hombre-mujer, el primer término de estos pares posee un grado diferente al segundo término.

Esta tesis aparece un poco más desarrollada y arropada por tradiciones proféticas en la obra cosmológica *Uqlat al-Mustawfiz*:

“[En cuanto a la aleya coránica:] ‘Los hombres poseen, con respecto a ellas, un grado’; ese grado original es en el que Eva se encontraba en relación con Adán. Éste tenía con respecto a ella, un grado en el otorgamiento de la existencia (*iyad*), de igual modo que el Intelecto con el alma, y el Cálamo Superior con la Tabla, la mujer fue hecha a partir del hombre (...). Por ello existe [este] grado.”²³

Según el texto, el grado de diferencia entre hombre y mujer se puede entender como la distancia “cronológica” entre la creación de ambos -a uno se le dio existencia antes que al otro-; frente al sentido de “excelencia” que algunos intérpretes clásicos de El Corán le daban a este término.

La aleya completa de la que Ibn Arabi desgaja la última parte, dice así: “Las repudiadas deberán esperar tres menstruaciones. No les es lícito ocultar lo que Dios ha creado en su seno si es que creen en Dios y en el último día. Durante esta espera, los esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliación. Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones [las de los hombres con respecto a las mujeres], conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas. Dios es poderoso, sabio.”²⁴

La exégesis coránica tradicional explica ese grado (*daraya*) de diferencia, a la luz del contexto en el que se expresa, el del repudio. El grado es interpretado en efecto como una superioridad moral o excelencia (*fadila*) en la obediencia que la mujer debe al hombre, debido a que el hombre es el que ha pagado la dote.²⁵

²³ *Uqlat al-Mustawfiz*, ed. Nyberg, Leiden, Brill, 1919, pp. 36-37.

²⁴ Trad. J. Cortés. Vernet traduce: “Pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia.”

²⁵ *Tafsir Yalalayn*, Dar Ibn Kathir, Damasco-Beirut, 2005, p.36. (ss. XIV-XV)

Incluso una exégesis sufi del versículo explica, de modo similar, que el hombre adquiere un derecho sobre la mujer derivado del dinero invertido en ella, y ella el deber de servirle. Y añade que la mujer posee debilidad e incapacidad humana.²⁶ Esta última observación alude a la supuesta limitación de la mujer debido a que la menstruación la incapacita para ciertas prácticas religiosas en el Islam como la oración o el ayuno. Esto es expuesto en un hadiz en el que una mujer le pregunta al Profeta a qué se refiere con la menor capacidad intelectual y religiosa de la mujer, a lo que él responde: “Con respecto a la inteligencia, se refiere a que el valor del testimonio de dos mujeres iguala al de un hombre. El hecho de que paséis algunas noches sin ayunar y rompiendo el ayuno del Ramadán, atañe a la menor capacidad en materia de religión.”²⁷

Como hemos visto, Ibn Arabi descontextualiza la aleya en cuestión y ofrece una interpretación al servicio de una de sus doctrinas fundamentales, la del Ser humano Universal (*al-Insan al-kamil*), que veremos a continuación.

II.2. La doctrina del Ser Humano Perfecto.

En el capítulo de *‘Uqlat al-Mustawfiz* titulado “La perfección del ser humano” se explica que Dios creó al hombre como una síntesis del cosmos, bajo la forma más perfecta y como representación de Dios en el mundo. El ciclo de la creación se cierra con el hombre y es por ello por lo que en él se concentran todos los elementos del universo. El cosmos -que, no en vano, es llamado por Ibn ‘Arabi el Gran Hombre- y el ser humano se reflejan como en un espejo.

Pero el humano no sólo es epítome de las esencias trascendentes de los seres del cosmos, sino que también es una síntesis de los Nombres de Dios, que no son sino manifestaciones fenoménicas de lo divino. El hombre representa fielmente la propiedad comprensiva de Dios; no sólo es el reflejo del universo, sino también de Dios. Éste, por tanto, ve a todas sus criaturas y extiende a ellas Su misericordia a través del hombre, “por ello el ser humano es llamado así (*insan*) porque es a Dios lo que la pupila (*insan*)

²⁶ Qushayri, *Lata‘if al-Isharat*, vol. I, El Cairo, Al-Haya al-misriyya al-‘amma li-l-kitab, 2000, p. 181. (s. XI). Literalmente Qushayri afirma que la mujer posee “una ventaja” en su debilidad e incapacidad; algunos estudiosos como Murata interpretan una alusión a la cualidad de *‘ubudiyya* (servidumbre) que deben tener los creyentes para relacionarse con Dios, lo que colocaría a la mujer, no en un lugar de inferioridad sino en el que todo siervo debe situarse en relación con Dios.

²⁷ Murata, *The Tao...*, p. 74.

es al ojo en tanto que instrumento de visión.”²⁸ Cada ser de la creación representa o actualiza un Nombre Divino (por ejemplo, los ángeles son identificados con el nombre *Al-Qawi*, El Fuerte y los genios con *Al-Latif*, El Sutil), sólo los seres humanos actualizan todos ellos a través del nombre que les corresponde, que es *Al-Yami`*, El Totalizador.

La expresión árabe *Al-insan al-kamil* a menudo se ha traducido a las lenguas occidentales como Hombre Perfecto u Hombre Universal, dándole un sentido masculino del cual carece el término *insan*, que es genérico. Esta noción representa la tendencia de la humanidad hacia su perfección lograda por los profetas y que encuentra su paradigma en el Profeta Muhammad. Además constituye una morada espiritual en la mística islámica. Es necesario señalar que la teoría del hombre como microcosmos y el cosmos como macrantropos, se encuentra en autores filosóficos y místicos anteriores a Ibn Arabi, así como en otras tradiciones no islámicas, pero es en este autor donde desarrolla un nivel extraordinario de complejidad.

Ibn Arabi afirma sin ambages que la condición de *Insan al-Kamil* puede ser alcanzada por hombres y por mujeres:

“Con el término *insan* no nos referimos al humano en tanto que animal (*hayawan*), sino como hombre y como vicerregente [de Dios en la tierra]. Nuestras palabras, hacen referencia al [ser humano] perfecto, tanto hombre como mujer, puesto que la humanidad abarca tanto al varón como a la hembra, a la masculinidad como a la femineidad. (...) Ciertamente, ambos son accidentes (*`aradan*) que no son esenciales a la [noción de] humanidad. (...) El Enviado de Dios -Dios le bendiga y salve- ha atestiguado la perfección en las mujeres, así como en los hombres. Dijo en un hadiz: “Hizo a muchos hombres perfectos, e hizo perfectas, de entre las mujeres, a María hija de Imran y a Asia²⁹, esposa de Faraón.” Algunos *awliya`* (allegados de Dios) preguntaron sobre los *abdal*: “¿Cuántos son?” Muhammad contestó: “Cuarenta almas”. El que preguntaba le dijo: “¿Por qué no has dicho cuarenta hombres?” Respondió: Porque entre ellos pueden contarse también mujeres y nuestra intención es [referirnos] solamente a la perfección, en quienquiera que aparezca.”³⁰

²⁸ *Fusus*, pp. 49-50 en Izutsu, *Sufismo...*, p.256.

²⁹ La referencia coránica a este personaje la encontramos en 28:9. Según El Corán, Asia le pide al Farón que no maten a Moisés y lo acojan.

³⁰ *Uqlat al-mustawfiz*, p. 46.

Sin detenernos a analizar la privilegiada posición que ocupa María dentro del sufismo, en este fragmento destaca la tendencia universal humana hacia la perfección tipificada, por ejemplo, en la figura de los *abdal*. Estos *abdal* o sustitutos aludidos en este hadiz constituyen una jerarquía espiritual dentro del sufismo. Propiamente dichos son siete y representan los siete climas y a siete profetas, aunque, como afirma Ibn Arabi en *Futuhat*, los sufíes también elevan el número de los *abdal* a cuarenta.

Otro de los motivos típicamente akbaríes, el del árbol, nos devuelve de nuevo al concepto de Ser humano Universal y arroja nueva luz a la integración del elemento femenino en la ontología del sufi.

En su Glosario de términos sufíes, Ibn Arabi identifica al *Insan al-kamil* con el árbol y también con el universo. Partiendo de la semilla que representa el amor de Dios, el tronco que simboliza la realidad muhammadiana y dos ramas principales que crecen en dirección opuesta y que representan el principio femenino y masculino, surgen ramificaciones, hojas, flores y frutos que ilustran la multiplicidad del universo que se deriva del principio único constituido por la semilla. Considerando este árbol como sinónimo de ser humano, diríamos que de la unidad primordial del Ser humano perfecto deriva la división o ramificación (*tashayyur*), término que procede de la misma raíz que la palabra árbol (*shayar*). Esa división vendría dada por la separación de los sexos personificada en Adán y Eva. La meta del místico, realizar el camino espiritual que le lleve desde la periferia del árbol -la multiplicidad- hasta testimoniar la unidad de la que todo procede -la raíz-, traería aparejada la inversión del proceso de separación de los sexos.

La androginia del Intelecto Primero, así como del primer ser humano que parece sugerirse aquí, era un lugar común en el pensamiento helenístico pero, en un contexto islámico ortodoxo, esta noción parece difícil de rastrear.

II.3. Misericordia divina (*Rahma*) y matriz (*rahim*).

La cuestión teológica de los Nombres divinos es uno de los temas principales de reflexión en Ibn Arabi, ya que a través de ellos la esencia incognoscible de Dios se hace manifiesta en el cosmos. El místico pone especial énfasis en el nombre divino *al-Rahman*, el Omnicompasivo, que es -por debajo del nombre Allah- el más global y poderoso. El significado que se da comúnmente a *rahma* es el de compasión o

indulgencia, pero en Ibn Arabi posee un sentido relacionado con el hecho de otorgar existencia a los seres. La fuerza o movimiento por el que las cosas creadas mantienen su existencia es llamado por Ibn Arabi, la exhalación o hálito del Misericordioso (*Nafas al-Rahman*). Esta perspectiva cobra aún más sentido al constatar que *Rahman* comparte raíz léxica con *rahim*, útero o matriz, el órgano femenino en el que se engendran los seres humanos. Este término también alude a la relación de parentesco o lazo de sangre. La *rahma* es definida por los diccionarios clásicos como el atributo natural de la madre hacia el fruto de su seno.

En algunos hadices aparece la expresión “cortar la matriz” con el sentido de romper la relación de parentesco, actuar de modo inadecuado con un familiar. Por el contrario, la expresión “unir la matriz” significa actuar con ternura y amabilidad hacia la familia. Estas tradiciones proféticas sientan la base para la sacralización del útero de la mujer y el acto de concebir. He aquí algunos de estos hadices:

“Dios dijo: Soy Dios y soy el Omnicompasivo. Creé la matriz y le dí un nombre derivado de mi propio nombre. Por lo tanto, si alguien ‘corta la matriz’, yo lo cortaré a él, pero si alguien ‘une la matriz’, yo lo uniré a Mí”.

“La matriz está unida al Trono y dice, “si alguien se une a mí, que Dios se una a él, pero si alguien me corta, que Dios lo separe [de Él].”

“La matriz es una rama del Omnicompasivo. Dios le dijo: “Cuando una persona está unida a ti, yo lo uniré a Mí, pero si se separa de ti, Yo lo separaré de Mí.”³¹

Dios, en tanto que *Rahman*, es la matriz de la que proceden todos los seres humanos, como explica Ibn Arabi en el capítulo 386 de *Futuhat*:

“Donde quiera que la creación esté, el Real la acompaña con Su nombre el Omnicompasivo (*al-Rahman*), porque el útero (*rahim*) es una rama de este nombre; todas las personas tienen lazos de sangre (*rahim*) [entre sí] porque son hijos de un único padre y una única madre. Después de todo, Él nos creó ‘de una única alma (*nafs*)’ (Corán 4:1), que es Adán; y sacó de Adán y Eva ‘muchos hombres y mujeres’ (Corán 4:1). Por ello somos parientes de una misma matriz, teniendo en cuenta que el útero es una rama del Omnicompasivo. (...) Dios ordenó la unión de los parientes de útero cuando dijo: “Los que tienen parentesco están más próximos unos de otros en el Libro de Dios.” (Corán, 8:75). (...) No hay duda de que la matriz implica una unión, porque

³¹ Hadices recogidos por Murata en *The Tao of Islam*, p. 216. Están, respectivamente, en las siguientes colecciones: Ibn Hanbal, I, 191,194; Bujari, *Tafsir Sura 47*; Bujari, *Adab*, 13.

es la rama [procedente] del Omnicompasivo; Dios ha condenado a aquél que traza su linaje a partir de otro que no es su padre o remonta su genealogía a otros que no son sus patrones (*mawali*). Es decir, no debe remontar su linaje a algo diferente de su matriz. Así, nosotros, con respecto a la matriz, somos familiares cercanos, y con respecto al nivel [de existencia en el que nos encontramos], siervos y no trazamos nuestro linaje a partir de otro que no sea Él (Dios) y no adjudicamos nuestro origen a ningún otro.”³²

Con respecto al nombre divino Rahim que suele acompañar a Rahman y comparte raíz léxica con éste, posee el sentido de “compasión restringida”, que no coincide con la universalidad compasiva procedente del nombre Rahman que se manifiesta en todas las cosas. Rahim, por tanto, no mantiene ninguna relación con el acto de crear o mantener la creación.

II.4. El principio receptivo femenino en la Creación.

Las analogías trazadas entre pares de conceptos, las diferentes denominaciones de una misma realidad dependiendo del punto de vista adoptado, la pluralidad de significados de un mismo concepto, etc... son características del discurso de Ibn Arabi. De este modo, según se expresa en sus textos, Adán es a Eva como el Intelecto Primero al Alma Universal y como el Cálamo Superior a la Tabla Guardada; sin que se agoten aquí las equivalencias y sin que sean éstas fijas, como veremos a continuación.

Precisamente estos dos elementos de la imaginería de Ibn Arabi son los que, probablemente, de manera más gráfica expresen la relación no ya hombre-mujer, sino principio masculino-principio femenino en el sistema cosmológico del sufi.

El Corán menciona la Tabla y el Cálamo en algunos versículos de modo bastante ambiguo. La Sunna relaciona estos dos motivos con la idea de predestinación y de la medida de las buenas y malas acciones humanas. Dentro del orden del cosmos, el Cálamo es creado directamente por Dios, en términos neoplatónicos, diríamos que es la primera emanación divina. El resto de elementos del cosmos son creados a través de uno o más intermediarios. La Tabla, surge a partir del Cálamo. El Cálamo, siguiendo el dictado divino, escribe en la Tabla el destino de todos los seres concretos; es a través de la Tabla, del Corán celeste, donde se hace manifiesta la creación y el devenir de los seres. El Cálamo (o Intelecto) tiene un carácter activo y luminoso y la Tabla (o Alma

³² *Futuhāt*, III, ed. Beirut, p. 531.

Universal) un carácter receptivo y necesariamente oscuro para que pueda percibirse la escritura sobre ella; ambos serán los prototipos de lo masculino y lo femenino respectivamente. En aquél está contenida la Creación de manera sintética y en ésta, de manera analítica y pertenecen a lo que Ibn Arabi denomina el Mundo de la Escritura Arquetípica.

“Esta Tabla es el lugar (*mahall*) del dictado del Intelecto; es, al Intelecto, como la posición [que ocupa] Eva con respecto a Adán -la paz sea sobre él-. Se llama Alma (*nafs*), porque existe a partir del Hábito (*nafas*) del Misericordioso. Dios insufló en ella [parte] del Intelecto cuando la hizo [como] lugar de recepción de lo que se le dicta y [como] una tabla para lo que se inscribe sobre ella. Por encima del Cálamo no hay ningún ser adventicio (e.d. no eterno, originado en el tiempo) creado a partir de él o expresado por él a través del tintero -que es la letra *nun*-. Como dicen algunos: La *nun*, que es el tintero, es la expresión de lo que él [el Cálamo] lleva en su Esencia relativo a las ciencias de manera sintetizada, sin detallar; los detalles se manifiestan en la Tabla, que es la Tabla Guardada. Aquél [el Intelecto o Cálamo] es el lugar de la síntesis, y el Alma, el lugar del análisis”³³.

“Entre el Cálamo y la Tabla existe un matrimonio (*nikah*) suprasensorial (...). El trazo depositado en la Tabla es como el esperma eyaculado y depositado en el seno de la mujer. Los significados depositados en las letras celestiales que se manifiestan en la escritura son como los espíritus de los niños depositados dentro de sus cuerpos.”³⁴

La relación entre el cielo y la tierra (a los que también se refiere Ibn Arabi como los mundos elevados y los mundos inferiores), reproduce este esquema masculino-femenino.

“Dios -glorificado sea- estableció entre el cielo y la tierra una unión estrecha (*iltiham*) espiritual, confiriéndoles una disposición para que la Tierra engendre cuantos seres ha querido existir en ella -glorificado sea-, ya sean los minerales, las plantas o los animales. Hizo a la tierra como a la esposa y al cielo como al marido. El cielo transmite a la tierra la orden que Dios le inspira, así como el hombre eyacula al unirse con la mujer; y la tierra produce, por [efecto de] esta inseminación, lo que la Verdad

³³ `Uqlat al-Mustawfiz, p. 55.

³⁴ Futuhat, ed. Beirut, vol. I, p. 139.

[Dios] ha sembrado en ella con respecto a las creaciones en sus diversos grados [es decir, los diferentes reinos o categorías de especies de la Naturaleza].”³⁵

Como exponen estos textos, la creación -o, más precisamente, la manifestación- de los seres se opera a partir de la Tierra o principio pasivo femenino de existencia universal, típica de las cosmologías de diferentes culturas.

Esta misma idea de descenso de lo masculino a lo femenino y de unión marital que da lugar a un nuevo ser aparece también en la teoría de las esferas celestes (o padres superiores) y los cuatro elementos (o madres inferiores). Aquéllos descienden sobre éstas y como producto de esta unión surgen los seres de la creación, llamados “hijos” o “progenie” por Ibn `Arabi: las plantas, los minerales, los animales y los genios.

La relación entre algo que está elevado y algo que está en un lugar inferior, además de sugerir una relación de actividad y pasividad, alude al mundo espiritual y al corpóreo respectivamente. El espíritu (*ruh*) y el alma (*nafs*) son otro de los binomios que ilustran la dualidad del pensamiento akbarí. El capítulo 11 de *Futuhāt*, dedicado a este tema, comienza con el verso “Soy hijo de padres -puros espíritus- y madres -almas elementales-.”³⁶ Las almas son elementales en tanto que se encuentran más cerca de la fisicidad de los cuerpos y en tanto que en ellas operan los cuatro elementos. El alma es un istmo (*barzaj*) entre espíritu y cuerpo, o, dicho de otro modo, la cara del espíritu que “mira” hacia el mundo de lo físico. Estos padres y madres de los que habla Ibn `Arabi, son las herramientas -empleando su propia metáfora- usadas por Dios para crearnos; procedemos de Él, pero o directamente, sino a través de estos intermediarios: “Dice la verdad aquél que afirma que su Creador es uno, y dice la verdad aquél que asegura que las causas [entre Él y Su creación, existen]”³⁷

La relación sexual entre el hombre y la mujer reproduce, pues, el movimiento universal del amor que se da en los diferentes grados del cosmos, “el matrimonio se produce en todas las cosas y el resultado procura la no interrupción del ser”³⁸ afirma Ibn Arabi en *Futuhāt*, y en *Fusus* “Quien ama de este modo a las mujeres [siendo consciente de que con ese mismo amor Dios lo ama a él]; las ama con un amor divino.

³⁵ *Futuhāt al-Makkiyya*, (ed. O. Yahya), Vol. XII, p., 277.

³⁶ *Idem*, vol. II, ed. O. Yahya, p. 309.

³⁷ *Ib. Id.*

³⁸ *Futuhāt...*, t.I, ed. Beirut, p. 139, en Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético...*, p.763.

Quien las ama sólo desde el punto de vista del apetito natural, lo hace de modo incompleto.”³⁹

“No hay, en todo el mundo creado, ninguna fuerza más intensa que la que procede de la mujer”⁴⁰ ya que la acción, en el mundo, se produce por el movimiento provocado por los que desean y buscan la unión y los que son buscados para esa unión, es decir, las mujeres. En el pensamiento de Ibn Arabi, el origen de todo movimiento (*haraka*) o acción es el amor. Lo que produjo el paso del mundo de su estado inexistente a existente, es decir, lo que originó la Creación fue el amor divino, el deseo de Dios de darse a conocer a las criaturas como expresa el célebre hadiz citado frecuentemente por los sufíes: “Yo era un tesoro oculto y amaba (*ahbibtu*) ser conocido. Por ello creé a las criaturas e hice que Me conocieran. Y Me conocieron”⁴¹. Si no fuese por la fuerza motriz del amor, todo permanecería en estado de reposo, en una quietud que, en este contexto, equivale a inexistencia.

La analogía akbarí del matrimonio es extrapolada a cualquier aspecto de la realidad, como muestra este pasaje de *Futuhat*: “A la adhesión (*indimam*) de las letras [entre ellas] se le llama escritura. Si no se unen los dos esposos, no existe cópula; la cópula es una escritura. El mundo entero es un libro escrito porque está dispuesto en capas unidas entre ellas y las hembras, en todas las situaciones, engendran (...).”⁴²

También esta cita es ilustrativa a este respecto: “El hablante es el padre, el oyente es la madre, el discurso es el matrimonio.”⁴³

El concepto de matrimonio (*nikah*), en Ibn `Arabi, se utiliza en cualquier situación en la que una acción de lugar a algo que antes no tenía entidad.

Como hemos visto, la metáfora sexual, tiene para el místico un valor especial a la hora de expresar el funcionamiento del cosmos. Ésta, igual que el resto de sus doctrinas, tiene su raíz en un extraordinario conocimiento y una profunda comprensión del texto coránico. En la azora 7, versículo 54 se dice que “Él hace que la noche cubra al día”, utilizando el verbo *tagashsha'*, que en el propio Corán es utilizado también con un sentido sexual: “(...) puso una pareja a fin de que conviviera con ella. Cuando la cubrió,

³⁹ *Fusus*, p. 218.

⁴⁰ Idea extraída de *Futuhat* y recogida por Gilis en *Aperçu sur la doctrine akbarienne des jinns*, pp. 65-66. No he logrado encontrar la referencia exacta en *Futuhat*.

⁴¹ Este hadiz se repite en muchas de las obras de Ibn `Arabi, pero no está recogido en los compendios canónicos de la Sunna.

⁴² *Futuhat*, IV, ed. Beirut, p. 424.

⁴³ *Futuhat*, I, ed. Beirut, p. 139-140, en Murata, *The Tao...*, p. 145.

llevó una carga ligera y anduvo con ella. (...)" (7:189). Cuando la noche cubre al día, la noche es "padre" y el día (*nahar*) "madre", todo aquello a lo que Dios otorga existencia durante el día (*yawm*), son los "hijos". Sin embargo, en la azora 22 aleya 61 se dice que "la noche penetra en el día y el día penetra en la noche", invirtiendo así la masculinidad y la femineidad asignadas a la noche y al día. Lo que lleva a Ibn `Arabi a afirmar que el día y la noche son madres y padres al mismo tiempo, y que si un nuevo ser se manifiesta durante la noche, ésta es su madre, mientras que si ello sucede durante el día, éste sería la madre.

La identificación de la Naturaleza con una "madre", se da también en la cosmología de Ibn Arabi. La Naturaleza, en efecto, es la madre que ejerce su dominio en el cosmos (excepto en el Intelecto y el Alma, que serían "sus padres" pues jerárquicamente se encuentran por encima de ella) y sus criaturas, pero tiene un carácter misterioso. La Naturaleza permanece velada y no puede ser vista pero permite la existencia de seres que son manifiestos. El hecho de que el verbo árabe del que procede la palabra *tabi`a* (Naturaleza) signifique "sellar" o "estampar" implica la recepción una acción que viene desde arriba. De nuevo nos encontraríamos ante un ejemplo de atribución de un carácter receptivo a un elemento cosmológico considerado como femenino.

La Naturaleza, en su sentido más amplio, se puede identificar con la Respiración del Omnicompasivo; es el lugar donde tienen lugar las transmutaciones o el paso continuo de un estado a otro. Teniendo en cuenta que para Ibn `Arabi, los padres son todo lo que produce un efecto y las madres las que reciben ese efecto, la Naturaleza es la madre que recibe un efecto de los espíritus -los padres-, teniendo como consecuencia que en ella se manifiesten los hijos de esa unión (animales, vegetales, minerales, genios y humanos).

Por último, la doctrina de las *hadrat* muestra una relación entre los diferentes planos de la realidad basada también en la unión entre un principio masculino y uno femenino que engendran consecutivamente los planos inferiores de esa jerarquía. Este esquema pone especialmente de relieve que los conceptos femenino, masculino, padres o seres engendrados son relativos e incluso intercambiables dependiendo de con qué se relacione cada uno de ellos.

Las presencias o *hadrat* (planos jerárquicos del ser) son cinco en la obra de Ibn Arabi. Son las cinco determinaciones o condiciones de la ipseidad divina en las formas

de sus nombres. El primer hadra es la teofanía de la esencia (*dhat*) eterna latente en los objetos, correlativos a los Nombres divinos. Es el mundo del Misterio Absoluto (*alam al-gayb al-mutlaq*). La segunda y la tercera hadra son respectivamente el mundo angélico de las individuaciones que constituyen los espíritus (*ta`ayyunat ruhiyya*), y las individuaciones que constituyen las almas (*ta`ayyunat nafsyya*). La cuarta *hadra* es el mundo de las imágenes (*alam al-mithal*), individuaciones que tienen forma y cuerpo pero en el estado inmaterial de materia sutil. La quinta *hadra* es el mundo visible sensible (*alam al-shahada*), el de los cuerpos materiales.

En cada plano o hadra se repite la misma relación Creador-criatura, activo-pasivo. Cada una de estas *hadras* o descensos (*tanazzulat*) se designa también como unión nupcial (*nikah*), cuyo fruto es la *hadra* que le sigue en sentido descendente. Cada *hadra* inferior es la imagen y correspondencia, reflejo y espejo de la que está por encima de ella. Es decir, todo lo que hay en el mundo de lo sensible es un reflejo del mundo espiritual.

III. Conclusión.

Dado que el discurso de Ibn Arabi se resiste a esquemas fijos y sistemas de equivalencias inmóviles, las realidades que se vienen considerando aquí como receptoras y femeninas, dejan de serlo según con qué elemento se las relacione: La Naturaleza es activa en tanto que fuerza que controla a las criaturas, pero receptiva en su relación con Dios; el día y la noche son femeninos y masculinos, y ambos pueden ser “madres”; el Cálamo es activo en relación con la Tabla, pero pasivo en relación con la Orden de Dios; la Tabla tiene un carácter activo con las realidades que están por debajo de ella; cada nivel de la existencia es “hijo” de un nivel superior y “madre” de un nivel inferior.

Aunque la asignación de un carácter femenino a ciertos elementos de la imaginación akbarí no es inmutable, los textos de Ibn Arabi evidencian que el principio femenino es necesario para la génesis y el mantenimiento de la Creación. La dualidad sexual -en la que lo femenino y lo masculino quedan al mismo nivel y son igualmente necesarios- opera en todos los niveles del cosmos y es lo que produce su movimiento.

Según la doctrina del Ser Humano Perfecto, alcanzar la plenitud o perfección latente en el ser humano -que, ontológicamente, ya posee- pasa por eliminar la

disociación de los sexos -que son, como hemos visto, accidentes que no afectan a la esencia- unificando ambos en el interior comprensivo del ser humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASÍN PALACIOS, M., *Vidas de santones andaluces*, Madrid, Hiperión, 1981.
- AUSTIN, R. W. J., “The Feminine Dimensions in Ibn `Arabi’s Thought”, *JMIAS*, II, (1984)
- BENEITO, P. (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001.
- CORBIN, H., *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn `Arabi*, París, Flammarion, 1968.
- CHITTICK, W. *The Self-disclosure of God*, Nueva York, University Press, 1998.
- IBN ARABI, *Fusus al-hikam*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1980.
- , *Futuh al-makkiyya*, ed. Osman Yahya, El Cairo, Al-hay`a al-misriyya al-`amma li-l-kitab, 1972-.
- , *Idem*, ed. Beirut, Dar Sadir, s.d. (reimpresión de la ed. De El Cairo, 1911).
- , *Los engarces de la sabiduría*, trad. Abderramán Manaán, Madrid, Hiperión, 1991.
- , *Ruh al-Quds & Dhurrat al-fakhira, Sufis of Andalusia*, Roxburgh, Beshara, 2002.
- , *El intérprete de los ardientes deseos*, trad. Carlos Varona Narvión, Murcia, Editora Regional, 2002.
- , *El secreto de los nombres de Dios*, trad. P. Beneito, Murcia, Editora Regional, 1996.
- , *Uqlat al-Mustawfiz*, ed. H. S. Nyberg en *Kleinere Schriften des Ibn al-`Arabi*, Leiden, 1919.
- IZUTSU, T., *Sufismo y Taoísmo. Ibn Arabi*, vol. 1, Madrid, Siruela, 1997.
- AL-KUTUB AL-SITTA, *Sunna de Bujari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidi, Nisa’i e Ibn Maya*, Riyad, Dar al-salam li-l-nashr wa l-tawzi`, s.d.
- MURATA, S., *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Nueva York, University Press, 1992.
- NETTLER, R., *Sufi metaphysics and Qur’anic Prophets, Ibn Arabi’s Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2003.
- QUSHAYRI, *Lata’if al-Isharat*, vol. I, El Cairo, Al-Haya al-misriyya al-`amma li-l-kitab, 2000.

SCHIMMEL, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Trotta, 2002.

PUERTA VÍLCHEZ, J. M., *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid, Akal, 1997.

AL-SUYUTI y AL-MAYALLI, *Tafsir Yalalayn*, Damasco-Beirut, Dar Ibn Kathir, 2005.